UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN
FACULTÉ DE PHILOSOPHIE ET LETTRES

PAULIN LADEUZE (1870-1940)

Jeunesse et formation (1870-1898)

Vie et pensée d'un exégète catholique au temps du modernisme (1898-1914)

III

Dissertation présentée en vue de
l'obtention du grade de
Docteur en philosophie et lettres — Histoire
par
Luc COURTOIS

Louvain-la-Neuve, 1998

DEUXIÈME PARTIE.

VIE ET PENSÉE D'UN EXÉGÈTE CATHOLIQUE AU TEMPS DU
MODERNISME (1898-1914)

Sur le professorat de Ladeuze (1898-1909), l'historien dispose depuis longtemps d'un petit volume rédigé pendant la dernière guerre par Mgr Joseph Coppens¹ peu de temps après le décès du grand recteur et qui tient lieu depuis de biographie². On pourrait dès lors se demander s'il y avait quelque intérêt à remettre ici sur le métier un travail méritoire, qui a été régulièrement cité dans les publications belges ultérieures relatives à l'histoire de l'Université et auquel les travaux plus récents traitant de l'activité scientifique de Ladeuze n'ont guère apporté de compléments significatifs³. La réponse ne fait pour nous aucun doute, et pour diverses raisons qui ne relèvent pas toutes de l'usure que le temps inflige irrémédiablement à toute production historique. D'une part, comme nous l'avons signalé dans l'introduction générale de ce travail, l'intention initiale de Coppens n'était pas biographique. Centré sur l'histoire de l'exégèse, son travail laissait dans l'ombre toute une série d'aspects essentiels de la vie de Ladeuze et réclame aujourd'hui sur ce point d'indispensables compléments. Ce n'est pas vrai seulement pour les premières années de la vie de ce dernier, que nous avons tenté d'éclairer dans la première partie de ce travail, mais aussi pour un ensemble de facettes de son activité professorale que Coppens néglige ou ne fait qu'évoquer brièvement (la présidence du Collège du Saint-Esprit, par exemple, ou la direction de la *Revue d'histoire ecclésiastique*). D'autre part, même si l'impression générale qu'il donne de l'œuvre de Ladeuze demeure souvent valable, le travail de Coppens est aujourd'hui fondamentalement dépassé, du point de vue tant heuristique que problématique, et présente accessoirement une série de difficultés, aussi bien sur le plan matériel que sur le plan intellectuel, qui lui confèrent toutes les apparences d'un travail trop rapide. Dans la mesure où notre entreprise ne trouve sa propre légitimité que dans ces griefs adressés

¹ Sur Mgr Joseph Coppens (1896-1981), titulaire de la chaire d'Ancien Testament à Louvain de 1927 à 1967, voir ci-dessous, note 34, p. 406.

² J. COPPENS, *Paulin Ladeuze, orientalist en exegeet. 1870-1940. Een bijdragen tot de geschiedenis van de bijbelwetenschap in het begin van de XX^e eeuw* (Koninklijke Vlaamsche Academie voor wetenschappen, letteren, en Schoone Kunsten van België. Klasse der letteren en der moreele en staatkundige wetenschappen. Verslagen en mededeelingen, 3^e année, n° 3), Bruxelles, 1941.

³ Sans parler de L. CERFAUX, *La carrière scientifique de Mgr Ladeuze*, dans *La revue catholique des idées et des faits*, t. XX, n° 6-7, 10 mai 1940, p. 6-8, qui est antérieur au travail de Coppens, voir, pour les publications pouvant prétendre à un statut scientifique et susceptibles de traiter l'aspect qui nous occupe ici : L.-T. LEFORT, *Notice sur Mgr Paulin Ladeuze, membre de l'Académie*, dans *Académie royale de Belgique. Annuaire pour 1954*, t. CXX, Bruxelles, 1954, p. 133-143, et A.-L. DESCAMPS, *Ladeuze (Paulin-Pierre-Jean-Marie-Joseph)*, dans *B.N.*, t. XXXIX, col. 544-545.

à l'enquête de Coppens, il est indispensable que nous nous en expliquions clairement avant de poursuivre notre propos.

Pour mener à bien son enquête, tout d'abord, Coppens, comme il l'indique lui-même⁴, s'est principalement inspiré des sources éditées (les publications de Ladeuze et les écrits de ses contemporains), agrémentées de quelques inédits qu'il possédait et dont il n'explique d'ailleurs pas la provenance⁵. S'il signale bien l'existence de diverses archives universitaires, il affirme cependant n'avoir pu les utiliser eu égard au fait qu'elles n'avaient pas encore été transférées à la bibliothèque universitaire à l'époque de la rédaction de son ouvrage⁶, et il ne dit mot des autres archives ecclésiastiques, archives épiscopales ou romaines, qui devaient lui paraître alors, il est vrai, inaccessibles. Fondé essentiellement sur les matériaux imprimés, son travail se donnait donc d'emblée comme largement perfectible et nous pouvons affirmer sans exagération que la documentation inédite permet d'en renouveler largement la matière. Elle met en effet en lumière certains aspects de la carrière universitaire de Ladeuze totalement négligés par Coppens⁷, aide à préciser quantité de faits à peine esquissés ou suggérés par lui⁸, voire de s'inscrire en faux contre certaines de ses interprétations⁹. Sans attacher une importance excessive à ce problème, nous pouvons nous demander pourquoi

⁴ Cfr J. COPPENS, *Paulin Ladeuze, orientalist en exegeet. 1870-1940...*, la bibliographie en Annexe I, p. 87.

⁵ Il cite (*ibid.*), outre les livres annotés du recteur légués à sa mort à la bibliothèque universitaire : des lettres du défunt ; le texte de ses interventions lors des défenses de thèse de Coppieters en 1902 et de Tobac en 1908 ; des notes d'étudiant prises à une de ses leçons sur le modernisme ; et, enfin, des notes personnelles de Ladeuze en marge d'une recension de son article sur le *Magnificat*.

⁶ Il s'agit des archives du rectorat, des cahiers de notes où Ladeuze écrivait ses leçons et ses conférences aux élèves du Saint-Esprit, ainsi que de quelques *varia* (*ibid.*).

⁷ C'est notamment le cas pour la nomination au rectorat, où ce dernier semble tout ignorer des difficultés considérables rencontrées par l'exégète, tant en Belgique qu'à Rome. Il se livre à ce sujet, comme nous allons le voir, à des conjectures délicates sur l'attitude supposée des évêques, sans plus (*ibid.*, p. 80-81).

⁸ En ce qui concerne les difficultés rencontrées par Ladeuze auprès des évêques dans l'affaire du *Magnificat*, par exemple, Coppens en évoque simplement la possibilité sur la base d'un témoignage de Mgr Callewaert de 1941 (*ibid.*, p. 34, note 50). En fait, nous pouvons non seulement confirmer l'intervention directe de l'épiscopat, mais également en analyser longuement tous les tenants et les aboutissants.

⁹ Pour ne citer qu'un détail, par exemple, Ladeuze n'a pas toujours pu compter, comme l'affirme Coppens (*ibid.*, p. 79-80), sur le soutien de son évêque et il s'en est parfois plaint amèrement dans ses notes personnelles et dans sa correspondance).

Coppens n'a pas vu les archives louvanistes dont il parle, alors que nous savons¹⁰ — et il le signale également dans un article de mise au point publié en 1946¹¹ — que Lucien Cerfaux, lui, y a eu accès très tôt¹². Le fait d'une part que Coppens ait publié son étude sur Ladeuze sans les avoir consultées et d'autre part que Cerfaux n'en ait jamais tiré profit dans une publication d'ensemble, a un côté troublant : on subodore ici l'existence d'une « rivalité » occulte entre les deux professeurs pour la rédaction de la biographie du maître, rivalité qui explique peut-être, comme nous le verrons, une certaine précipitation de Coppens¹³.

Outre les larges compléments heuristiques qu'il réclame, le travail de Coppens appelle certaines mises au point liées à l'évolution de la problématique. Rédigé en 1941, avant l'encyclique *Divino Afflante Spiritu* et la constitution de Vatican II *Dei verbum*, qui ont marqué des tournants importants dans l'histoire de l'exégèse catholique, rédigé avant également le renouveau historiographique imprimé aux études modernistes par les travaux de Poulat et de Scoppola à partir des années 1960, Coppens interprète les événements dans le cadre intellectuel forgé par Rivière, cadre aujourd'hui obsolète. Malgré un ton général plutôt nuancé, Coppens ne craint pas, par exemple, de reprendre à son compte la thèse d'un complot moderniste et d'écrire, à propos de la crise, que :

« Ongetwijfeld zou het historisch niet te verantwoorden zijn enkel en alleen aan de pauselijke troonwisseling de groeiende reactie tegenover de kritische exegeese toe te schrijven. Deze is eerst en vooral te wijten aan de driestheid waarmee de linksche groep van Alfred Loisy na den dood van Leo XIII het masker afwierp en zich tegen de traditie verzette. Terwijl het kerkelijk gezag onder Leo's regeering nog kon twifelen aangaande het opzet van dien groep, werd nu allerduidelijkste kleur bekend »¹⁴.

¹⁰ Cfr *supra*, le chapitre IV de la première partie, p. 316 et note 6.

¹¹ J. COPPENS, *Son Excellence Mgr Ladeuze. Notice biographique*, dans *Annua nuntia Lovaniensia*, t. X, 1954-1955, p. 205.

¹² Au moins à ce que nous avons appelé ici les « Archives privées de Mgr Ladeuze (Maison rectorale) ». Si Cerfaux ne semble pas avoir tiré profit de ce privilège dans ses publications (L. CERFAUX, *Un grand recteur : Mgr Ladeuze*, dans *Revue générale belge*, janvier 1946, p. 315-333, et ID., *La carrière scientifique de Mgr Ladeuze*, dans *La revue catholique des idées et des faits*, t. XX, n° 6-7, 10 mai 1940, p. 6-8), c'est sans doute qu'il réservait la substance de ses découvertes à la grande biographie qu'il préparait sur Ladeuze et qui ne devait jamais voir le jour.

¹³ Dans sa monographie de 1941, Coppens dit n'avoir pu consulter les archives sous prétexte qu'elles n'étaient pas à la bibliothèque (elles n'y ont en fait jamais été avant ces dernières années), mais dans son article de 1946, outre qu'il indique que Cerfaux a pu voir ces documents, il affirme cette fois qu'il ne les a pas utilisés parce qu'ils n'étaient pas encore publiés (J. COPPENS, *Son Excellence Mgr Ladeuze. Notice biographique...*, p. 205).

¹⁴ ID., *Paulin Ladeuze, orientalist en exegeet. 1870-1940...*, p. 61.

Ceci le conduit souvent à des interprétations qui nous paraissent pour le moins discutables et où le sens d'une chronologie rigoureuse est souvent mis à mal : par exemple, s'il y a un moment où Loisy a « arraché le masque », c'est bien sous le pontificat de Léon XIII, lorsqu'il publie fin 1902 son petit livre rouge sur *L'Évangile et l'Église* ! Autre exemple : pour expliquer l'hostilité croissante, après la mort de Léon XIII, des milieux conservateurs face à l'exégèse critique, Coppens met en cause l'attitude pamphlétaire de Loisy et de Houtin. Et il cite à l'appui de sa thèse une recension faite par Loisy en 1898 d'un travail d'Hummelauer dont le ton ironique n'aurait pas été des plus inspirés¹⁵. Or, s'il est vrai que l'esprit caustique de Loisy n'a jamais arrangé ses rapports avec l'autorité, son compte rendu n'avait rien à voir, ni de près ni de loin, avec quoi que ce soit qui ressemble à du modernisme : en 1898, Loisy est toujours catholique ; il ne professe pas alors des idées substantiellement différentes de celles d'un Lagrange ; et s'il se rit des idées du jésuite, c'est sans doute à bon droit (Coppens reconnaît d'ailleurs lui-même que Lagrange ne traitait pas différemment les idées incongrues du père jésuite¹⁶ et oublie que, avant de rejoindre les rangs progressistes, ce dernier a longtemps été très conservateur en exégèse¹⁷...). Par ailleurs, comment établir un lien, sur le plan chronologique, entre une recension ponctuelle de 1898 et une tendance qui se développe manifestement avec l'accession de Pie X au pontificat ?

Plus accessoirement, enfin, on trouve dans le travail de Coppens une série de faiblesses qu'il faut peut-être mettre sur le compte des circonstances difficiles de la guerre — encore qu'on ne voie pas toujours en quoi cette dernière les expliquerait — mais qui, en toute hypothèse, lui donnent tous les caractères d'une rédaction trop rapide. Passons sur une série d'erreurs de faits auxquelles Coppens a apporté lui-même des corrections dans ses compléments de 1946¹⁸. Passons sur celles que l'on pourrait y ajouter et qui sont de peu d'importance il est vrai¹⁹. Mais peut-on passer aussi vite sur

¹⁵ *Ibid.*, p. 65, note 116.

¹⁶ A propos d'Hummelauer, il écrit : « hij bezat de kunst zijn breede gedachten te paren aan enkele eigenaardige, potsierlijke opinies waarmee ook Pater Lagrange meende te moeten spotten » (*ibid.*).

¹⁷ Sur ce point, et sur les « originalités » de la pensée d'Hummelauer, voir J. STENGERS, *Un grand méconnu dans l'histoire de la libération de la pensée catholique : Hummelauer...*, *passim*.

¹⁸ J. COPPENS, *Son Excellence Mgr Ladeuze. Notice biographique...*, p. 213.

¹⁹ Dans la monographie de 1941, il signale l'incendie de la bibliothèque universitaire dans la nuit du 18 au 19 mai 1940 (*Paulin Ladeuze, orientalist en exegeet. 1870-1940...*, p. 87), mais dans son article de 1946, il rectifie subrepticement en parlant de la nuit du 16 au 17 mai 1940 (*Son Excellence Mgr Ladeuze*).

certains raisonnements qui nous paraissent après coup peu justifiés ? En deux endroits au moins, l'auteur nous semble avoir été vite en besogne et émis des considérations qu'il est difficile, sur le plan intellectuel, d'admettre sans sourciller : d'une part, à propos des raisons qui, en 1907, auraient poussé Ladeuze à ne pas publier un article dans la *Revue apologétique*, d'autre part, à propos de la nomination de Ladeuze au rectorat en 1909 et des appuis dont il put bénéficier au sein de la conférence épiscopale²⁰.

En ce qui concerne la conférence sur la résurrection du Christ qu'a donnée Ladeuze à Bonne-Espérance, Coppens a cru nécessaire d'expliquer en détail pourquoi celui-ci n'en avait pas publié le texte dans la *Revue apologétique*, mais dans une brochure indépendante éditée à Louvain²¹. Il rappelle que la revue en question avait publié en 1905 l'attaque du Père Delattre contre Ladeuze et qu'elle avait accueilli par la suite des articles assez réactionnaires dans le domaine de la critique biblique²². Il en conclut que Ladeuze n'avait pas de raison de publier dans une revue qui l'avait attaqué et qui pouvait passer dans le public comme opposée à l'école progressiste²³. Or, pour tout lecteur de bon sens, en l'absence d'élément probant indiquant que Ladeuze a refusé à dessein de publier dans la *Revue apologétique*, il n'y a aucune raison de s'y intéresser : pourquoi

Notice biographique..., p. 205). Dans une citation de Ladeuze, « loysyste » est orthographié, par une métathèse fréquente chez les néophytes des études modernistes, « loysiste » (p. 67).

²⁰ Création des évêques de Belgique, l'Université de Louvain fut dès 1834 administrée collectivement par l'épiscopat réuni en assemblées annuelles. C'est ce qui explique, avec un régime constitutionnel précoce (1830), que la Belgique ait été le premier pays en Europe à avoir eu une conférence épiscopale. D'une manière générale, voir G. FELICIANI, *Le conferenze episcopali* (Religione et società, 3), Bologne, 1974. Voir également J. ART, *Les réunions des évêques de Belgique (1884-1900) vues à travers les archives de la nonciature de Bruxelles*, dans *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, t. LI, 1981, p. 197-349, qui fournit un bon aperçu historique et bibliographique récent.

²¹ P. LADEUZE, *La résurrection du Christ devant la critique contemporaine. Conférence faite à la réunion des anciens étudiants de Bonne-Espérance, le 19 septembre 1907*, Louvain, Charles Peeters, 1907.

²² La revue avait été créée à l'initiative d'un éditeur bruxellois et parut pour la première fois le 1^{er} mai 1899 sous le titre *l'Écho religieux de Belgique*. S'il est vrai qu'elle se développa en faisant appel à des collaborateurs de renom appartenant à toutes les tendances et qu'elle n'était pas réactionnaire par vocation, elle publia cependant beaucoup d'articles très conservateurs dans le domaine biblique. Elle fut rebaptisée *Revue apologétique* à partir de la 4^e année, en 1903-1904. Parmi les collaborateurs belges, réguliers ou occasionnels, on compte des personnalités comme J. Laminne, J. Forget, P. Halfnants, J. Lenssen, F. De Moor, le jésuite Lahousse, H. Appelmans, G. Kurth, J. Renkin, le dominicain L. Janssens et le bollandiste Peeters. Parmi les étrangers, on trouve, à côté des jésuites d'Alès, de Grandmaison, Pinard de la Boullaye, Bainvel, Méchineau, des représentants de la tendance dure comme l'abbé Fontaine, C. de Kirwan, etc. (cfr J. COPPENS, *Paulin Ladeuze, orientalist en exegeet. 1870-1940...*, p. 68, note 122).

²³ *Ibid.*

aurait-il dû, a priori, y publier cet article et pourquoi, dès lors, s'inquiéter de ce qu'il ne l'ait pas fait ? Pourquoi supposer chez Ladeuze de la rancune pour une revue qui, en publiant un avis contraire au sien, ne prenait pas position à proprement parler mais ne faisait qu'alimenter un débat contradictoire ? L'exkursus de Coppens sur la *Revue apologétique* est d'ailleurs d'autant plus étonnant que, comme il le signale lui-même dans la bibliographie²⁴, Ladeuze y a bel et bien publié un article sur le dogme eucharistique après l'attaque du Père Delattre²⁵ et avant la publication de sa brochure sur la résurrection²⁶. En fait, on peut se demander si, à travers cette digression inopportune, Coppens n'a pas tout simplement trouvé un expédient commode pour intégrer dans son texte les recherches poussées qu'il avait entreprises sur la *Revue apologétique*.

En toute hypothèse, le caractère problématique de son interprétation est clairement établi par une correspondance échangée en juin 1907 entre la direction de la revue et Ladeuze, où les faiblesses de son raisonnement sont bien mises en lumière²⁷. Il y est question d'un projet de nouvelle collection apologétique et de la collaboration éventuelle de Ladeuze pour le volume projeté sur le Nouveau Testament. Il y apparaît, tout d'abord, que si la *Revue apologétique* s'adresse à Ladeuze pour ce nouveau projet, c'est précisément — fait que Coppens connaissait et aurait dû prendre en compte — à la suite de la collaboration antérieure nouée à l'occasion de la publication par le périodique de l'article de Ladeuze sur l'eucharistie. Il y apparaît ensuite que les rapports entre Ladeuze et la revue étaient très bons et empreints de considération mutuelle : du point de vue de la revue, la perception de Ladeuze était excellente²⁸, et inversement, si Ladeuze manifeste quelque réticence à accepter d'emblée l'offre qui lui est faite, c'est

²⁴ *Ibid.*, p. 91.

²⁵ P. LADEUZE, *Les controverses récentes sur la genèse du dogme eucharistique*, dans *Revue apologétique*, t. VIII, 1906, p. 409-421.

²⁶ L'article sur le dogme eucharistique sort le 16 novembre 1906 et celui sur la résurrection, peu de temps après la conférence prononcée le 19 septembre 1907.

²⁷ A.K.U.L., *A.P.L.*, n° [25], Un « paquet » de correspondance scientifique (± 1900-1909) et varia (± 1900-1925), Lettre de V. de Brabantère à Ladeuze, Bruxelles 3 juin 1907, et texte de réponse annoté par Ladeuze à la date du 23 juin.

²⁸ « Nul n'est mieux préparé que vous à cette tâche, le Nouveau Testament est depuis plusieurs années le sujet de prédilection de vos études et un travail d'ensemble serait le couronnement naturel de tant de travaux sur des questions particulières [...] Monsieur le Chanoine Laminne m'assure [V. de Brabantère] et le R. P. Lahousse qui sont parmi les collaborateurs de la première heure m'assurent que je puis compter sur votre concours » (*ibid.*).

qu'il vient de lire la réponse de la Commission biblique sur le IV^e Évangile et qu'il estime, comme nous le verrons, qu'il ne pourra s'y conformer. Signe plutôt de la confiance qu'il témoigne envers la revue, il s'en ouvre franchement au directeur²⁹, lequel, loin de s'en effaroucher, lui adresse une réponse des plus encourageantes³⁰. Manifestement, si l'article de Ladeuze sur la résurrection a paru ailleurs que dans la *Revue apologétique*, c'est pour des raisons tout à fait étrangères à celles imaginées par Coppens.

Quant à la nomination de Ladeuze au rectorat, la reconstitution qu'il en fait apparaît à première vue comme un ensemble de spéculations gratuites³¹. Son raisonnement, en effet, consiste à dire, sans qu'il y apporte la moindre justification, que Ladeuze pouvait compter sur l'appui de Mgr Stillemans, membre gantois influent de la conférence épiscopale³², de son évêque, Mgr Walravens, et de Mgr Mercier, chef de l'épiscopat et qui avait double voix en cas de parité des votes. En toute hypothèse donc, ces trois soutiens lui garantissaient la majorité de l'assemblée des évêques et Coppens ne se préoccupe plus, dès lors, d'explicitier l'attitude des autres évêques (de Bruges, de Liège et de Namur³³) ou d'éclairer l'ensemble des tenants et des aboutissants d'une décision

²⁹ *Ibid.*, Lettre de V. de Brabantère à Ladeuze, Bruxelles 3 juin 1907, et texte de réponse annoté par Ladeuze à la date du 23 juin.

³⁰ « Les difficultés que vous me dites ne sont pas telles qu'elles peuvent être un insurmontable obstacle. Vous ferez — et c'est mon désir communiqué à tous mes collaborateurs — une œuvre scientifique, loyale, sûre et saine autant que bien au point, dès lors il n'y a pas à hésiter » (*ibid.*, Lettre de V. de Brabantère à Ladeuze, Bruxelles 27 juin 1907).

³¹ J. COPPENS, *Paulin Ladeuze, orientalist en exegeet. 1870-1940...*, p. 80-81.

³² Sur Mgr Stillemans (1832-1916), prêtre du diocèse de Gand (1856), docteur en philosophie et lettres de Louvain (1860), professeur (1860), puis directeur (1867) au petit séminaire de Gand, président du grand séminaire de cette ville (1880) et vingt-quatrième évêque de Gand (1889), voir A. SIMON, *Stillemans (Antoine)*, dans *B.N.*, t. XXXI, col. 671-675. Comme nous le verrons, il fut effectivement, avec Mercier, un des soutiens fidèles de Ladeuze lorsque ce dernier dut faire face aux accusations de modernisme portées contre lui par les conservateurs belges et par Rome.

³³ A l'époque, c'est Mgr Waffelaert qui occupe le siège de Bruges, Mgr Rutten celui de Liège et Mgr Heylen celui de Namur. Sans évoquer ici la personnalité de Martin-Hubert Rutten, dont nous reparlerons plus loin en raison de son rôle dans les controverses louvanistes (cfr *infra, passim*), disons quelques mots sur les évêques de Namur et de Bruges. Sur Thomas-Louis Heylen (1856-1941), prêtre de l'ordre des prémontrés (1881), abbé de l'abbaye de Tongerlo (1887) et vingt-sixième évêque de Namur (1899-1941), ancien élève de la Grégorienne et très attaché à la ligne romaine, notamment en ce qui concerne le modernisme (Entretien avec Philippe Delhaye en septembre 1988 [Louvain-la-Neuve]), voir : A. SIMON, *Heylen (Thomas-Louis)*, dans *B.N.*, t. XXXII, col. 295-299 ; N.J. WEYNS, *Heylen, Thomas-Ludovicus*, dans *N.B.W.*, t. VI, col. 461-469, et A. HAQUIN, *Heylen (Thomas-Louis)*, dans *D.H.G.E.*, t. XXIV, col. 353-357, qui renseignent sur l'abondante bibliographie disponible, le plus souvent de circonstance cependant. Sur Waffelaert (1847-1931), prêtre du diocèse de Bruges (1870), docteur en

qui divisa pourtant profondément l'épiscopat et suscita de vives réactions à Rome. Sur quoi repose sa triple affirmation et, partant, quelle est la légitimité de sa conclusion ? On aimerait le savoir, d'autant qu'en ce qui concerne Mgr Walravens, celui-ci n'a pas toujours été, comme l'affirme Coppens, un défenseur inconditionnel de Ladeuze.

Quoi qu'il en soit des faiblesses du travail de Coppens, faiblesses qui s'expliquent sans doute partiellement par sa préoccupation de publier avant son collègue Cerfaux l'analyse des matériaux qu'il devait, en véritable maniaque de la biographie universitaire, avoir rassemblés depuis longtemps³⁴, il nous paraît incontestable que l'état actuel de la documentation et de la réflexion en justifie largement une refonte complète. Indépendamment de cet aspect du problème, il nous semble que mettre à la disposition du public francophone une analyse renouvelée de l'activité scientifique de Ladeuze ne constitue pas, en toute hypothèse, une œuvre inutile : depuis 1941, aucune étude n'a, à notre connaissance, utilisé les fruits de l'enquête de Coppens en dehors de l'aire historiographique belgo-néerlandaise.

Cette seconde partie de notre travail est organisée en deux sections : la première, consacrée à une présentation générale du professorat, et la seconde aux difficultés rencontrées par Ladeuze comme professeur puis comme recteur de l'Université sous le pontificat de Pie X. Six chapitres s'y distribuent selon une logique à la fois analytique et chronologique. Pour des raisons de clarté dans l'exposé, en effet, il nous a paru indispensable de dissocier l'examen des activités et de la production scientifique de

théologie de Louvain et professeur au grand séminaire de Bruges (1889), vicaire général (1890) puis évêque de Bruges (1895), voir A. SIMON, *Waffelaert (Gustave-Joseph)*, dans *B.N.*, t. XXXI, col. 719-723. Conservateur dans le domaine social, Waffelaert fut cependant un intellectuel distingué qui s'efforça d'apporter des réponses aux problèmes brûlants des rapports entre l'Église et l'État, entre la foi et la science, etc. (cfr J. DEKIMPE, *Monseigneur C.J. Waffelaert, XXIIe bisschop van Brugge. Een onderzoek naar zijn sociale ingesteldheid gedurende de eerste jaren van zijn episcopaat [1895-1913]*, Mémoire de licence inédit en théologie, Katholieke Universiteit Leuven, Leuven, 1972).

³⁴ A propos de son souci de la biographie universitaire, Pierre Bogaert écrit qu'« Il s'est fait le chroniqueur officieux de la Faculté de théologie et de l'Université » (P.-M. BOGAERT, *In memoriam Mgr J. Coppens*, dans *Revue théologique de Louvain*, t. XII, 1981, p. 400). Sur Mgr Joseph Coppens (1896-1981), élève du chanoine Honoré Coppieters au séminaire de Gand (lui-même élève de Ladeuze à Louvain), ordonné prêtre en 1920, docteur (1923) et maître (1925) en théologie de Louvain, élève de prédilection d'Albin Van Hoonacker, auquel il succéda dans l'enseignement de l'Ancien Testament (1927-1967), il n'existe pas encore de biographie d'ensemble. Voir, faute de mieux, P.-M. BOGAERT, *In memoriam Mgr J. Coppens*, dans *Revue théologique de Louvain*, t. XII, 1981, p. 398-401, et G. THILS, *Monseigneur Joseph Coppens. 12 octobre 1896-23 mai 1981*, dans *Ephemerides theologicae Lovanienses*, t. LVII, p. 227-232 (qui constitue en fait une introduction aux pages suivantes où sont traitées toute une série de facettes de son existence).

Ladeuze au cours de son professorat, de l'analyse des controverses et difficultés qu'elles ont suscitées, non seulement durant sa période d'enseignement, mais aussi au moment de sa nomination comme recteur en 1909 et, d'une certaine manière, au cours des premières années de son rectorat, de 1909 à 1914 : au clair avec le contenu de la production de Ladeuze exposé dans la première section, le lecteur peut dès lors plus aisément suivre l'historien dans les méandres de controverses compliquées que l'analyse simultanée du contenu aurait rendu moins intelligibles. La première section comprend trois chapitres. Avant d'aborder le professorat, il était nécessaire de faire le point, dans un chapitre préliminaire, sur la crise moderniste du début du siècle, laquelle constitue l'arrière-fond immédiat de l'activité de l'exégète louvaniste et du jeune recteur de l'Université de Louvain. Ensuite, nous avons tenté, dans le premier chapitre, de faire le point sur certains aspects du professorat négligés par Coppens et qui n'intéressent pas directement la crise moderniste : la physionomie de l'homme et du prêtre, les caractères généraux de son activité d'enseignant et tout ce qui touche à sa présidence du Collège du Saint-Esprit. Enfin, nous nous sommes attaché, dans un deuxième chapitre, à l'analyse de ses écrits scientifiques considérés pour eux-mêmes, en réservant l'étude de leur réception à la seconde section.

Quatre chapitres composent cette deuxième section : les deux premiers concernent précisément la réception de ses travaux scientifiques, le troisième traite des difficultés suscitées par sa nomination rectorale et le dernier présente les dossiers chauds du premier rectorat. Pour ce qui est de la réception des écrits de Ladeuze, ou, plus précisément, de l'interaction entre ses prises de position et la société ecclésiastique globale, nous avons distingué deux phases dans sa production : ce que nous avons appelé le temps des illusions (chapitre III), de 1900 à 1905, où il se donne avec optimisme à un militantisme critique qu'il croit sans périls, et le temps du repli (chapitre IV), de 1906 à 1909, où, après avoir essayé de se laver des soupçons d'hétérodoxie qui pèsent sur lui et tenté un ultime plaidoyer pour un usage « raisonnable » de la critique (1906-1907), il comprend que ce qui est « raisonnable » pour lui ne coïncide pas avec ce qui est alors considéré comme « recevable » pour l'Église et opte pour le silence (1907-1909). Les difficultés soulevées par son activité scientifique ne s'arrêtent cependant pas avec ses publications : le parfum d'hérésie qui s'en dégage pour les conservateurs lui colle à la soutane et contamine l'atmosphère qui entoure sa nomination au rectorat en 1909. Obtenue par l'habileté manœuvrière de Mercier, cette nomination provoque une crise sans précédent avec Rome, où seule l'autorité de l'archevêque finira par sauver la situation (chapitre V). Si la paix est

définitivement scellée après le pèlerinage à Rome entrepris par Ladeuze en 1911, le climat créé par la réaction intégriste pèsera cependant lourd dans certains dossiers sensibles traités avant la guerre (Épilogue).

SECTION A.

LE PROFESSORAT : APERÇU GÉNÉRAL

CHAPITRE INTRODUCTIF : LE CONTEXTE INTELLECTUEL. LA CRISE MODERNISTE

En nourrissant, au début de la rédaction de ce chapitre, l'ambition de retracer, fût-ce sommairement, l'évolution intellectuelle du catholicisme de la fin du pontificat de Léon XIII jusqu'à Pie X, nous ne soupçonnions pas la vanité de ce projet. Outre que le travail a déjà été fait¹, l'inflation bibliographique sur la crise religieuse du tournant du siècle est telle qu'il serait hors de propos de vouloir tenir compte ici de l'ensemble des apports nouveaux de l'historiographie touchant ces problèmes complexes². Dès lors, sous peine de sombrer sous le poids des questions à traiter et la masse de la documentation à analyser, nous nous sommes limité à la mise en perspective générale de l'activité scientifique de Ladeuze, en insistant surtout, d'un point de vue plus théorique, sur l'arrière-fond intellectuel que constitue la crise moderniste et, d'un point

¹ D'un point de vue général, voir notamment les parties *Das Lehramt und die Theologie* et *Die modernistische Krise*, dans le *Handbuch der Kirchengeschichte...*, t. VI-2, p. 316-344 et 435-500 (traduction italienne : *Storia della Chiesa...*, t. IX, p. 385-406 et 505-578), ainsi que les chapitres *Le lent réveil des sciences ecclésiastiques* et *La crise moderniste*, dans *Nouvelle histoire de l'Église...*, t. V, p. 178-199 et 200-218.

² C'est par centaines que, depuis 1960, se comptent les travaux, souvent très copieux, sur les divers aspects de la crise moderniste et ses prolégomènes. Cfr la rubrique *Modernismus* (et dans une moindre mesure *Pius X*) de la *Bibliographia* publiée annuellement dans l'*Archivum historiae pontificiae* à partir de 1963 (*Bibliographia historiae pontificiae*, signée P. ARATO, à partir de 1980). À titre complémentaire, voir l'*Elenchus bibliographicus biblicus*, publié par le Pontificio Istituto Biblico (65 vol. parus jusqu'en 1984), qui paraît sous le titre *Elenchus of Biblica*, dans une nouvelle série intitulée *Elenchus of Biblical Bibliography* à partir de 1985.

de vue événementiel, sur certains épisodes qui, à un titre ou à un autre, peuvent éclairer plus particulièrement son itinéraire de chercheur.

Du point de vue théorique, l'historiographie du modernisme a connu, depuis la fin des années 1960, un renouvellement considérable, tant en termes de production qu'en termes de problématique. Il n'était pas possible de chercher à situer valablement la production scientifique de Ladeuze dans son contexte intellectuel sans tenter de se mettre au clair avec les progrès de la recherche concernant l'un des épisodes les plus complexes de l'histoire du catholicisme contemporain. Du point de vue événementiel, comme nous le verrons, l'activité de Ladeuze ne couvre qu'une période relativement courte (1898-1909) et est demeurée limitée à un domaine bien circonscrit : la patrologie (à laquelle il consacre sa thèse de doctorat et divers comptes rendus, ainsi que des cours inédits à la Faculté) et, surtout, l'exégèse du Nouveau Testament, à laquelle il applique, comme pour la patrologie, la critique historique, ici dans un sens strictement progressiste. Dans ces deux domaines, comme en témoignent ses écrits autant que sa correspondance privée, sa pensée s'est surtout fixée, négativement, par rapport à la « critique indépendante » des auteurs protestants allemands contemporains, dont il filtre les apports acceptables du point de vue du catholique de son temps, et, positivement, par rapport au renouveau de l'école historique catholique française, inauguré par Mgr Duchesne et dont la méthode se généralise à l'époque dans le domaine de l'histoire des origines chrétiennes, de l'histoire du dogme et de l'exégèse. C'est donc surtout à l'histoire de la méthode critique telle qu'elle s'est développée dans le domaine des sciences religieuses à partir de la fin du siècle passé, plus spécialement dans le monde catholique français, qu'il faut nous attacher ici. Après avoir traité, dans un premier paragraphe, de l'évolution de la problématique relative à l'historiographie du modernisme, nous tenterons, dans les deux suivants, d'éclairer l'émergence de ce dernier dans le contexte de l'essor des sciences religieuses de la fin du XIX^e siècle et le coup d'arrêt imposé à cet essor par Pie X à l'occasion de la crise moderniste et de la réaction intégriste.

A. L'historiographie moderniste : de l'approche doctrinale à l'analyse historique

L'historiographie de la crise moderniste s'est longtemps résumée à un ouvrage fondamental, très bien documenté et qui, à ce titre, reste encore aujourd'hui

incontournable³, mais dont le point de vue a cependant fortement vieilli⁴. Rédigé par le théologien catholique Jean Rivière au cours de l'Entre-deux-guerres, cet ouvrage engagé péchait surtout par un défaut de perspective en s'efforçant à tout prix de « montrer la coïncidence du modernisme condamné, du modernisme vécu et du modernisme dénoncé par Mgr Batiffol et l'Institut catholique de Toulouse »⁵. Ce parti pris, déjà mis en lumière par un témoin de la crise, Mgr Amann⁶, conduisit Rivière à présenter Loisy comme un auteur distillant, par duplicité, l'hérésie sous le couvert d'une brillante apologie de l'Église, et à ramener la crise moderniste aux agitations d'un troupeau « d'innombrables dupes entraînés par quelques dévoyés »⁷. En outre, le travail cernait

³ J. RIVIÈRE, *Le modernisme dans l'Église. Étude d'histoire religieuse contemporaine*, Paris, 1929. On trouvera une présentation plus synthétique de son travail dans ID., *Modernisme*, dans *D.T.C.*, t. X, col. 2009-2047.

⁴ Sans parler du travail du chanoine anglican Alec Vidler, qui fournit le point de vue d'un observateur extérieur : A.R. VIDLER, *The Modernist Movement in the Roman Church : Its Origins and Outcome*, Cambridge, 1934. L'ouvrage a eu un prolongement tardif (ID., *A Variety of Catholic Modernists*, Cambridge, 1970), dont on lira avec intérêt les pages 1 à 19, où l'auteur explique son itinéraire à travers l'historiographie moderniste.

⁵ É. POULAT, *Histoire, dogme et critique...*, p. 41. Sur Jean Rivière, né à Montcabrier le 12 novembre 1878 et décédé à Bourg-Saint-Bernard le 3 mai 1946, prêtre du diocèse d'Albi (1901), licencié en lettres (1902), licencié (1904) et docteur (1905) en théologie de l'Institut catholique de Toulouse, professeur au grand séminaire d'Albi (auquel il était attaché depuis 1903) et, à partir de 1919, à la Faculté de théologie catholique de Strasbourg, voir R. EPP, *Rivière (Jean)*, dans *Catholicisme...*, t. XIII, col. 10-11. Spécialiste de l'histoire du dogme de la Rédemption, son histoire du modernisme, très documentée, a été entreprise « afin de justifier la ligne adoptée par Mgr Batiffol dont il était l'élève préféré » (É. POULAT, *Alfred Loisy. Sa vie, son œuvre...*, p. 397). Il fut cependant lui-même mis en cause en 1918 pour son orthodoxie, suite à son intervention dans le problème christologique (voir son article *Le problème de la science humaine du Christ. Positions classiques et nouvelles tendances*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1915-1916, n° 6, p. 241-261, 289-314 et 337-364) : privé de son enseignement au grand séminaire d'Albi, il fut nommé quelques mois plus tard à la Faculté de théologie de Strasbourg, mais où il n'occupa jamais qu'une chaire d'apologétique (cfr É. POULAT, *Histoire, dogme et critique...*, p. 509-511).

⁶ Cfr É. POULAT, *Histoire, dogme et critique...*, p. 289-295, qui analyse l'attitude de Mgr Amann, dont on trouvera par ailleurs l'expression dans É. AMANN, *Choses d'hier*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. X, 1930, p. 676-693. Sur Émile Amann (1880-1948), docteur en théologie, licencié en philosophie, docteur ès lettres et ès sciences, prêtre du diocèse de Nancy (1903), professeur au grand séminaire de Nancy (1904-1907), aumônier au collège Stanislas de Paris (1908-1919), professeur, comme Rivière, à la Faculté de théologie catholique de Strasbourg à partir de 1919, longtemps directeur du *Dictionnaire de théologie catholique* et auteur d'une œuvre importante dans le domaine de l'histoire de l'Église ancienne, voir G. JACQUEMET, *Amann (Émile)*, dans *Catholicisme...*, t. I, col. 400.

⁷ Cfr É. POULAT, *Histoire, dogme et critique...*, p. 291. L'auteur note que c'est la thèse qui est alors la plus répandue dans les milieux catholiques (il cite notamment en exemple, p. 24, note 45, la thèse de L. DA VEIGA COUTHINO, *Tradition et histoire dans la controverse moderniste (1898-1910)* [Analecta Gregoriana, vol. LXXIII—Series Facultatis theologicae, Sectio B, n° 26], Rome, 1954, défendue à la Grégorienne et, p. 291, note 22, l'article de l'*Osservatore romano* du 23 juin 1940 consacré à la mort de

mal, comme l'ont montré certains travaux ultérieurs, le rôle de personnalités comme von Hügel ou Blondel⁸. Toujours est-il que cette vision du modernisme, qualifiée par G. Daly de « produit d'un mythe habilement construit et efficacement répandu », a fait long feu, même si certains éléments de la condamnation romaine n'étaient pas « totalement dénués de toute substance »⁹. La raison en est, selon lui, que pendant un demi-siècle, la condition de la recherche historique dans l'Église n'a pas permis de mettre en doute historiquement ce que le magistère avait défini dogmatiquement comme « le rendez-vous de toutes les hérésies »¹⁰.

Le renouveau vint au début des années 1960, entre autres avec les travaux de Pietro Scoppola¹¹ et de Lorenzo Bedeschi¹² pour l'Italie et d'Émile Poulat pour la France¹³, qui, avec diverses publications ouvrant la voie à un changement de perspective¹⁴, furent

Loisy) et ailleurs.

⁸ Concernant von Hügel et Blondel, É. POULAT, *Histoire, dogme et critique...*, p. 292, note 26, mentionne les réserves de M. Nédoncelle et de R. Marlé (M. NÉDONCELLE, *La pensée religieuse de Friedrich von Hügel*, Paris, 1935, p. 37, et R. MARLÉ, *Au cœur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse. Lettres de Maurice Blondel, Henri Bremond, Fr. Von Hügel, Alfred Loisy, Fernand Mourret, J. Wehrle*, Paris, 1960, p. 344-345). Il ajoute que « le P. Sertillanges, le P. Laberthonnière et bien d'autres n'ont d'ailleurs pas été mieux traités ».

⁹ G. DALY, *La contestation de la théologie. La crise moderniste*, dans *Concilium*, n° 178, 1982, p. 79.

¹⁰ *Ibid.*, p. 80. Du même auteur, voir également son travail de base, dont l'article de *Concilium* est tiré : ID., *Transcendence and Immanence : A Study in Catholic Modernism and Integralism*, Oxford, 1980.

¹¹ P. SCOPPOLA, *Crisi modernista e Rinnovamento cattolico in Italia*, Bologne, 1961 (2^e et 3^e éd., Bologne, 1969 et 1975). Voir à ce sujet A. CANAVERO, *Cinquant'anni di storiografia sul « movimento cattolico » italiano*, dans *Mezzo secolo di ricerca storiografica sul movimento cattolico in Italia dal 1861 al 1945 : contributo a una bibliografia*, éd. par E. FUMASI, Brescia, 1995, p. 7-72, en particulier le point 7, *Gli aspetti religiosi e culturali* (p. 26-29).

¹² Voir notamment ses deux ouvrages de référence publiés sur le sujet en 1968 (L. BEDESCHI, *La curia romana durante la crisi modernista. Episodi e metodi di governo*, Parme, 1968, et ID., *Riforma religiosa e curia romana all'inizio del secolo*, Milan, 1968) et qui faisaient suite à plusieurs écrits consacrés à la période moderniste rédigés à partir de 1959.

¹³ É. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste* (Religion et sociétés), Paris-Tournai, 1962. L'auteur en a fait un bref résumé, où il s'inspire d'ailleurs largement de l'introduction du volume précédent : ID., *La crise moderniste*, dans *L'information historique*, t. XXVII, n° 3, mai-juin 1965, p. 110-114. L'ouvrage a suscité de nombreux comptes rendus, cités partiellement parmi les travaux signalés à la note 15, *infra*).

¹⁴ Notamment de nombreuses éditions de sources, écrits de contemporains ou correspondances, qui élargissaient considérablement la base documentaire de l'historiographie moderniste. La meilleure présentation de la situation des études modernistes au moment de ce renouveau a été faite par P. SCOPPOLA, *Recenti studi sulla crisi modernista*, dans *Rivista di storia e letteratura religiosa*, t. I,

effectivement perçus par la critique comme la redécouverte d'un problème longtemps négligé¹⁵. Ce mouvement de renouveau commencé dans les années 1960 s'est d'ailleurs considérablement amplifié au cours des deux décennies suivantes, comme en témoigne la multiplication des recensions spécifiquement consacrées au modernisme — et dont les titres évoquent parfois de façon précise ce sentiment de « redécouverte »¹⁶ —, voire l'apparition de bulletins plus ou moins réguliers¹⁷.

1. Le renouveau des études modernistes

A ce renouveau des années 1960, Annibale Zambarbieri reconnaît trois caractères¹⁸ correspondant assez bien, du reste, aux trois approches qui caractérisent, d'après

1965, p. 274-310 (voir aussi ID., *Crisi modernista e Rinnovamento cattolico in Italia*, 2^e éd., Bologne, 1969, p. 393-396).

¹⁵ Voir : H. DE LAVALETTE, *Du nouveau sur Loisy*, dans *Études*, 95^e année, t. CCCXIV, juillet-août-septembre 1962, p. 417-419 ; É. POULAT, *Travaux récents sur le modernisme*, dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. XLI, 1963, p. 1159-1167 ; P. COUSIN, *Le mouvement moderniste. Regard sur quelques publications récentes*, dans *L'ami du clergé*, 8^e sér., 74^e année, n^o 16, 16 avril 1964, p. 241-251, plus spécialement p. 241-247 ; G. VERUCCI, *Di alcuni studi sul modernismo*, dans *Critica Storica*, t. III, 1964 ; P. SCOPPOLA, *Recenti studi sulla crisi modernista*, dans *Rivista di storia e letteratura religiosa*, t. I, 1965, p. 274-310 ; R. AUBERT, *Publications récentes autour du modernisme*, dans *Concilium*, t. XVII, 1966, p. 81-94, et ID., *Lumières nouvelles sur la crise moderniste*, dans *La revue nouvelle*, 22^e année, t. XLIV, n^o 7-8, juillet-août 1966, p. 95-111 ; H. DELAVALLETTE, *Bulletin de théologie historique et dogmatique. II. Modernisme*, dans *Recherches de science religieuse*, t. LI, 1963, p. 468-477.

¹⁶ J.B. REARDON, *The Modernist Movement in Retrospect : A Review Article*, dans *The Ampleforth Journal*, t. LXXV, 1970, part. 2, p. 213-221 ; J.F. BRODERICK, *New Light on Modernism*, dans *Catholic Historical Review*, t. LVII, 1971-1972, p. 442-446 ; J.J. HUGHES, *Modernism Re-Observed*, dans *The Ampleforth Journal*, t. LXXVII, 1972, part. 2, p. 40-47 ; M. IVALDO, *Saggi e documenti sul modernismo*, dans *Studium*, t. LXXII, 1976, p. 731-732 ; A. ZAMBARBIERI, *Rassegna di studi sul modernismo*, dans *Cultura e Scuola*, t. XVIII, n^o 70, avril-juin 1979, p. 83-105 ; R. BURKE, *Review Article : Revisiting the Study of Modernism*, dans *Journal of Ecumenical Studies*, t. XVII, 1980, n^o 1, p. 670-675 ; ID., *Catholic Modernism in the Labor of Centuries*, dans *Religious Studies Review*, t. VII, 1981, n^o 4, p. 291-298 ; etc. Voir également deux articles parus en néerlandais au début des années 1970, qui, pour des régions restées en dehors de la controverse (Flandre et Pays-Bas) et où, assez logiquement, les études modernistes ne s'étaient guère développées, prenaient acte du changement de perspective intervenu : R. BOUDENS, *Het modernisme als poging tot religieuze vernieuwing*, dans *Collationes. Vlaams tijdschrift voor theologie en pastoraal*, t. XIX, 1973, p. 210-232, et J.A. DE KOK, *Het modernisme : leer van de « Grote Komst »*, dans *Bijdragen. Tijdschrift voor filosofie en theologie*, t. XXXII, 1971, p. 118-139 et 234-256.

¹⁷ Voir les chroniques plus ou moins régulières publiées par F. Molinari dans *La Scuola cattolica* à partir de 1971 et par P. Olivier dans les *Recherches de science religieuse* à partir de 1976 (voir notre bibliographie ci-dessus).

¹⁸ A. ZAMBARBIERI, *Rassegna di studi sul modernismo*, dans *Cultura e Scuola*, t. XVIII, n^o 70, avril-

Monique Foket, toute l'œuvre d'Émile Poulat¹⁹ : analyse du modernisme comme processus historique, et plus seulement comme fait de nature dogmatique ; prise en compte de la dimension psychologique de la crise, conduisant, au-delà du clivage doctrinal, à comprendre les motivations d'hommes confrontés à des problèmes complexes et, à travers la dynamique des événements, leurs réactions aux doctrines ; enfin, la nécessité d'une herméneutique du modernisme à travers la dialectique que ce dernier entretient avec l'antimodernisme, c'est-à-dire avec l'intégralisme intransigeant, qu'il soit progressiste ou intégriste.

a. Le modernisme comme processus historique

A la base du renouvellement des études modernistes, on peut discerner tout d'abord un glissement, souligné dans toutes les réflexions historiographiques, de l'approche dogmatique à la perspective historique, tant au niveau de la réalité historique qu'au niveau de l'analyse historique²⁰. D'une part, le modernisme ne se réduit pas à la doctrine artificiellement reconstituée et officiellement condamnée par *Pascendi*, mais il constitue une crise globale, elle-même expression religieuse des mutations en cours dans la société globale²¹. D'autre part, l'histoire du modernisme ne peut se limiter à situer les protagonistes du drame sur un axe orthodoxie/hétérodoxie, mais elle doit chercher à expliciter les tenants et aboutissants d'un travail complexe d'adaptation de la

juin 1979, p. 83-88.

¹⁹ M. FOKET, *Regards d'Émile Poulat sur la crise moderniste. A propos de deux livres récents*, dans *Revue théologique de Louvain*, t. XVIII, 1987, p. 57-69.

²⁰ Voir les mises au point historiographiques d'A. ZAMBARBIERI, *Rassegna di studi sul modernismo*, dans *Cultura e Scuola*, t. XVIII, n° 70, avril-juin 1979, p. 83-88 (qui reprend textuellement de larges passages de F. MOLINARI et A. ZAMBARBIERI, *Nuovi studi sul modernismo italiano*, *ibid.*, t. CV, 1977, p. 498-502) et de G. COLOMBO, *La questione storiografica del modernismo*, dans *Teologia. Rivista della Facoltà teologica dell'Italia settentrionale*, t. VII, n° 2, mai 1982, p. 95-126. Voir également, mais dans une moindre mesure cependant, G. MICCOLI, *Intransigentismo, modernismo et antimodernismo : tre risvolti di un'unica crisi*, dans G. MICCOLI, R. GUARNIERI, M. GUASCO et C. RIVA, *Modernismo, ieri e oggi*, dans *Ricerche per la storia religiosa di Roma. Studi, documenti, inventari*, t. VIII, *Modernismo*, 1990, p. 13-38, qui, bien que la plus récente, n'apporte guère de lumière nouvelle sur la problématique moderniste.

²¹ Voir par exemple É. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste...*, p. 10.

religion traditionnelle aux conditions nouvelles de la société moderne, travail qui constitue du reste un signe de vitalité²².

Le glissement, qui s'exprime d'ailleurs sur le plan lexical²³, s'explique, selon Poulat, par un triple facteur : l'apparition d'une génération de catholiques formés à l'esprit et aux exigences universitaires ; l'esprit d'ouverture, chez ces derniers, consécutif à Vatican II ; le besoin, spécialement en Italie, de remonter aux origines de la démocratie chrétienne, en dehors de l'historiographie libérale ou ecclésiastique²⁴. L'étude du problème du catholicisme social italien, plus spécialement, a joué un rôle important, comme nous le verrons, en permettant la mise au point de certains concepts essentiels à l'intelligence de la crise moderniste²⁵.

b. Prise en compte de la dimension psychologique

Dans l'étude de ce processus, ensuite, une plus grande attention a été apportée à la compréhension des hommes et à la dimension psychologique de leur itinéraire intellectuel. Pouvant être définie globalement comme la confrontation brutale entre une représentation traditionnelle de la foi et une modernité qui l'investit à travers, pour ce qui est du modernisme savant, les jeunes sciences ecclésiastiques, la controverse moderniste posait en fait à la conscience catholique un dilemme à première vue insurmontable : ne pas souscrire aux principes critiques, n'était-ce pas renoncer à tout travail sérieux et se condamner au discrédit dans les milieux ralliés à la « modernité » ; y souscrire, n'était-ce pas précisément introduire dans le domaine de la foi les bases mêmes de sa négation, les instruments de sa propre éradication ? Transposé sur le plan doctrinal, le dilemme était encore plus redoutable. Entre les exigences de la foi et les

²² Voir, entre autres, P. SCOPPOLA, *Recenti studi sulla crisi modernista*, dans *Rivista di storia e letteratura religiosa*, t. I, 1965, p. 275.

²³ Le terme « modernisme » étant réservé à l'approche dogmatique pratiquée par *Pascendi*, et le terme plus général de « crise moderniste » désignant l'ensemble du processus historique incriminé (cfr G. COLOMBO, *La questione storiografica del modernismo...*, p. 97-98).

²⁴ É. POULAT, *Panorama internazionale della crisi modernista*, dans *Storia Contemporanea*, t. II, n° 2, décembre 1971, p. 673-683, ici p. 673-675.

²⁵ Cfr *infra*, p. 418 sv.

exigences de la science, il n'y avait point de « ligne Maginot dogmatique »²⁶ qui eût indiqué de façon claire des limites à ne pas franchir dans l'effort d'adaptation intellectuel en cours.

Pour le chercheur, la démarche ne pouvait se développer que dans une zone incertaine, comprise entre deux pôles bien définis par Poulat : « d'une part, un mur infranchissable que semble imposer le souci de l'orthodoxie, mais qui, à la limite, rend impossible tout travail scientifique ; de l'autre, une recherche qui ne connaît pas son terme et dont l'autonomie nécessaire tend à exclure tout critère extérieur »²⁷. Ce sont donc des hommes écartelés que la crise moderniste mettait aux prises avec des problèmes nouveaux, problèmes dont la dimension psychologique, voire le caractère tragique — au sens classique du terme —, ne peut être ignorée. Plus fondamentalement, dépasser le plan intellectuel sur lequel se placent les condamnations dogmatiques et prendre en compte les cadres mentaux qui sous-tendent le travail de la rationalité chez les différents protagonistes du drame, introduit un facteur essentiel de compréhension du modernisme : sous l'action de l'histoire et de la critique historique, c'est la frontière entre le *connaissable* et le *croyable* qui s'est lentement déplacée, créant entre ceux qui ont intégré la modernité dans leur système de représentation de la foi et les tenants de l'ancienne scolastique un abîme d'incompréhension²⁸.

²⁶ P. BARTHEL, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1957, 3, p. 263, cité par É. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste...*, p. 17, note 26.

²⁷ *Ibid.*, p. 16.

²⁸ Idée chère à Émile Poulat et qu'il a reprise à de nombreuses occasions : É. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste...*, p. 618-619 ; ID., « Modernisme » et « intégrisme ». *Du concept polémique à l'irénisme critique*, dans *Archives de sociologie des religions*, 14^e année, t. XXVII, n° 4, janvier-juin 1969, p. 13 ; ID., *Critique historique et prégnance culturelle dans la crise moderniste*, dans ID., *Modernistica. Horizons, physionomies, débats*, Paris, 1982, p. 187-210, ici p. 202 (qui s'inspire de ID., *Critique historique et théologie dans la crise moderniste*, dans *Recherche de science religieuse*, t. LVIII, 1970, p. 535-550) ; ID., *Le modernisme d'hier et d'aujourd'hui*, dans ID., *Modernistica. Horizons, physionomies, débats...*, p. 222-241, ici p. 226-227 (ID., *Le modernisme d'hier à aujourd'hui*, dans *Recherches de science religieuse*, t. LIX, 1971, p. 161-178) ; *La crise du modernisme dans l'Église catholique*, dans *Vie spirituelle. Supplément*, n° 165, juin 1988, p. 60. Voir également F. RODÉ, *Le miracle dans la controverse moderniste* (Théologie historique, 3), Paris, 1965, qui illustre de façon éclairante ce déplacement à travers le problème du miracle.

c. Modernisme et antimodernisme : de l'intransigeantisme à l'intégrisme

Le troisième apport du renouveau des études modernistes, enfin, réside dans l'idée que le modernisme ne peut se comprendre en dehors de l'antimodernisme, tout comme le jansénisme, par exemple, ne peut être appréhendé sans l'antijansénisme. Poser le problème de l'antimodernisme, c'est poser le problème complexe de ce que l'on a appelé en France et en Belgique l'intégrisme — et ailleurs, le plus souvent, l'intégralisme²⁹ —, concept qui fournit un cadre renouvelé de compréhension de la crise religieuse du début du siècle. En fait, l'antimodernisme est un point de passage obligé pour saisir l'articulation des différentes tendances qui se partagent le catholicisme au tournant du siècle et au sein desquelles le modernisme savant ne constitue qu'un élément parmi d'autres. Le concept clé est ici celui d'« intransigeantisme », lequel procède d'un rejet viscéral de la société moderne issue de la Révolution de 1789 et du libéralisme. De cet intransigeantisme, qui s'oppose notamment au modernisme savant en ce que ce dernier emprunte sa méthode à la science moderne (idée d'« agnosticisme » de la science laïque), sortiront tout à la fois, par un travail complexe de différenciation, la démocratie chrétienne et son antithèse, l'intégrisme. Et c'est à partir de l'intégrisme que s'opère le rapprochement — difficile à cerner à première vue — entre deux mouvements sans liens apparents, le modernisme savant et le catholicisme social (ou, par analogie, modernisme « pratique » ou « social ») : aux yeux de la frange de l'intransigeantisme qui a évolué vers l'intégrisme, ils ne représentent que deux variantes d'un même fléau, pire que le libéralisme lui-même, une collusion contre nature entre catholicisme et société moderne³⁰.

Pour bien comprendre la problématique de l'antimodernisme, il convient de faire un rapide détour par l'historiographie « récente » du catholicisme social dont le renouveau,

²⁹ Il est à noter que si les documents romains parlent de libéralisme et de modernisme, ils ne traitent jamais d'« intégrisme ». Sous Pie X, ceux qu'ils visent s'appelaient « catholiques intégraux », ou « inconditionnels » en Autriche ; en Italie, on parle d'« intransigentismo » (« intransigeantisme ») ou d'« integrismo » (« intégrisme ») ; les Allemands emploient souvent le terme « Integralismus » (« intégralisme ») et les Américains celui d'« integralism » ; le successeur de Pie X parlera de catholicisme intégral, ce qui n'est pas l'intégrisme (cfr É. POULAT, *Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret international antimoderniste : la « Sapinière » [1909-1921]* [Religion et sociétés], Paris, 1969, p. 78).

³⁰ Voir ici les nuances introduites par É. POULAT, *La dernière bataille du Pontificat de Pie X*, dans *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, t. XXV, 1971, p. 84.

auquel Poulat a largement contribué³¹, comme le soulignent les commentateurs³², a permis de clarifier nos outils d'analyse³³. Longtemps, l'histoire de la démocratie chrétienne s'est fondée sur un malentendu, en ce sens que la volonté d'engagement de ce mouvement dans le domaine parlementaire avait conduit ses premiers historiens à l'inscrire dans la filiation du catholicisme libéral. Amorcé au cours des années 1950³⁴,

³¹ D'abord avec son étude exemplaire (cfr *infra*, p. 485 et note 269) sur l'organisation intégriste de délation de Mgr Benigni : É. POULAT, *Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret international antimoderniste : la « Sapinière » (1909-1921)...*, Tournai-Paris, 1969. Ensuite, avec une copieuse biographie du prélat romain et un livre de réflexions plus générales qui l'accompagnait : ID., *Catholicisme, démocratie et socialisme. Le mouvement catholique et Mgr Benigni de la naissance du socialisme à la victoire du fascisme* (Religion et sociétés), Tournai-Paris, 1977 et *Église contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel* (Religion et sociétés), Tournai, 1977. Ces deux derniers volumes avaient été précédés d'un article suggestif : ID., *Pour une nouvelle compréhension de la démocratie chrétienne*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. LXX, 1975, p. 5-38.

³² D'abord, pour ce qui est du travail sur la « Sapinière » : R. AUBERT, *Modernisme et intégrisme, deux étiquettes équivoques*, dans *La revue nouvelle*, t. L, 1969, p. 15-38 ; G. CANNIZZO, *Alcuni recenti studi sull'integrismo*, dans *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, t. XXIV, 1970, p. 524-556 ; J.-M. MAYEUR, *Catholicisme intransigeant, catholicisme social, démocratie chrétienne*, dans *Annales. Économies. Sociétés. Civilisations*, t. XXVII, n° 2, mars-avril 1972, p. 483-499 (repris dans ID., *Catholicisme social et démocratie chrétienne. Principes romains, expériences françaises*, Paris, 1986, p. 17-38) ; ensuite, pour les deux autres volumes : R. AUBERT, *Mgr Benigni, un intégriste aux antécédents progressistes : une interprétation nouvelle du catholicisme intégral*, dans *Revue théologique de Louvain*, t. VIII, 1977, p. 461-468, et ID., *Les avatars de la démocratie chrétienne d'après Émile Poulat*, dans *La revue nouvelle*, t. LXVII, n° 1, janvier 1978, p. 417-432 ; Cl. CASTIAU, *Problématique de l'appartenance à l'Église. Regards sur l'histoire du catholicisme de la Restauration à la Première Guerre mondiale*, dans *La foi et le temps*, nouv. sér., t. VII, n° 3, mai-juin 1977, p. 288-313 ; F.-A. ISAMBERT, *Du Syllabus à Vatican II, ou les avatars de l'intransigeantisme*, dans *Revue française de sociologie*, t. XIX, n° 4, octobre-décembre 1978, p. 603-612 ; E. FOUILLOUX, *Du catholicisme contemporain selon Émile Poulat*, dans *Esprit*, avril 1978, p. 116-121 ; P. LADRIÈRE, *L'intransigeance des origines et le devenir du catholicisme actuel*, dans *Cahiers internationaux de sociologie*, t. LXVIII, 1979, p. 297-311.

³³ Voir l'article remarquable de J.-L. JADOULLE, *Intransigeantisme, intégralisme et réformisme social. Structure et longue durée dans l'histoire du catholicisme contemporain (XIX^e-XX^e siècles) : réflexions historiographiques et méthodologiques*, dans *La critique historique à l'épreuve. Liber disciplorum Jacques Paquet* (Publications des Facultés universitaires Saint-Louis. Travaux et recherches, 17), sous la dir. de G. BRAIVE et J.-M. CAUCHIES, Bruxelles, 1989, p. 205-215, dont nous nous inspirons surtout. Voir également, dans une moindre mesure, ID., *De Pottier à Cardijn. Un siècle de démocratie chrétienne*, dans *La revue nouvelle*, 45^e année, n° 1, janvier 1989, p. 106-111, et ID., *La pensée de l'abbé Pottier (1849-1923). Contribution à l'histoire de la démocratie chrétienne* (Université de Louvain. Recueil de travaux d'histoire et de philologie, 6^e sér., fasc. 40), p. 35-60, le chapitre « L'historiographie de la démocratie chrétienne : problèmes d'interprétation », et plus spécialement p. 39-53, le point 2, « L'intransigeantisme comme matrice ».

³⁴ En France avec J. HOURS, *Les origines d'une tradition politique. La formation en France de la doctrine de la démocratie chrétienne et des pouvoirs intermédiaires*, dans *Libéralisme, traditionalisme, décentralisation. Contribution à l'histoire des idées politiques* (Cahiers de la Fondation nationale des sciences politiques, 31), sous la dir. de R. PELLOUX, Paris, 1952, p. 79-123, qui soulignait le caractère

un revirement s'est opéré à partir de la décennie suivante, d'abord en Italie avec les travaux de Fonzi et de Verrucci notamment³⁵, puis en France avec ceux de Mayeur et de Poulat³⁶.

Étrangère au catholicisme libéral, la démocratie chrétienne est née dans le milieu ultramontain, celui du refus de la Révolution et du libéralisme, celui de *Mirari Vos* et du *Syllabus*. Les yeux fixés sur l'âge d'or médiéval, elle est, au sens propre, réactionnaire : son projet est de restaurer l'ordre social chrétien détruit par 1789, mais — et c'est là son originalité — en s'appuyant non plus sur un prince catholique, mais sur les masses qu'il faut reconquérir³⁷. En cela, elle appartient, selon Fausto Fonzi³⁸, à la tendance des « intransigeants », concept qu'il emprunte à l'histoire politico-religieuse italienne où les termes « *transigenti* » et « *intransigenti* » correspondent plus ou moins aux catégories « catholiques libéraux » et « ultramontains » de notre historiographie³⁹.

antilibéral et réactionnaire du projet démocrate chrétien. En Italie, dans le contexte des discussions sur l'origine de la démocratie chrétienne (cfr G. VERRUCCI, *Il problema delle origini*, dans *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia. 1860-1980*, sous la dir de F. TRANIELLO et G. CAMPANINI, t. I, vol. 1, Turin, 1981, p. 13-20).

³⁵ F. FONZI, *Dall'intransigentismo alla democrazia cristiana*, dans *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII. Atti del convegno tenuto a Bologna il 27-28-29 dicembre 1960* (Quaderni di storia, I-II), sous la dir. de G. ROSSINI, Rome, 1961, p. 323-368 ; G. VERRUCCI, *L'eredità del tradizionalismo religioso e politico nella democrazia cristiana del secondo ottocento : aspetti generali*, *ibid.*, p. 697-705. Voir également P. SCOPPOLA, *Dal neoguelfismo alla democrazia cristiana. Antologia di documenti*, Rome, 1963, qui publie ses documents en tenant compte des nouvelles catégories herméneutiques.

³⁶ J.-M. MAYEUR, *Catholicisme intransigent, catholicisme social, démocratie chrétienne...*, et É. POULAT, *Pour une nouvelle compréhension de la démocratie chrétienne...* Voir également, du premier, la thèse de doctorat, *Un prêtre démocrate. L'abbé Lemire. 1853-1928* (Religion et sociétés), Paris-Tournai, 1969, et du second, son compte rendu assez critique (*Le catholicisme devant l'ébranlement de son système d'emprise*, dans *Archives de sociologie des religions*, t. XXVIII, 1969, p. 131-147) d'un travail du Père Droulers sur les débuts de la démocratie chrétienne en France (P. DROULERS, *Politique sociale et christianisme. Le Père Desbuquois et l'Action populaire. Débuts. Syndicalisme et intégristes [1903-1918]*, Paris, 1903).

³⁷ Outre les grandes synthèses d'histoire de l'Église déjà citées, voir également R. AUBERT, *Développement de l'Église en Europe de Léon XIII à Pie XII*, dans *L'Église et la question sociale aujourd'hui*, sous la dir. de O. HOFFE, Fribourg, 1984, p. 32.

³⁸ F. FONZI, *op. cit.*

³⁹ Sur l'évolution du concept à partir de son sens politique premier (lié à l'attitude par rapport à l'Unité italienne et à la perte des états pontificaux), cfr O. PELLEGRINO, *Transigenti e intransigenti*, dans *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia. 1860-1980*, sous la dir de F. TRANIELLO et G. CAMPANINI, t. I, vol. 1, Turin, 1981, p. 20-28.

Cet intransigeantisme catholique se dit « intégral » (d'où le concept d'« intégralisme »), non pas tellement à cause de son intégrité doctrinale, ce qui va de soi, mais en raison de sa prétention à répondre à tous les besoins de la société. Là où le libéralisme et son rejeton socialiste pensent que la collectivité possède en elle-même les ressources pour résoudre tous les problèmes et rejettent la religion dans la sphère privée, le catholicisme intégral affirme la dimension sociale du christianisme, sa vocation à occuper tout le champ social⁴⁰ : « il fait de la foi chrétienne *intégralement* appliquée la solution à la question sociale »⁴¹. Le redressement de tous les maux issus de la révolution industrielle, c'est la restauration de l'ordre social bouleversé par l'avènement du libéralisme ; c'est un retour à l'harmonie de l'Ancien Régime, à la perfection du modèle médiéval, dont le fondement résidait dans l'unanimité chrétienne, dans le principe de chrétienté. Comment, dès lors, au sein de la mouvance des catholiques intransigeants et intégraux, en est-on venu à s'opposer en deux blocs antagonistes et irréconciliables ? Simplement, par un lent processus de différenciation qui va opposer, de façon de plus en plus radicale, les démocrates chrétiens, qui dans leur entreprise de restauration de l'ordre social chrétien ont découvert la réalité quotidienne et les vertus du jeu parlementaire auquel s'étaient ralliés les catholiques libéraux, et les intégristes, qui restent fidèles à l'intransigeantisme originel des catholiques intégraux.

Ces concepts d'« intransigeantisme » (refus de composer avec la société moderne) et d'« intégralisme » (volonté, contre l'idée libérale de religion privée, d'étendre la sphère d'activité de l'Église à toute la société), d'où sortent tout à la fois les démocrates chrétiens et les « intégraux » qu'on appellera bientôt « intégristes », ont été, malgré certaines critiques, bien accueillis par les historiens et les sociologues, et font aujourd'hui partie des acquis de l'historiographie du catholicisme⁴². Inscrit dans le contexte général d'une crise de société dont les mutations culturelles profondes et leurs

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ J.-L. JADOULLE, *Intransigeantisme, intégralisme et réformisme social...*, p. 8.

⁴² Plus récemment, ils ont été mis en œuvre par divers auteurs comme C. GIOVANNINI, *Sull'integralismo cattolico*, dans *Rivista di storia contemporanea*, t. VI, 1977, p. 161-186 ; D. HERVIEU-LÉGER, avec la coll. de F. CHAMPION, *Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, 1986, ou Y. TRANVOUEZ, *Catholiques d'abord. Approches du mouvement catholique en France (XIX^e-XX^e siècles)*, Paris, 1988. Voir également les conclusions de J.-M. MAYEUR, dans *Catholicisme social et démocratie chrétienne en France. Bilan historiographique*, et dans *Autour de l'œuvre d'Émile Poulat*, publiés dans ID., *Catholicisme social et démocratie chrétienne. Principes romains, expériences françaises*, Paris, 1986, p. 39-45 et 138-139.

répercussions sur le système de représentations religieux divisaient profondément les catholiques, l'épisode moderniste peut être réévalué de façon plus sereine. Bien plus qu'une collection d'idées précises ou qu'un système élaboré tel que *Pascendi* le reconstruit de manière factice, le modernisme se présente surtout comme une aspiration, chez des hommes aux tournures d'esprit et aux préoccupations très diverses, à adapter le catholicisme traditionnel aux données nouvelles de la pensée moderne. Plutôt que d'opposer de façon caricaturale modernistes et orthodoxes, il convient dès lors de situer les protagonistes du mouvement d'*aggiornamento* du début du siècle sur un large éventail d'attitudes où ils se répartissent de façon continue⁴³. Face aux mutations culturelles en cours et dont les nouvelles sciences ecclésiastiques constituaient l'expression religieuse, le modernisme savant prônait la nécessité d'une refonte complète du message chrétien à travers de nouvelles catégories adaptées à l'évolution de la rationalité. Sur sa gauche, le rationalisme, avec des gens comme Houtin, « s'était donné à l'idéal d'une réconciliation, où les conservateurs voyaient une idée commune — et condamnable — des modernistes »⁴⁴. Sur sa droite, les progressistes, avec des hommes comme Lagrange ou Batiffol, estimaient réalisable l'adaptation des vues traditionnelles aux nouvelles exigences de la pensée, mais sans remettre en cause le système catholique comme tel. Entre rationalisme et progressisme, les loisystes pensaient eux que l'Église ne pourrait échapper à un vaste remodelage de ses catégories d'appréhension de la foi : « contre ceux qui pensent que l'Église ne *doit* pas changer (les traditionalistes) ou qu'elle ne *peut* pas changer (les anticléricaux), ou qu'elle devrait mais ne peut pas (Duchesne), ils affirment qu'elle changera *puisque* elle a toujours changé »⁴⁵... Peut-on aujourd'hui leur donner tort ?

2. Deux essais d'interprétation globale : Bedeschi et Loome

Devant la complexité du domaine moderniste, celui qui reste son meilleur connaisseur, Émile Poulat, s'est toujours refusé à en dresser un tableau d'ensemble avant

⁴³ Voir les analyse éclairantes de Poulat, et notamment, parmi d'autres : É. POULAT, « Modernisme » et « intégrisme ». *Du concept polémique à l'irénisme critique...*, p. 10-11.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 10.

⁴⁵ *Ibid.*

d'en avoir scruté rigoureusement et méthodiquement tous les recoins⁴⁶. D'autres n'ont pas eu cette patience ou cette modestie et se sont risqués à des interprétations globales, comme l'Italien Lorenzo Bedeschi ou l'Américain Thomas Loome. Avant de nous attacher à retracer brièvement les événements qui ont constitué la trame de la controverse moderniste, il nous faut, dans ce paragraphe davantage centré sur les concepts, dire quelques mots de leur tentative.

a. Lorenzo Bedeschi : le modernisme comme inculturation prolétarienne du christianisme

Dans le contexte historiographique italien, où le modernisme fait l'objet depuis les années 1960 d'un essai de réinterprétation, Lorenzo Bedeschi s'est essayé à une relecture marxiste, dans une perspective gramscienne, de la crise religieuse du début du siècle⁴⁷. Au marxisme, Bedeschi emprunte son intuition fondamentale que le développement religieux et doctrinal du modernisme est intimement lié au développement socio-politique global. Son « hypothèse interprétative » est que « *il modernismo [...] ha rappresentato il primo vasto contraccollo della proletarizzazione moderna sul mondo cattolico* »⁴⁸. La seconde révolution industrielle, qui ouvre l'accès au pouvoir du prolétariat — et donc au « socialisme », défini précisément comme l'état de société correspondant à cet avènement du prolétariat —, s'accompagne d'un phénomène de désaffection par rapport aux pratiques religieuses et aux institutions ecclésiastiques. Dans ce contexte, le modernisme peut être interprété comme une tentative de transférer l'expérience de foi du contexte d'une société précapitaliste à celui du monde industriel. Pour Bedeschi, cette tentative d'inculturation se distingue aussi bien du catholicisme libéral que d'un simple réformisme religieux ou d'un vague ajustement culturel entre la science et la foi : il s'agit d'un véritable travail de reconstruction pour s'adapter au nouvel ordre industriel⁴⁹.

⁴⁶ Fidèle en cela à son programme initial (É. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste...*, p. 10, et *Intégrisme et catholicisme intégral...*, p. 9-10).

⁴⁷ L. BEDESCHI, *Interpretazioni e sviluppo del modernismo cattolico*, Milan, 1975.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 106.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 32.

Le problème de cette hypothèse séduisante réside évidemment, comme pour nombre de propositions de l'herméneutique marxiste, dans ce qu'un certain néopositivisme appellerait son caractère « infalsifiable ». Dans la mesure où le modernisme est une tentative qui a historiquement échoué et où le socialisme reste un rêve à venir, l'hypothèse de Bedeschi, privée de toute possibilité de vérification critique, ne peut être considérée comme opératoire⁵⁰.

b. Thomas Loome : le modernisme comme efflorescence du catholicisme libéral

A l'opposé de Bedeschi, si l'on peut dire, Thomas Loome inscrit quant à lui le modernisme, comme le suggère le titre de son étude, dans l'héritage du catholicisme et du réformisme catholique⁵¹. Son travail⁵² se présente, en opposition notamment à Poulat, auquel il reproche son réductionnisme, comme un renouvellement radical de l'historiographie moderniste⁵³. Sur le plan conceptuel, il convient, selon lui, de distinguer « modernisme », « controverse » ou « crise moderniste » et « mouvement moderniste »⁵⁴. Le terme « modernisme » peut renvoyer, soit à la définition qu'en donne *Pascendi* — que Loome considère comme une fiction —, soit à la tradition du catholicisme libéral qui, dans le contexte de la crise intellectuelle du tournant du siècle, cherchait à réinterpréter la religion traditionnelle en fonction du développement de la méthode critique. Pour ce qui est de la « crise moderniste », ensuite, il faut y voir une foule de controverses indépendantes, pour la plupart étrangères à la problématique de Loisy, et considérer l'encyclique *Pascendi*, pour laquelle la condamnation de ce dernier

⁵⁰ Voir la critique de G. COLOMBO, *La questione storiografica del modernismo*, dans *Teologia. Rivista della Facoltà teologica dell'Italia settentrionale*, t. VII, n° 2, mai 1982, p. 95-126, plus spécialement p. 102-103.

⁵¹ Th.M. LOOME, *Liberal Catholicism. Reform Catholicism. Modernism : A Contribution to a New Orientation in Modernist Research* (Tübinger Theologische Studien, 14), Mainz, 1979.

⁵² Dont on trouvera une présentation en allemand dans M. WEITLAUFF, « *Modernismus* » als Forschungsproblem. Ein Bericht, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XCIII, 1982 (4^e sér., t. XXX), p. 312-344.

⁵³ Voir par exemple : « This study has not been a 'History of Modernism', but has tried instead to examine the pre-conditions for such a history. These several pre-conditions, which I shall set out below in the form of these concerning the terminology of the crisis, are not merely foreign to traditional modernist research but in large measure contradict it » (Th. M. LOOME, *op. cit.*, p. 193).

⁵⁴ Voir ses conclusions (*ibid.*, p. 193-196).

ne fut qu'un prétexte, comme une déclaration de guerre idéologique totale contre le catholicisme libéral, prononcée par l'autre tradition catholique rivale, l'ultramontanisme ou l'intégralisme⁵⁵. Quant au « mouvement moderniste » proprement dit, enfin, il n'a touché qu'un petit nombre de personnes et son étude, sur le plan historiographique, conduirait à « un cul-de-sac »⁵⁶. Le tort de Poulat serait ici de réduire le modernisme à Loisy et de négliger l'Allemagne, en se complaisant en quelque sorte dans l'étude de ce cul-de-sac⁵⁷ !

Sans vouloir entrer ici dans de longues considérations, il nous semble que les prétentions de Loome sont excessives et que les critiques adressées à Poulat ne sont guère pertinentes⁵⁸. Si l'ouvrage de Loome défend, à travers l'analyse approfondie des cas d'Edmund Bishop, de Tyrrell et du baron von Hügel, la thèse d'une filiation entre modernisme et catholicisme libéral, il n'ébranle guère la légitimité de l'approche de Poulat. Outre qu'il y a accord des deux auteurs sur le caractère non opératoire de la définition dogmatique qu'a donnée l'encyclique *Pascendi* du modernisme⁵⁹, Poulat n'ignore nullement la dualité des traditions dans laquelle le modernisme s'inscrit. S'il est vrai qu'il en fait un domaine nouveau, « où les catholiques les plus libéraux avaient toujours répugné à se risquer », il n'en fait absolument pas un phénomène isolé, en rupture complète avec le conflit antérieur entre catholicisme libéral et

⁵⁵ G. DALY, *La contestation de la théologie...*, p. 82, va également dans ce sens : « le terme de 'modernisme' est celui qu'employèrent Pie X et les hauts conseillers de la Curie pour tenter de décrire et de condamner certaines formes de pensée libérales, antiscolastiques et historico-critiques qui se manifestèrent dans l'Église catholique romaine entre 1890 et 1910 ».

⁵⁶ *Ibid.*, p. 196.

⁵⁷ Voir *ibid.*, p. 141 et note 59.

⁵⁸ Voir Y. CONGAR, *Brève chronique de théologie. Autour de crises contemporaines*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. LXIII, 1979, p. 614-617 ; R. BURKE, *Review Article : Revisiting the Study of Modernism*, dans *Journal of Ecumenical Studies*, t. XVII, 1980, n° 1, p. 670-675 ; N. LASH, *The Modernist Minefield*, dans *The Month*, 2^e nouv. sér., t. XIII, n° 1, janvier 1980, p. 16-19 ; voir aussi É. POULAT, [compte rendu de] Th.M. LOOME, *Liberal Catholicism. Reform Catholicism. Modernism : A Contribution to a New Orientation in Modernist Research*, dans *Archives de sciences sociales des religions*, 26^e année, 1981, t. LII, n° 2, p. 258-259, et dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. LXXVII, 1982, p. 171-175 ; G. COLOMBO, *La questione storiografica del modernismo...*, p. 95-126, ici p. 104-113 ; P. OLIVIER, *Les modernismes et les modernistes*, dans *Recherches de science religieuse*, t. LXXIV, 1986, p. 414-418. Nous n'avons pas réussi à consulter R. BURKE et G. GILMORE, *Tyrrell and Loisy. Current studies*, Spring Hill College Press, 1979, ni *Current Research in Roman Catholic Modernism*, Spring Hill College Press, 1980, émanant du *Working Group on Roman Catholic Modernism* de l'*American Academy of Religion*).

⁵⁹ Cfr É. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste...*, p. 9-10.

ultramontanisme⁶⁰. Quant au grief de réduire le modernisme au seul loisysme au détriment des autres controverses et de privilégier le domaine français au préjudice de l'Allemagne, il y a, à notre sens, une incompréhension chez Loomé du projet de Poulat. Ce dernier n'entendait nullement faire une histoire globale du modernisme mais, à travers l'analyse approfondie d'un cas exemplaire au plus fort de la crise, voulait tenter de comprendre la nature profonde d'un phénomène⁶¹. Peut-on nier la place centrale du personnage et l'intérêt de la méthode ? L'idée de réduire le modernisme à Loisy et à la France est totalement étrangère à Poulat. D'une part, si ce dernier s'est limité au modernisme savant, c'est en étant conscient qu'« il n'a été que la pointe avancée d'un mouvement culturel beaucoup plus vaste et plus diffus qui, en fin de compte, lui dut peu », mais que, précisément, « ce sont ces caractères qui font l'importance et la commodité de son étude »⁶². D'autre part, s'il ne s'est pas intéressé à l'Allemagne, c'est simplement que son propos ne l'y conduisait pas : reconnaissant, comme Loomé, qu'« En Allemagne, il [le modernisme] se développe dans le courant de libéralisme universitaire et de réformisme catholique qui a marqué au XIX^e siècle, toute l'histoire de ce pays »⁶³, il considère que ces particularités et son isolement des autres pays en font un phénomène à part, sans intérêt direct pour son étude⁶⁴.

Notons, pour conclure, qu'indépendamment des essais d'interprétation globale de Bedeschi et de Loomé, on a souvent, eu égard à leur caractère réformiste, rapproché le modernisme de l'américanisme⁶⁵ ou du *Reformkatholizismus* allemand⁶⁶. Si, dans les

⁶⁰ « Or, tout au long du siècle dernier, s'est développé un antagonisme socio-religieux qui s'affirmait de part et d'autre irréductible, opposant, en termes généraux et polémiques, la foi et la raison, la théologie et la science, les antiques traditions et l'esprit moderne, l'Église et le siècle, et — à l'extrême — les 'deux Frances'. Parallèlement, par vagues successives, depuis Grégoire et Lamennais, une minorité n'a cessé de croire à la réconciliation possible. Le modernisme a été l'une de ces tentatives dans un domaine où les catholiques les plus libéraux avaient toujours répugné à se risquer » (*ibid.*, p. 8).

⁶¹ Le projet est exprimé clairement : « Nous n'avons pas du tout cherché à écrire une 'histoire du modernisme' » (*ibid.*, p. 26).

⁶² *Ibid.*, p. VII.

⁶³ *Ibid.*, p. 17.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 17.

⁶⁵ D'une façon générale, voir E. HOCEDEZ, *Histoire de la théologie au XIX^e siècle...*, p. 190-194, et G. JAQUEMET, *Américanisme*, dans *Catholicisme...*, t. I, col. 443-446.

⁶⁶ Sur ce *Reformkatholizismus*, voir, pour un bref aperçu, A. HAGEN, *Reformkatholizismus*, dans *L.T.K.*, t. VIII, col. 1085. Pour un examen de l'ensemble de la problématique réformiste en Allemagne, voir : O. SCHROEDER, *Aufbruch und Missverständnis. Zur Geschichte der Reformkatholischen*

tous les cas, on retrouve effectivement une aspiration commune à une plus grande adaptation du catholicisme à la culture du temps, il n'est cependant pas simple, concrètement, de démêler l'écheveau des tendances et de saisir la logique de leurs rapports⁶⁷. Au-delà de ces problèmes d'interprétation, il reste néanmoins les acquis du renouveau des études modernistes depuis les années 1960. Rejet de l'approche dogmatique au profit d'une mise en perspective historique, prise en compte de la dimension psychologique des controverses dans un problème où la frontière entre le domaine de la foi et celui de la rationalité n'apparaissait plus clairement, compréhension du modernisme, enfin, à travers la dialectique qu'il entretient avec l'intransigeantisme, conduisent à une intelligence renouvelée de la crise religieuse du début du siècle. C'est dans ce contexte interprétatif qu'il convient d'essayer de comprendre les controverses et polémiques qui ont jalonné le pontificat de Pie X et auxquelles Ladeuze a pris part de son modeste « observatoire » louvaniste.

B. Chronique d'une crise annoncée : le développement des sciences religieuses

Stricto sensu, la crise moderniste s'enclenche avec la publication par Loisy (en novembre 1902) de son premier petit livre rouge, *L'Évangile et l'Église*, et culmine avec l'encyclique *Pascendi* (10 septembre 1907) stigmatisant le modernisme comme le « carrefour de toutes les hérésies »⁶⁸. Pour peu que l'on prenne du recul, on constate que

Bewegung, Gratz-Vienne-Cologne, 1969 ; *Aufbruch ins 20. Jahrhundert. Zum Streit um Reformkatholizismus und Modernismus* (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts, 23), sous la dir. de G. SCHWAIGER, Göttingen, 1976 ; et, plus récemment, *Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne* (Konfession und Gesellschaft. Beiträge zur Zeitgeschichte, t. 3), sous la dir. de W. LOTH, Stuttgart-Berlin-Cologne, 1991.

⁶⁷ Sur les liens entre américanisme et modernisme, voir notamment R. S. APPLEBY, *Modernism as the Final Phase of Americanism : William L. Sullivan, American Catholic Apologist. 1899-1910*, dans *The Harvard Theological Review*, t. LXXXI, n° 1, 1988, p. 171-192. Sur les rapports entre *Reformkatholizismus* et modernisme, cfr V. BERNING, *Modernismus und Reformkatholizismus in ihrer prospektiven Tendenz*, dans *Die Zukunft der Glaubensunterweisung*, éd. par F. PÖGGELER, Fribourg, 1971, p. 9-32.

⁶⁸ Pour une première information sur la crise, voir : J. RIVIÈRE, *Modernisme*, dans *D.T.C.*, t. X, col. 2009-2047 (1929) — à compléter par les *D.T.C. Tables générales*, 2^e part., col. 3227-3231 ; G. FABRO, *Modernismo*, dans *Enciclopedia cattolica*, t. VIII, Rome, 1952, col. 1188-1196 ; G. RAMBALDI, *Modernismo*, dans *Dizionario ecclesiastico*, t. II, Turin, 1955, p. 1021-1022 ; R. AUBERT, *Modernismus*, dans *Staatslexikon*, 6^e éd., t. V, Fribourg, 1960, col. 794-801 ; W. PHILIPP,

la crise, si elle peut étonner par la violence des propos échangés par certains protagonistes et l'acharnement mis par les autorités ecclésiastiques à la contenir, ne surprend guère l'historien actuel⁶⁹. Au début du siècle, un observateur engagé mais dont le témoignage est recevable sur ce point, Albert Houtin⁷⁰, résumait la situation dramatique du catholicisme français en notant que les enfants, au moment même où le catéchisme leur inculquait l'idée d'une création du monde selon la chronologie fixée par Bossuet⁷¹, apprenaient à l'école primaire les rudiments des nouvelles sciences de la terre contredisant formellement l'interprétation traditionnelle de la Genèse⁷². Au-delà de l'anecdote, il mettait ainsi le doigt sur un problème pendant depuis un certain temps déjà, et qui sera au cœur de la controverse moderniste : le décalage entre l'enseignement

Modernismus, dans *Evangelisches Kirchenlexikon*, t. II, Göttingen, 1962, col. 1417-1421 ; É. POULAT, *Modernisme*, dans *Encyclopaedia Universalis*, t. XI, 1972, p. 135-137 ; J.J. HEANEY, *Modernism*, dans *N.C.E.*, t. XVI, p. 299-300 (1976) ; A. BOLAND, *Modernisme*, dans *D.S.*, t. X, col. 1415-1440 (1980), qui est un résumé d'ID., *La crise moderniste hier et aujourd'hui. Un parcours spirituel* (Le point théologique, 35), Paris, 1980 ; R. AUBERT, *Modernisme*, dans *Catholicisme...*, t. V, col. 448-455 (1980) ; É. POULAT, *Modernisme*, dans *Dictionnaire historique de la papauté*, sous la dir. de Ph. LEVILLAIN, Paris, 1994, p. 1122-1126.

⁶⁹ Sur le modernisme dans son ensemble, outre Rivière, qui reste fondamental, et les ouvrages déjà cités, on peut également ajouter, de portée générale : M. RANCHETTI, *Cultura e riforma religiosa nella storia del modernismo*, Turin, 1963 (traduction : ID., *The Catholic Modernists : A Study of the Religious Reform Movement. 1864-1907*, Londres, 1969) ; L. BEDESCHI, *La curia romana durante la crisi modernista. Episodi e metodi di governo*, Parme, 1968 ; ID., *Riforma religiosa e curia romana all'inizio del secolo*, Milan, 1968 ; B. REARDON, *Roman Catholic Modernism* (A Library of Modern Religious Thought), Londres, 1970 ; R.D. HAIGHT, *The Unfolding of Modernism in France : Blondel, Laberthonnière, Le Roy*, dans *Theological Studies*, t. XXXV, 1974, p. 632-666 ; *Der Modernismus. Beiträge zu seiner erforschung*, sous la dir. de E. WEINZIERL, Graz-Vienne-Cologne, 1974 ; B. REARDON, *Liberalism and Tradition. Aspects of Catholic Thought in Nineteenth-Century France*, Cambridge-Londres-New York-Melbourne, 1975 ; L.R. KURTZ, *The Politics of Heresy : the Modernist Crisis in Roman Catholicism*, Berkeley, 1986.

⁷⁰ Albert Houtin (1867-1926), ordonné prêtre au diocèse d'Angers (1891) après s'être essayé à la vie bénédictine (1887-1888), commença sa carrière ecclésiastique comme professeur au séminaire de Montgazon. Il publia en 1900 un ouvrage sur *La controverse de l'apostolicité des Églises de France au XIX^e siècle*, qui obtint l'approbation des bollandistes, mais fut moins bien reçu dans son entourage et lui valut d'être privé de son enseignement en avril 1901. Son ouvrage suivant sur *La question biblique chez les catholiques en France au XIX^e siècle* (1902) aggrava ses difficultés avec son évêque et, bientôt, avec Rome. Mis à l'Index en même temps que Loisy, en 1903, il s'éloigna de plus en plus de l'Église et finit par quitter l'habit ecclésiastique en 1912. Cfr A. DUVAL, *Houtin (Albert)*, dans *Catholicisme...*, t. V, col. 994-995, et surtout É. POULAT, *Houtin (Albert)*, dans *D.H.G.E.*, t. XXIV, col. 1284-1287.

⁷¹ Dans son *Discours sur l'histoire universelle* (1681), Bossuet intégrait à son histoire ancienne les données bibliques interprétées de façon littérale et ordonnées selon une chronologie chiffrée très précise : la création du monde en six jours, le jardin d'Éden, la chute originelle, le déluge, etc.

⁷² A. HOUTIN, *La question biblique chez les catholiques de France au XIX^e siècle*, 2^e éd., Paris, 1902, p. 278.

ecclésiastique traditionnel et les données nouvelles résultant du progrès scientifique. Une première secousse s'était produite avec le développement des sciences naturelles qui, suite aux découvertes de la géologie et de la paléontologie, avaient bousculé les représentations ancestrales de la création du monde et de l'origine de l'homme. Une seconde crise, plus grave encore, allait éclater avec l'application de la méthode scientifique aux disciplines ecclésiastiques, l'histoire de l'Église et l'exégèse, et avec la remise en cause corrélatrice de l'apologétique classique, ces deux problèmes étant étroitement mêlés, comme nous le verrons.

1. Les progrès de l'histoire ecclésiastique

Dans le domaine des « sciences religieuses »⁷³, comme nous l'avons déjà signalé, la grande révolution du dernier quart du siècle fut la généralisation de la méthode historique et de l'esprit scientifique à l'ensemble des disciplines, anciennes ou fraîchement constituées, et, corrélativement, le développement extraordinaire de la théologie positive⁷⁴, non sans conflits d'ailleurs avec les tenants de la théologie spéculative⁷⁵. Une partie du clergé se donna d'enthousiasme à l'étude, surtout dans la jeune génération, avec la conviction inébranlable que la meilleure façon de défendre la foi contre les attaques du rationalisme, c'était, pour les catholiques, de mettre en œuvre de façon irréprochable les méthodes nouvelles. L'histoire ecclésiastique fut la première à profiter de ce mouvement.

Si, dans le domaine ecclésiastique, ni la critique, ni l'esprit critique ne sont nés au siècle passé — que l'on songe ici pour l'histoire aux progrès de l'érudition au

⁷³ Sur l'émergence du concept en France et ses implications, voir É. POULAT, *L'institution des « sciences religieuses »*, dans *Cent ans de sciences religieuses en France* (Sciences humaines et religions), Paris, 1987, p. 49-78.

⁷⁴ Pour les données événementielles, voir J. BELLAMY, *op. cit.*, p. 71-141 ; E. HOCEDEZ, *Histoire de la théologie au XIX^e siècle...*, p. 53-93 et 121-161 ; R. AUBERT, *Le lent réveil des sciences ecclésiastiques*, dans *Nouvelle histoire de l'Église...*, t. V, p. 178-198 ; O. KÖHLER, *Das Lehramt und die Theologie*, dans *Handbuch der Kirchengeschichte*, t. VI, p. 328-344 (traduction italienne : *Storia della Chiesa...*, t. IX, p. 370-406) ; et J. GADILLE, *Face aux nouvelles sciences religieuses. Le modernisme*, dans *Histoire du christianisme des origines à nos jours...*, t. XII, p. 441-462.

⁷⁵ On reprochait à la scolastique de se repaître d'abstractions, de s'amuser au jeu des concepts et définitions, loin du réel, et on y opposait l'analyse rigoureuse des écrits inspirés et de la tradition. Cfr L. KENIS, *De theologische Faculteit te Leuven in de Negentiende eeuw. 1834-1889...*, p. 200-201.

XVII^e siècle avec l'œuvre des bollandistes⁷⁶ ou celle d'un Mabillon⁷⁷ —, l'une et l'autre ne se sont véritablement imposés qu'au cours du dernier quart du XIX^e siècle. A la génération précédente déjà, un mouvement s'était dessiné dans ce sens, avec Döllinger ou Franzelin par exemple, pour rajeunir la théologie au contact du travail positif. Mais, tandis que chez Döllinger, l'histoire conduira finalement à la rupture avec Rome sur le terrain ecclésiologique⁷⁸, chez Franzelin, l'intérêt renouvelé pour les sources se traduira surtout par un effort dogmatique (approfondissement du traité *De divina Traditione et Scriptura*), bien plus que par des progrès réels dans leur mise en œuvre critique⁷⁹. En ce sens, un nom doit particulièrement retenir l'attention ici, surtout si l'on se penche sur l'aire culturelle francophone, celui de l'historien français Louis Duchesne, qui formera à la méthode critique toute une génération de savants catholiques, nom auquel on peut associer celui du bollandiste Charles De Smedt, qui jouera un rôle analogue à celui de Duchesne pour la Belgique.

⁷⁶ Sur les bollandistes, voir A. DE BIL, *Bollandistes*, dans *D.H.G.E.*, t. IX, col. 618-632 ; H. DELEHAYE, *L'œuvre des bollandistes à travers trois siècles. 1615-1915* (Subsidia hagiographica, n° 13 A², 2^e éd., Bruxelles, 1959 ; P. PEETERS, *L'œuvre des bollandistes. Nouvelle édition augmentée d'une notice bio-bibliographique des PP. H. Delehaye et P. Peeters* (Académie royale de Belgique. Classe des lettres et des sciences morales et politiques. Mémoires, Collection in-8°, t. LIV, fasc. 5), Bruxelles, 1961.

⁷⁷ Sur le célèbre auteur du *De re diplomatica*, Paris, 1681, dom Jean Mabillon (1632-1707), bénédictin de la congrégation de Saint-Maur et fondateur de la diplomatique, voir J. DAOUST, *Mabillon (dom Jean)*, dans *Catholicisme...*, t. VIII, col. 91-94.

⁷⁸ Sur Jean-Joseph-Ignace von Döllinger (1799-1890), ordonné prêtre à Wurzburg en 1822, vicaire de Scheinfeld (1822-1823), professeur de droit canon et d'histoire ecclésiastique au Lycée d'Aschaffenburg, professeur d'histoire de l'Église à l'Université de Munich (1826-1890) et chef de file, avec Mœhler, de l'école catholique allemande d'histoire ecclésiastique au XIX^e siècle, il existe une bibliographie abondante. Les notices d'Y. CONGAR, *Döllinger*, dans *Catholicisme...*, t. III, col. 972-974, de V. CONZEMIUS, *Döllinger (Johannes Jozeph Ignaz v.)*, dans *L.T.K.* (1995), t. III, col. 306-307, de P. GODET, *Döllinger (de)*, dans *D.T.C.*, t. IV, col. 1512-1522, et de W. MÜLLER, *Döllinger (Johann Jozeph Ignaz von)*, dans *D.H.G.E.*, t. XIV, col. 553-563, fournissent une première orientation. Nous n'avons pu consulter l'ouvrage le plus récent de F.-X. BISCHOF, *Theologie und Geschichte. Ignaz von Döllinger (1799-1890) in der zweiten Hälfte seines Leben. Ein Beitrag zu seiner Biographie* (Münchener kirchenhistorische Studien, 9), Stuttgart, 1997.

⁷⁹ Sur Jean-Baptiste Franzelin, cfr *supra*, p. 338 et note 90. Sur ses conceptions exégétiques, voir : L. SCHEFFCZYK, *Johann Baptist Franzelin (1816-1886)...*, p. 352-353.

a. Louis Duchesne : une histoire scientifique de l'Église ancienne

Fils d'un pêcheur breton que la mer enlèvera rapidement à l'affection des siens, le jeune Duchesne a d'abord appris les rudiments du latin et du grec avec des vicaires de paroisse⁸⁰. Après des études secondaires brillantes au collège Saint-Charles de Saint-Brieuc, il obtient les baccalauréats ès sciences et ès lettres en 1860, puis entre au grand séminaire de la ville. Repéré par son évêque en raison de son intelligence, il est envoyé en 1863-1865 au Collège romain où il suit notamment les cours de Franzelin et s'initie à l'archéologie chrétienne. De retour en France, il reçoit le sous-diaconat en 1866, le diaconat en juin 1867 et la prêtrise en décembre de la même année. A la rentrée de 1871, il fréquente l'École des Carmes à Paris — il sera reçu licencié à la fin de l'année académique — et en profite pour suivre des cours en Sorbonne et à la quatrième section de l'École pratique des hautes études qui vient de se créer. C'est comme élève de cette dernière qu'il obtient en 1873 une bourse d'études pour Rome, où il séjourne à titre principal jusqu'en 1876 et où il participe aux débuts de l'École française. Revenu à Paris, il termine la rédaction de sa double thèse sur Macarius Magnète, petite thèse en latin, et sur le *Liber pontificalis*, grande thèse en français, qu'il présente en mars 1877. En 1877 également, il devient un des premiers professeurs de l'Institut catholique de Paris, où il enseignera en lettres l'histoire et l'archéologie et, à partir de 1878, l'histoire ecclésiastique à l'École de théologie⁸¹. La nouveauté de ses conceptions historiques et

⁸⁰ Pour une première information sur Mgr Duchesne, né à Saint-Servan le 13 septembre 1843 et mort à Rome le 21 avril 1922, voir : P. D'ESPEZEL, *Duchesne (Louis-Marie-Olivier)*, dans *D.H.G.E.*, t. XIV, col. 965-984 ; H. LECLERCQ, *Historiens du christianisme*, dans *D.A.C.L.*, t. VI, col. 2680-2735 ; P. FRUTAZ, *Duchesne Louis-Marie-Olivier*, Florence, 1951 ; et la notice de C. BRESSOLETTE, *Louis Duchesne. Sa vie, son œuvre, son époque*, dans *Revue de l'Institut catholique de Paris*, n° 35, juillet-septembre 1990, p. 55-76 (a paru également dans *La Maison Dieu*, n° 181, 1990, p. 5-34). Au-delà de cette première information, l'ouvrage le plus conséquent sur Mgr Duchesne est sans conteste la thèse de doctorat que lui a consacrée Brigitte WACHÉ, *Monseigneur Louis Duchesne (1843-1922), historien de l'Église, directeur de l'École française de Rome* (Collection de l'École française de Rome, 167), Rome, 1992, dont elle avait donné un avant-goût à travers une dizaine d'articles antérieurs (cfr *ibid.*, p. 722-723). Pour ce qui est des rapports entre Duchesne et le modernisme, problème que l'ouvrage précédent réussit à ne pas aborder, voir le volume publié par l'École française de Rome à l'occasion du cinquantième anniversaire de la mort d'un de ses plus illustres directeurs (troisième partie) : *Monseigneur Duchesne et son temps. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome (Palais Farnèse, 23-25 mai 1973)* (Collection de l'École française de Rome, 23), Rome, 1975 (cfr R. AUBERT, *Du nouveau sur Mgr Duchesne*, dans *Revue théologique de Louvain*, t. VIII, 1977, p. 188-197).

⁸¹ Sur les débuts de cette institution, voir l'article récent de C. BRESSOLETTE, *De l'École de théologie à l'Unité d'enseignement et de recherche de théologie et de sciences religieuses. L'évolution d'un modèle à travers cent ans*, dans *Les cent ans de la Faculté de théologie* (Sciences théologiques et religieuses, 1), sous la dir. de J. DORÉ, Paris, 1992, p. 20-29, qui signale les travaux antérieurs.

de son projet professoral ne vont cependant pas sans poser des problèmes avec les autorités ecclésiastiques et, en 1885, la controverse l'amène à demander son congé de l'École de théologie⁸². Nommé à l'École pratique des hautes études peu de temps après — il sera également élu à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres en décembre 1888 —, Duchesne y poursuivra son enseignement, conjointement à celui de la section des lettres de l'Institut catholique, jusqu'en 1895, c'est-à-dire jusqu'à sa nomination comme directeur de l'École française de Rome. C'est dans la Ville éternelle qu'il s'éteindra en 1922, après vingt-sept années passées à la tête de la célèbre institution du Palais Farnèse.

L'œuvre accomplie par Duchesne dans le domaine de l'histoire ecclésiastique est considérable, non seulement par la qualité remarquable de ses travaux, mais surtout par l'influence salutaire qu'il a exercée sur toute une génération, soit directement, par son enseignement professoral, soit indirectement, par l'orientation qu'il a imprimée aux études historiques grâce à son *Bulletin critique*. Dès sa thèse de doctorat consacrée au *Liber Pontificalis*⁸³, secouant une tradition historiographique édifiante et providentialiste dont l'abbé Darras était alors l'illustration la plus navrante en France⁸⁴, Duchesne allait s'attacher à hisser l'histoire de l'Église au rang d'une discipline scientifique digne des progrès de la meilleure histoire profane de son temps : « répondre aux 'nécessités apologétiques contemporaines' en montrant que l'on peut être à la fois 'absolument orthodoxe et inexorablement scientifique' »⁸⁵, telle fut la ligne de conduite dont il ne se départit jamais et qu'il s'efforça de promouvoir dans le clergé. Par des œuvres personnelles, tout d'abord, qui restent aujourd'hui encore des monuments de grande valeur et parmi lesquelles on peut citer son édition critique du livre des pontifes

⁸² Voir plus spécialement B. SESBOÛÉ, *Avant le modernisme. Louis Duchesne et Alfred Loisy à la Faculté de théologie de l'Institut catholique de Paris*, *ibid.*, p. 99-120.

⁸³ L. DUCHESNE, *Étude sur le Liber Pontificalis* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, I, 1), Thèse présentée à la Faculté des lettres de Paris, Paris, Thorin, 1877, IV-224 p.

⁸⁴ Sur Jean-Épiphane Darras (1825-1878), prêtre du diocèse de Troyes, cfr R. AUBERT, *Darras (Jean-Épiphane)*, dans *D.H.G.E.*, t. XIV, col. 89-91. Darras est l'auteur d'une *Histoire générale de l'Église depuis la création jusqu'à nos jours* publiée en 44 volumes à partir de 1862, dont, selon le mot de Mgr Douais maintes fois cité (cfr notamment *D.A.C.L.*, t. VI, p. 2643, et B. WACHÉ, *Monseigneur Louis Duchesne [1843-1922]...*, p. 77, note 178), « le succès fut considéré à l'étranger comme la preuve la plus significative de la décadence des études historiques dans le clergé français ».

⁸⁵ Comme il l'écrit dans le *Bulletin critique* du 15 mai 1881 (cité par B. WACHÉ, *Monseigneur Louis Duchesne [1843-1922]...*, p. 243).

romains⁸⁶, ses mises au point sur l'origine apostolique des Églises de Gaule⁸⁷, ses travaux initiateurs sur l'histoire de la liturgie gallicane⁸⁸ et son *Histoire ancienne de l'Église*, la première histoire de l'Église digne de ce nom en France⁸⁹. Par son *Bulletin critique de littérature, d'histoire et de théologie*, ensuite, qui, à partir de 1880, dénonça systématiquement les confusions entre l'histoire et l'art oratoire ou la littérature de piété. Par la formation, enfin, d'une pléiade de jeune chercheurs qui deviendront des maîtres à leur tour, comme Batiffol ou Loisy, par exemple.

b. Charles De Smedt : une hagiographie critique

Dans une moindre mesure, on peut également citer le nom du jésuite Charles De Smedt⁹⁰, parce qu'il concerne plus spécialement la Belgique et que son œuvre a joué ici un rôle semblable à celui de l'œuvre de Duchesne⁹¹. Chargé dès le début de sa carrière de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique au *Collegium Lovaniense S.J.*, cet autodidacte soucieux de rigueur et de méthode positive avait vite pressenti la nécessité d'engager l'histoire religieuse dans des voies nouvelles, en tenant davantage compte de

⁸⁶ L. DUCHESNE, *Le Liber Pontificalis*, 2 vol., Paris, Thorin, 1886-1892.

⁸⁷ Avec son *Mémoire sur l'origine des diocèses épiscopaux de l'ancienne Gaule* (Mémoires de la Société nationale des Antiquaires de France), Paris, 1889, et ID., *Les fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, 3 vol., Thorin, Paris, 1894-1915. Voir B. WACHÉ, *Monseigneur Louis Duchesne (1843-1922)...*, p. 297-326.

⁸⁸ Avec son ouvrage sur *Les origines du culte chrétien. Étude sur la liturgie latine avant Charlemagne*, Paris, Fontemoing, 1889, et son *Martyrologium hieronymianum*. Voir également V. SAXER, *Duchesne historien du culte chrétien*, dans *Monseigneur Duchesne et son temps...*, p. 61-98.

⁸⁹ L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, 3 vol., Paris, 1906-1915, complétés par un quatrième tome paru après sa mort : ID., *L'Église au VI^e siècle*, Paris, Fontemoing, 1925, VIII-663 p. Sur cette œuvre, voir également H.-I. MARROU, *Mgr Duchesne et l'histoire ancienne du christianisme*, dans *Monseigneur Duchesne et son temps...*, p. 11-22, spécialement p. 13.

⁹⁰ Sur Charles de Smedt, né à Gand le 6 avril 1833 et mort à Bruxelles le 4 mars 1911, entré dans la Compagnie de Jésus le 12 novembre 1851, formé, après plusieurs postes dans l'enseignement, au Collège théologique de la Compagnie à Louvain, où il fut ordonné le 10 septembre 1862 et où il fut titulaire de la chaire d'histoire ecclésiastique, à partir d'octobre 1864 (excepté en 1869-1870 où il fut attaché aux *Études religieuses* de Paris), et de la chaire de dogme en 1874 et 1875, membre correspondant (1876) puis effectif (1900) de la Société des bollandistes, voir M. COENS, *Smedt (Charles de)*, dans *B.N.*, t. XXXI, col. 667-671, qui renvoie aux notices disponibles.

⁹¹ Voir H. DELEHAYE, *L'œuvre des bollandistes...*, p. 149-165, et P. PEETERS, *L'œuvre des bollandistes...*, p. 95-102.

l'esprit scientifique qui s'insinuait alors dans toutes les disciplines⁹². C'est dans cette perspective qu'il publia dans les *Études religieuses*, la revue des jésuites parisiens auxquels il avait été attaché en 1869 et 1870, une série d'articles consacrés à la critique historique⁹³ et que, quelques années plus tard, en 1876, il mit son expérience professorale à profit pour composer un remarquable traité de critique historique⁹⁴, bientôt suivi d'un volume de dissertations consacrées aux origines chrétiennes⁹⁵. Ces travaux novateurs furent très remarquables à l'époque et allaient permettre au Père De Smedt de donner une nouvelle impulsion à la société des bollandistes en engageant les *Acta Sanctorum* dans le sens du travail critique et en multipliant les instruments de travail. Évoquant le souvenir de cette période héroïque, Mgr Duchesne a lui-même écrit, trente-cinq ans plus tard :

« Le P. De Smedt et moi nous étions comme deux frères jumeaux. Nous vîmes en même temps à la lumière des études. C'est vers 1877 que je pris conscience de mon être scientifique. Je m'éveillais alors, comme Dante, dans une forêt obscure. Comme je regardais autour de moi et n'apercevais que quelques lueurs bien pâles, bien lointaines, bien fugitives, je m'entendis appeler. Un autre que moi cherchait sa voie, demandait qu'on pût servir l'Église par son histoire consciencieusement étudiée et franchement exposée. Nous étions deux. Aussitôt nos mains se serrèrent et nous commençâmes à marcher ensemble »⁹⁶.

Sans nul doute, cette impulsion donnée par les bollandistes à l'histoire critique jouera un rôle très important pour accréditer la méthode nouvelle dans le monde catholique et pas seulement en Belgique. A l'Université de Louvain, comme nous l'avons vu⁹⁷, c'est l'époque où Bernard Jungmann introduit les premiers exercices pratiques en histoire ecclésiastique, et même si ces exercices se ressentent encore beaucoup, au jugement de Duchesne toujours, de préoccupations théologiques, ils constituent néanmoins un premier pas dans la bonne direction et annoncent les Van Hoonacker, les Cauchie et...

⁹² Sur ce passage du P. De Smedt à Louvain, voir également C. DUMONT, *L'enseignement théologique au Collège jésuite de Louvain*, dans *Nouvelle revue théologique*, t. CXI, 1989, p. 563.

⁹³ Signe de leur intérêt, ces articles furent ultérieurement réunis en un volume (Ch. DE SMEDT, *Principes de critique historique*, Société bibliographique belge, Liège, 1883, 292 p.), à la demande de savants comme Godefroid Kurth et Charles Moeller.

⁹⁴ ID., *Introductio generalis ad historiam ecclesiasticam critice tractandam*, Gand, C. Poelman, 1876, VIII-533 p.

⁹⁵ ID., *Dissertationes selectae in primam aetatem historiae ecclesiasticae*, t. I, Gand, C. Poelman, 1876.

⁹⁶ Lettre de Mgr Duchesne aux bollandistes, 8 mars 1911, citée par P. PEETERS, *L'œuvre des bollandistes...*, p. 98-99.

⁹⁷ Cfr *supra*, p. 337-338.

les Ladeuze⁹⁸. Ceci dit, la généralisation à l'ensemble des sciences sacrées de la méthode critique illustrée en histoire par Duchesne et le Père De Smedt n'ira pas sans soulever de graves questions : dans quelle mesure était-il légitime de traiter des réalités religieuses avec des méthodes empruntées au domaine profane ? La question biblique, de même que la question des origines et la controverse sur l'évolution du dogme — qui nous intéressent moins ici —, illustrent les difficultés d'un transfert méthodologique qui n'avait rien d'évident pour des esprits accoutumés aux raisonnements scolastiques.

2. L'exégèse

Longtemps, l'exégèse catholique s'était nourrie des principes de la théorie médiévale des quatre sens, à laquelle Augustin de Dacie⁹⁹ a donné sa formulation classique au XIII^e siècle¹⁰⁰ : « le sens littéral enseigne ce qui est arrivé, l'allégorie, ce que l'on doit croire, le sens moral, ce que l'on doit faire, l'anagogie, ce vers quoi l'on tend »¹⁰¹. Dès le

⁹⁸ Cfr le compte rendu des *Dissertationes selectae in historiam ecclesiasticam* de Jungmann publié par Duchesne dans son *Bulletin critique* en 1881 (t. I, p. 469, cité par B. WACHÉ, *Monseigneur Louis Duchesne [1843-1922]...*, p. 174).

⁹⁹ Sur Augustin de Dacie, dominicain nordique, quatrième provincial de la province de Dacie (± 1254-1266 et à partir de 1272), voir V. DE WILDE, *Augustin de Dacie*, dans *D.H.G.E.*, t. V, col. 436-437.

¹⁰⁰ P. GUILLEMETTE et M. BRISEBOIS, *Introduction aux méthodes historico-critiques* (Héritage et projet, t. XXXV), Montréal, 1987, p. 46.

¹⁰¹ Sur l'histoire de l'exégèse catholique en général, le tableau le plus complet est celui dressé par V. FUSCO, *Un seculo di metodo storico nell'esegesi cattolica (1893-1993)*, dans *Cento anni di studi biblici (1893-1993). L'interpretazione della Bibbia nella chiesa* (numéro spécial de *Studia Patavina*, t. XLI, n° 2), sous la dir. de G. SEGALLA, Padoue, 1994, p. 37-94. Un excellent point de départ est également fourni par l'article collectif récent (1992-1993) *Sens de l'Écriture*, dans *D.B.S.*, fasc. 67 et 68, col. 424-536, spécialement la contribution de Ch. THÉOBALD, *La crise de la théorie du sens à l'époque « moderniste »*, *ibid.*, col. 489-514. Cet article collectif complète et renouvelle les articles antérieurs du *Supplément du Dictionnaire de la Bible* traitant de l'herméneutique biblique et dont une lecture dans l'ordre chronologique de parution permet de mesurer le chemin parcouru par l'exégèse catholique depuis un bon demi-siècle : H. HÖPFL, *Critique biblique*, *ibid.*, t. II, col. 175-240 ; P. CRUVEILHIER, *Herméneutique sacrée*, *ibid.*, t. III, col. 1482-1524 ; *Interprétation (Histoire de l')*, *ibid.*, t. IV, col. 561-646. La bibliographie dans le domaine est par ailleurs importante. Plus que les introductions, souvent très générales (P. GIBERT, *Petite histoire de l'exégèse biblique* [Lire la Bible], Paris, 1992, par exemple), on consultera quelques travaux fondamentaux dont tout le monde s'inspire : J. LEVIE, *La Bible, parole humaine et message de Dieu*, Louvain-Paris, 1958 ; R.M. GRANT, *L'interprétation de la Bible des origines chrétiennes à nos jours*, Paris, 1967, spécialement p. 119-130 ; J.T. BURTCHAEILL, *Catholic Theories of Biblical Inspiration since 1810. A Review and Critique*, Cambridge, 1969 ; F. MUSSNER,

XVII^e siècle cependant, l'exégèse critique avait fait son entrée dans le monde catholique avec l'oratorien Richard Simon¹⁰², que l'on peut considérer comme un des pères de la critique littéraire moderne. Ainsi, dans son *Histoire critique du Vieux Testament* (Paris, 1678), il attaquait — ce qui n'était pas neuf — l'authenticité mosaïque du Pentateuque, mais en s'attachant aux problèmes de la composition du texte bien plus qu'aux questions de sa transmission, qui avaient souvent retenu l'attention de ses prédécesseurs¹⁰³. Esprit très en avance sur son temps et, il faut bien le dire, quelque peu ombrageux, Richard Simon allait cependant s'attirer d'incessantes difficultés par ses travaux — notamment de la part de son grand ennemi, Bossuet, très peu éclairé dans ce domaine — et ceux-ci allaient rester sans effets véritables avant le XIX^e siècle.

a. L'émergence de la question biblique

Bien que des avancées parfois significatives aient été réalisées dans certains domaines des sciences bibliques au XVIII^e siècle, c'est surtout au cours du siècle passé que se sont progressivement constituées, d'abord dans le monde protestant, les méthodes historico-critiques. Parmi les nombreux savants, essentiellement protestants, qui ont

Histoire de l'herméneutique. De Schleiermacher à nos jours (Histoire des dogmes, t. I, *Les fondements de la foi*, fascicule 3c), Paris, 1972 (p. 63-85 pour l'Église catholique) ; H.J. GENTHE, *Kleine Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft*, Göttingen, 1977 ; J.B. ROGERS et D.K. MC KIM, *The Authority and Interpretation of the Bible. An Historical Approach*, New York-Hagerstown-San Francisco-Londres, 1979 ; *Historische Kritik in der Theologie. Beiträge zu ihrer Geschichte* (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts, t. 32), éd. par G. SCHWAIGER, Göttingen, 1980. Pour ce qui concerne plus particulièrement la genèse de l'exégèse historico-critique, on pourra également voir P. GUILLEMETTE et M. BRISEBOIS, *op. cit.*, p. 15-88, qui offre une excellente introduction au néo-phyte.

¹⁰² Sur Richard Simon (1638-1712), voir le maître ouvrage de J. STEINMANN, *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique*, Bruges, 1960, et le travail de P. AUVRAY, *Richard Simon (1638-1712). Étude bio-bibliographique avec des textes inédits* (Le mouvement des idées au XVII^e siècle, 8), Paris, 1974, qui renvoient abondamment à la littérature disponible. Signalons également, paru plus récemment : *Richard Simon. Critique et théologie*, dans *Mélanges Laurentin*, Paris, 1990, p. 71-74. Il n'est pas inintéressant de constater que la notice qui lui est consacrée dans le *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux (cfr *infra*, p. 444-445) en 1908 en fait « un précurseur du modernisme », non seulement par sa duplicité, sa « mauvaise foi » et « ses diatribes contre les Saints Pères si révoltantes », mais « bien davantage encore par toute sa tendance rationaliste » (cfr A. INGOLD, *Simon, Richard*, dans *D.B.S.*, t. V2, col. 1743-1746).

¹⁰³ Sur les rapports entre Simon et Spinoza de ce point de vue, voir plus spécialement P. AUVRAY, *Richard Simon et Spinoza*, dans *Religion, érudition et critique à la fin du XVII^e siècle et au début du XVIII^e* (Université de Strasbourg. Bibliothèque des Centres d'études supérieures spécialisés), Paris, 1968, p. 201-214, ici p. 207 et note.

marqué cette marche en avant de l'exégèse scientifique, on ne peut citer ici qu'un petit nombre de pionniers dont les noms résonnent encore aujourd'hui dans les cénacles d'exégètes. Pour l'Allemagne, outre Friedrich Schleiermacher, qui pose les fondements de l'herméneutique biblique¹⁰⁴, on peut évoquer les figures de David Strauss et Christian Baur, fondateurs de l'école de Tübingen, qui font entrer le mythe et l'histoire des religions dans le domaine de la critique biblique¹⁰⁵, ainsi que celles de Karl Heinrich Graf et Julius Wellhausen, qui contribuent, avec le Hollandais Abraham Kuenen, à la formulation de la théorie « des sources littéraires » du Pentateuque¹⁰⁶. En Angleterre, l'école de Cambridge quant à elle se distingue notamment par les travaux de Brooke Foss Westcott et John Anthony Hort, auteurs qui restent des personnalités de référence

¹⁰⁴ Sur Friedrich Schleiermacher (1768-1834), professeur de théologie protestante à l'Université de Halle (1804-1806), puis de Berlin (1810-1834), et initiateur de l'herméneutique biblique comme science de l'interprétation globale du texte sacré, voir E. BRITO, *Schleiermacher (Friedrich-Daniel-Ernst)*, dans *Catholicisme...*, t. XIII, col. 917-923, qui fournit les principales références (pour ses conceptions herméneutiques, voir en outre F. MUSSNER, *op. cit.*, p. 21-27).

¹⁰⁵ Sur David Strauss (1808-1874), auteur d'une *Vie de Jésus élaborée de manière critique* (1835 pour l'édition allemande), dans laquelle il montre que les Évangiles ne sont pas des récits « historiques » retraçant la vie de Jésus, mais des documents de foi élaborés en vue de la prédication et qui véhiculent une part de « reconstruction » de la figure du Christ, voir J.-L. KLEIN, *Strauss (David Friedrich)*, dans *E.U.*, t. XVII, p. 256-257. Strauss, dont l'ouvrage fera scandale et qui évoluera progressivement de l'hégélianisme vers l'athéisme, est le premier à avoir souligné la présence d'éléments mythiques dans le Nouveau Testament et à avoir cherché à en donner une interprétation cohérente. Sur Christian Baur (1792-1860), spécialiste du christianisme des origines, professeur à l'Université de Tübingen (1826-1860), et auteur d'une théorie qui oppose, dans l'Église primitive — et, partant, dans les différents textes du Nouveau Testament —, un pétrinisme particulariste et judaïsant à un paulinisme universel et abstrait qui ne se seraient réconciliés qu'au II^e siècle devant le danger gnostique, voir J. GRISAR, *Baur (Ferdinand-Christian)*, dans *D.H.G.E.*, t. VI, col. 1501-1506, et P. AUVRAY, *Baur (Christian)*, dans *Catholicisme...*, t. I, col. 1321. Sur le rôle joué par l'école de Tübingen, voir également É. TROCMÉ, *Exégèse scientifique et idéologie : de l'école de Tübinge aux historiens français des origines chrétiennes*, dans *New Testament Studies*, t. XXIV, 1978, p. 447-462.

¹⁰⁶ Karl Heinrich Graf (1815-1869) a donné à l'hypothèse sur la composition du Pentateuque en quatre traditions (yahviste, élohiste, deutéronomiste et sacerdotale) sa première formulation, qui, popularisée par Julius Wellhausen, est restée classique et est couramment qualifiée d'« hypothèse grafiennne-wellhausienne » (cfr J. TRINQUET, *Graf [Karl Heindrich]*, dans *Catholicisme...*, t. V, col. 181). Sur Julius Wellhausen (1844-1918), orientaliste et exégète, spécialiste de l'histoire d'Israël et de la composition des livres bibliques, voir cfr V. HAMP et J. SCHMID, *Wellhausen, Julius*, dans *L.T.K.*, t. X, col. 1020-1021. Sur Abraham Kuenen (1828-1891), le plus connu des exégètes néerlandais du XIX^e siècle, voir J. COPPENS, *Kuenen (Abraham)*, dans *D.B.S.*, t. V, col. 198-199. Rallié au protestantisme libéral, Kuenen s'illustra notamment par deux prises de position retentissantes : une interprétation naturaliste des Prophètes (*De Profeten en de Profetie onder Israël*, 2 vol., Leyde, 1875) et une attitude radicale dans le domaine des sources littéraires du Pentateuque où il considère le document sacerdotal comme le plus tardif. Moins brillant, mais plus précis que Wellhausen, il a contribué à l'établissement de la théorie documentaire.

dans le domaine de la critique textuelle, avec leur chef-d'œuvre *The New Testament in the Original Greek* (2 vol., Londres, 1881)¹⁰⁷.

Dans le monde catholique, il faut attendre le pontificat de Léon XIII pour voir l'exégèse catholique s'engager véritablement dans la voie des études critiques. A la génération précédente, le gouffre qui s'était creusé entre l'érudition protestante, surtout allemande, et l'exégèse catholique traditionnelle avait conduit Ernest Renan à rompre avec le catholicisme. Dans l'impossibilité de concilier la foi de son enfance et ce que lui faisait découvrir la « philologie », Renan traversa une crise religieuse profonde qui l'amena à renoncer à l'ordination et à poursuivre sa formation et ses travaux dans une optique rationaliste¹⁰⁸. Auteur d'une œuvre abondante dans le domaine des langues orientales, de l'archéologie, de l'épigraphie sémitique et de l'histoire ancienne, il se fit surtout connaître du grand public comme historien des origines, spécialement avec sa *Vie de Jésus* (1865), qui provoqua un véritable choc dans l'opinion catholique. Premier auteur, en France, à pratiquer l'histoire des religions dans une optique rationaliste, il y a été l'initiateur de la sécularisation des sciences religieuses et y a introduit l'exégèse rationaliste, fondée sur la négation de tout élément surnaturel. A partir de là, l'exégèse catholique va se manifester en une gamme d'attitudes que les auteurs qualifient diversement et sur lesquelles nous nous sommes partiellement expliqué dans le point historiographique de ce paragraphe¹⁰⁹. Comme le signale Jean Levie, trois entreprises,

¹⁰⁷ Sur Brooke Foss Westcott (1825-1901), théologien, professeur à Cambridge (1870-1890), voir J. SCHMID, *Westcott (Brooke Foss)*, dans *L.T.K.*, t. X, col. 1067-1068. Sur John Anthony Hort (1828-1892), prêtre anglican (1856) professeur de théologie à Emmanuel College de Cambridge (1872-1892), voir J. TRINQUET, *Hort (Fenton John Anthony)*, dans *Catholicisme...*, t. V, col. 956-957.

¹⁰⁸ Ernest Renan (1823-1892) s'était dans un premier temps destiné à la prêtrise : après des études entamées au collège ecclésiastique de Tréguier, il avait été admis au petit séminaire de Saint-Nicolas-du-Chardonnet (1838), avait fréquenté le séminaire d'Issy pour y faire sa philosophie (à partir de 1841) et Saint-Sulpice pour la théologie (à partir de 1843). Il quitte Saint-Sulpice en 1845 après avoir reçu les ordres mineurs et conquiert alors l'agrégation de philosophie (1848) et le doctorat ès lettres (1852). Après diverses missions officielles, il est nommé au Collège de France où il enseigne l'hébreu, le chaldéen et le syriaque. Suspendu après son premier cours sur Jésus, il est révoqué en 1864 et ne sera rétabli qu'en 1870. En 1883, il est nommé administrateur au Collège de France, poste qu'il occupera jusqu'à sa mort. Cfr S. FRAISSE, *Renan (Ernest)*, dans *Catholicisme...*, t. XII, col. 879-882, qui indique les références les plus utiles.

¹⁰⁹ Sur le développement de l'exégèse française de Renan à Loisy, qui est au centre de la crise moderniste, voir, en plus des ouvrages généraux signalés plus haut, J. ONNO, *Le renouveau de l'exégèse biblique en France de 1860 à 1914 : Renan et Loisy*, dans *L'information historique*, t. XL, n^{os} 3 et 4, mai-juin et septembre-octobre 1978, p. 107-117, 155-164 ; et F. PARENTE, *Monsignor d'Hulst, Loisy et l'« école large »*, dans *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen âge. Temps modernes*, t. XC, 1978, p. 837-885, qui, malgré son titre, constitue en fait une bonne esquisse de la question biblique en France, à

dont il nous faut évoquer ici rapidement les promoteurs, illustrent les tendances en présence¹¹⁰ : la création, en 1890, de l'École biblique de Jérusalem par le Père Lagrange, chef de file de l'école progressiste ; le lancement, en 1891, du *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux, représentant de l'exégèse conservatrice ; et la fondation, en 1892, de la revue *L'Enseignement biblique* par Loisy, qui évoluera progressivement vers des positions jugées hétérodoxes. Lagrange, Vigouroux, Loisy, trois personnalités dont les travaux poursuivis jusqu'en 1903, alors qu'éclate la crise moderniste, permettent de suivre les efforts déployés par les catholiques en vue de faire face, de manières diverses, à la « question biblique ».

Le Père Lagrange et l'École biblique de Jérusalem. — Entré chez les Frères prêcheurs en octobre 1879, Albert Lagrange, en religion frère Marie-Joseph, s'était formé très tôt aux disciplines bibliques, sans doute dans la perspective d'occuper la chaire d'Écriture sainte du *studium* dominicain de Toulouse auquel le destinaient initialement ses supérieurs¹¹¹. Fort d'une solide formation classique reçue au petit séminaire d'Autun, et entretenue déjà à l'époque de sa formation laïque de juriste par des cours complémentaires de littérature grecque en Sorbonne, il s'était initié à l'hébreu à l'Université de Salamanque,

la fin du siècle passé ; É. TROCMÉ, *Exégèse scientifique et idéologie...*, p. 447-462, qui souligne la fécondité, du point de vue scientifique, des dérives et excès. La meilleure mise au point reste cependant, à notre sens, la contribution de Christophe THÉOBALD sur *L'exégèse catholique au moment de la crise moderniste*, dans *Bible de tous les temps*, t. VIII, *Le monde contemporain et la Bible*, sous la dir. de C. SAVART et J.-N. ALETTI, Paris, 1985, p. 387-439.

¹¹⁰ J. LEVIE, *op. cit.*, p. 51-53.

¹¹¹ Albert Lagrange est né à Bourg-en-Bresse le 7 mars 1855 et décédé au couvent de Saint-Maximin (Var) le 10 mars 1938. Après sa scolarité secondaire, il s'engage dans les études de droit et conquiert son doctorat en juillet 1878. Quelques mois plus tard, il quitte le barreau de Paris pour le séminaire de Saint-Sulpice à Issy-les-Moulineaux, puis entre chez les dominicains l'année suivante, au noviciat de la province de Toulouse, à Saint-Maximin, où il prononce ses vœux en octobre 1880. Ordonné prêtre en décembre 1883 à Zamora, en Espagne, il rentre en France, à Toulouse, en 1884, où il mène de front l'enseignement ecclésiastique et la prédication. Après un séjour d'études à Vienne en 1888, il fonde en 1890 l'École biblique de Jérusalem et ne quittera la Terre Sainte qu'en 1935, pour des raisons de santé. Il mourra trois ans plus tard, au couvent qui l'avait accueilli novice. Pour une première information, on verra la notice de R. DE VAUX, *Lagrange (Albert ; en religion Marie-Joseph)*, dans *Catholicisme...*, t. VI, col. 1617-1620. Une biographie, accompagnée d'une bibliographie exhaustive de ses travaux (p. 191 sv.) a paru dès 1943 (cfr F.-M. BRAUN, *L'œuvre du Père Lagrange. Étude et bibliographie*, Fribourg, 1943), en s'inspirant notamment de la notice nécrologique publiée par le Père L.-H. VINCENT, *Le Père Lagrange*, dans *Revue biblique*, t. XLVII, 1938, p. 321-354. Tout récemment, le Père Bernard Montagnes a publié une étude biographique qui fait la synthèse de ses écrits antérieurs : B. MONTAGNES, *Le Père Lagrange. 1885-1938. L'exégèse catholique dans la crise moderniste*, Paris, 1995. Voir également, de ce dernier auteur, le portrait dessiné à gros traits pour la *Nouvelle revue théologique* (ID., *Marie-Joseph Lagrange. La figure du savant et du croyant*, dans *Nouvelle revue théologique*, t. XXVI, 1994, p. 715-726) et, dans une moindre mesure, J. GUITTON, *Portrait du Père Lagrange*, Paris, 1992.

en Espagne, où l'expulsion de sa communauté hors de France l'avait amené à poursuivre sa formation théologique. De retour en France, parallèlement à l'enseignement historique et philosophique dont il avait été chargé chez les dominicains toulousains, il avait poursuivi ses études bibliques sous la conduite du titulaire de la chaire d'Écriture sainte de l'Institut catholique de Toulouse, puis s'était expatrié en Autriche, à partir de 1888, pour s'initier auprès des grands maîtres viennois aux langues orientales (l'assyrien, l'égyptien, l'arabe et l'hébreu talmudique). C'est fort de cette formation qu'il arrive à Jérusalem en mars 1890 pour y fonder une école d'études bibliques palestiniennes à laquelle il consacra toute sa vie¹¹².

Officiellement inaugurée en novembre 1890, l'École pratique d'études bibliques se voulait, dans l'esprit de son fondateur, un lieu d'enseignement et de recherche catholique où l'on étudierait la Bible dans le milieu même où elle s'était élaborée. Et on l'étudierait avec toute la rigueur de la méthode critique, en s'appuyant sur une connaissance approfondie des langues orientales et avec le concours de l'ensemble des sciences auxiliaires (géographie, histoire et archéologie), mais sans cependant se couper des données théologiques traditionnelles que rejetait a priori la critique indépendante¹¹³.

¹¹² Du Père Lagrange, on lira ici avec intérêt les souvenirs, rédigés à l'intention de sa communauté de 1926 à 1932 (cfr B. MONTAGNES, *La condition de l'exégèse catholique au temps du modernisme : le Père Lagrange*, dans *Revue thomiste*, XCV^e année, t. LXXXVII, n° 4, octobre-décembre 1987, p. 533), mais qui n'ont été publiés qu'en 1967 (*Le Père Lagrange au service de la Bible. Souvenirs personnels*, Paris, 1967), ainsi que la correspondance éditée (J.-Ch. DIDIER, *Échos lointains de la crise moderniste : le R.P. Lagrange, le chanoine Louis Pirot et « l'Ami du Clergé » d'après quelques lettres*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. XXXIX, 1982, n° 4, p. 173-185 ; J. LUST, *A letter from M.-J. Lagrange to A. van Hoonacker*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. LIX, 1983, p. 198-216 ; *Exégèse et obéissance. Correspondance Cormier-Lagrange [1904-1916]*, présentée, éditée et commentée par B. MONTAGNES, Paris, 1989 ; B. MONTAGNES, *La correspondance du Père Lagrange avec l'abbé Bardy*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. LII, n° 1, janvier-mars 1995, p. 65-86).

¹¹³ Sur les débuts de l'École biblique, voir B. MONTAGNES, *Le rétablissement de l'ordre des Prêcheurs à Jérusalem : du couvent Saint-Étienne à l'École biblique*, dans *Archivum Fratrum Praedicatorum*, t. LVIII, 1988, p. 361-422, et ID., *Premiers combats du Père Lagrange : le congrès de Fribourg (1897)*, *ibid.*, t. LIX, 1989, p. 297-315. Sur son histoire comme telle, les actes du colloque du centenaire contiennent quelques contributions intéressantes : *Naissance de la méthode critique. Colloque du centenaire de l'École biblique et archéologique française de Jérusalem* (Patrimoines. Christianisme), Paris, 1992. Le centenaire a également été l'objet de trois publications faisant le point sur la recherche à l'École : P. BENOÎT, *Un siècle d'archéologie à l'École biblique de Jérusalem. 1890-1990*, Jérusalem, 1988 ; J. MURPHY-O'CONNOR, *Le Nouveau Testament. Cent ans d'exégèse à l'École biblique* (Cahiers de la Revue biblique, 27), Paris, 1990 (dont il existe une version anglaise : ID., *The École biblique and the New Testament : a Century of Scholarship (1890-1990)* [Novum Testamentum et Orbis antiquus, 13], Fribourg, 1990) ; et *L'Ancien Testament. Cent ans d'exégèse à l'École biblique* (Cahiers de la Revue biblique, 28), sous la dir. de J.-L. VESCO, Paris, 1990. Voir également, davantage centré sur l'après-guerre, B. MONTAGNES, *Les séquelles de la crise moderniste. L'École biblique au lendemain de la*

Grâce au lancement de la *Revue biblique*, dès 1892, l'École allait rapidement s'imposer comme un centre rayonnant d'exégèse catholique auquel allaient collaborer les exégètes en vue de toutes tendances, et contribuer pour une grande part, malgré une certaine prudence que commandait un contexte idéologique fort tendu, à acclimater les méthodes nouvelles dans milieu catholique. C'est que la revue abordait franchement les problèmes délicats (nature de l'inspiration, authenticité des premiers chapitres de la Genèse, formation des Évangiles, etc.), s'imposait, eu égard à sa localisation en Terre sainte, comme irremplaçable dans le domaine de l'archéologie sacrée et rendait compte, avec beaucoup de sérénité et de compétence, des travaux de la critique protestante¹¹⁴. En 1900, le Père Lagrange doubla la *Revue biblique* d'une collection, les *Études bibliques*, qui à l'origine avait été conçue comme un « commentaire complet de l'Écriture sainte », mais qui, après avoir débuté avec son commentaire du *Livre des juges*, allait rapidement s'ouvrir à d'autres domaines d'intérêt biblique¹¹⁵.

Sans passer ici en revue l'œuvre du Père Lagrange¹¹⁶ — elle ne compte pas loin de dix-huit cents titres¹¹⁷ —, nous pouvons résumer l'esprit qui animait le fondateur de l'École biblique en disant qu'il visait à assumer théologiquement, au sein du catholicisme, les acquis incontournables de l'exégèse critique et à promouvoir prudemment, dans l'Église catholique, une approche scientifique des textes sacrés, mais avec la volonté inébranlable d'intégrer les résultats de l'exégèse au catholicisme

Grande Guerre, dans *Revue thomiste*, CXVII^e année, t. XC, n° 2, avril-juin 1990, p. 244-270. Signalons, pour terminer, que l'ouvrage *Mémorial Lagrange. Cinquantenaire de l'École biblique et archéologique française de Jérusalem. 15 novembre 1890-15 novembre 1940*, Paris, 1940, est un volume de mélanges sans intérêt ici.

¹¹⁴ Sur la *Revue biblique* comme telle, voir R.J. TOURNAY, *La « Revue biblique » depuis sa création à nos jours*, dans *Naissance de la méthode critique. Colloque du centenaire de l'École biblique et archéologique française de Jérusalem* (Patrimoine. Christianisme), Paris, 1992, p. 89-98.

¹¹⁵ Signalons également, à propos du Père Lagrange, l'existence de deux recueils récents où l'on trouvera un bon échantillon de textes — parmi lesquels un certain nombre sont difficiles à trouver en version originale — : *Exégète à Jérusalem. Nouveaux mélanges d'histoire religieuse (1890-1939)*, par Marie-Joseph Lagrange, o.p. (1855-1938) (Cahiers de la Revue biblique, 29), présentation par M. GILBERT, Paris, 1990, et *Marie-Joseph Lagrange, o.p. L'Écriture en Église. Choix de portraits et d'exégèse spirituelle (1890-1937)* (Lectio divina, 142), présentation par ID., Paris, 1990.

¹¹⁶ Sur l'œuvre du Père Lagrange avait paru, de son vivant déjà, une analyse due à divers spécialistes : *L'œuvre exégétique et historique du R.P. Lagrange* (Cahiers de la nouvelle journée, 28), Paris, 1933. Cette première analyse ne dispense évidemment pas de recourir aux travaux biographiques ultérieurs (cfr note 111, *supra*), ni aux recherches plus spécialisées consacrées à l'École biblique de Jérusalem (cfr note 113 ci-dessus), à la *Revue biblique* (cfr note 114 ci-dessus), etc.

¹¹⁷ D'après le relevé du Père F.-M. BRAUN, *op. cit.*, p. 191 sv. (cfr *supra*, note 111).

traditionnel et d'agir strictement dans les limites fixées par le magistère ecclésiastique : « alors que les extrémistes des deux bords n'hésitaient pas à sacrifier soit la foi à la science, soit la science à la foi [...],] tenir fermement les deux bouts de la chaîne, recevoir la Bible comme la parole de Dieu tout en jouant à fond le jeu de la critique, voilà l'entreprise audacieuse du P. Lagrange »¹¹⁸. Sa précoce ouverture dans le domaine se manifesta notamment par des conceptions très souples en matière d'inspiration et d'inerrance bibliques et trouva en deux circonstances particulières l'occasion d'expressions publiques qui allaient lui valoir une opposition tenace dans les milieux conservateurs : lors du Congrès catholique de Fribourg en août 1897, où il se prononça de façon très nuancée sur la théorie documentaire du Pentateuque et lors d'un cycle de conférences données à Toulouse fin 1902, où il s'efforçait de défendre la légitimité d'une exégèse critique catholique.

Dans le domaine de l'inspiration et de l'inerrance, crucial à l'époque pour rendre compte des problèmes soulevés par une approche scientifique de la Bible, le Père Lagrange allait réagir contre l'enseignement traditionnel de son temps (Dieu est l'inspirateur des idées, du contenu du texte sacré, mais non de ses mots, de sa forme) et reprendre la théorie thomiste de la « causalité instrumentale », qui permettait de faire de Dieu, cause première garantissant l'infaillibilité de l'Écriture, et de l'écrivain humain, cause instrumentale qui en explique les imperfections, deux véritables auteurs, chacun dans leur ordre propre¹¹⁹. Cette conception débouchait sur une interprétation renouvelée du concept d'« inspiration verbale » englobant non seulement les idées (« inspiration cognitive »), mais également la rédaction (« inspiration scripturaire ») et permettait de rendre compte de façon beaucoup plus ouverte, comme nous le verrons, des difficultés en matière d'inerrance (parce que si l'intervention divine s'étend à la rédaction, à l'inverse, les imperfections humaines concernent également le contenu)¹²⁰.

¹¹⁸ B. MONTAGNES, *Exégèse et obéissance. Correspondance Cormier-Lagrange [1904-1916]...*, p. 7.

¹¹⁹ Voir ici, par exemple : M.-J. LAGRANGE, *Une pensée de saint Thomas sur l'inspiration scripturaire*, dans *Revue biblique internationale*, t. IV, 1895, p. 563-571 ; ID., *L'inspiration des livres saints*, *ibid.*, t. V, p. 199-220 ; ID., *L'inspiration et les exigences de la critique*, *ibid.*, t. V, p. 496-518.

¹²⁰ Sur la notion d'inspiration, voir P. BENOÎT, *Inspiration biblique*, dans *Catholicisme...*, t. V, col. 1710-1721, qui offre une synthèse brève et très lisible de la problématique telle qu'elle se posait à l'époque. Voir également E. MANGENOT, *Inspiration de l'Écriture*, dans *D.T.C.*, t. VII, col. 2068-2266, plus spécialement col. 2118-2207 pour ce qui est de l'étendue de l'inspiration, et G. COURTADE, *Inspiration et inerrance*, dans *D.B.S.*, t. IV, col. 482-559. Un ouvrage est particulièrement précieux : J.T. BURTCHALL, *Catholic Theories of Biblical Inspiration Since 1810. A Review and Critique*,

Au Congrès scientifique international catholique de Fribourg d'août 1897, Lagrange fit une communication sur l'authenticité mosaïque du Pentateuque¹²¹ qui, de propos délibéré, s'inscrivait dans la perspective des théories documentaires protestantes et visait davantage à lever les objections catholiques contre l'exégèse critique qu'à prendre réellement position sur les aspects techniques du problème¹²². Plutôt que de s'y livrer à de savants découpages des textes, il y examinait la question préalable des obstacles qui empêchaient les catholiques d'aborder sereinement le dossier critique (idée d'une rédaction d'un trait, s'opposant à une composition continue, tardivement fixée ; conception moderne du droit, incompatible avec une évolution de la législation attribuée à Moïse, etc.) et s'efforçait de montrer que ces obstacles résultaient de préjugés relativement aisés à dépasser. A travers cet examen, il posait les principes d'une herméneutique biblique où l'autorité reconnue au Livre ne se fondait plus sur l'authenticité littéraire de ses différents livres, mais sur le caractère inspiré du texte reçu. Si ses réflexions, publiées en janvier 1898 dans la *Revue biblique*¹²³, furent bien accueillies au Congrès et, après publication, par les biblistes progressistes, elles allaient cependant provoquer une forte secousse du côté conservateur : on sut bientôt que l'article du Père Lagrange avait été déféré au Saint-Office et la rumeur de sanctions graves contre lui put d'autant plus facilement circuler que l'intéressé ignorait les griefs qui pesaient sur lui et se trouvait dans l'incapacité de se défendre.

En novembre 1902, sans doute porté par l'embellie qui caractérise la fin du pontificat de Léon XIII dans le domaine biblique, le Père Lagrange jugea opportun d'accepter l'invitation qui lui était faite par l'Institut catholique de Toulouse à donner une série de conférences sur la question biblique et, résolu à aller de l'avant, il en profita pour développer un nouveau plaidoyer public en faveur de l'exégèse critique¹²⁴. Dans ses

Cambridge, 1969, plus spécialement les deux chapitres qui traitent de la question biblique et de la crise moderniste, p. 121-163 et 164-229 (*Verbal Inspiration et Inspiration without Innerancy*). Dans une moindre mesure, voir aussi J. MURPHY-O'CONNOR, *Le Nouveau Testament. Cent ans d'exégèse à l'École biblique...*, p. 14-16.

¹²¹ On trouvera le texte de son intervention dans M.-J. LAGRANGE, *Les sources du Pentateuque*, dans *Revue biblique internationale*, t. VII, 1898, p. 11-32.

¹²² Sur la position de Lagrange au Congrès, cfr B. MONTAGNES, *Premiers combats du Père Lagrange : le congrès de Fribourg (1897)...*, p. 316-369. Sur ses conceptions concernant le Pentateuque, voir également la contribution bien documentée de J. LOZA, *Le Pentateuque*, dans *L'Ancien Testament. Cent ans d'exégèse à l'École biblique...*, la partie consacrée à Lagrange, p. 79-90.

¹²³ Cfr *supra*, note 121.

¹²⁴ Voir B. MONTAGNES, *La méthode historique. Succès et revers d'un manifeste*, dans *Naissance de*

exposés, très modérés, Lagrange s'attachait à montrer la compatibilité de l'exégèse critique avec le dogme (celui-ci jouant pour un catholique un rôle régulateur), à circonscrire strictement l'idée de progrès et de développement dogmatiques, à préciser un concept d'inspiration qui s'étende à l'intégralité de l'Écriture tout en permettant de résoudre les difficultés bibliques dans le domaine historique et scientifique et, enfin, à montrer, à travers l'exemple de l'évolution de la législation mosaïque, que toute exégèse critique n'est pas forcément entachée de naturalisme. Ces exposés, au départ assez improvisés lorsque l'on examine attentivement leur mise au point¹²⁵, furent réunis en volume dès mars 1903¹²⁶ et allaient constituer en quelque sorte un manifeste, pour reprendre l'expression du Père Montagnes, en faveur de l'exégèse progressiste modérée, moins cependant en raison de la nouveauté des idées qui y étaient défendues, et qui étaient en fait pratiquées par la *Revue biblique* depuis une dizaine d'années, qu'en raison de sa réception. En effet, le caractère tranché des réactions, enthousiastes chez ses partisans et violemment hostiles chez ses détracteurs, donna à la publication les allures d'un véritable programme et allait en faire le symbole de la nouvelle exégèse.

Vigouroux et son Dictionnaire de la Bible. — Un an après la fondation de l'École biblique de Jérusalem par Lagrange, le sulpicien Vigouroux¹²⁷ lançait un projet de *Dictionnaire de la Bible*, qui paraîtra en cinq volumes de 1895 à 1912¹²⁸. Chef de file de la tendance strictement conservatrice, notamment dans le domaine très controversé du Pentateuque,

la méthode critique. Colloque du centenaire de l'École biblique et archéologique française de Jérusalem..., Paris, 1992, p. 67-87, qui cite notamment S. AULARD, *La méthode historique et critique. Les débuts de la nouvelle exégèse (Autour des conférences de Toulouse en 1902)*, Mémoire de maîtrise inédit en théologie, Institut catholique de Paris, Paris, 1989, que nous n'avons pas pu consulter.

¹²⁵ Sur l'origine et la préparation des conférences, voir B. MONTAGNES, *La méthode historique. Succès et revers d'un manifeste...*, p. 73-78.

¹²⁶ Cfr M.-J. LAGRANGE, *La méthode historique, surtout à propos de l'Ancien Testament* (Études bibliques), Paris, 1903 (qui a connu trois éditions, la dernière à Paris en 1907, et qui a été réédité par le Père Braun au cours des années soixante : ID., *La méthode historique. La critique biblique et l'Église*, Paris, 1966).

¹²⁷ Sur Fulcran-Grégoire Vigouroux, né à Nant (Rodez) le 13 février 1837 et mort à Rome le 21 février 1915, professeur de philosophie au séminaire d'Autun (1861), titulaire de la chaire d'exégèse au séminaire d'Issy-les-Moulineaux (1864), à Saint-Sulpice (1868) et à l'Institut catholique de Paris (1890), secrétaire de la Commission biblique (1903-1913), et à ce titre signataire, avec le bénédictin belge Laurent Janssens, des décrets de la Commission, voir les quelques rares notices disponibles : A. STROBEL, *Vigouroux, Fulcran*, dans *L.T.K.*, t. X, 1965, col. 790 ; A. PENNA, *Vigouroux, Fulcran-Grégoire*, dans *E.C.*, t. X, col. 1421-1422 ; G. PRIERO, *Vigouroux, Fulcrano*, dans *D.E.*, t. III, col. 1322.

¹²⁸ *Dictionnaire de la Bible contenant [...]*, sous la dir. de F. VIGOUROUX, 5 vol., Paris, Letouzey et Ané, 1895-1912.

ce dernier est toujours resté hostile à toute approche critique de la Bible, jugée irrémédiablement entachée de rationalisme. Auteur d'un *Manuel biblique*, qui a connu de nombreuses rééditions et qui a été abondamment traduit¹²⁹, ainsi que d'un traité d'apologétique biblique, qui fut un classique¹³⁰, il a, malgré son conservatisme, exercé une influence considérable sur la formation exégétique de toute une génération de prêtres. Son dictionnaire se ressent naturellement de ses tendances conservatrices, malgré une connaissance étendue du monde oriental qui n'est toutefois jamais mise au service d'un renouvellement intellectuel : « le principal défaut de M. Vigouroux fut de juxtaposer, séparées par une sorte de cloison étanche, son érudition très étendue des choses orientales et son exégèse biblique, sans tenter de renouveler intérieurement l'exégèse biblique par cette érudition », note Jean Levie¹³¹. Malgré ses limites, son dictionnaire a néanmoins rendu de réels services à l'exégèse catholique et, en toute hypothèse, il témoigne lui aussi du renouveau catholique dans le domaine biblique.

Loisy et sa revue L'enseignement biblique. — En octobre 1892, enfin, Alfred Loisy créait *L'Enseignement biblique*, revue conçue pour donner une diffusion plus large aux cours qu'il professait à l'Institut catholique de Paris et dans lesquels il s'était résolument engagé sur la voie de l'exégèse critique¹³². Né dans un milieu paysan, que sa

¹²⁹ L. BACUEZ et F. VIGOUROUX, *Manuel biblique ou cours d'Écriture sainte à l'usage des séminaires*, 1^{ère} éd., 4 vol., Paris, 1878-1880 (t. I : F. VIGOUROUX, *Ancien Testament*, 2 vol., Paris, Roger et Chernoviz, 1878-1879).

¹³⁰ F. VIGOUROUX, *Les Livres saints et la critique rationaliste. Histoire et réfutation des objections des incrédules contre les Saintes écritures*, 1^{ère} éd., 4 vol., Paris, Roger et Chernoviz, 1886-1890.

¹³¹ J. LEVIE, *op. cit.*, p. 52.

¹³² Sur Alfred Loisy, né à Ambrière le 28 février 1857 et décédé à Ceffonds le 1^{er} juin 1940, voir, pour une première information rapide, M. BÉCAMEL, *Loisy (Alfred)*, dans *Catholicisme...*, t. VII, col. 1044-1053. Depuis l'ouvrage de F. HEILER, *Alfred Loisy, der Vater des katholischen Modernismus*, Munich, 1947, la « meilleure autorité en la matière » (R. AUBERT, *La position de Loisy au moment de sa controverse avec M. Blondel*, dans *Journées d'études. 9-10 novembre 1974. Blondel-Bergson-Maritain-Loisy* [Centre d'archives Maurice Blondel, 4], Louvain, 1976, p. 75) est sans conteste Émile Poulat, qui lui a notamment consacré deux gros volumes où sont finement analysés un grand nombre de textes et de réactions très éclairants (É. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste...* et *ID., Critique et mystique. Autour de Loisy ou la conscience catholique et l'esprit moderne*, Paris, 1984). Depuis la publication du premier travail d'Émile Poulat, un nombre considérable d'études ont paru régulièrement, apportant des éclairages parfois très neufs sur le sujet (c'est surtout vrai pour l'influence de Loisy en Italie), mais sans renouveler fondamentalement les conclusions de ce dernier. Pour suggérer l'importance et la diversité de la bibliographie, nous pouvons citer quelques exemples de recherches publiées à partir des années soixante, mais il est hors de propos de donner un bilan des études « loisyennes » : T. STAMARE, *Il padre del modernismo*, dans *Divinitas*, t. XIII, 1969, p. 737-746 ; G. GOSSELIN, *Alfred Loisy et le modernisme*, dans *The Canadian Journal of Theology*, t. XIII, 1967,

constitution chétive l'avait amené à quitter pour de la carrière ecclésiastique, Alfred Loisy avait reçu une formation secondaire soignée au collège de Saint-Dizier. Entré au séminaire de Châlons-sur-Marne en octobre 1874, il y avait trouvé un enseignement fort routinier, comme c'était fréquent à l'époque dans les séminaires, mais il y avait néanmoins mis à profit ses capacités intellectuelles pour s'initier, seul, à l'hébreu. Ordonné prêtre le 29 juin 1879, il s'était ensuite consacré pendant deux ans au ministère paroissial dans une petite cure de campagne, puis, prenant conscience de sa vocation intellectuelle, il s'était inscrit en juin 1881 à l'École supérieure de théologie de l'Institut catholique de Paris. Formé à la critique par Duchesne, les hasards de l'existence allaient l'amener à l'exercer sur un terrain bien plus dangereux que l'histoire ecclésiastique¹³³. Alors qu'il poursuivait normalement sa formation, en effet, des problèmes de santé du titulaire d'Écriture sainte et sa bonne connaissance de l'hébreu le firent accéder, à partir de décembre 1881, à la fonction de professeur suppléant de ses condisciples pour cette matière. Ce n'est qu'en 1887, après avoir suivi les cours d'assyriologie et d'égyptologie à l'École pratiques des hautes études et les cours d'hébreu de Renan au Collège de France, qu'il avait pu se consacrer entièrement à son enseignement. Intéressé, au début de sa carrière, par l'Ancien Testament, il avait défendu brillamment, en 1890, sa thèse de doctorat sur l'histoire du canon des livres vétéro-testamentaires, mais celle-ci n'eut pas l'heur de plaire à tout le monde. Savant éminent et plume remarquable, Loisy possédait en outre de brillantes qualités d'exposition qui en firent un professeur hors pair. Dès le début de son activité scientifique cependant, il s'était engagé dans une voie non conformiste et il allait susciter une méfiance croissante vis-à-vis de ses travaux¹³⁴.

p. 99-108 ; M. GUASCO, *Il gruppo radicale romano e Loisy*, dans *Fonti e documenti*, t. I, Urbino, 1972, p. 356-389 ; N. PROVENCHER, *Église et dogme selon Alfred Loisy*, dans *Église et théologie*, t. IV, 1973, p. 227-252 ; M. GUASCO, *Loisy e i Lombardi*, dans *Fonti e documenti*, Urbino, 1972, t. II, p. 595-620 ; W.J. WERNZ, *Loisy's 'Modernist' writings*, dans *Downside Review*, t. XCII, 1974, p. 25-45 ; D. BADER, *Der Weg Loisy's zur Erforschung der christlichen Wahrheit*, Fribourg, 1974 ; M. GUASCO, *Alfred Loisy in Italia. Con documenti inediti*, Turin, 1975 ; M. IVALDO, *Il problema Loisy : i primi scritti*, dans *Rivista di filosofia neo scolastica*, t. LXVII, 1975, p. 665-687 ; J. HULSHOF, *Aan de weg van het modernisme. De katholicisme van Alfred Loisy*, dans *Tijdschrift voor theologie*, t. XIV, 1974, p. 3-30 ; etc.

¹³³ Sur les rapports entre Duchesne et Loisy, sur leur commun désir de réconcilier la science et la foi, mais aussi sur leur différences de tempérament, sur la foi tranquille du premier et l'anxiété religieuse du second, sur un certain intellectualisme superficiel du maître et sur la profonde résonance religieuse de la réflexion scientifique chez le disciple, etc., voir B. SESBOÛÉ, *Avant le modernisme. Louis Duchesne et Alfred Loisy à la Faculté de théologie de l'Institut catholique de Paris*, op. cit., p. 119-139.

¹³⁴ On trouvera une bibliographie complète des œuvres de Loisy dans *Alfred Loisy. Sa vie, son œuvre*, par Albert Houtin et Félix Sartiaux, Manuscrit annoté et publié par É. POULAT, Paris 1960, p. 303-324, qui contient également, p. 325-409, un remarquable index bio-bibliographique des personnalités qui, de près ou de loin, ont traversé la crise moderniste. Compléments dans ID., *Critique et mystique. Autour de*

C'est ainsi qu'au moment même où il lançait sa revue de vulgarisation *L'Enseignement biblique*, les élèves de Saint-Sulpice qui fréquentaient l'Institut catholique se virent interdire par leur supérieur l'accès à ses cours. Face à cette manifestation d'hostilité, Loisy tenta alors d'obtenir de son ancien évêque, Mgr Meignan, représentant à la génération précédente de l'exégèse « prudemment libérale »¹³⁵, un soutien public de la méthode scientifique, mais ce dernier se déroba¹³⁶. Dans un article très mal informé sur *La question biblique* paru dans le *Correspondant* du 25 janvier 1893¹³⁷, Mgr d'Hulst, recteur de l'Institut catholique de Paris¹³⁸, se fit alors le défenseur d'une « école large » en exégèse à laquelle aurait appartenu son professeur et qui restreignait en fait l'inerrance des textes sacrés aux problèmes de foi et de mœurs¹³⁹. Or, outre que l'article suscita une levée de boucliers qui allait amener Léon XIII lui-même à prendre position dans la question avec son encyclique

Loisy ou la conscience catholique et l'esprit moderne, Paris, 1984, p. 322-327. Pour la bibliographie de Loisy, il convient d'ajouter, parues après 1960, H. BERNARD-MAÎTRE, *Lettres de Loisy à Mgr Mignot*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. LXVII, 1966, p. 3-44, 81-114, 170-194, 257-286, t. LXIX, 1968, p. 241-268, et t. LXXI, 1970, p. 262-273.

¹³⁵ É. POULAT, *Alfred Loisy. Sa vie, son œuvre*, par Albert Houtin et Félix Sartiaux..., p. 381.

¹³⁶ C'est des mains de Mgr Meignan (1817-1896), évêque de Châlons-sur-Marne de 1864 à 1882, que Loisy reçut les ordres. Sur Mgr Meignan, évêque d'Arras (1882), archevêque de Tours (1884) et cardinal (1893), voir T. DE MOREMBERT, *Meignan (Guillaume-René)*, dans *Catholicisme...*, t. VIII, col. 1095-1096. La seule biographie d'ensemble reste celle d'H. BOISSONOT, *Le cardinal Meignan*, Paris, 1899.

¹³⁷ L'article a très vite paru sous forme de brochure : M. D'HULST, *La question biblique* (extrait du *Correspondant*), Paris, Librairie Ch. Poussielgue, 1893, 55 p.

¹³⁸ Sur Maurice Le Sage d'Hauteroche d'Hulst (1841-1896), prêtre du diocèse de Paris (1865), organisateur de ce qui allait devenir l'Institut catholique de Paris (1875), institution dont il fut nommé vice-recteur puis recteur (1881), voir Ch. LEDRÉ, *Hulst (Maurice Le Sage d'Hauteroche d')*, dans *Catholicisme...*, t. V, col. 1064-1067, et surtout la volumineuse biographie que lui a consacrée son successeur, Mgr Baudrillart, qui n'a pas été remise en chantier à ce jour (A. BAUDRILLART, *Vie de Mgr d'Hulst*, 2^e éd., 2 vol., Paris, 1912-1914).

¹³⁹ Après avoir rappelé la doctrine catholique traditionnelle concernant la Bible, Mgr d'Hulst présentait la théorie documentaire du Pentateuque et soulevait à ce sujet le problème de l'inerrance. Il rappelait ensuite la doctrine de l'inspiration enseignée par les conciles de Trente et du Vatican selon laquelle les Livres saints « ont Dieu pour auteur » et suggérait l'existence de trois grandes écoles d'exégèse quant à l'interprétation théologique de ce principe dogmatique : une aile droite étendant l'inspiration à tous les énoncés bibliques, un centre non défini de manière précise, et une aile gauche (ou « école qu'on pourrait appeler large » (M. D'HULST, *La question biblique...*, p. 25) ne craignant pas de reconnaître des énoncés inexacts dans la Bible, mais affirmant, sur la base d'une distinction entre inspiration et révélation, que le fait ne porte pas atteinte au principe d'inerrance, ce dernier se limitant aux énoncés touchant la foi et les mœurs (cfr *ibid.*, *passim*). On trouvera un exposé très circonstancié sur cet article du *Correspondant* et sur ses conséquences dans A. BAUDRILLART, *op. cit.*, t. II, p. 129-179. Voir également, sur l'ensemble de la problématique posée par l'article du *Correspondant*, F. PARENTE, *Monsignor d'Hulst, Loisy e l'« école large »...*, p. 837-885.

*Providentissimus*¹⁴⁰, ce n'était pas la position de Loisy, et au lieu de se voir efficacement défendu par son recteur, il se trouva davantage compromis : en mai, Mgr d'Hulst lui signifia son impuissance à le soutenir et lui annonça le retrait de son enseignement exégétique pour ne lui laisser que ses cours de langues. En novembre 1893, Loisy publia un article dans *L'Enseignement biblique* où, tout en contestant l'idée d'une « école large », il réaffirmait l'exigence d'une étude scientifique des textes sacrés. Considérant qu'il était désormais dangereux de le maintenir dans son enseignement à la Faculté de théologie, les évêques protecteurs de l'Institut catholique lui demandèrent quelques jours plus tard sa démission¹⁴¹.

Avec ce départ de l'Institut commence une nouvelle période dans la vie de Loisy. Nommé après plusieurs mois aumônier des dominicaines de Neuilly-sur-Seine par le cardinal Richard, archevêque de Paris¹⁴², il cesse la publication de la revue *L'Enseignement biblique*, qui était liée à ses cours, mais poursuit ses publications, généralement sous des pseudonymes, dans divers périodiques comme la *Revue du clergé français* ou la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, qu'il a lui-même fondée en 1896. En septembre 1899, alors qu'il se repose à Ambrières, des ennuis de santé l'amènent à démissionner de sa charge d'aumônier et cette démission inaugure un long repli en solitaire, d'abord à Bellevue, dans la commune de Meudon (1899-1904), puis à Garnay (1904-1907) et à Ceffonds, en Haute-Marne, où résidait sa sœur et où il vécut de 1907 à sa mort, le 1^{er} juin 1940. A partir de décembre 1903 et la mise à l'Index de cinq de ses ouvrages, des condamnations de plus en plus graves vont être prononcées contre lui : tandis qu'un grand nombre de ses idées et la substance de sa pensée sont condamnées par le décret *Lamentabili* et l'encyclique *Pascendi* de juillet et septembre 1907, il est excommunié et déclaré *vitandus* en février et mars 1908. Pourtant, comme l'ont bien montré le Père Théobald et le chanoine Aubert, Loisy est resté longtemps, dans ses écrits du moins, un exégète dont les idées ne différaient pas fondamentalement de celles de Lagrange. C'est avec la publication de son ouvrage *L'Évangile et l'Église*,

¹⁴⁰ Dont il sera question plus loin.

¹⁴¹ Sur les premières difficultés de Loisy jusqu'à l'encyclique *Providentissimus* (cfr *infra*, p. 452-453), voir également, même si le ton adopté n'est plus le nôtre, A. BAUDRILLART, *op. cit.*, t. I, p. 475-492, qui fournit un exposé des faits très détaillé.

¹⁴² Sur le cardinal Richard, né à Nantes le 1^{er} mars 1819 et mort à Paris le 28 janvier 1908, prêtre du diocèse de Nantes (1844), vicaire général de son diocèse (1849-1869), évêque de Belley (1871), évêque coadjuteur (1875) puis archevêque (1886) de Paris, cardinal au titre de Sainte-Marie in Via (1889), voir A. CHAPEAU, *Richard (François-Marie-Benjamin)*, dans *Catholicisme...*, t. XII, col. 1196-1198.

en novembre 1902¹⁴³, que les chemins des deux grands exégètes se séparent, moins sur le plan du commentaire exégétique que sur celui de la reconstruction historique et de l'apologétique qui en découle.

Sur les rapports entre Loisy et Lagrange avant sa condamnation, d'une part, le Père Théobald a pu montrer, avec beaucoup de pertinence, que « la frontière entre le directeur de la *Revue biblique* et l'ancien professeur de l'Institut catholique reste relativement perméable jusqu'en 1902 »¹⁴⁴. Alors que tous deux ont éprouvé jusqu'à l'angoisse le trouble qui accompagne la première expérience critique, tandis que l'édifice des formulations traditionnelles de la foi paraît vaciller, tous deux partagent une conception identique sur le problème, crucial en ces années, de l'inspiration¹⁴⁵. Le carrefour où leurs routes se séparent, fin 1902, est celui où se croisent exégèse et théologie. Pour Lagrange, les conquêtes de la méthode historique ne modifient pas la « règle de foi » : devant les difficultés soulevées par la critique, l'exégète doit se méfier de sa propre subjectivité et des hypothèses hasardeuses auxquelles elle peut conduire ; il ne doit pas craindre de s'appuyer sur la tradition chrétienne et l'objectivité qu'elle peut offrir en matière d'interprétation. Pour Loisy, au contraire, il y a là une limite insupportable à la liberté critique, liberté dont il n'arrive pas à créditer le Père Lagrange ; pour lui, l'exégète ne peut donner une consistance historique à un énoncé de foi fourni par la tradition dogmatique, sans qu'il conteste du reste la valeur de cette tradition. En retour, il semble bien que Lagrange n'ait pas compris le concept interprétatif de « transformation » élaboré par Loisy au départ de l'expérience de la traduction ; ne distinguant peut-être pas suffisamment dogme et opinion théologique, il lui est difficile de concevoir une réelle créativité herméneutique et il dénonce chez Loisy une altération du dogme chrétien¹⁴⁶.

¹⁴³ Sur cet ouvrage, qui marque le début de la crise moderniste, voir le point C de ce chapitre.

¹⁴⁴ C. THÉOBALD, *Le Père Lagrange et le modernisme*, dans *Naissance de la méthode critique. Colloque du centenaire de l'École biblique et archéologique française de Jérusalem...*, ici, p. 63, et, pour l'ensemble du propos, p. 49-64.

¹⁴⁵ Nous ne pouvons manquer d'évoquer un passage d'un article de Lagrange sur l'inspiration, signalé par le Père Théobald (C. THÉOBALD, *Le Père Lagrange et le modernisme...*, p. 54, note 38), où Lagrange cite Loisy de façon très positive à l'appui d'un autre jugement du Père Pègues, qu'il fait sien, contre les conceptions dominantes à l'époque (M.-J. LAGRANGE, *Une pensée de saint Thomas sur l'inspiration scripturaire...*, p. 565).

¹⁴⁶ Voir C. THÉOBALD, *Le Père Lagrange et le modernisme*, p. 63-64, et É. POULAT, *Critique historique et théologie dans la crise moderniste...*, p. 540-547.

Quant aux positions exégétiques de Loisy avant 1903, d'autre part, le chanoine Aubert a pu en tracer, avec les qualités de synthèse qu'on lui connaît, un bilan très nuancé¹⁴⁷. Il montre que sur bien des points essentiels, et au-delà de certaines ambiguïtés réelles dans la formulation, Loisy a réussi à dégager des points de vue féconds. Contre le protestantisme libéral, tout d'abord, il a défendu l'idée que le Christ de l'histoire n'était pas le fruit d'une rencontre individuelle avec un Dieu qui se serait dit à travers les catégories kantienne, mais, au contraire, que la figure de Jésus n'avait pris sa physionomie chrétienne qu'au sein d'un mouvement d'emblée collectif et à travers les catégories religieuses du messianisme juif. En réaction contre la théologie catholique de son temps, ensuite, qui insistait presque exclusivement sur la nature divine du Christ, confondait des données de foi comme la résurrection ou les miracles avec des faits « historiques » et, partant, reconnaissait au magistère ecclésiastique le droit d'intervenir d'autorité dans les problèmes de critique historique, Loisy sut mettre en évidence la consistance humaine du Ressuscité, tracer une frontière méthodologique claire entre les faits historiques et les faits dogmatiques et dès lors, limiter à ces derniers la sphère d'intervention de l'autorité ecclésiastique. Enfin, Loisy s'est élevé, à juste titre, contre un certain fixisme dans la compréhension des dogmes (notamment en matière de sacrements et d'ecclésiologie) et des énoncés théologiques (par exemple concernant la révélation). En toute hypothèse, et quelle que soit son évolution ultérieure, le Loisy de la dernière décennie du XIX^e siècle illustre à merveille, avec le Père Lagrange et l'abbé Vigouroux, l'intensité de l'effort catholique pour remettre les études bibliques en honneur dans l'Église.

b. Au cœur du problème biblique : l'inspiration et l'inerrance

A travers les démêlés de Loisy, comme de Lagrange du reste, avec les autorités ecclésiastiques, de même qu'à travers les crispations de l'exégèse conservatrice, il apparaît que le problème de fond qui alimente la question biblique — une des sources de la crise moderniste, avec, central chez Loisy, celui de l'apologétique — concerne la

¹⁴⁷ R. AUBERT, *La position de Loisy au moment de sa controverse avec M. Blondel*, dans *Journées d'études. 9-10 novembre 1974. Blondel-Bergson-Maritain-Loisy* (Centre d'archives Maurice Blondel, 4), Louvain, 1976, p. 75-90.

nature de l'inspiration et surtout sa principale conséquence : l'inerrance¹⁴⁸. Comment, en effet, concilier une interprétation encore très littérale de la Bible avec les découvertes des sciences naturelles d'abord, avec le progrès des connaissances historiques ensuite : si la géologie prouve une histoire du monde bien plus ancienne que ne l'enseigne la *Genèse*, par exemple, et si l'histoire positive démontre les impossibilités de la chronologie biblique, peut-on encore parler d'inerrance et regarder la Bible comme un livre inspiré ? La question n'était pas simple à résoudre et la réponse n'est pas venue en une fois. Si, dans le domaine scientifique, l'accord entre la science et la Bible fut assez vite établi grâce à l'encyclique *Providentissimus*, en 1893, dans le domaine historique, par contre, la solution a pâti du climat créé par la crise moderniste : il faudra attendre l'encyclique *Divino Afflante Spiritu* de Pie XII, en 1943, pour que, grâce au système des genres littéraires, l'accord soit établi entre l'histoire et la Bible.

La Bible et la science : du concordisme à Providentissimus. — Au cours de la première moitié du XIX^e siècle, les mises en question de la Bible vinrent principalement du côté des sciences naturelles, de la géologie surtout, dont les résultats contredisaient l'histoire des origines fournie par la *Genèse*. La réponse donnée par l'exégèse catholique pour sortir des difficultés fut d'abord le « concordisme » qui, à grand renfort d'érudition, cherchait à faire coïncider le récit biblique avec les théories modernes, en faisant preuve d'une imagination jamais prise en défaut quand il s'agissait de rendre compte des dernières nouveautés scientifiques : aux jours de la création, par exemple, on fit correspondre les périodes géologiques, puis les divisions de la préhistoire, etc.¹⁴⁹. La première tentative réelle faite sur le terrain de l'inspiration et de l'inerrance fut le fait d'un savant orientaliste, François Lenormant¹⁵⁰ qui, dans un ouvrage sur *Les origines de l'histoire*

¹⁴⁸ Pour un aperçu systématique sur ce problème de l'inerrance, voir E. MANGENOT, *Inspiration de l'Écriture*, dans *D.T.C.*, t. VII, col. 2118-2207, et G. COURTADE, *Inspiration et inerrance*, dans *D.B.S.*, t. IV, col. 520-559. Sur le développement de la question biblique comme telle, outre les références citées ci-dessus note 101, voir également, déjà mentionnés plus haut : J. LEVIE, *op. cit.*, *passim* ; C. THÉOBALD, *L'exégèse catholique au moment de la crise moderniste...*, p. 389-403 ; etc. On trouvera une excellente présentation de la question dans l'article de J. STENGERS, *Un grand méconnu dans l'histoire de la libération de la pensée catholique : Hummelauer...*

¹⁴⁹ Voir H. CAZELLES, *Concordisme*, dans *D.B.S.*, t. II, col. 1470-1471. Le premier choc entre la Bible et la science remonte à Galilée et sera suivi d'autres secousses. On en trouvera un parcours dans l'ouvrage récent de D. TASSOT, *La Bible au risque de la science. De Galilée au P. Lagrange*, Paris, 1997.

¹⁵⁰ Sur François Lenormant (1837-1883), archéologue et historien français comptant parmi les plus réputés de son siècle, auteur de nombreux ouvrages sur l'Orient ancien, voir J. TRINQUET, *Lenormant (François)*, dans *D.B.S.*, t. V, col. 354-359.

d'après la Bible¹⁵¹, reconnaissait l'inspiration de toute la Bible mais, dissociant les concepts d'inspiration et d'inerrance, limitait cette dernière aux enseignements surnaturels¹⁵². Distinguant ce qui est révélé de ce qui est inspiré, il estimait que la révélation, tout comme l'infailibilité, ne valait qu'en matière de foi et de mœurs, les autres énoncés bibliques étant certes inspirés, mais non forcément exempts d'erreurs. Reprise, comme nous l'avons vu, par Mgr d'Hulst dans son article sur *La question biblique*¹⁵³, cette distinction dont il créditera l'« école large » suscitera de vives réactions et sera à l'origine de la mise au point de Léon XIII. On notera qu'à peu près à la même époque, Newman¹⁵⁴ avait proposé une formule originale, mais qui ne s'accorde guère avec les formulations traditionnelles, à savoir que les choses dites en passant, *obiter dicta*, ne seraient pas inspirées et par conséquent ne seraient pas garanties contre l'erreur¹⁵⁵.

¹⁵¹ F. LENORMANT, *Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux*, 3 vol., Paris, 1880-1882.

¹⁵² Et à ce titre, comme le fait très bien remarquer Jean Stengers, il n'appartient pas au groupe des exégètes qui restreignent l'inspiration, pas plus du reste que Mgr d'Hulst avec son célèbre article du *Correspondant* (J. STENGERS, *Un grand méconnu dans l'histoire de la libération de la pensée catholique : Hummelauer...*, p. 166, note 6 et 7).

¹⁵³ P. 24-25.

¹⁵⁴ Sur John-Henry Newman (1801-1890), théologien anglican, leader du Mouvement d'Oxford avant de se convertir au catholicisme (1845), fondateur d'une communauté de l'Oratoire à Birmingham (1847-1851) puis d'une Université catholique à Dublin (1851-1858), retiré à l'Oratoire où il poursuit la rédaction d'une œuvre féconde et créé cardinal par Léon XIII (1878), il existe une bibliographie abondante. Voir J. HONORÉ, *Newman (John-Henry)*, dans *Catholicisme...*, t. IX, col. 1183-1188, qui fournit quelques indications bibliographiques. Comme théologien, Newman apparaît comme un des penseurs les plus originaux du XIX^e siècle et, par ses réflexions prophétiques, un des plus féconds. Avec son *Essay on the Development*, rédigé peu avant sa conversion (1845), il est le premier à poser le problème de l'historicité de l'Église et du développement dogmatique. Dans son *Essay in Aid of a Grammar of Assent* (1866), il développe des intuitions sur les conditions de l'adhésion religieuse qui seront approfondies ultérieurement par Blondel et qui ouvrent la voie au renouvellement de l'apologétique. Très conscient des insuffisances de la théologie officielle et des défis posés par les progrès de la méthode historique et de l'esprit scientifique, Newman pressentait, bien avant qu'éclate la crise moderniste, la nécessité d'un effort intellectuel d'adaptation qui portât en priorité sur un renouvellement des études bibliques.

¹⁵⁵ Dans un article paru dans *Nineteenth Century*, en 1884, qui fut ensuite traduit en français et publié, d'abord dans le *Correspondant* du 25 mai 1884 (t. CXXXV, ici p. 677), puis sous forme de brochure (Paris, 1884).

Dans son encyclique *Providentissimus Deus* du 18 novembre 1893¹⁵⁶, Léon XIII réagit aux théories de l'« école large » imaginée par Mgr d'Hulst, dans un double sens. Tout en condamnant fermement toute forme de restriction apportée à l'inspiration et en attirant l'attention sur les abus de la « haute critique » — la critique comme telle était donc licite —, il affirmait que la Bible n'enseigne pas les sciences naturelles et que, de ce point de vue, elle s'exprime selon les « apparences ». Cette déclaration libératrice mettait fin au concordisme qui avait prévalu jusque-là dans l'explication des premières pages de la Genèse, mais elle ne réglait pas, loin s'en faut, tous les problèmes. Si la Bible n'enseignait pas la science, enseignait-elle l'histoire ? Et si oui, que répondre à la critique qui jetait le doute sur l'authenticité mosaïque du Pentateuque ou montrait les contradictions entre le récit biblique et les données historiques établies par ailleurs ? Quelles ressources, enfin, offrait l'encyclique en ce domaine ?

La Bible et l'histoire : premiers essais de conciliation. — Pour faire face à ces difficultés, une autre solution que l'inspiration restreinte ou limitée dans ses effets, en termes d'inerrance fut avancée, qui étendait en fait le bénéfice des apparences reconnu explicitement par l'encyclique pour les « sciences » au domaine de l'histoire : de même que dans le domaine des sciences naturelles l'auteur sacré a parlé « selon les apparences », dans le domaine de l'histoire, l'écrivain inspiré s'est exprimé « selon les apparences historiques »¹⁵⁷. En fait, dès 1885 déjà, un professeur d'exégèse de la Grégorienne, le Père Cornely¹⁵⁸, avait développé des considérations semblables à celles défendues par l'encyclique dans le domaine des sciences naturelles et par la théorie des

¹⁵⁶ Pour le texte de l'encyclique, voir *Lettres apostoliques de S.S. Léon XIII. Encycliques, brefs, etc.*, t. IV, Paris, s.d., p. 2-45. De façon générale, voir G. COURTADE, *Lettres encycliques (concernant la Bible et les études bibliques)*, dans *D.B.S.*, t. V, col. 375-387. Voir également l'article très pénétrant de J. STENGERS, *Saint Augustin et l'inerrance biblique*, dans *Christianisme d'hier et d'aujourd'hui. Hommages à Jean Préaux* (Université libre de Bruxelles. Institut d'histoire du christianisme et de la pensée laïque), Bruxelles, 1979, p. 27-39, qui montre que l'autorité de saint Augustin et de saint Thomas invoquée par le document romain est indue et qu'en réalité, l'argumentation sanctionnée par l'encyclique concernant la portée scientifique de la Bible est empruntée à Giordano Bruno.

¹⁵⁷ Sur la théorie des apparences historiques, voir également A. LEMONNYER, *Apparences historiques (théorie des)*, dans *D.B.S.*, t. I, col. 588-596.

¹⁵⁸ Sur le Père Cornely (1830-1908), prêtre de la Compagnie de Jésus (1860), professeur d'exégèse et de langues orientales à Maria-Laach (1867), directeur des *Stimmen aus Maria-Laach* (en 1871), en exil à Tervueren durant le *Kulturkampf* (1872-1879), professeur d'exégèse à Rome (1879-1889) et enfin, enseignant au noviciat de Blijenberck, aux Pays-Bas (1889-1902), cfr G. JACQUEMET, *Cornely (Rudolf)*, dans *Catholicisme...*, t. III, col. 200-201.

apparences historiques dans celui de l'histoire¹⁵⁹. S'appuyant sur une petite phrase du document pontifical, et invoquant entre autres l'autorité de saint Thomas ou de saint Jérôme, un certain nombre de défenseurs de cette théorie estimèrent pouvoir se réclamer sans problèmes de l'autorité de Léon XIII. A côté du père Lagrange notamment, qui fut le premier à s'appuyer sur une interprétation extensive de la pensée pontificale¹⁶⁰, nous pouvons signaler l'appui d'un autre grand format de l'exégèse progressiste du début du siècle, le Père jésuite François Hummelauer, dont la théorie des genres littéraires allait rencontrer, comme nous allons le découvrir, plus de succès que le système des apparences historiques. Sans être explicitement visé sous le pontificat de Pie X¹⁶¹, en effet, le principe des apparences historiques allait être victime des controverses agitées durant la crise moderniste¹⁶² avant d'être formellement condamné par l'encyclique *Spiritus Paraclitus* de Benoît XV (1920), qui marque à bien des égards un recul par rapport à *Providentissimus Deus*¹⁶³.

¹⁵⁹ Dans l'introduction au *Cursus sacrae Scripturae* dont il fut l'initiateur et auquel son nom reste attaché : *Historicae et criticae introductionis in utriusque Testamenti libros sacros compendium*, dont la première édition a paru en quatre volumes de 1885 à 1887 (*ibid.*).

¹⁶⁰ Voir M.-J. LAGRANGE, *La méthode historique, surtout à propos de l'Ancien Testament...*, p. 106-109, où il développe son argumentation.

¹⁶¹ Comme le fait très justement observer Jean Stengers (*Un grand méconnu dans l'histoire de la libération de la pensée catholique : Hummelauer...*, p. 168, note 13), c'est à tort qu'un certain nombre d'auteurs (il cite Turmel et Mangenot, dans l'article cité ici sur l'inspiration) ont vu dans le décret du 23 juin 1905 de la Commission biblique une condamnation de la théorie des apparences historiques. Ce dernier (cfr *Enchiridion biblicum. Documenta ecclesiastica sacram scripturam spectantia auctoritate pontificiae commissionis de re biblica edita*, 2^e éd., Naples-Rome, 1954, p. 68) traite en fait de la question de savoir si l'on peut admettre que des livres bibliques qui, en tout ou en partie, ont l'apparence de récits historiques, pourraient ne pas être de nature historique. Alors qu'E. HOCEDEZ, *op. cit.*, p. 132, reproduit la même erreur, Lemonnyer reconnaît, dans son article sur la théorie des apparences historiques, que sous Pie X, « L'on ne voit pas toutefois qu'elle ait été directement visée, énoncée dans sa forme propre et nommément réprouvée » (A. LEMONNYER, *Apparences historiques (théorie des)*, dans *D.B.S.*, t. I, col. 595).

¹⁶² Notamment par le conflit assez tranché, auquel Ladeuze prit part, qui opposa le Père Lagrange au Père Delattre (cfr ci-dessous, la seconde partie de ce travail, les p. 732-754 consacrées à l'« incident Delattre ». Pour la biographie de Delattre, voir ci-dessous, p. 488, note 277).

¹⁶³ Sur l'encyclique elle-même, voir l'article cité de G. COURTADE, *Lettres encycliques (concernant la Bible et les études bibliques)*, dans *D.B.S.*, t. V, col. 375-387. Pour le texte de l'encyclique, voir : *Actes de Benoît XV. Encycliques, motu proprio, brevets, allocutions, actes des dicastères, etc. [...]*, t. III, p. 169-228.

Une autre solution avancée pour sortir des difficultés historiques de la Bible fut la théorie des citations implicites¹⁶⁴ : de même que l'auteur sacré rapporte parfois expressément les paroles d'autrui sans les approuver et par conséquent — fait traditionnellement admis — sans leur conférer un caractère d'inerrance, il reproduit parfois tacitement des sources, sans en garantir davantage l'inspiration. Si l'abbé de Broglie¹⁶⁵, Lagrange, Hummelauer, et même le très conservateur Père Joseph Brucker¹⁶⁶, avaient déjà admis l'existence de citations implicites, c'est le jésuite Ferdinand Prat¹⁶⁷ qui posa la question théoriquement et la régla *ex professo*¹⁶⁸. Si son système ne fut pas absolument prohibé, la décision de la Commission biblique du 13 février 1905 allait cependant en rendre l'application très aléatoire : à la question de savoir s'il était permis à l'exégèse catholique d'y recourir, en effet, la réponse fut négative, excepté dans les cas où l'on pouvait prouver formellement, et la citation tacite, et l'absence d'adhésion de l'écrivain sacré au contenu de cette dernière¹⁶⁹.

Une solution d'avenir : Hummelauer et la théorie des genres littéraires. — En milieu catholique — les protestants étaient bien en avance sur ce point comme sur beaucoup

¹⁶⁴ Voir A. LEMONNYER, *Citations implicites (théorie des)*, dans *D.B.S.*, t. II, col. 51-55.

¹⁶⁵ Sur l'abbé de Broglie (1834-1895), prêtre du diocèse de Paris (1870), directeur du patronage Sainte-Anne de Charonne, aumônier de l'École normale municipale ainsi que de l'école Jean-Baptiste Say (1873) et professeur d'apologétique à l'Institut catholique de Paris (1880), voir G. BARDY, *Broglie (Auguste-Théodore-Paul de)*, dans *Catholicisme...*, t. II, col. 280-281.

¹⁶⁶ Sur le Père Brucker (1845-1926), prêtre de la Compagnie de Jésus (1870), professeur de philosophie scolastique au collège d'Amiens (1870-1872) et, surtout, rédacteur — excepté durant son exil en Angleterre au moment des décrets Ferry (1800-1888) — aux *Études* de 1872 à 1920 (il en fut directeur de 1897 à 1900), voir A. DE BIL, *Brucker (Joseph)*, dans *D.H.G.E.*, t. X, col. 880-881. A propos de son attitude dans les problèmes bibliques, voir ci-dessous, le paragraphe consacré aux démêlés du Père Lagrange durant la crise moderniste, p. 488 et note 285.

¹⁶⁷ Sur Ferdinand Prat (1857-1938), prêtre français de la Compagnie de Jésus (1887) dont les activités se partagèrent pour l'essentiel entre l'enseignement de l'Écriture sainte (à Uclès, Vals, Enghien et à l'Institut catholique de Toulouse de 1892 à 1901, puis à nouveau à Enghien à partir de 1919) et la rédaction des *Études* (de 1901 à 1903 et de 1911 à 1914), cfr H. BEYLARD, *Prat (Ferdinand)*, dans *Catholicisme...*, t. XI, col. 732-733. A noter qu'il fut également consultant de la Commission biblique de 1903 à 1908, ce qui n'empêcha pas la théorie des citations implicites, dont il s'était fait le défenseur, d'être mise à mal par cette dernière.

¹⁶⁸ F. PRAT, *Les historiens inspirés et leurs sources*, dans *Études*, 38^e année, t. LXXXVI, janvier-février-mars 1901, p. 474-500 ; ID., *Progrès et tradition en exégèse*, *ibid.*, 39^e année, t. XCIII, octobre-novembre-décembre 1902, p. 289-312 et 610-633 ; et ID., *La Bible et l'histoire* (Science et religion, 286), Paris, Bloud, 1904, 61 p.

¹⁶⁹ *Enchiridion biblicum...*, p. 67.

d'autres —, la solution aux antilogies bibliques¹⁷⁰ viendra de l'idée des genres littéraires, qui ont chacun leurs lois propres et en fonction desquels il convient d'interpréter¹⁷¹. Cependant, comme le suggère Jean Stengers, le véritable enjeu du nouveau système était moins de prendre en compte l'existence de genres *littéraires* — la parabole était de fait identifiée comme telle et interprétée en conséquence depuis longtemps — que de distinguer différents genres *historiques* offrant à l'exégète des statuts herméneutiques très différents¹⁷². Quoi qu'il en soit de la terminologie, l'idée, déjà exprimée incidemment chez quelques auteurs comme le Père Lagrange¹⁷³ ou le Père Prat¹⁷⁴, fut exposée pour la première fois de façon systématique par Franz von Hummelauer en 1904, dans ses *Considérations exégétiques sur la question de l'inspiration*¹⁷⁵. Hummelauer, qui avait publié ses premiers travaux exégétiques à l'époque où il travaillait à la rédaction des *Stimmen aus Maria Laach* (1877-1880), n'avait à l'origine pourtant rien eu d'un progressiste¹⁷⁶. Fondateur, avec ses confrères

¹⁷⁰ Cfr A. MANGENOT, *Antilogie*, dans *D.B.S.*, t. I, col. 665-669.

¹⁷¹ Voir A. ROBERT, *Littéraires (genres)*, dans *D.B.S.*, t. V, col. 405-421. Voir également L. VENARD, *Historique (genre)*, *ibid.*, t. IV, col. 7-31.

¹⁷² J. STENGERS, *Un grand méconnu dans l'histoire de la libération de la pensée catholique : Hummelauer...*, p. 170.

¹⁷³ Voir les exemples cités par Jean Stengers (*ibid.*, p. 171, note 20) : M.-J. LAGRANGE, *La méthode historique, surtout à propos de l'Ancien Testament...*, p. 208-220, où il s'attache à montrer que l'histoire biblique ne correspond pas à notre conception moderne (par exemple, p. 208 : « Entre le mythe, qui est l'histoire des choses considérées comme des personnes et ensuite comme des dieux, et l'histoire proprement dite, il y a l'histoire primitive légendaire »), et ID., *L'inspiration et les exigences de la critique*, dans *Revue biblique internationale*, t. V, 1896, p. 505-518 (p. 506-507 : « l'inspiration ne change ni le sens des termes, ni le caractère des propositions, ni le genre littéraire des livres, et c'est seulement en étudiant le sens des termes, le caractère des propositions et le genre littéraire des livres que nous pouvons connaître la pensée et l'intention de l'auteur »).

¹⁷⁴ Voir de même F. PRAT, *Progrès et tradition en exégèse*, *ibid.*, 39^e année, t. XCIII, octobre-novembre-décembre 1902, p. 612 (cité par J. STENGERS, *Un grand méconnu dans l'histoire de la libération de la pensée catholique : Hummelauer...*, p. 171, note 21).

¹⁷⁵ F. VON HUMMELAUER, *Exegetisches zur Inspirationsfrage mit besonderer Rücksicht auf das Alte Testament* (Biblische Studien, IX, 4), Fribourg-en-Brigau, 1904.

¹⁷⁶ François von Hummelauer est né à Vienne le 14 août 1842 et décédé à 's Heerenberg (Pays-Bas) le 12 avril 1914. Fils de diplomate, il reçut une formation quelque peu mouvementée — il étudia notamment au collège Saint-Servais des jésuites de Liège — avant d'entrer dans la Compagnie de Jésus en 1860. Après ses études (noviciat à Gorheim en 1860-1862, rhétorique à Münster en 1862-1864, philosophie à Maria Laach en 1864-1867, théologie à Maria Laach et Ditton Hall en 1860-1873 et deux années d'études spéciales), tout en étant attaché à la revue *Stimmen aus Maria Laach* (1877-1880), il se consacra à l'enseignement de l'exégèse à Ditton Hall (1877-1895) et à Valkenburg (1895-1908). Après quelques années de ministère apostolique à Berlin (1908-1911), il se retira au noviciat de 's Heerenberg

les Pères Cornely et Knabenbauer¹⁷⁷, du *Cursus Scripturae Sacrae*, après avoir soutenu que le récit de la création dans la Genèse était le fruit d'une vision adamique, il avait même été la risée des exégètes progressistes, notamment de Loisy et de Mgr Mignot, ce dernier étant sans doute le prélat français le mieux au fait de la complexité des problèmes intellectuels de l'heure¹⁷⁸. Rallié en 1901 à la méthode critique, Hummelauer se fit alors l'apôtre de toutes les nouveautés, dont il systématisa l'exposé en 1904, dans son maître ouvrage *Exegetisches zur Inspirationsfrage*. Il y défendait notamment, à côté des autres théories signalées et en se réclamant simplement de la stylistique, l'existence de différents types de récits historiques ayant chacun sa vérité particulière et étendait à l'histoire d'Israël tout entière sa catégorie de « l'histoire ancienne », laquelle ne garantissait qu'une correspondance générale du texte biblique et des événements du passé.

(Pays-Bas), où il mourut à la veille de la guerre. Comme le suggère Jean Stengers dans le titre de l'article qu'il lui a consacré (*op. cit.*), Hummelauer et ses idées n'ont guère connu le succès immédiat qu'il espérait et ce dernier reste un « méconnu », dans le sens où aucune biographie d'envergure ne lui a été consacrée. Au-delà de l'article de P. STEINIG, *Theologie im Zeitalter wissenschaftlicher Autonomie. Das systematische Anliegen des Exegeten Franz von Hummelauer SJ (1842-1914)*, dans *Aufbruch ins 20. Jahrhundert. Zum Streit um Reformkatholizismus und Modernismus* (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts, 23), sous la dir. de G. SCHWAIGER, Göttingen, 1976, p. 43-55, que Stengers ne cite pas, et les notices des grands dictionnaires (A. BÉA, *Hummelauer, François de*, dans *D.B.S.*, t. IV, col. 144-146 ; J. HASPECKER, *Hummelauer, Franz*, dans *L.T.K.*, t. V, col. 535 ; J. TRINQUET, *Hummelauer [Franz von]*, dans *Catholicisme...*, t. V, col. 1103 ; et *Hummelauer [Franz von]*, dans *D.T.C. Tables générales*, t. II, col. 2148-2149), la meilleure approche et la plus récente est précisément celle de Stengers.

¹⁷⁷ Sur le Père Cornely, cfr *supra*, p. 453, note 158. Pour le Père Knabenbauer (1839-1911), prêtre bavarois de la Compagnie de Jésus (1871), professeur d'exégèse au scolasticat de Ditton Hall, en Grande-Bretagne (1872-1895), et de Valkenburg, aux Pays-Bas (1895-1907), voir J. TRINQUET, *Knabenbauer (Joseph)*, dans *Catholicisme...*, t. VI, col. 1560.

¹⁷⁸ Cfr J. STENGERS, *Un grand méconnu dans l'histoire de la libération de la pensée catholique : Hummelauer...*, p. 172-173. Sur Mgr Eudoxe Mignot (1842-1918), ordonné prêtre en 1865 au diocèse de Soissons et devenu, après un parcours classique (il fut successivement professeur de séminaire, vicaire, curé de campagne, aumônier d'hôpital, curé-doyen et vicaire général), évêque de Fréjus et de Toulon (1890) puis archevêque d'Albi (1900), voir É. POULAT, *Mignot (Eudoxe-Irénée)*, dans *Catholicisme...*, t. IX, col. 131-133, qui renseigne les principaux travaux disponibles. Voir aussi le chapitre que Poulat lui a consacré dans *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste* (*op. cit.*, p. 448-484) et la correspondance publiée : celle reçue de Loisy, très éclairante sur l'ouverture d'esprit de l'archevêque dans le domaine biblique et sur ses rapports avec ce dernier (M. BÉCAMEL, *Lettres de Loisy à Mgr Mignot. A propos de la crise moderniste*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. LXVII, 1966, p. 3-44, 81-114, 170-194, et ID., *Autres lettres de Loisy à Mgr Mignot, ibid.*, t. LXIX, 1968, p. 241-268) ; celle échangée avec l'abbé Joseph Bonsirven, qu'il destinait à l'enseignement de l'Écriture sainte dans son séminaire (ID., *Le P. Joseph Bonsirven, S.J. et Monseigneur Mignot, ibid.* t. LXXI, 1970, p. 262-273) ; et celle entretenue avec l'abbé démocrate Paul Naudet (ID., *La correspondance de Mgr Mignot et de l'abbé Birot avec l'abbé Paul Naudet, ibid.*, t. LXXVI, 1973, p. 27-60, 91-120 et 197-212).

Plutôt froidement accueillie dans le contexte de la crise moderniste, sa théorie n'eut guère d'effets bénéfiques dans l'immédiat sur le travail des exégètes catholiques¹⁷⁹ ; ce n'est qu'au cours de la Seconde Guerre mondiale qu'elle allait recevoir une sanction positive du magistère¹⁸⁰. Rescapée — on peut se demander pourquoi — de la vague de condamnations formelles qui a caractérisé le pontificat de Pie X dans le domaine biblique, la théorie des genres historiques fut cependant implicitement visée par l'encyclique *Spiritus Paraclitus* de Benoît XV¹⁸¹. Plusieurs fois censurée au cours de l'Entre-deux-guerres chez quelques auteurs qui y avaient imprudemment recouru, elle finit par s'imposer dans l'encyclique *Divino afflante Spiritu* de Pie XII¹⁸² qui, qualifiée par d'aucuns d'« encyclique de la délivrance »¹⁸³, amorçait une véritable détente dans le domaine des études bibliques. La constitution *Dei verbum* de Vatican II devait largement confirmer cette embellie¹⁸⁴, tandis que le dernier document du magistère à ce sujet (1993)¹⁸⁵ fait preuve de la plus large ouverture possible¹⁸⁶.

¹⁷⁹ Sur les réactions suscitées par l'essai de systématisation d'Hummelauer et, plus largement, par la théorie des genres littéraires, voir J. STENGERS, *Un grand méconnu dans l'histoire de la libération de la pensée catholique : Hummelauer...*, p. 175-179, qui les analyse en détail.

¹⁸⁰ Sur l'attitude du magistère dans la question biblique, de *Providentissimus Deus* à *Dei Verbum*, voir l'excellent article de R. FABRIS, *Biblia e Magistero. Dalla Providentissimus Deus (1893) alla Dei Verbum (1965)*, dans *Cento anni di studi biblici (1893-1993). L'interpretazione della Bibbia nella chiesa...*, p. 11-36.

¹⁸¹ Cfr *Actes de Benoît XV. Encycliques, motu proprio, breufs, allocutions, actes des dicastères, etc. [...]*, t. III, p. 188 : « S'il vivait encore, saint Jérôme dirigerait à coup sûr des traits acérés contre ces imprudents qui [...] prétendent découvrir dans les Livres Saints tels procédés littéraires inconciliables avec l'absolue et parfaite véracité de la parole divine ».

¹⁸² Voir *Actes de S.S. Pie XII. Documents pontificaux et actes des dicastères romains. Textes originaux et traduction française*, t. V, Paris, s.d., p. 204-259.

¹⁸³ Voir J. COPPENS, *De jongste Bijbelencycliek*, dans *Ons Geloof*, t. XXVII, n° 4, avril 1945, p. 155 (cité par J. STENGERS, *Un grand méconnu dans l'histoire de la libération de la pensée catholique : Hummelauer...*, p. 164) : « encycliek van de bevrijding ».

¹⁸⁴ Dégagé des préoccupations trop défensives ou des formulations trop marquées par telle ou telle école, l'exposé ne se cantonne plus dans la problématique scolaire de l'inspiration ou de l'inerrance et, renonçant aux mises en garde, cherche franchement à stimuler le travail des exégètes. Voir notamment *La Révélation divine* (Unam Sanctam, 70 a-b), 2 vol., Paris, 1968, t. I, pour le texte de la constitution et son élaboration progressive, et t. II, pour l'analyse (spécialement p. 347-380, la contribution de P. GRELOT, *L'inspiration de l'Écriture et son interprétation*, qui éclaire l'évolution réalisée en matière d'inspiration et d'inerrance).

¹⁸⁵ *Commission biblique pontificale. L'interprétation de la Bible dans l'Église. Allocution de Sa Sainteté le pape Jean-Paul II et le document de la Commission biblique pontificale*, Paris, 1994.

Les dernières années du pontificat de Léon XIII : une éclaircie avant l'orage.— En attendant ces jours meilleurs, les problèmes posés par le contenu historique de la Bible devaient rester encore longtemps sans solution satisfaisante et handicaper sérieusement les exégètes catholiques qui avaient pris acte des progrès accomplis par la critique. Après *Providentissimus Deus*, qui libérait l'exégèse catholique du concordisme, la tendance fut d'abord à un certain raidissement de l'attitude pontificale. Ainsi, dans sa lettre *Depuis le jour* adressée le 8 septembre 1899 au clergé de France¹⁸⁷, Léon XIII crut-il nécessaire — et l'on s'en inquiéta dans les milieux progressistes¹⁸⁸ — de rappeler à l'ordre les exégètes qui, sous prétexte d'apologétique, en venaient, d'après lui, à adopter le système de leurs adversaires¹⁸⁹. Si, après la mort du cardinal Mazzella¹⁹⁰ et son remplacement à la tête de la Congrégation des études par le cardinal Satolli¹⁹¹, les dernières années du pontificat furent caractérisées par une tendance à la détente¹⁹², il n'en est pas moins vrai que Pie X¹⁹³ devait donner, comme nous allons le voir, une

¹⁸⁶ Comme le note un commentateur, « la seule approche à ne recevoir de la Commission pratiquement que des critiques négatives est la lecture fondamentaliste » (C. FOCANT, *L'interprétation de la Bible dans l'Église. Note de la Commission biblique pontificale*, dans *Revue théologique de Louvain*, t. XXV, 1994, 348-354, ici p. 349).

¹⁸⁷ *Lettre encyclique de S.S. le pape Léon XIII aux archevêques, évêques et au clergé de France, Depuis le jour*, du 8 septembre 1899, dans *Lettres apostoliques de S.S. Léon XIII. Encycliques, brefs, etc.*, t. VI, p. 94-109.

¹⁸⁸ Cfr B. MONTAGNES, *La méthode historique. Succès et revers d'un manifeste...*, p. 70.

¹⁸⁹ *Lettre encyclique de S.S. le pape Léon XIII aux archevêques, évêques et au clergé de France, Depuis le jour...*, dans *Lettres apostoliques de S.S. Léon XIII. Encycliques, brefs, etc.*, t. VI, p. 101.

¹⁹⁰ Sur Camillo Mazzella (1833-1900), prêtre (1855) entré dans la Compagnie (1857), professeur de dogmatique et de morale à Lyon (1860), Georgetown et Woodstock (1867), professeur à la Grégorienne (1878), cardinal (1886), évêque de Palestrina (1897), voir : J. FLYNN, *Mazzella, Camillo*, dans *N.C.E.*, t. IX, p. 523-524 ; M. DE CAMILLIS, *Mazzella, Camillo*, dans *E.C.*, t. VIII, p. 526-527 ; B. SCHNEIDER, *Mazzella, Camillo*, dans *L.T.K.*, t. VII, col. 219. Théologien très inventif, Mazzella fut l'une des figures les plus marquantes du renouveau thomiste à Rome. Actif dans les congrégations romaines, notamment à la Congrégation des Études, dont il fut préfet, il devint le chef de file des conservateurs à la fin du pontificat de Léon XIII.

¹⁹¹ Au sujet de Francesco Satolli (1839-1910), professeur de philosophie appelé de Pérouse à Rome par Léon XIII (1880), qui en fit un collaborateur dans l'œuvre de restauration thomiste, premier délégué apostolique du Saint-Siège aux États-Unis (1892-1896), cardinal (1895), préfet de la Congrégation des Études à partir de 1897, et un des hommes du pontificat de Pie X, voir notamment R.-J. WISTER, *The Establishment of the Apostolic Delegation in the United States of America : the Satolli Mission. 1892-1896* (Pontificia universitas Gregoriana. Facultas historiae ecclesiasticae), Rome, 1981, qui fournit un exposé et une bibliographie récents.

¹⁹² J. GADILLE, *Face aux nouvelles sciences religieuses. Le modernisme*, dans *Histoire du christianisme des origines à nos jours...*, t. XII, p. 460.

orientation nettement conservatrice aux initiatives de son prédécesseur conçues au départ pour stimuler et encadrer les progrès de l'exégèse, qu'il s'agisse de la Commission biblique ou de l'Institut biblique pontifical.

3. Le problème apologétique

C'est dans ce contexte d'une question biblique mal résolue pour tout ce qui regarde le contenu proprement historique du Livre, que vont se développer les controverses apologétiques. Devant les déplacements épistémologiques en cours, l'autorité ecclésiastique mal préparée se révèle incapable de faire la part des choses, de discerner les domaines propres de l'histoire et de la foi. Comment, par exemple, accorder les résultats de la critique littéraire du Pentateuque démontrant l'existence de plusieurs couches rédactionnelles avec l'affirmation — qu'une conception étroite de l'inerrance oblige à considérer comme une vérité de foi — qu'il ne peut avoir que Moïse pour auteur ? Si l'on accepte le nettoyage radical qu'impose la critique aux images simples et sereines de la religiosité traditionnelle, n'en arrive-t-on pas nécessairement à une remise en cause de la foi elle-même ? Et si l'on se refuse à l'épreuve de la critique, comment défendre la foi contre ceux qui, devant les difficultés réelles suscitées par l'étude critique de la Bible, en viennent à suspecter ses fondements scripturaires eux-mêmes ? Comme on le voit, la question biblique se double irrémédiablement d'un problème apologétique, en un temps où l'apologétique elle-même traverse précisément une crise liée elle aussi à l'évolution du statut de la connaissance, ici dans la démarche de foi.

A côté des apologies ponctuelles qui à l'époque s'efforcent notamment de défendre la Bible contre la critique rationaliste et le protestantisme libéral, l'apologétique

¹⁹³ Sur la personne de Giuseppe Sarto (1835-1914), ordonné prêtre après des études au séminaire de Padoue et nommé alors vicaire de Tombolo (1858), curé de Salzano, chancelier de l'évêché de Trévise (1875), évêque de Mantoue (1884), patriarche de Venise et cardinal (1893), pape sous le nom de Pie X (4 août 1903-20 août 1914), voir R. AUBERT, *Pie X*, dans *Catholicisme...*, t. XI, col. 279-287, qui trace un portrait suggestif de ce pape réformateur et traditionaliste et qui, « En attendant une biographie vraiment satisfaisante », renvoie aux nombreux ouvrages disponibles. On trouvera quelques références complémentaires dans M. GUASCO, *Pie X*, dans *D.H.P.*, p. 1349-1351. Sur le pontificat de Pie X comme tel, voir R. AUBERT, *L'Église catholique de la crise de 1848 à la Première Guerre mondiale...*, p. 22-30, et ID., *Pius X, ein konservativer Reformpapst*, dans *Handbuch der Kirchengeschichte...*, 2^e éd., t. VI, p. 391-405 (version italienne dans la *Storia della Chiesa*, sous la dir. d'H. JEDIN, t. IX, *La Chiesa negli stati moderni e i movimenti sociali. 1878-1914*, Milan, 1979, p. 457-472).

« constructive », ou science des motifs de crédibilité¹⁹⁴, éprouve parallèlement de plus en plus de difficultés à émouvoir les esprits contemporains imbus de pensée positive. Cette inefficacité de l'apologétique traditionnelle s'explique largement par la dissension croissante entre une pensée scolastique qui, forte de la valeur ontologique qu'elle confère à ses raisonnements, s'en remet entièrement aux arguments externes (les « preuves rationnelles » de l'existence de Dieu) et tend à ramener l'adhésion de foi à la simple conclusion d'un syllogisme, et la philosophie laïque universitaire qui, par définition, n'entend pas déroger au principe d'immanence selon lequel la raison ne peut s'en remettre qu'à ses propres lumières et écarte d'instinct tout recours au transcendant. Au cours des dernières décennies du siècle, cependant, une première réaction contre cette situation s'est amorcée avec des penseurs qui, sans mettre en cause la valeur des arguments externes, cherchent à compléter l'apologétique traditionnelle par des approches plus modernes. Ollé-Laprune, par exemple, un des maîtres de la nouvelle génération, défend le christianisme par sa merveilleuse adaptation aux besoins de la vie humaine¹⁹⁵. C'est dans ce contexte qu'éclate, avec les premiers écrits de Maurice Blondel, la controverse sur la « méthode d'immanence », selon laquelle il convient de ramener le centre de la démarche apologétique au sujet lui-même, aux motifs internes de crédibilité.

Catholique convaincu et formé à la philosophie laïque, Maurice Blondel¹⁹⁶ s'était rapidement fait connaître en défendant, en 1893, une thèse originale sur le thème de

¹⁹⁴ E. HOCEDEZ, *op. cit.*, p. 196-197.

¹⁹⁵ Sur Léon Ollé-Laprune (1839-1898), professeur à l'École normale supérieure (1875), membre de l'Institut (1893) et qui eut pour élève Maurice Blondel, voir H. JACOBS, *Ollé-Laprune (Léon)*, dans *Catholicisme...*, t. X, col. 72-73.

¹⁹⁶ Sur Maurice Blondel (1861-1949), élève de Boutroux et d'Ollé-Laprune à l'École normale supérieure, enseignant quelques années à Chaumont, à Montauban (Saint-Stanislas) et à la faculté des lettres de Lille, avant d'être nommé à Aix-en-Provence (1897) où il demeurera jusqu'à la fin de sa carrière (1927) et de sa vie (1949), voir, pour une première présentation rapide, la notice rédigée du vivant du philosophe par P. ARCHAMBAULT, *Blondel (Maurice)*, dans *Catholicisme...*, t. II, col. 91-96. Comme l'a noté il y a quelques années Émile Poulat — et la situation n'a pas évolué depuis — : « Nous ne possédons encore aucune biographie de Maurice Blondel », ce qui ne va pas sans poser de sérieux problèmes d'interprétation, dès lors que l'on admet avec l'auteur « l'impossible réduction de Maurice Blondel à une intellectualité, fût-elle chrétienne » (É. POULAT, *La pensée blondélienne dans le cadre de la crise moderniste*, dans *Maurice Blondel. Une dramatique de la modernité. Actes du colloque Maurice Blondel. Aix-en-Provence, mars 1989*, sous la dir. de D. FOLSCHÉID, Paris, 1990, p. 22 et 30). Pour le reste, il existe une bibliographie extrêmement abondante d'ouvrages consacrés à la pensée de Blondel, pour laquelle nous renvoyons à R. VIRGOULAY et C. TROISFONTAINES, *Maurice Blondel. Bibliographie analytique et critique*, t. II, *Études sur Maurice Blondel (1893-1975)* (Centre d'archives

*L'action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*¹⁹⁷, qui déconcerta d'emblée aussi bien les milieux philosophiques de l'Université que le petit monde bien ordonné des théologiens scolastiques : tandis que du côté philosophique on le suspecta de vouloir déroger au principe d'immanence, du côté théologique, au contraire, on le soupçonna d'immanentisme, considéré alors comme le lieu de tous les égarements dérivés du kantisme (subjectivisme, naturalisme, agnosticisme, rationalisme, etc.)¹⁹⁸. Devant ces premières réactions qui semblaient mettre à mal sa pensée, Blondel réagit par la publication de sa célèbre *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique*¹⁹⁹ qui, du côté catholique, allait provoquer une cascade de controverses et absorber l'énergie du philosophe durant des

Maurice Blondel, 3), Louvain, 1976 (1318 titres relevés jusqu'en 1975...) et, faute de mieux, à la bibliographie courante.

¹⁹⁷ M. BLONDEL, *L'action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris, 1893. L'œuvre de 1893, qui avait été profondément remaniée par l'auteur dans les années 1930 (ID., *L'action*, 2 vol., Paris, 1936-1937), a été rééditée à deux reprises après sa mort : une première fois dans les années cinquante (*Les premiers écrits de Maurice Blondel. L'action [1893]. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* [Bibliothèque de philosophie contemporaine], Paris, 1950) et une seconde fois, plus près de nous, en 1995 (M. BLONDEL, 1893. *Les deux thèses* [Œuvres complètes, t. I], texte établi et présenté par Cl. TROISFONTAINES, Paris, PUF, 1995, XVIII-760 p.).

¹⁹⁸ Sur *L'action*, voir surtout deux travaux récents : R. VIRGOULAY, *L'Action de Maurice Blondel. 1893. Relecture pour un centenaire*, Paris, 1992, et P. OLIVIER, R. VIRGOULAY et C. THÉOBALD, *Maurice Blondel. L'action, 1893*, dans *Recherches de science religieuse*, t. LXXXI, juillet-septembre 1993, p. 329-457 (qui comprend quatre contributions éclairant certains aspects de la problématique de *L'action* : J. MOINGT, *Avant-propos. La « réception » de Blondel dans les Recherches*, p. 331-338 ; P. OLIVIER, *Provocation chrétienne et réflexion philosophique. L'intention de Maurice Blondel*, p. 343-384 ; R. VIRGOULAY, *La philosophie de l'action et la théologie fondamentale*, p. 385-420 ; C. THÉOBALD, *La christologie transcendantale dans « L'action » (1893) de Maurice Blondel*, p. 421-457. Voir également A. FABRIZIANI, *Thomismo e filosofia cristiana nel primo carteggio del Blondel con Laberthonnière (1894-1907)*, dans *Studia Patavina*, t. XXV, 1978, p. 43-80.

¹⁹⁹ *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux*, Saint-Dizier, 1896, qui a d'abord paru dans *Annales de philosophie chrétienne* en janvier-juin 1896. Sur la *Lettre*, voir également F. RODÉ, *Le miracle dans la controverse moderniste* (Théologie historique, 3), Paris, 1965, qui retrace les étapes de la controverse sur le miracle suscitée à cette occasion par Blondel. En résumé, on peut dire que Blondel réagira successivement à un triple point de vue : contre l'idée que le miracle est un fait « historique », il affirme tout d'abord que c'est en réalité un « signe » qui s'adresse à l'homme religieux ; contre Loisy, qui affirme — d'après lui — qu'il faut regarder le passé chrétien en pur historien (historicisme), il pose ensuite que l'historien comme tel est inapte à percevoir le surnaturel et qu'il y faut nécessairement la tradition ; face à l'idéalisme de Le Roy, il oppose enfin la réalité physique du miracle (il n'y a pas de faits intrinsèquement surnaturels, ils ont pour l'homme une face naturelle, à valeur analogique) (voir le compte rendu de R. AUBERT, *Lumières nouvelles sur la crise moderniste*, dans *La revue nouvelle*, 22^e année, t. XLIV, n° 7-8, juillet-août 1966, p. 104-105).

décennies²⁰⁰. Face aux critiques laïques, Blondel y rappelait que le point de départ de sa démarche était philosophique : il entendait bien se situer sur le terrain des philosophes rationalistes, même si, à partir de là, il n'en souhaitait pas moins développer une réflexion qui ouvre à une exigence proprement rationnelle de transcendance. Face aux réactions catholiques, qu'il n'avait pas prévues, il y défendait sa méthode d'immanence²⁰¹, rappelant que l'homme ne peut rien découvrir qu'il n'ait désiré trouver. Il soulignait dès lors l'inefficacité de l'apologétique classique réduisant l'assentiment de foi à la conclusion logique d'une démonstration rationnelle sans que la subjectivité y joue aucun rôle (intellectualisme²⁰²) et ramenant la foi elle-même à l'adhésion abstraite de l'intelligence à un ensemble de propositions dogmatiques extérieures à l'individu, sans que ses dispositions personnelles n'interviennent dans cette adhésion (extrinsécisme). Sans entrer ici dans les détails d'une problématique que Ladeuze n'a jamais abordée, disons simplement que, située au point de rencontre de la pensée moderne et de la foi chrétienne traditionnelle, la réflexion de Blondel posait sur le plan philosophique le même type de problèmes que ceux posés par Loisy dans le domaine de l'exégèse²⁰³. Avec les réactions du Père Lucien Laberthonnière contre le scolasticisme ou les réflexions d'Édouard Le Roy sur la nature du dogme, comme nous

²⁰⁰ Elles sont présentées de façon détaillée par R. VIRGOULAY, *Blondel et le modernisme. La philosophie de l'action et les sciences religieuses (1896-1913)*..., p. 66-92.

²⁰¹ Sur la méthode d'immanence, voir, de façon générale, les notices d'H. LECLÈRE, *Immanence*, dans *Catholicisme*..., t. V, col. 1295-1303, assez rapide, et de J. DE TONQUÉDEC, *Immanence (méthode d')*, dans *D.A.F.C.*, t. II, col. 579-612, mais qui en fait constitue encore un des éléments de la controverse. Voir surtout R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes* (Universitas catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum magistri in Facultate theologica vel in Facultate Iuris Canonici consequendum conscriptae, sér. II, t. XXXVI), 4^e éd., Louvain-Paris, 1969, p. 265-392, le gros chapitre portant sur *Les controverses autour de la méthode d'immanence*.

²⁰² Cfr P. ROUSSELOT, *Intellectualisme*, dans *D.A.F.C.*, t. II, col. 1066-1081. Sur l'apologétique traditionnelle défendue par les théologiens scolastiques au tournant du siècle et sur la réponse de ces derniers à la méthode d'immanence, voir R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*..., p. 226-264 et 393-450.

²⁰³ Pour information, signalons que l'on trouvera la bibliographie des écrits de Blondel dans R. VIRGOULAY et C. TROISFONTAINES, *Maurice Blondel. Bibliographie analytique et critique*, t. I, *Œuvres de Maurice Blondel (1880-1973)* (Centre d'archives Maurice Blondel, 2), Louvain, 1975. Une partie de la correspondance a été publiée : M. BLONDEL et A. VALENSIN, *Correspondance (1899-1912)*, éd. par H. DE LUBAC, 3 vol., Paris, 1957-1965 ; R. MARLÉ, *Au cœur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse. Lettres de Maurice Blondel, H. Bremond, Fr. von Hügel, Alfred Loisy, Fernand Mourret, J. Wehrlé*, Paris, 1960 ; M. BLONDEL et L. LABERTHONNIÈRE, *Correspondance philosophique*, publiée et présentée par Cl. TRESMONTANT, Paris, 1961 ; *Henri Bremond et Maurice Blondel. Correspondance* (Études bremondiniennes, 2), établie, présentée et annotée par A. BLANCHET, 3 vol., Paris, 1970-1971 ; etc.

le verrons, c'est toute la problématique de la connaissance religieuse qui allait être posée dans le tourbillon de la crise moderniste.

C. De la crise moderniste à la réaction intégriste

En fait, c'est essentiellement en France, et dans une moindre mesure en Italie et en Grande-Bretagne, que s'est développée la problématique moderniste proprement dite, appréciation d'autant plus pertinente d'ailleurs que l'on se situe dans la perspective, qui est la nôtre ici, du modernisme « savant ». La crise a naturellement pris dans chaque pays des colorations particulières en fonction des problèmes particuliers que connaissaient les églises nationales : en Allemagne, il s'est développé dans le courant du libéralisme universitaire et du *Reformkatholizismus*, comme nous l'avons vu, et il a pris des formes tout à fait spécifiques qui le ramènent à un cas d'espèce, sans intérêt ici²⁰⁴ ; en France, ensuite, il « naquit du besoin de combler rapidement, dans le silence des bibliothèques et des cabinets de travail, un écart scientifique », alors qu'« en Italie il est inséparable d'une action de masse et de propagande, d'un désir d'émancipation à l'égard d'une tutelle ecclésiastique plus lourde qu'ailleurs. Dans le premier cas, il se voulait *médiation* entre deux cultures antagonistes et, dans le second, réforme d'une société religieuse »²⁰⁵ ; en Angleterre, enfin, il se résume à deux noms, George

²⁰⁴ Sur le modernisme en Allemagne, voir surtout *Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne* (Konfession und Gesellschaft. Beiträge zur Zeitgeschichte, t. 3), sous la dir. de W. LOTH, Stuttgart-Berlin-Cologne, 1991, et la somme d'O. WEISS, *Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte*, Regensburg, 1995. Voir également : *Der Modernismus. Beiträge zu seiner Erforschung*, sous la dir. de E. WEINZIERL, Graz-Vienne-Cologne, 1974, p. 235-255 ; *Aufbruch ins 20. Jahrhundert. Zum Streit um Reformkatholizismus und Modernismus* (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts, 23), sous la dir. de G. SCHWAIGER, Göttingen, 1976 ; N. TRIPPEN, *Theologie und Lehramt im Konflikt : Die Kirchlichen Massnahmen gegen den Modernismus im Jahre 1907 und ihre Auswirkungen in Deutschland*, Fribourg, 1977 ; et Th.M. LOOME, *Liberal Catholicism. Reform Catholicism. Modernism : A Contribution to a New Orientation in Modernist Research* (Tübinger Theologische Studien, 14) Mainz, 1979, première partie, *passim*.

²⁰⁵ É. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste...*, p. 18. Sur le modernisme italien, on se reportera à P. SCOPPOLA, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, 3^e éd., Bologne, 1975, qui fournit une synthèse renouvelée de la crise en Italie (cfr également ID., la section *Modernisme*, de l'article *Italie*, dans *D.S.*, t. VII, p. 2299-2303, qui en donne une brève et suggestive synthèse), et, paru plus récemment, à l'article de N. RAPONI et A. ZAMBARBIERI, *Modernismo*, dans *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia. 1860-1980*, sous la dir. de F. TRANIELLO et G. CAMPANINI, t. I, vol. 2, Turin, 1981, p. 310-333. Pour la bibliographie, fort importante, qui a paru sur

Tyrrell²⁰⁶ et Friedrich von Hügel²⁰⁷, qui exercèrent une influence importante sur le continent, même si en Grande-Bretagne ils eurent davantage d'échos dans les milieux anglicans qu'auprès de leurs propres coreligionnaires.

Stricto sensu, la crise moderniste éclate avec la publication par Loisy, en novembre 1902, de son livre *L'Évangile et l'Église*, et se termine avec la condamnation solennelle prononcée par l'encyclique *Pascendi* (8 septembre 1907), bientôt renforcée par l'imposition du serment antimoderniste édictée par le motu proprio *Sacrorum Antistitum* (1^{er} septembre 1910)²⁰⁸. Elle est suivie par la réaction intégriste, qui verra tous ceux que

le modernisme italien, voir ID., *Recenti studi sulla crisi modernista*, dans *Rivista di storia e letteratura religiosa*, t. I, 1965, p. 274-310 (avec, p. 294-308, un aperçu des acquis de l'historiographie pour l'Italie en 1965), à compléter par les recensions bibliographiques de F. MOLINARI e.a., dans *La Scuola cattolica* (t. XCIX, 1971, p. 144-167 ; t. C, 1972, p. 62-72 ; t. CII, 1974, p. 302-318 ; t. CIII, 1975, p. 687-692 ; t. CV, 1977, p. 497-520). Voir enfin A. ZAMBARBIERI, *Rassegna di studi sul modernismo*, dans *Cultura e Scuola*, t. XVIII, n° 70, avril-juin 1979, p. 83-105, qui fournit un bilan très complet de la production à la veille des années 1980.

²⁰⁶ Anglican converti au catholicisme (1871) et devenu prêtre de la Compagnie de Jésus (1891), George Tyrrell (1861-1909) fut d'abord un scolastique convaincu, au point d'être privé de son enseignement de philosophie au Collège de Stonyhurst en raison d'un thomisme jugé excessif par ses supérieurs (1896). Il évoluera ensuite, après son initiation à la philosophie kantienne et à la critique biblique par von Hügel, vers un système de plus en plus anti-intellectualiste qui le conduira à rencontrer des difficultés croissantes avec les autorités. Voir surtout, outre la notice de R. SCHERER, *Tyrrell, George*, dans *L.T.K.*, t. X, col. 426-427, l'ouvrage récent de N. SAGOVSKY, « *On God's Side* ». *A Life of George Tyrrell*, Oxford, 1990, qui renvoie aux ouvrages disponibles (p. 265-270). Voir également ici R. BOUDENS, *George Tyrrell and Cardinal Mercier : A Contribution to the History of Modernism*, dans *Église et théologie*, t. I, 1970, p. 313-351, qui a publié quelques lettres éclairant les rapports entre Tyrrell et l'archevêque de Malines, ce dernier étant intervenu pour essayer d'éviter sa rupture avec Rome.

²⁰⁷ Géologue de formation, mais passionné d'exégèse et de philosophie religieuse, Friedrich von Hügel (1852-1925) partageait les aspirations réformistes des modernistes et allait contribuer souvent, grâce à son réseau de relations étendu, à les mettre en relation les uns avec les autres. Lié à Loisy et à Tyrrell par une profonde amitié, il s'efforça de les soutenir jusqu'aux limites de ses possibilités, mais tout en restant toujours attaché à l'Église et en s'efforçant de promouvoir l'effort d'une science sincère au sein d'un catholicisme vivant. Voir, pour sa biographie, les notices de L. MARCHAL, *Hügel (Baron Frédéric von)*, dans *D.B.S.*, t. IV, col. 138-144, et M. NÉDONCELLE, *Hügel (Friedrich von)*, dans *Catholicisme...*, t. V, col. 1005, ainsi que les deux biographies de M. DE LA BÉDOYÈRE, *The Life of Baron von Hügel*, Londres, 1951, qui s'est basé sur son journal (40 volumes) et sur son impressionnante correspondance, et de J. STEINMANN, *Friedrich von Hügel. Sa vie, son œuvre et ses amitiés*, Paris, 1962, qui n'apporte pas d'élément réellement nouveau. Sur sa pensée, outre le travail pionnier de M. NÉDONCELLE, *La pensée religieuse de Friedrich von Hügel*, Paris, 1935, voir J.J. KELLY, *Baron Friedrich von Hügel's Philosophy of Religion* (Bibliotheca Ephemerides theologiarum lovaniensium, LXII), Leuven, 1983 (bibliographie, p. 12-38). Pour son itinéraire au cours de la crise moderniste, voir, L.F. BARMANN, *Baron Friedrich von Hügel and the Modernist Crisis in England*, Cambridge, 1972.

²⁰⁸ Le motu proprio *Sacrorum antistitum*, « établissant des lois pour repousser le péril du modernisme », arrêta toute une série de mesures destinées à enrayer le mal et imposait notamment à tous les prêtres un serment antimoderniste. Cfr *Actes de S. S. Pie X. Texte latin avec traduction française*, t. V,

l'on peut soupçonner un tant soit peu d'accommodement avec la société moderne, être pourchassés de manière impitoyable et, souvent, condamnés sans avoir eu l'occasion d'être entendus ou de s'être expliqués. S'il ne nous est pas possible d'évoquer l'ensemble des débats, souvent fort complexes, agités au cours de cette période difficile de l'histoire de l'Église, il nous faut au moins fournir quelques points de repère sur la crise telle qu'elle s'est déroulée dans l'espace intellectuel francophone qui permettront de situer la production scientifique du professeur Ladeuze dans son contexte intellectuel immédiat.

*1. Les controverses et la condamnation :
de L'Évangile et l'Église à Pascendi (1902-1907)*

C'est en France que s'était posée avec le plus d'acuité la question de l'adaptation des formulations théologiques traditionnelles aux nouvelles exigences intellectuelles et il n'est dès lors pas étonnant que ce soit dans ce pays que la crise ait éclaté en premier lieu et que les remises en cause s'y soient multipliées. Privé de son enseignement à l'Institut catholique, Loisy avait mis sa retraite forcée à profit pour repenser les concepts d'inspiration et de révélation à la lumière des acquis de la méthode historique et, de façon subséquente, pour réévaluer les rapports qui doivent exister entre la recherche scientifique et l'autorité ecclésiastique dans ce domaine²⁰⁹. La sortie en français de

Paris, s.d., p. 141-182.

²⁰⁹ Notons qu'à côté des innombrables travaux consacrés à Loisy, partiellement évoqués plus haut, il convient de signaler ici l'intérêt des sources imprimées. Sans parler des correspondances éditées, un certain nombre de témoignages s'avèrent en effet encore aujourd'hui incontournables à qui veut comprendre en profondeur la crise moderniste. De Loisy lui-même, il convient de voir *Choses passées* (Paris, É. Nourry, 1913, X-398 p.) et *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps* (3 vol., Paris, É. Nourry, 1930-1931, 589, 664 et 607 p.), qui constituent ses mémoires rédigés en réaction au contenu déformant qu'il avait subodoré, à deux reprises, dans une biographie inédite d'Houtin (*Alfred Loisy. Sa vie, son œuvre, par Albert Houtin et Félix Sartiaux*, manuscrit annoté et publié avec une bibliographie de Loisy et un index bio-bibliographique par É. POULAT, Paris, 1960, qui comprend une *Vie d'Alfred Loisy*, par Houtin, et *L'œuvre d'Alfred Loisy*, par Sartiaux). Ces derniers souvenirs suscitèrent des « commentaires », notamment d'Henri Bremond et du Père Lagrange. De Bremond, qui conserva toujours son amitié au *vitandus*, on lira une apologie pseudonyme de l'excommunié, parue en 1931, et dont Poulat a révélé tous les secrets (*Une œuvre clandestine d'Henri Bremond. Sylvain Leblanc. Un clerc qui n'a pas trahi. Alfred Loisy d'après ses mémoires. 1931* [Uomini e dottrine, 18], édition critique et dossier historique par É. POULAT, Rome 1972). Du Père Lagrange, on trouvera ses « réactions » aux *Mémoires*, dans M.-J. LAGRANGE, *M. Loisy et le modernisme*, Juvisy, s.d. [1932]. Miss Petre, disciple du baron von Hügel et secrétaire de Tyrrell qui entretint des rapports très suivis avec la plupart des protagonistes de la controverse moderniste, a également apporté son éclairage personnel (M.D. PETRE,

l'ouvrage *Das Wesen des Christentums*²¹⁰, du protestant libéral Adolf Harnack²¹¹, allait lui permettre, en novembre 1902, d'exposer le fruit de ses réflexions dans un petit volume intitulé *L'Évangile et l'Église* où il développait le nouveau système apologétique qu'il avait élaboré²¹². Apologie historique du christianisme, l'ouvrage développait des conceptions qui, pour un esprit habitué aux déductions scolastiques, étaient quasi irrecevables. Ce fut en tout état de cause le point de vue du cardinal Richard, qui condamna bientôt le petit livre rouge comme étant « de nature à troubler gravement la foi des fidèles sur les dogmes fondamentaux de l'enseignement catholique » (17 janvier 1903), condamnation qui anticipait un mouvement de répression beaucoup plus grave et plus vaste, Rome prenant cette fois les affaires en main.

En France, la condamnation de Loisy fut suivie, en 1906, par la mise à l'Index des œuvres de Laberthonnière et de Le Roy, tandis que l'on mettait en place un contrôle strict de l'enseignement des séminaires. Ces mesures n'ayant pas abouti à calmer des polémiques qui se multipliaient en tous sens, un dispositif beaucoup plus sévère fut mis en place. Ce fut d'abord le décret du Saint-Office *Lamentabili sane exitu*, en date du 17 juillet 1907²¹³, qui réprouvait soixante-cinq propositions extraites pour la plupart des œuvres de Loisy et qui portaient sur l'intervention du magistère dans les sciences religieuses, l'inspiration et l'historicité des écrits bibliques, les concepts de révélation et de dogme, l'origine des sacrements, la constitution de l'Église et quelques points de

Alfred Loisy. *His Religious Significance*, Cambridge, 1944). R. de Boyer de Sainte-Suzanne, enfin, qui fut le confident de Loisy pendant deux décennies, a publié des extraits de correspondance et des souvenirs qui sont très éclairants sur la démarche religieuse de Loisy après sa condamnation (R. DE BOYER DE SAINTE-SUZANNE, *Alfred Loisy entre la foi et l'incroyance*, Paris, 1968).

²¹⁰ A. HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, 1900, traduit en français chez l'éditeur protestant Fischbacher sous le titre *L'essence du christianisme* (Paris, 1903 ; 2^e éd., Paris, 1907).

²¹¹ Sur Adolf von Harnack, né à Youriev le 7 mai 1851 et décédé à Heidelberg le 10 juin 1930, historien protestant de l'Église ancienne et des dogmes, voir les notices des grands dictionnaires, qui renvoient à l'abondante bibliographie : E. PETERSON, *Harnack (Adolf von)*, dans *D.H.G.E.*, t. XXXIII, col. 392 ; *D.T.C. Tables*, col. 2020-2024 ; Y. CONGAR, *Harnack (Adolf von)*, dans *Catholicisme...*, t. V, col. 516-519. Après une thèse de doctorat brillante sur les sources du gnosticisme défendue à Leipzig, Harnack y fut d'emblée nommé privatdozent (1873), puis professeur extraordinaire (1876), avant d'être nommé professeur d'histoire ecclésiastique à Berlin (1888). Auteur d'une œuvre remarquable, particulièrement dans le domaine de l'histoire des dogmes, à laquelle il a donné une impulsion décisive, il est, sur le plan intellectuel, un bon représentant du protestantisme libéral allemand.

²¹² A. LOISY, *L'Évangile et l'Église*, Paris, Picard, 1902 (que nous citerons d'après la 2^e éd. augmentée, Chez l'auteur, Bellevue, 1903).

²¹³ Voir *Actes de S.S. Pie X. Encycliques, motu proprio, brevés, allocutions, etc.*, t. III, Paris, s.d., p. 224-237.

doctrine traditionnels de moindre importance²¹⁴. Ce décret fut suivi par l'encyclique *Pascendi dominici Gregis*²¹⁵, signée par Pie X le 8 septembre suivant²¹⁶, laquelle se présentait comme une synthèse philosophique de l'ensemble des orientations du modernisme et se terminait par des mesures destinées à enrayer le mal²¹⁷. Du point de vue théorique, l'encyclique condamnait deux tendances fondamentales, sources de toutes les dérives modernistes²¹⁸ : l'agnosticisme, qui conteste la valeur des démonstrations rationnelles dans le domaine religieux, et l'immanentisme, qui situe l'origine de l'ensemble des manifestations religieuses dans les besoins naturels de l'homme, excluant par là toute idée d'une réalité divine extérieure à l'homme et se manifestant à lui²¹⁹. Du point de vue pratique, l'encyclique imposait un renforcement du contrôle idéologique à tous les niveaux : rappel de l'obligation d'initier les séminaristes au thomisme et à la scolastique ; contrôle sévère du choix des professeurs ; obligation pour les évêques d'un contrôle renforcé sur les livres ; surveillance stricte des

²¹⁴ Sur les antécédents parisiens du décret, voir P. DUDON, *Origines françaises du décret Lamentabili (1903-1907)*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. XXXII, 1931, p. 73-96, et, plus récemment, R. AUBERT, *Aux origines de la réaction antimoderniste. Deux documents inédits*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. XXXVII, 1961, p. 557-578.

²¹⁵ On trouvera le texte de l'encyclique, avec la traduction française officielle, dans *Actes de S.S. Pie X. Encycliques, motu proprio, briefs, allocutions, etc.*, t. III, Paris, s.d., p. 85-177.

²¹⁶ Sur l'antimodernisme de Pie X, voir l'analyse de E. WEINZIERL, *Der Antimodernismus Pius X'*, dans *Der Modernismus. Beiträge zu seiner Erforschung...*, p. 235-255, qui s'interroge sur l'origine et la signification exacte de l'action du pape dans ce domaine.

²¹⁷ Sur la rédaction de *Pascendi* par le Père Lemius, du moins pour la partie doctrinale (c'est le cardinal Vivès y Tuto qui rédigea la partie disciplinaire), voir J. RIVIÈRE, *Qui rédigea l'encyclique « Pascendi » ?*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. XLVII, 1946, p. 143-161 (dont l'analyse est confirmée par un témoin dans la livraison suivante de la revue : cfr A. PERBAL, *ibid.*, p. 242-243). Voir également J.B. LEMIUS, *Catéchisme sur le modernisme d'après l'encyclique Pascendi Domini[ci] Gregis de saint Pie X*, dans *La pensée catholique*, t. LXXII, 1961, p. 7-99.

²¹⁸ Pour l'analyse du document pontifical, voir R. AUBERT, *Pascendi Dominici Gregis*, dans *Catholicisme...*, t. X, col. 724-727. Voir également P. NEUER, « *Modernismus* » und *Kirchliches Lehramt. Bedeutung und Folgen der Modernismus-Enzyklika Pius' X*, dans *Stimmen der Zeit*, t. CXC, 1972, p. 249-262, et F. PADINGER, *Zum Verständnis des Konfliktes zwischen Glaube und Wissenschaft im Modernismusstreit*, dans *Der Modernismus. Beiträge zu seiner Erforschung...*, p. 43-56.

²¹⁹ Le document pontifical analysait, au départ de ces deux déviations, l'attitude du moderniste comme croyant (dans les rapports entre science et foi, par exemple), comme théologien (rejet de l'inspiration de l'Écriture, du rôle normatif du magistère et de la valeur ontologique des dogmes), comme historien (l'exercice de la critique justifie la dissociation du Christ historique et du Christ de la foi, ainsi que l'affirmation d'un évolutionnisme dogmatique), comme apologiste (rejet des motifs externes de crédibilité et justification de la religion par les aspirations subjectives) et comme réformateur (aspiration à une réforme complète de l'ensemble des manifestations de la vie de l'Église).

assemblées sacerdotales ; et institution, dans chaque diocèse, d'un conseil de vigilance chargé de dénoncer toute déviation doctrinale. En 1910, enfin, hanté par la crainte des cryptomodernistes, Pie X finit par imposer à tous les membres du clergé une profession de foi spéciale à ajouter à celle de Pie V et appelée « serment antimoderniste »²²⁰.

Dans le cycle qui va de la publication de *L'Évangile et l'Église à Pascendi*, trois moments nous paraissent particulièrement révélateurs de la crise : la controverse Harnack-Loisy (1902), le différend Blondel-Loisy sur *Histoire et dogme* (1904) et la condamnation des idées de Laberthonnière et de Le Roy dans le domaine de la connaissance religieuse (1906-1907).

a. Autour de *L'Évangile et l'Église*

La thèse d'Harnack : l'Évangile sans l'Église. – Dans son ouvrage, qui réunissait le texte de seize conférences données à Berlin en 1899-1900, Harnack distinguait nettement l'Évangile de l'Église, comme dans un fruit on distingue le noyau de son écorce²²¹. A la base de sa pensée, il y avait donc, en bonne logique protestante, l'affirmation d'une rupture entre la substance du christianisme (ou « l'Évangile dans l'Évangile ») et ses formes historiques successives (ou « l'Évangile dans l'histoire »). Quant à l'Évangile, trois traits permettaient de rendre compte de son originalité : l'idée du royaume de Dieu et son avènement, l'existence d'un Dieu père et la dignité de fils de Dieu qui en découle, l'exigence de l'amour du prochain et d'une morale transcendante. Quant à l'histoire, il y distinguait l'âge apostolique, la grande transformation du second siècle, et les trois principales différenciations chrétiennes : catholicisme grec, catholicisme romain et protestantisme. L'Évangile est une graine qui s'est épanouie dans l'histoire et ce développement pose à l'historien un double problème : d'une part, l'enseignement de Jésus ne s'épuise pas dans sa prédication (il s'est manifesté également par l'action directe exercée par Jésus sur ses disciples et dont l'esprit s'est transmis à travers les générations) ; d'autre part, Jésus et ses disciples étaient de leur temps et se sont exprimés à travers les représentations de leur époque. L'Évangile est donc lié à un univers culturel qui n'est plus le nôtre aujourd'hui, et par conséquent, il n'a pu se

²²⁰ Par le motu proprio *Sacrorum Antistitum* du 1^{er} septembre 1910 (cfr *Actes de S.S. Pie X. Encycliques, motu proprio, brevs, allocutions, etc.*, t. V, Paris, s.d., p. 141-182 (p. 164-168, pour la formule du serment).

²²¹ Voir É. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste...*, p. 46-58.

transmettre qu'à travers des mutations successives. L'écorce est tombée à plusieurs reprises et s'est renouvelée, mais, estime Harnack, le noyau a subsisté : c'est la religion intérieure, à laquelle la Réforme est revenue à travers la foi confiante en un Dieu père et miséricordieux.

La réponse de Loisy : l'Église précède l'Évangile. – Dans sa réplique, Loisy se plaçait dans la perspective même d'Harnack : sans chercher à faire l'apologie du catholicisme traditionnel ou une critique du protestantisme, il se proposait simplement de vérifier si l'essence du christianisme proposée par ce dernier était bien LA figure du christianisme ou, simplement, une figure radicale du protestantisme : « on n'entend pas ici démontrer ni la vérité de l'Évangile ni celle du christianisme catholique, mais on essaie seulement d'analyser et de définir le rapport qui les unit dans l'histoire. Le lecteur de bonne foi ne s'y trompera pas »²²².

Pour répondre à la question, Loisy jugeait nécessaire d'observer un certain nombre de règles qu'il opposait à Harnack²²³. Ne pas limiter l'essentiel de l'enseignement du Christ à ce qu'il est aujourd'hui pour nous, au détriment de ce qu'il a été à l'origine pour lui et ses disciples : « ce qui a été essentiel à l'Évangile de Jésus est ce qui tient la première place, et la plus considérable, dans son enseignement authentique, les idées pour lesquelles il a lutté et pour lesquelles il est mort, non celles-là seulement que l'on croit encore vivantes aujourd'hui »²²⁴. Ne pas limiter l'essence d'une religion à ce qui la différencie des autres et en venir ainsi à affirmer que tout ce qui vient en propre du judaïsme est étranger au vrai christianisme : « il y aurait aussi peu de logique à prendre pour l'essence totale d'une religion ce qui la différencie d'avec une autre. La foi monothéiste est commune au judaïsme, au christianisme et à l'islamisme. On n'en conclura pas que l'essence de ces trois religions doive être cherchée en dehors du monothéisme »²²⁵. N'accepter de définir l'essence du christianisme que sur la base d'un examen critique des textes : « l'essence de l'Évangile ne peut être établie que sur une discussion critique des textes évangéliques, et en partant des textes les plus sûrs et les

²²² A. LOISY, *L'Évangile et l'Église...*, p. VII.

²²³ Voir É. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste...*, p. 59-73.

²²⁴ A. LOISY, *L'Évangile et l'Église...*, p. XIV.

²²⁵ *Ibid.*, p. XVI. Et il ajoutait : « Il est donc tout à fait arbitraire de décréter que le christianisme doive être essentiellement ce que l'Évangile n'a pas emprunté au judaïsme, comme si ce que l'Évangile a retenu de la tradition juive était nécessairement de valeur secondaire » (p. XVII).

plus clairs, non de ceux dont l'authenticité ou le sens peuvent être douteux »²²⁶. Refuser de vouloir définir l'essence du christianisme en ne se référant qu'au pur Évangile, sans le recours à la tradition, l'élaboration des Évangiles étant inséparable de l'Église naissante : « quoi que l'on pense, théologiquement, de la tradition, que l'on s'y fie ou que l'on s'en défie, on ne connaît le Christ que par la tradition, à travers la tradition, dans la tradition chrétienne primitive »²²⁷. Enfin, reconnaître que l'essence du christianisme est au moins autant dans l'Église que dans l'Évangile dont cette dernière procède tout entière : « pourquoi l'essence de l'arbre devrait-elle être censée contenue dans une particule du germe d'où il est sorti, et pourquoi ne serait-elle pas aussi véritablement et plus parfaitement réalisée dans l'arbre que dans la graine ? »²²⁸.

Ces principes posés, Loisy traitait en cinq chapitres, après une longue introduction, du royaume des cieux, du fils de Dieu, de l'Église, du dogme chrétien et du culte catholique, en répondant point par point à l'historien allemand²²⁹. Ainsi, pour Loisy, c'est l'annonce du royaume de Dieu qui constitue le cœur du message chrétien, et l'idée de paternité divine chère à Harnack n'en épuise absolument pas les contours : « l'idée du royaume céleste n'est donc pas autre chose qu'une grande espérance, et c'est dans cette espérance que l'historien doit mettre l'essence de l'Évangile, ou bien il ne la mettra nulle part, aucune autre idée ne tenant autant de place et une place aussi souveraine dans l'enseignement de Jésus »²³⁰. L'idée, ensuite, que le royaume, parce qu'il appartient à la tradition juive, ne peut être l'essence du christianisme, tandis que la foi au Dieu miséricordieux, parce qu'élément original de l'enseignement de Jésus, pourrait l'être, est dénoncée comme un vice de méthode et une quête impossible : « ainsi, ce qui est traditionnel est l'écorce ; ce qui est personnel est le noyau »²³¹ et « chercher dans l'Évangile un élément tout à fait nouveau par rapport à la religion de Moïse et des prophètes est y chercher ce que Jésus n'y a pas voulu mettre, et ce qui, de

²²⁶ Ce qu'Harnack faisait à ses yeux, en s'appuyant sur un nombre limité de textes, produits de surcroît par la tradition. *Ibid.*, p. XVIII-XIX.

²²⁷ *Ibid.*, p. XXI.

²²⁸ *Ibid.*, p. XXVI.

²²⁹ Un chapitre sur les sources évangéliques sera ajouté dans la seconde édition.

²³⁰ *Ibid.*, p. 41.

²³¹ *Ibid.*, p. 46-47.

son propre aveu, n'y est pas »²³². Enfin, il faut se garder de considérer comme étant le message authentique de Jésus ce qui n'est qu'interprétation théologique des nécessités actuelles qu'il impose (l'idée du Dieu Père chez Harnack), car à l'examen, il s'avère que la prédication de Jésus, entièrement conditionnée par son milieu d'origine, ne visait pas immédiatement la réalité sociale concrète, mais un royaume de Dieu dont la compréhension réclamait nécessairement des transpositions aux conditions de la vie concrète²³³.

Concernant le fils de Dieu, Loisy dénonce assez logiquement, parallèlement à son affirmation du caractère central du royaume, les réductions opérées par Harnack, en ce sens que l'idée de fils de Dieu ne vient absolument pas de la conscience filiale qu'aurait eue Jésus par rapport à son Père, mais de sa qualité de Messie : « l'idée de la filiation divine était liée à celle du royaume ; elle n'a de signification propre, en ce qui regarde Jésus, que par rapport au royaume à instituer [...] Celui-là est le Fils par excellence, non parce qu'il a appris à connaître et qu'il a révélé la bonté du Père, mais parce qu'il est l'unique vicaire de Dieu pour le royaume des Cieux »²³⁴. Par ailleurs, il est indéfendable de limiter l'enseignement de Jésus au Père, sans rien qui concerne le Fils, même s'il est vrai que l'on ne trouve dans cet enseignement aucune doctrine comme telle sur sa propre personne : « Jésus, qui n'a énoncé aucune formule dogmatique sur le royaume, n'en a pas énoncé non plus sur lui-même. Il n'en prêche pas moins le royaume, et le Messie avec le royaume. Ceux qui croyaient à son message croyaient aussi à sa mission, et sa grandeur devait leur être manifestée avec le royaume promis »²³⁵. Enfin, pas plus que l'Évangile ne se limite à l'idée de paternité de Dieu, on ne peut faire de cette idée l'essence immuable de l'enseignement de Jésus. D'une part, parce que cette idée, comme tout le reste de l'Évangile, n'échappe pas à l'empreinte de l'univers culturel dans lequel elle a vu le jour et qui n'est plus le nôtre : « l'Évangile tout entier était lié à

²³² *Ibid.*, p. 47.

²³³ *Ibid.*, p. 72 : « L'Évangile n'est pas entré dans le monde comme un absolu inconditionné, se résumant en une vérité unique et immuable, mais comme une croyance vivante, concrète et complexe, dont l'évolution procède sans doute de la force intime qui l'a faite durable, mais n'en a pas moins été nécessairement influencée en tout, et dès le principe, par le milieu où elle s'est produite et où elle a grandi. Cette croyance se définit dans l'idée du règne de Dieu. L'idée du Dieu Père n'en est qu'un élément traditionnel, comme tout le reste, par son origine, et qui a son histoire, comme tout le reste, dans le développement général du christianisme ».

²³⁴ *Ibid.*, p. 91.

²³⁵ *Ibid.*, p. 93.

une conception du monde et de l'histoire qui n'est plus la nôtre et c'est l'Évangile tout entier, non seulement sa prétendue essence, qui n'y était pas lié *inséparablement* »²³⁶. D'autre part, parce qu'il est vain de chercher l'essence dans ce qui est immuable : « ce qui est vraiment évangélique dans le christianisme d'aujourd'hui n'est pas ce qui n'a jamais changé, car, en un sens, tout a changé et n'a jamais cessé de changer ; mais ce qui, nonobstant tous les changements extérieurs, procède de l'impulsion donnée par le Christ, s'inspire de son esprit, sert le même idéal et la même espérance »²³⁷.

En ce qui concerne l'Église, Loisy, contre l'idée d'Harnack qu'elle serait en rupture avec une essence immuable du christianisme arbitrairement définie, affirmait sa continuité avec l'Évangile en faisant du développement sa loi incontournable : « quand on veut s'assurer de l'identité d'un individu, on ne songe pas à le faire rentrer dans son berceau. L'Église d'aujourd'hui ne ressemble ni plus ni moins à la communauté des premiers disciples qu'un homme adulte ne ressemble à l'enfant qu'il a été d'abord »²³⁸. En ce sens, l'histoire de l'Église ne pouvait s'interpréter comme une altération d'un donné initial, mais véritablement comme la manifestation de la vie de l'Évangile dans le monde : « la puissance d'adaptation que l'on reconnaît à l'Église romaine est son plus beau titre à l'admiration de l'observateur impartial. Il n'en résulte pas que l'Église altère l'Évangile ou la tradition, mais qu'elle sait comprendre les besoins des temps »²³⁹.

Pour ce qui regarde le dogme, Loisy, parallèlement à sa conception historique de l'Église, développait une conception historique du dogme. Harnack ne croyait voir qu'un dogme dans l'Évangile, celui de la religion du Père, mais lui aussi immuable. Pour Loisy, tout d'abord, le dogme n'appartient pas à l'Évangile, même s'il en procède directement, par nécessité d'interprétation : « le développement du dogme n'est pas dans l'Évangile ; et il ne pouvait pas y être. Mais il ne s'ensuit pas que le dogme ne procède pas de l'Évangile, ni que l'Évangile n'ait pas vécu et ne vive pas encore dans le dogme, aussi bien que dans l'Église »²⁴⁰. En fait le dogme apparaît comme un effort séculaire pour définir la vérité de l'Évangile à travers les nécessités du temps et cet

²³⁶ *Ibid.*, p. 100.

²³⁷ *Ibid.*, p. 101-102.

²³⁸ *Ibid.*, p. 160-161.

²³⁹ *Ibid.*, p. 168.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 172.

effort était doublement légitime : « le développement doctrinal chrétien était fatal, donc légitime en principe ; dans l'ensemble, il a servi la cause de l'Évangile, qui ne pouvait subsister en essence pure, et qui, traduit perpétuellement en doctrines vivantes, a vécu lui-même dans ces doctrines, ce qui rend le développement légitime en fait »²⁴¹. Pour Loisy, ensuite, si les dogmes, à l'image de la Bible elle-même, sont divins par leur origine et leur substance, ils sont humains par leur structure et leur composition : « les conceptions que l'Église présente comme des dogmes révélés ne sont pas des vérités tombées du ciel et gardées par la tradition religieuse dans la forme précise où elles ont paru d'abord. L'historien y voit l'interprétation de faits religieux, acquise par un laborieux effort de la pensée théologique »²⁴². En d'autres termes, « la vérité seule est immuable, mais non son image dans notre esprit »²⁴³.

Quant au culte catholique, enfin, Loisy notait qu'il n'y pas de religion sans culte et constatait ironiquement que, lorsqu'on définit la religion comme Harnack le fait, on aboutit fatalement « au cas singulier d'une religion qui semblerait faite pour des légions angéliques, dont chaque individu constituerait une espèce, et non pour des hommes destinés à vivre ensemble sur la terre »²⁴⁴. Certes, « Jésus n'a pas plus réglé d'avance le culte chrétien qu'il n'a réglé formellement la constitution et les dogmes de l'Église »²⁴⁵, mais « il y avait déjà un culte organisé dans les communautés apostoliques, et la promptitude avec laquelle il se constitua montre bien qu'il répondait à une nécessité intime, inéluctable, du nouvel établissement »²⁴⁶. Et ce qui vaut pour l'établissement du culte vaut également pour son accroissement. Par ailleurs, l'origine « étrangère » de telle ou telle pratique culturelle ne peut en aucun cas servir à en fonder le rejet : « supposé que l'on puisse démontrer l'origine païenne d'un certain nombre de rites chrétiens, ces rites ont cessé d'être païens lorsqu'ils ont été acceptés et interprétés par l'Église »²⁴⁷. En fait, il en va du culte comme des représentations de Dieu : elles ne peuvent être porteuses de sens que si elles s'expriment dans un langage et des formes

²⁴¹ *Ibid.*, p. 204-205.

²⁴² *Ibid.*, p. 202-203.

²⁴³ *Ibid.*, p. 210.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 221.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 225.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 227.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 231.

accessibles aux hommes auxquels qui elles s'adressent. Il était donc nécessaire que le culte chrétien s'adaptât aux nécessités .

Apologie qui se voulait purement historique du christianisme — et beaucoup de lecteurs l'oublieront —, le petit livre rouge présentait une interprétation de l'Évangile et de l'Église nourrie d'histoire critique, avec tout ce que cela pouvait avoir de déconcertant pour des esprits habitués au fixisme scolastique. Accueilli avec faveur dans certains milieux, l'ouvrage fut rapidement dénoncé comme dangereux pour la foi, d'autant que le volume d'explications que Loisy fit paraître l'année suivante, *Autour d'un petit livre*, en renforçait les tendances contestées²⁴⁸. Avec ses deux écrits, Loisy fut en fait le catalyseur d'un malaise qui se développait depuis plusieurs années dans les milieux intellectuels catholiques français et dont nous avons évoqué le terreau à travers la question biblique et la controverse apologétique.

D'un côté, beaucoup étaient vivement séduits par ses vues stimulantes, dont le sens subtil des distinctions dans la connaissance rigoureuse du passé contrastait avec l'inconsistance des écrits catholiques disponibles sur la vie de Jésus ou l'histoire des origines. Les idées newmaniennes en matière de développement du dogme et de rapports foi/raison, popularisées à l'époque en France par Bremond²⁴⁹, semblaient d'ailleurs apporter une caution de poids à l'apologétique historique de Loisy et à sa perception moins intellectualiste de la Révélation. Parallèlement enfin, un certain nombre de démocrates chrétiens ne pouvaient s'empêcher d'interpréter la revendication d'autonomie du théologien par rapport au magistère (jugé incompétent pour trancher des problèmes ne relevant, d'après Loisy, que de la science) comme une légitimation de leur propre revendication d'une indépendance des laïcs par rapport à la hiérarchie. Dans l'autre camp cependant, les contestations furent tout aussi énergiques que les approbations, non seulement de la part de revues polémiques habituées à dénoncer toute innovation comme hérétique ou de la part de théologiens dont beaucoup n'avaient jamais caché leur aversion pour le « loisysme », mais aussi de la part d'exégètes progressistes et, ce qui est moins étonnant, de membres influents de la hiérarchie. Sans entrer ici dans le détail de ces réactions négatives, dont Émile Poulat s'est fait l'analyste

²⁴⁸ A. LOISY, *Autour d'un petit livre*, Paris, Chez l'auteur, Bellevue, 1903.

²⁴⁹ Cfr *infra*, p. 504-506.

minutieux²⁵⁰, notons toutefois l'opposition d'une personnalité de poids : celle du Père Lagrange, qui contestait la prétention de Loisy de vouloir rester sur le seul terrain de l'histoire et dénonçait dans son exégèse eschatologique une christologie réductrice, ruineuse de la divinité de Jésus²⁵¹.

b. La controverse Blondel-Loisy

Parmi les griefs adressés à Loisy — par Lagrange en particulier, comme nous venons de le voir — figurent notamment la question du passage de l'histoire au dogme et le problème christologique, qui sont au cœur de la controverse Blondel-Loisy sur *Histoire et dogme* en 1904²⁵². Lorsqu'en décembre 1902 Blondel achève de lire *L'Évangile et l'Église* de Loisy, ses impressions sont bonnes — il y reconnaît pour une bonne part ses propres idées — sauf sur un point : en historien, Loisy semble soumettre le Christ à toutes les contingences de l'existence et Blondel craint qu'on n'y subodore une christologie occulte, qui laisserait le Christ ignorant, comme l'Église, de ce qu'il inaugure. En 1903, après avoir relu Loisy, ses réserves se précisent, en deux endroits cette fois, et il s'en ouvre dans trois articles publiés dans *La Quinzaine* au début de

²⁵⁰ É. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste...*, *passim*.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 150-153.

²⁵² Sur la confrontation entre Blondel et Loisy, de *L'Évangile et l'Église* (1902) à *Histoire et dogme* (1904) et sur les controverses qui suivirent, jusqu'à *Qu'est-ce qu'un dogme ?* d'Édouard Le Roy (1905), on dispose, depuis les pages magistrales que leur a consacrées Émile Poulat (*Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste...*, p. 513-609), d'analyses très fouillées qui se recoupent largement : H. BERNARD-MAÎTRE, *Un épisode significatif du modernisme. « Histoire et dogme » de Maurice Blondel d'après les papiers inédits d'Alfred Loisy (1897-1905)*, dans *Recherches de science religieuse*, t. LVII, 1969, p. 49-74 ; M. NÉDONCELLE, *Les rapports de l'histoire et du dogme*, dans *Journées d'études. 9-10 novembre 1974. Blondel-Bergson-Maritain-Loisy* (Centre d'archives Maurice Blondel, 4), Louvain, 1976, p. 91-107 ; R. VIRGOULAY, *Blondel et le modernisme. La philosophie de l'action et les sciences religieuses (1896-1913)*, Paris, 1980 (cfr M. RENAULT, *Un ouvrage important sur Blondel et le modernisme*, dans *Sciences et Esprit*, t. XXXIII-3, 1981, p. 395-401) ; É. POULAT, *Critique historique et prégnance culturelle dans la crise moderniste*, dans *Modernistica...* (1982), p. 187-210 (repris de ID., *Critique historique et théologie dans la crise moderniste*, dans *Recherches de science religieuse*, t. LVIII, 1970, p. 535-550) ; G. LARCHER, *Modernismus als theologischer Historismus. Ansätze zu seiner Überwindung im Frühwerk Maurice Blondels* (Publications universitaires européennes, sér. XXIII, *Théologie*, t. 231), Francfort-sur-le-Main-Bern-New York, 1985 ; É. POULAT, *Maurice Blondel et la crise moderniste*, dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 112^e année, t. CLXXVII, 1987, p. 47-54 ; C. IZQUIERDO, *Blondel y la crisis modernista. Análisis de « Historia y dogma »*, Pampelune, 1990. Voir aussi la thèse de P. GAUTHIER, *Newman et Blondel. Tradition et développement du dogme*, Paris, 1988, qui s'attache à montrer la complémentarité des pensées de Newman en matière de développement doctrinal et de Blondel dans le domaine de la tradition.

1904²⁵³ : sur le plan philosophique, le statut de l'histoire proposé par Loisy est inacceptable ; sur le plan théologique, sa christologie est déficiente, surtout en ce qui regarde la conscience du Christ.

Concernant le premier grief, Blondel, tout en rejetant l'extrincésime des théologiens scolastiques, pour qui la liaison des faits aux dogmes est extrinsèque, condamne ce qu'il juge être l'historicisme de Loisy, réduisant la réalité de l'histoire à ce que la science historique peut en dire, et montre qu'entre les deux, il faut un intermédiaire assurant un va-et-vient permanent, intermédiaire qui n'est autre que la tradition. Pour Blondel, tout comme pour Loisy d'ailleurs, l'histoire positive opère une double réduction par rapport au passé : réduction des faits aux témoignages d'une part (toute une série d'événements n'ont pas laissé de traces ou pire ne peuvent pas, comme la plupart des faits de conscience, en laisser), et, d'autre part, réduction des témoignages à une science des faits (entre les témoignages et le système explicatif qui les interprète, il y a fatalement toujours un second rétrécissement). En ce sens, l'histoire positive débouche sur une histoire purement phénoménale qui, par sa méthode même, ne peut épuiser la réalité du passé. Comment, dès lors, l'histoire-science peut-elle passer de l'histoire-réalité au dogme ? Grâce à la tradition, que Blondel conçoit comme la mémoire implicite du passé transmise à travers la communauté ecclésiale et qui permet de découvrir et de formuler ce dont ce passé a vécu implicitement, de faire passer de « l'implicite vécu à l'explicite connu ». A côté des documents écrits, pâles reflets du passé que l'exégète interprète, il y a tout ce qui s'est transmis plus ou moins inconsciemment de génération en génération (comme l'expérience de la relation intime entre le Christ et ses disciples, par exemple) et qui permet de rejoindre la vérité intime de ce passé. En fait, on peut légitimement se demander si Loisy pensait autre chose que Blondel et si le procès que ce dernier instruit contre lui constitue autre chose qu'un de ces terribles malentendus qui ont jalonné toute la crise moderniste. Dans son petit livre rouge, en effet, Loisy s'était clairement situé sur le terrain exclusif de l'histoire, et lorsqu'il y affirmait que l'histoire ne pouvait donner une consistance historique à un fait dogmatique, il n'entendait nullement en nier la valeur doctrinale dans son ordre propre !

Quant au second grief, Blondel soulève une double question : dans quelle mesure l'historien peut-il justifier des assertions touchant à la conscience du Christ et dans quelle mesure l'humanité réelle du Christ est-elle compatible avec la conscience claire

²⁵³ *La Quinzaine*, 16 janvier, 1^{er} et 16 février 1904.

de sa divinité et de sa science divine ? Si, sur le premier point, Blondel semble faire confiance au Loisy de *L'Évangile et l'Église* (il partage assez bien son analyse du quatrième Évangile, par exemple), sur le second point, il s'y montre tout à fait opposé et développe une vision « panchristique », où la médiation universelle du Christ envahit tout l'espace théologique. Blondel rejette absolument l'idée que le Christ ait été aussi un homme comme tous les autres, car sans la conscience claire de sa divinité, il faut renoncer à l'idée d'Incarnation et de Rédemption. Pour rendre compte de la double nature du Christ, Blondel inverse les termes de l'équation traditionnelle : le Christ de l'histoire n'est pas un homme qui a fait effort pour prendre conscience de sa divinité, mais pour l'oublier ; c'est le Verbe qui a pris conscience humaine, qui s'est à ce point identifié à l'homme que sa conscience divine a pu en devenir implicite.

Sans trop nous attarder sur la controverse christologique, qui nous paraît aujourd'hui moins centrale et dans laquelle nous nous situons plutôt dans la perspective défendue par Loisy, nous pouvons nous demander quels furent les résultats du débat sur l'épineux problème du rapport entre histoire et dogme. En fait, la discussion entre Blondel et Loisy a vite tourné au dialogue de sourds, non pas, comme le note avec justesse à plusieurs reprises Émile Poulat²⁵⁴, parce que l'un aurait été philosophe et l'autre exégète, mais plutôt de parce que, dans l'espace intellectuel de la problématique, tous deux occupent des domaines qui ne se recouvrent pas et ne peuvent du reste se recouvrir : alors que Blondel, pour des raisons qui tiennent à sa philosophie, entend souligner — à juste titre — les insuffisances de l'histoire positive par rapport à la réalité historique, Loisy, pour des raisons scientifiques autant qu'apologétiques, s'est volontairement enfermé dans le domaine de l'histoire ; ils ne se contredisent pas : ils s'ignorent²⁵⁵. Quant à la condamnation du modernisme par l'encyclique *Pascendi*, sur laquelle nous allons revenir, si Blondel était effectivement visé pour sa méthode d'immanence, il entendit prouver qu'il n'était pas touché, quitte à devoir atténuer

²⁵⁴ Voir par exemple É. POULAT, *Critique historique et prégnance culturelle dans la crise moderniste*, dans *Modernistica...*, p. 206-210 (repris de ID., *Critique historique et théologie dans la crise moderniste*, dans *Recherches de science religieuse*, t. LVIII, 1970, p. 535-550), et ID., *Maurice Blondel et la crise moderniste*, dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 112^e année, t. CLXXVII, 1987, p. 53-54.

²⁵⁵ Sur le déroulement événementiel de la controverse autour d'*Histoire et dogme*, voir R. VIRGOULAY, *Blondel et le modernisme. La philosophie de l'action et les sciences religieuses (1896-1913)...*, p. 93-148.

fortement certains traits de sa pensée pour répondre aux objections, non des philosophes rationalistes que sa philosophie visait au départ, mais des théologiens scolastiques²⁵⁶.

c. Le problème de la connaissance religieuse : Lucien Laberthonnière et Édouard Leroy

Très vite, les remises en question débordèrent de la question biblique et de l'histoire des dogmes. Si les controverses théologiques déclenchées autour des tentatives menées par Blondel dans le domaine de la philosophie religieuse avec *L'action* et *La lettre* s'étaient progressivement apaisées, elles reprirent de plus belle sous l'impulsion du Père Lucien Laberthonnière, directeur des *Annales de philosophie chrétienne* depuis 1905, qui étendit le débat à l'ensemble du problème de la connaissance religieuse, et avec la publication par Édouard Le Roy, un jeune mathématicien disciple de Bergson, d'un article où il développait une conception pragmatique du dogme. Les pistes tracées par Laberthonnière et Le Roy, tout comme celles de Loisy du reste, posaient certes de vraies questions et tentaient d'y répondre de manière originale et courageuse. Mais elles empruntaient, parfois d'un pas mal assuré, des voies de traverse au tracé encore incertain et cela, sans ménagements ni précautions pour des esprits habitués aux routes bien balisées de la scolastique. Et le choc fut d'autant plus brutal que toute une littérature de seconde main vulgarisait de manière équivoque des remises en cause accueillies avec fébrilité dans le jeune clergé, au grand dam de la hiérarchie.

Lucien Laberthonnière. – Élève de Boutroux à la Sorbonne, Laberthonnière²⁵⁷ était entré en contact avec Blondel à la suite de la lecture de *L'action* (avril 1894) et s'était

²⁵⁶ Voir ID., *La méthode d'immanence et l'encyclique « Pascendi »*. Incidences de la crise moderniste sur la pensée blondélienne, dans *Recherches de science religieuse*, t. LVIII, 1970, p. 429-454, et A. FABRIZIANI, *Thomismo e filosofia cristiana nel carteggio del Blondel con Laberthonnière dopo la condanna del pensiero modernista (1907-1928)*, dans *Studia Patavina*, t. XXVII, 1980, p. 45-74.

²⁵⁷ Sur Lucien Laberthonnière (1860-1932), ordonné prêtre en 1886 après des études au petit séminaire de Saint-Gaultier (1874-1880) et au grand séminaire de Bourges (1880-1885), entré à l'Oratoire, professeur de philosophie au collège de l'Oratoire à Juilly (1886-1896), professeur (1896) puis directeur (1897) de l'École Massillon, directeur à Juilly jusqu'à la dispersion de l'Oratoire (1900-1903), directeur des *Annales de philosophie chrétienne* jusqu'à leur mise à l'Index (1905-1913) et interdit de publication à partir de 1913, voir, pour une information rapide, P. BEILLEVERT, *Laberthonnière (Lucien)*, dans *Catholicisme...*, t. VI, col. 1526-1531. Faute d'une biographie d'ensemble satisfaisante, voir A. NGINDU MUSHETE, *Le problème de la connaissance religieuse d'après Lucien Laberthonnière* (Recherches africaines de théologie, 7), Kinshasa, 1978, p. 21-46 et 375-394, le chapitre biographique et la bibliographie, laquelle renvoie aux notices disponibles. Voir également *Laberthonnière. L'homme et l'œuvre. Introduction à sa pensée. Textes et communications* (Oratoriana, nouv. sér., n° 17-18), présentés par P. BEILLEVERT, Paris, 1972, et M.-Th. PERRIN, *La jeunesse de Laberthonnière. Printemps d'une*

d'emblée inscrit dans le courant philosophique inauguré par le penseur d'Aix. Après la sortie de la *Lettre* de Blondel sur l'apologétique, il avait publié *Le problème religieux* (1897), où il s'efforçait de réfuter les objections adressées à la méthode d'immanence, ainsi que *Le dogmatisme moral* (suivi des *Éclaircissements*) (1898), où il exposait l'essentiel de ses intuitions en matière de connaissance religieuse. Sans entrer dans les méandres d'une pensée très riche²⁵⁸, disons que, pour Laberthonnière comme pour Blondel, c'est le sujet lui-même qui est le lieu de l'affirmation de l'être, mais que dans cette affirmation, il :

« se place à un point de vue opposé à celui de M. Blondel et, au lieu de partir, en philosophe, de l'observation de l'homme concret pour nous conduire jusqu'au seuil de la foi, il entreprend de montrer, en partant des données connues par la théologie, que le chemin qu'il faut suivre pour arriver à la foi est celui même que trace *L'action* »²⁵⁹.

Pour Laberthonnière, la reconnaissance de l'être est chez l'homme un acte indissociable d'intelligence et de volonté : l'appropriation du contenu de la Révélation n'est possible que si l'on éprouve le désir et si l'on accepte librement de se placer dans la perspective nécessaire (idée de « dogmatisme moral »). Dans ce contexte, Laberthonnière s'est efforcé de montrer la complémentarité de la foi et de la raison et, si l'on se place sur le versant religieux de sa pensée, de montrer que le dogme répond aux aspirations profondes du sujet pensant et agissant. D'où le rejet de toute forme d'extrinsécisme et l'adoption de la méthode d'immanence, qui débouchent, chez lui, sur une opposition irréductible à ce que l'on pourrait appeler la vulgate scolastique (parfois très éloignée de la pensée de saint Thomas que Laberthonnière méconnaît souvent) et chez ses adversaires, sur toutes les accusations déjà adressées antérieurement à Blondel. Par rapport à ce dernier, on notera globalement, sans pouvoir s'y arrêter davantage, que Laberthonnière a développé son système dans une plus grande solidarité avec les

mission prophétique (Le point théologique, 34), Paris, 1980.

²⁵⁸ Sur la pensée de Laberthonnière, un certain nombre d'études ont paru depuis la thèse pionnière de M.-M. D'HENDECOURT, *Personne et liberté. Essai sur la philosophie du Père Laberthonnière*, Paris, 1947. Voir surtout A. NGINDU MUSHETE, *Le problème de la connaissance religieuse d'après Lucien Laberthonnière... et La pensée du P. Lucien Laberthonnière. Colloque philosophique organisé à l'occasion du 50^e anniversaire de sa mort par la Faculté de philosophie de l'Institut catholique de Paris et l'Oratoire de France, avec le concours de la Fondation Jean Rhodain. 16-17 décembre 1982*, dans *Revue de l'Institut catholique de Paris*, n° 8, octobre-décembre 1983. Voir aussi R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi...*, p. 294-317. Sur sa réflexion pédagogique, qui constitue un aspect important de sa personnalité, voir la thèse de L. PAZZAGLIA, *Educazione religiosa e libertà umana in Laberthonnière (1880-1903)*, Bologne, 1973.

²⁵⁹ R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi...*, p. 295.

données chrétiennes et dans le contexte d'une herméneutique religieuse personaliste. Quoi qu'il en soit, Laberthonnière eut de plus en plus de mal, après la condamnation de Loisy, à éviter les suspicions : en 1906, ses *Essais de philosophie religieuse* (un recueil d'études antérieures publié en 1903) ainsi que *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec* (un volume paru en 1904 et qui s'efforçait de dégager l'originalité de la pensée chrétienne par rapport à la philosophie grecque) seront mis à l'Index²⁶⁰. Et les sanctions qui le toucheront au plus fort de la réaction intégriste seront, comme nous le verrons, beaucoup plus graves.

Édouard Le Roy. – Quant à Édouard Le Roy²⁶¹, son intervention dans les controverses modernistes fit suite à celle de Blondel sur *Histoire et dogme* et prit la forme d'un article paru dans *La Quinzaine* du 16 avril 1905 et intitulé *Qu'est-ce qu'un dogme ?*²⁶². Il y exposait les difficultés que la notion traditionnelle de dogme pouvait soulever chez un esprit moderne formé à la pensée scientifique et cherchait à en dépasser le caractère irrecevable ainsi établi à travers une herméneutique pragmatique des propositions

²⁶⁰ Ces deux ouvrages condamnés ont depuis été réédités : L. LABERTHONNIÈRE, *Le réalisme chrétien, précédé de Essais de philosophie religieuse*, préface de Cl. TRESMONTANT, Paris, 1966.

²⁶¹ Sur Édouard Le Roy (1870-1954), agrégé de l'École normale supérieure en sciences mathématiques (1895), professeur suppléant aux lycées Michelet, Condorcet et Charlemagne (1895-1900), docteur ès sciences, avec une thèse *Sur l'intégration des équations de la chaleur* (1898), professeur de mathématiques spéciales au collège Saint-Stanislas (1900), de mathématiques supérieures au Lycée de Versailles (1903) et de mathématiques au lycée Saint-Louis (1909-1921), successeur de Bergson au Collège de France (1921-1941), voir, pour une présentation rapide, H. LECLÈRE, *Le Roy (Édouard)*, dans *Catholicisme...*, t. VII, col. 443-449. Mathématicien disciple de Bergson, Le Roy, qui était venu à la philosophie par la critique des sciences, fut également membre de l'Académie des sciences (1919), membre du Conseil supérieur de l'Instruction publique (1923), chargé de conférences à la Faculté des sciences de Paris (1924-1940) et membre de l'Académie française (1945).

²⁶² Sur la pensée de Le Roy, il existe une bibliographie importante qu'il est impossible de présenter ici. Voir, pour ce qui concerne la controverse sur le dogme, deux thèses « récentes » qui fournissent un point de vue actuel et renvoient abondamment à la bibliographie : G. MANSINI, « *What is a dogma ?* ». *The meaning and truth of dogma in Édouard Le Roy and his scholastic opponents* (Analecta Gregoriana cura Pontificiae Universitatis Gregoriana edita, vol. 239, Série de la Faculté de théologie, section B, n° 80), Rome, 1985 (cfr la recension due à M. FOKET, dans *Revue théologique de Louvain*, t. XIX, 1988, p. 376-377), et M. FOKET, *Édouard Le Roy et la controverse, en France, autour de son article « Qu'est-ce qu'un dogme ? » (avril 1905-avril 1907)*, Thèse de doctorat inédite en théologie, Université catholique de Louvain, 2 vol., Louvain-la-Neuve, 1981, qui est le prolongement d'un mémoire de licence (ID., *Aux sources de la controverse autour de l'article « Qu'est-ce qu'un dogme ? » d'Édouard Le Roy*, Mémoire de licence inédit en théologie, Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, 1977) et qui a donné lieu à une publication (ID., *L'article « Qu'est-ce qu'un dogme ? » d'É. Le Roy. La réplique de J. Wehrlé et le rôle de Blondel*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. LX, 1984, p. 60-97, qui a paru également dans la collection *Université catholique de Louvain. Facultés de théologie et de droit canonique. Travaux de doctorat*, nouv. sér., Section théologie, IX-3, Louvain-la-Neuve, 1984).

dogmatiques. Les objections de la pensée moderne (caractère arbitraire et autoritaire du dogme, qui ne s'impose que par voie d'autorité, comme si la vérité pouvait s'appréhender de manière extrinsèque ; caractère hétéroclite des formulations dogmatiques qui empruntent leurs éléments à des systèmes philosophiques dépassés, à des représentations communes, toujours culturellement situées, etc. ; qualité hétérogène par rapport au savoir positif) procèdent toutes d'une conception intellectualiste du dogme qui pourrait être évitée. Au lieu d'y voir un contenu spéculatif qui aurait des conséquences morales ou pratiques, Le Roy propose de retourner la logique et de dire qu'un dogme a d'abord une perspective pratique, que, du point de vue spéculatif, il n'a qu'une valeur négative, excluant l'erreur, plutôt qu'il ne détermine positivement la vérité. Ainsi par exemple « Dieu est personnel » signifie négativement « Dieu n'est pas un principe abstrait » et positivement, « il faut se comporter avec Dieu comme s'il s'agissait d'une personne humaine »²⁶³. L'article suscita un certain nombre de réactions, notamment de Blondel, auxquelles l'auteur répondit dans *Dogme et critique*, publié en avril 1907²⁶⁴, qui sera rapidement mis à l'Index...

2. De Pascendi à la mort de Pie X : la réaction intégriste (1907-1914)²⁶⁵

Après *Pascendi*, la réaction des modernistes fut beaucoup moins vive que prévu : il y eut quelques ruptures (Loisy, Tyrrell, Minocchi²⁶⁶, etc.) et quelques manifestations de

²⁶³ Voir également R. VIRGOULAY, *Blondel et le modernisme. La philosophie de l'action et les sciences religieuses (1896-1913)*..., p. 133-144, qui donne un bon aperçu de la controverse.

²⁶⁴ É. LE ROY, *Dogme et critique*, Paris, Bloud, 1907, XVII-287 p.

²⁶⁵ Sur le phénomène « intégriste » en général, voir : O. VON NELL-BREUNING, *Integralismus*, dans *L.T.K.*, t. V, col. 717-718 ; Ch. LEDRÉ, *Intégrisme*, dans *Catholicisme*..., t. V, col. 1822-1834 ; A. MICHEL, *Intégrisme*, dans *D.T.C. Tables générales*, t. II, col. 2294-2303 ; G.J. O'BRIEN, *Integralism*, dans *N.C.E.*, t. VII, p. 552-553 ; É. POULAT, *Intégrisme*, dans *Encyclopaedia Universalis*, t. VIII, 1971, p. 1076-1079 ; ID., *L'intégrismo*, dans *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*..., t. I, vol. 1, p. 48-55 ; et les synthèses récentes de R. AUBERT, *L'intégrisme du début du XX^e siècle*, dans *La foi et le temps*, t. X, n° 1, janvier-février 1990, p. 26-57, et ID., *Intégrisme*, dans *D.H.G.E.*, t. XXV, col. 1352-1367.

²⁶⁶ Ordonné prêtre en 1892, Salvatore Minocchi (1849-1943) s'était d'emblée passionné pour les études bibliques et avait publié, en 1895, une traduction commentée des Psaumes. L'année suivante, il avait lancé à Florence une *Rivista bibliografica italiana*, une petite revue de lecture dont il abandonna rapidement la direction pour un projet plus ambitieux : un périodique qui diffuserait dans le public les progrès accomplis dans le domaine des sciences religieuses depuis dix ans. Fondées en janvier 1901, les *Studi religiosi. Rivista critica e storica promotrice della cultura religiosa in Italia*, qui allait devenir en

résistance (notamment de Buonaiuti²⁶⁷, à travers ses publications anonymes). Ces oppositions, bien que très limitées, stimulèrent puissamment une réaction antimoderniste d'autant plus vive que les défenseurs de l'orthodoxie avaient le sentiment de devoir lutter contre une véritable subversion organisée sournoisement de l'intérieur. Partiellement relayée par une organisation occulte couverte par le Saint-Siège, la lutte contre le modernisme se mua bientôt en une véritable chasse aux sorcières, menée par des gens le plus souvent sans mandat et sans compétences, de telle sorte que bien des prêtres qui n'avaient rien à se reprocher virent leurs recherches définitivement compromises sur la base de soupçons injustifiés, tandis que d'autres se détournaient par prudence des études pour s'engager dans l'action sociale ou l'apostolat. Passée à la postérité sous le nom de « réaction intégriste », cette répression a fait peser sur l'Église entre 1909 et 1914 un véritable climat de terreur intellectuelle, dont seront victimes, à des degrés divers, ses meilleurs défenseurs sur le terrain de la science. Une fois Loisy mis à l'écart, Lagrange devait apparaître de fait comme le chef de file des « novateurs » et se retrouver en première ligne du combat pour l'exégèse critique : s'il réussit toujours à éviter la condamnation, il allait cependant faire figure longtemps de

quelques années le centre de ralliement du jeune clergé intellectuel, furent effectivement un instrument efficace de vulgarisation des progrès scientifiques qui s'accomplissaient dans le monde catholique, tant en Italie qu'à l'étranger, et où l'ensemble des problèmes soulevés par la crise moderniste trouvèrent un écho. Cependant, et alors qu'il avait publiquement approuvé le décret *Lamentabili*, Minocchi ne put adhérer à *Pascendi*. Quelque temps après la publication de l'encyclique, il fit lui-même ses adieux aux lecteurs des *Studi*, puis fut bientôt *suspens a divinis* à la suite d'une conférence donnée à Florence sur *L'enigma della Genesi nel pensiero antico et moderno*, où il mettait ouvertement en doute le caractère surnaturel de la Bible (23 janvier 1908). Voir, outre les travaux généraux relatifs au modernisme italien déjà cités, A. PENNA, *Minocchi (Salvatore)*, dans *E.C.*, t. VIII, col. 1045-1046.

²⁶⁷ Ordonné prêtre en 1903, Ernesto Buonaiuti (1881-1946) avait été nommé professeur de philosophie dès avant son ordination dans un séminaire romain (où il avait succédé à son maître Benigni dans l'enseignement de l'histoire ecclésiastique). Brillant historien de l'Église et des dogmes, il assura à partir de 1905 la direction de la revue *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, dont l'objectif était identique aux *Studi religiosi* de Minocchi, mais dont le contenu fut davantage alimenté par des travaux scientifiques de première main. Représentant le plus avancé du modernisme romain, il réussit cependant à échapper longtemps aux censures ecclésiastiques en raison du caractère anonyme de ses écrits les plus radicaux. L'un des cryptorédacteurs du *Programma dei modernisti*, auteur secret des *Lettere di un prete modernista*, nettement plus engagées, animateur, clandestin toujours, à partir de janvier 1908 de la revue *Nova et vetera*, un des bastions — éphémère — les plus radicaux du réformisme italien, il fut également le directeur, officiel cette fois, des *Ricerche religiose*, qui seront condamnées en 1925. Multipliant les écrits où perçaient plus ou moins nettement des tendances condamnées, il finit par attirer sur lui les foudres de l'Index et du Saint-Office : ses cours furent condamnés les 18 juillet 1917 et 14 décembre 1918 ; déclaré *suspens a divinis* le 14 janvier 1921, la peine fut renouvelée le 28 mars 1924, avec interdiction d'écrire et d'enseigner ; enfin, il fut privé du droit de porter l'habit ecclésiastique le 30 janvier 1925 et, finalement, frappé d'excommunication majeure le 25 janvier 1926. Voir également V. CERESI, *Buonaiuti, Ernesto*, dans *E.C.*, t. III, col. 218-219.

premier suspect sur le terrain de l'exégèse et voir son activité scientifique fortement gênée par ce climat de suspicion. Tandis que l'Index redoublait d'activité, la Commission biblique, qui au départ avait été conçue comme un instrument de promotion des études bibliques, se transforma progressivement en une instance répressive. Peu de temps après l'encyclique *Pascendi*, on apprit la destitution de Mgr Batiffol de son poste de recteur de l'Institut catholique de Toulouse, ce qui, dans le chef d'un des opposants les plus décidés de Loisy, inquiéta vivement Ladeuze à Louvain²⁶⁸. D'autres têtes, et non des moindres, allaient suivre : en France, dont l'influence sur le plan intellectuel fut déterminante pour la Belgique, on peut citer ici les condamnations de Duchesne, Bremond et Laberthonnière. En Belgique, où l'engagement résolu du cardinal Mercier en faveur des intellectuels progressistes et des démocrates chrétiens parvint à contenir les débordements intégristes, on peut toutefois mentionner les ennuis du Père Delehay, un savant bollandiste dont les « audaces » étaient pourtant passées inaperçues quelques années auparavant, mais qui verra un de ses ouvrages interdit dans les séminaires italiens à la suite des menées intégristes.

a. La nébuleuse intégriste

Rapidement, la lutte contre le modernisme condamné allait prendre des allures de véritable guerre civile opposant les catholiques « intégraux », qui se réclamaient de *Pascendi*, à tous ceux qui cherchaient à adapter le catholicisme traditionnel aux exigences du monde moderne et que les premiers qualifiaient sans nuances de « modernistes », qu'il s'agisse de catholiques libéraux, de catholiques sociaux passés à la démocratie chrétienne ou de savants progressistes dans le domaine de l'exégèse, de l'histoire ou de la philosophie religieuses. Passée à l'histoire sous le nom de « réaction intégriste », cette répression antimoderniste qui se développe à partir de 1909 connaîtra son paroxysme en 1912-1913 et ne se terminera qu'à la mort de Pie X. Emmenée par des hommes sans mandat et généralement incapables de comprendre la complexité des problèmes abordés, elle a fait peser sur l'Église un climat de terreur intellectuelle, qui en a frappé beaucoup de façon injuste et stérilisante. Longtemps, cependant, on a assimilé cette réaction intégriste à l'action d'un réseau international occulte de délation, qui, sous la conduite d'un haut prélat romain, Mgr Umberto Benigni, aurait réussi à faire

²⁶⁸ Cfr *infra*, p. 803-813.

accuser — et souvent condamner — tous ceux qui étaient suspects d'accommodements avec la société moderne. En réalité, si Benigni et son organisation en ont effectivement fait trembler plus d'un à l'époque, et s'il apparaît de façon incontestable que le prélat a agi avec l'aval des plus hautes autorités romaines, il n'est pas moins sûr que son mouvement n'a jamais eu l'ampleur qu'on lui a prêtée et que la personnalité de Benigni était beaucoup plus complexe que celle d'un réactionnaire opposé par principe à toute évolution. Un bref détour par l'homme et son œuvre devrait permettre ici une meilleure compréhension de la « nébuleuse intégriste ».

Soupçonnée dès la fin du pontificat de Pie X, l'existence d'un réseau occulte de délation antimoderniste allait être dénoncée dès mars 1921, grâce à un mémoire anonyme qui commençait à circuler à Paris et dans lequel était stigmatisée l'action d'une organisation secrète ayant sévi, de 1909 à 1914, sous la conduite de Mgr Benigni. Ainsi était révélés au public les agissements du *Sodalitium pianum*, ou Sodalité saint Pie V, en abrégé S.P., souvent désigné parmi ses membres par son nom de code « la Sapinière ». Rédigé à partir de documents saisis par les Allemands au cours de la Première Guerre mondiale chez l'avocat gantois Jonckx ou, plus exactement, à partir de photographies de ces documents conservés à Ruremonde (Pays-Bas), le mémoire allait faire couler beaucoup d'encre et alimenter nombre de controverses, même après la suppression du mouvement par Benoît XV en novembre 1921. Sans entrer ici dans les méandres d'un dossier qui a été présenté de façon exemplaire par Émile Poulat²⁶⁹, retenons-en simplement quelques éléments essentiels qui permettent de ramener Benigni à ses véritables dimensions²⁷⁰ et qui introduisent à une compréhension renouvelée de l'intégrisme du début du siècle.

²⁶⁹ Voir É. POULAT, *Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret international antimoderniste : La « Sapinière » (1909-1921)* (Religion et sociétés), Paris, 1969, qui a mené une enquête très serrée sur les documents Jonckx (p. 11-81) et qui en a assuré l'édition critique (voir p. 82-605, où sont également repris tous les papiers connexes). Voir également ID., *Modernisme et intégrisme. Documents nouveaux*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. LXXVI, 1981, p. 337-355, qui publie, p. 347-355, une version remaniée du programme du catholicisme romain intégral de Mgr Benigni, version parue en décembre 1914 et qui était restée jusque-là inconnue.

²⁷⁰ Voir la présentation synthétique qu'a faite du dossier R. AUBERT, *Modernisme et intégrisme, deux étiquettes équivoques*, dans *La revue nouvelle*, t. L, 1969, p. 15-38, plus spécialement p. 26-38, ou G. CANNIZZO, *Alcuni recenti studi sull'integrismo*, dans *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, t. XXIV, 1970, p. 524-556. Voir également G.J. O'BRIEN, *Anti-Modernism : The Integralist Campaign*, dans *Continuum*, t. III, 1965-1966, p. 187-200, mais qui, antérieur à la mise au point de Poulat, a aujourd'hui perdu beaucoup de son intérêt critique.

Créé par Mgr Benigni²⁷¹ dans le but de défendre le programme du « catholicisme intégral », le réseau matérialisait en fait la rupture intervenue au début du siècle au sein de l'intransigeantisme des origines. Parmi ceux qui refusaient toute transaction avec la société moderne issue du libéralisme et qui lui opposaient un catholicisme « intégral » (la religion n'est pas une « affaire privée » et doit investir toutes les dimensions de la vie sociale), c'est-à-dire un catholicisme forcément « social » (idée d'une restauration de la chrétienté par une reconquête des masses), un clivage est intervenu : les démocrates chrétiens, intégraux qui ont découvert en chemin les vertus de l'action parlementaire et de la démocratie, s'opposent désormais aux intégristes, intégraux qui sont restés fidèles à l'intransigeantisme des débuts²⁷². Ce réseau d'« intransigeants intégristes » était dirigé de Rome par une « diète » de quatre ecclésiastiques et s'affiliait des sections locales (ou « conférences Saint-Pierre »), ouvertes aux prêtres et aux laïcs qui en acceptaient les statuts et le programme. Pour assurer son action, Benigni avait créé, en mai 1907, un petit bulletin de nouvelles religieuses destinées aux journaux (la *Corrispondenza romana*), qui ne trouvera sa formule que progressivement et qui paraîtra finalement en français, d'octobre 1909 à décembre 1912, sous le titre de

²⁷¹ Umberto Benigni est né à Pérouse le 30 mars 1862 et est mort à Rome le 27 février 1934. Ordonné prêtre en 1884, il crée en Italie la première revue catholique sociale, la *Rassegna sociale*, et devient en 1893 le rédacteur en chef de *L'eco d'Italia*, de Gênes. En 1895, il part pour Rome où, pendant dix ans, comme attaché à la Vaticane ou comme professeur de séminaire, il s'occupe d'histoire et de philologie, tout en dirigeant, de 1900 à 1903, le quotidien intransigeant *La Voce della Verità*. Sous-secrétaire de la Congrégation des Affaires ecclésiastiques extraordinaires du 24 mai 1906 au 7 mars 1911, il en est écarté officiellement pour des raisons diplomatiques, mais continue à jouer un rôle officieux important au Vatican. Soutien important, après la guerre, de l'antisémitisme italien, il entretiendra par la suite des relations complexes avec le fascisme. Sur Mgr Benigni, voir surtout É. POULAT, *Catholicisme, démocratie et socialisme. Le mouvement catholique et Mgr Benigni, de la naissance du socialisme à la victoire du fascisme* (Religion et sociétés), Tournai, 1977, et, dans une moindre mesure, le volume de réflexion plus générale qui l'accompagne : ID., *Église contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel* (Religion et sociétés), Tournai, 1977. Voir aussi les deux comptes rendus de ces ouvrages par le chanoine Aubert : *Mgr Benigni, un intégriste aux antécédents progressistes : une interprétation nouvelle du catholicisme intégral*, dans *Revue théologique de Louvain*, t. VIII, 1977, p. 461-468, et ID., *Les avatars de la démocratie chrétienne d'après Émile Poulat*, dans *La revue nouvelle*, t. LXVII, n° 1, janvier 1978, p. 417-432. Voir également les notices de P. SCOPPOLA, dans *Dizionario biografico degli Italiani*, t. VIII, Rome, 1966, p. 506-508, et d'É. POULAT, dans *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*, t. I, Casale Monferrato, 1982, p. 35-37.

²⁷² Et c'est précisément en raison de cette fidélité qu'on leur donnera le nom d'« intégristes », nom qui manifeste leur filiation directe avec l'intégralisme initial et qui permet de les distinguer des autres intégraux démocrates chrétiens...

*Correspondance de Rome*²⁷³. Au début de 1912, le journal sera doublé d'une agence de nouvelles religieuses, l'A.I.R., l'Agence internationale « Roma », diffusant un bulletin quotidien, *Rome et le Monde*, et un bulletin hebdomadaire plus important, les *Cahiers romains*, qui auront une édition romaine à partir de 1913 (*Quaderni romani*). Ces diverses publications étaient assurées grâce à la collaboration de quelques dizaines de personnes répandues à travers toute l'Europe, lesquelles doublaient parfois la *Correspondance de Rome* d'un organe propre chargé de pourchasser le modernisme autochtone. Court-circuitant la hiérarchie et les autorités ecclésiastiques intermédiaires, ces agents locaux auraient dénoncé par voie occulte tous ceux qui leur semblaient pactiser avec l'hérésie, bénéficiant dès lors à Rome d'une oreille attentive transformant leurs dénonciations en condamnations.

Sans passer sous la loupe l'ensemble du mouvement et ses activités, notons-en quelques traits, bien mis en lumière par la recherche récente, quant à l'accord de Rome sur les activités des intégristes, quant à l'ampleur réelle prise par leur mouvement et quant à la trajectoire et la personnalité de Mgr Benigni. Sur la question controversée de savoir dans quelle mesure les autorités ont été informées des agissements du prélat, tout d'abord, aucun doute n'est aujourd'hui possible : il est certain que, s'il ne parvint jamais à donner une base canonique satisfaisante à son association, il a agi dans ce domaine avec l'aval des plus hautes autorités romaines, du pape notamment. Sur la signification réelle du *Sodalitium pianum*, ensuite, un double correctif s'impose : d'un côté, il est manifeste que le réseau, qui n'a jamais compté qu'une cinquantaine de membres travaillant dans des conditions fort précaires, n'a pu ourdir le complot intégriste que l'on a imaginé par la suite et qu'il faut le ramener objectivement à ses véritables dimensions ; d'un autre côté, il faut admettre que le monde intégriste dépassait largement le cadre du mouvement créé par Mgr Benigni et que ceux qui dénonçaient partout les dérives doctrinales des progressistes étaient loin de tous appartenir au cercle de ses admirateurs ou d'agir de façon clandestine (que l'on songe par exemple aux campagnes de presse menées en France par des journaux comme *La Critique du libéralisme* ou *La Vigie*, qui se battaient à visage découvert²⁷⁴). Quant à la personne de Mgr Benigni, enfin, il convient de renoncer définitivement à l'analyse simpliste qui le

²⁷³ Cfr *La Corrispondenza Romana. Bulletin d'informations et de notes. La correspondance de Rome. Informations, documents, notes. Roma 1907-1912*, présentation par É. POULAT, 3 vol., Milan, 1971.

²⁷⁴ Voir ci-dessous, les trois exemples de Duchesne, Bremond et Laberthonnière, dans la condamnation desquels *La critique du libéralisme*, par exemple, joua un rôle important.

réduit à un conservateur incorrigible, opposé sans plus à tous les catholiques soucieux d'adaptation : d'une part, s'il en est arrivé, sous Pie X et Benoît XV, à s'opposer radicalement à ses anciens amis issus du catholicisme social, il est incontestable qu'il provenait du même milieu idéologique qu'eux et que c'est en fait la démocratie chrétienne qui a évolué, et non lui qui a viré de bord ; d'autre part, il apparaît de façon indubitable que, comme historien de l'Église, Benigni se rattachait à l'école progressiste et que, s'il n'a jamais été un adepte d'une réforme de la société religieuse dans son ensemble comme l'ont rêvée les modernistes, il a en revanche été partisan, comme un Lagrange ou un Batiffol par exemple, d'une adaptation intellectuelle du catholicisme aux exigences de la méthode critique.

b. Lagrange suspect

Une fois Loisy mis à l'écart par le cardinal Richard, Lagrange apparut d'emblée comme le chef de file des progressistes et se retrouva en première ligne du combat pour l'exégèse critique²⁷⁵. Déjà mis en difficulté à la suite de son intervention au Congrès de Fribourg en 1897, comme nous l'avons vu, il devint, après la publication de ses conférences de Toulouse sur *La méthode historique*²⁷⁶, la cible de nombreuses attaques dont la plus violente vint du jésuite belge Alphonse Delattre²⁷⁷, l'un des opposants les

²⁷⁵ Sur l'attitude et les difficultés de Lagrange au cours de la crise moderniste, voir : H. WANSBROUGH, *Père Lagrange and the Modernist Crisis*, dans *The Clergy Review*, t. LXII, 1977, p. 446-452 ; B. MONTAGNES, *La condition de l'exégèse catholique au temps du modernisme : le Père Lagrange*, dans *Revue thomiste*, XCV^e année, t. LXXXVII, n° 4, octobre-décembre 1987, p. 533-546 ; et, plus récemment, C. THÉOBALD, *Le Père Lagrange et le modernisme*, dans *Naissance de la méthode critique. Colloque du centenaire de l'École biblique et archéologique française de Jérusalem* (Patrimoines. Christianisme), Paris, 1992, p. 49-64.

²⁷⁶ Pour rappel : M.-J. LAGRANGE, *La méthode historique, surtout à propos de l'Ancien Testament* (Études bibliques), Paris, 1903.

²⁷⁷ Alphonse Delattre, assyriologue distingué mais piètre bibliste, est né à Templeuve le 7 mars 1841 et décédé à Tronchiennes le 20 mars 1928. Entré au noviciat de la Compagnie de Jésus à Tronchiennes le 24 septembre 1860, il commence sa carrière comme professeur aux collèges de Liège et de Namur (1864-1872), puis au juvénat de Tronchiennes (1880-1885). En 1886, il change d'orientation en se spécialisant dans les langues orientales à Beyrouth, où les jésuites français viennent d'ouvrir une université, ce qui lui vaut d'être nommé professeur au scolasticat de Louvain (1888-1901), où il enseigne l'hébreu et l'Écriture sainte. Après une interruption de quatre ans, il est nommé professeur d'Écriture sainte à l'Université grégorienne de Rome en 1905-1906, en même temps qu'il est désigné comme consultant à la Commission biblique, puis il se retire définitivement à Tronchiennes. Cfr *Delattre (Alphonse)*, dans *D.T.C. Tables*, t. I, col. 919-920, et É. DE MOREAU, *Delattre (Alphonse)*, dans *B.N.*, t. XXIX, col. 533-535. L'ouvrage du

plus décidés, du reste, de Ladeuze à Louvain²⁷⁸. Dans un volumineux ouvrage publié en 1904, *Autour de la question biblique. Une nouvelle école d'exégèse et les autorités qu'elle invoque*²⁷⁹, Delattre s'attachait principalement à réfuter la théorie des apparences historiques invoquée par l'exégèse progressiste, Lagrange en tête, en s'efforçant de montrer que l'interprétation donnée à l'encyclique *Providentissimus* de Léon XIII dans ce domaine était induite : ni l'encyclique ni l'autorité de saint Jérôme ou des autres Pères invoqués ne pouvaient, selon lui, servir de fondement à la nouvelle école²⁸⁰. Il n'est pas sans intérêt de souligner qu'il fut appuyé notamment par deux membres de la Compagnie de Jésus, comme lui : le Père Léopold Fonck²⁸¹, à l'époque professeur d'exégèse à l'Université d'Innsbruck²⁸² et qui allait être nommé, en 1909, recteur de

rédemptoriste V. DUBAR, *Une gloire de Templeuve. Le Révérend Père Alphonse Delattre, S.J. (1841-1928). Savant polémiste*, s.l., [1928], monument à la gloire d'un héros du village natal, est sans intérêt pour notre propos.

²⁷⁸ Ladeuze prendra énergiquement la défense de Lagrange, en 1905, quand la polémique battra son plein (B. MONTAGNES, *La méthode historique. Succès et revers d'un manifeste...*, p. 85, note 67, cite notamment deux lettres de Ladeuze à ce sujet, conservées dans les archives de Lagrange à Jérusalem). Nous reviendrons de façon détaillée sur l'opposition entre les deux hommes dans la suite de ce travail (voir ci-dessous note 280).

²⁷⁹ A.-J. DELATTRE, *Autour de la question biblique. Une nouvelle école d'exégèse et les autorités qu'elle invoque*, Liège, 1904.

²⁸⁰ L'opposition décidée de Delattre à toute concession à l'exégèse progressiste en fera, dans le contexte de la crise moderniste, un partenaire incontournable de Ladeuze dans la polémique. Cfr ci-dessous, la suite de cette partie, p. 609-611 (à propos d'une recension anonyme rédigée par Ladeuze sur l'ouvrage de Delattre relatif à la question biblique), p. 732-755 (au sujet de l'incident provoqué par cette recension), et p. 865-867 (sur la possible intervention de Delattre à Rome suite à la nomination de Ladeuze au rectorat).

²⁸¹ Léopold Fonck (1865-1930), prêtre du diocèse de Munster (1889), était entré dans la Compagnie de Jésus après deux ans de professorat de religion dans son diocèse (1892). Il s'y spécialisa dans l'étude des sciences bibliques, puis accomplit plusieurs voyages en Orient (1894-1896) et, enfin, suivit les cours des universités de Munich et de Berlin (1896-1898). En 1901, il fut nommé professeur à la Faculté de théologie d'Innsbruck et y devint rapidement responsable de la chaire d'Écriture sainte et de celle de langues orientales. Chargé de l'organisation de cours bibliques supérieurs à l'Université grégorienne de Rome (1908-1909), il fut nommé recteur du nouvel Institut biblique pontifical par Pie X en 1909 et y demeura jusqu'en 1929. A défaut de biographie, voir les notices disponibles : BAUTZ, *Fonck, Leopold Christian*, dans *D.B.E.*, t. III, p. 369 ; A. BEA, *Fonck, Leopold*, dans *E.C.*, t. V, col. 1471-1472 ; *Fonck (Léopold)*, dans *D.H.G.E.*, t. XVII, col. 782 ; *Fonck P. Leopold*, dans *Österreichisches biographisches Lexikon. 1815-1950*, t. I, Graz-Cologne, 1957, p. 336 ; U. HOLZMEISTER, *Fonck, Léopold*, dans *D.B.S.*, t. III, col. 310-312 ; S. MC EVENUE, *Fonck, Leopold*, dans *N.C.E.*, t. V, p. 994-995 ; P. MECH, *Fonck (Léopold)*, dans *Catholicisme...*, t. IV, col. 1410 ; P. NOBER, *Fonck, (Johann Christoph) Leopold*, dans *L.T.K.*, t. IV, col. 194-195 ; R. TILL, *Fonck, Johann Christian Leopold Karl*, dans *N.D.B.*, t. V, p. 289.

²⁸² Voir L. FONCK, *Der Kampf um die Wahrheit der Heiligen Schrift seit 25 Jahren*, Innsbruck, 1905.

l'Institut biblique pontifical²⁸³ pour, dans l'esprit de Pie X, faire pièce à l'École biblique de Jérusalem²⁸⁴, et le Père Joseph Brucker qui, plus théologien qu'exégète, « passait pour être le chef de file des conservateurs et le 'gendarme' de l'orthodoxie »²⁸⁵.

Pris à partie, le Père Lagrange prépara une réponse, *Éclaircissement sur la méthode historique. A propos d'un livre du R.P. Delattre, S.J.*²⁸⁶, où il défendait point par point ses positions, tout en faisant remarquer *in fine* — et c'est là, comme nous le verrons, une constante dans les attaques de Delattre contre les progressistes — que si le bon Père s'attachait à la réfutation des solutions proposées, il ne disait mot des questions nouvelles posées par la critique et se gardait bien de tenter d'y répondre²⁸⁷. Néanmoins, classé parmi les premiers suspects à Rome, Lagrange se voit frapper d'interdiction : il ne peut rééditer *La méthode historique* ni publier sa défense contre Delattre qui avait circulé *pro manuscripto* dans les cercles d'exégètes²⁸⁸, lequel Delattre ne se gêna pourtant pas pour répliquer à un adversaire sans défense²⁸⁹. A partir de ce moment, des difficultés en tous genres viendront perturber le travail scientifique de Lagrange et, comme l'écrit le Père Montagnes, ses « publications ne cesseront d'être entravées, depuis le commentaire de la Genèse, définitivement interdit en 1907, jusqu'aux derniers

²⁸³ Sur l'Institut, voir J. HARVEY, *Institut biblique pontifical*, dans *Catholicisme...*, t. V, col. 1732-1733, et A. BÉA, *Institut biblique pontifical*, dans *D.B.S.*, t. IV, col. 559-561.

²⁸⁴ Conçu par Léon XIII comme un instrument de développement des études bibliques, l'Institut biblique pontifical fut mis en place par Pie X dans une perspective nettement conservatrice. Alors que Léon XIII avait pressenti le Père Lagrange pour prendre la tête de la nouvelle institution, c'est le Père jésuite Fonck, chef de file des conservateurs et ennemi juré du dominicain, qui devait en être le premier recteur en 1909, lorsque par la lettre apostolique *Vinea electa* du 7 mai 1909, Pie X concrétisa le projet.

²⁸⁵ A. DE BIL, *Brucker (Joseph)*, dans *D.H.G.E.*, t. X, col. 881. Voir notamment J. BRUCKER, *L'Église et la critique biblique [Ancien Testament]* (Questions d'Écriture sainte), Paris, P. Lethielleux, 1908, VII-294 p., qui est un condensé de ses attaques contre tout ce qui, en exégèse, déviait de la ligne traditionnelle.

²⁸⁶ M.-J. LAGRANGE, *Éclaircissement sur la méthode historique. A propos d'un livre du R.P. Delattre, S.J.*, Paris, 1905.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 104-106.

²⁸⁸ Sur cette controverse entre Lagrange et Delattre, voir notamment B. MONTAGNES, *Le Père Lagrange. 1885-1938. L'exégèse catholique dans la crise moderniste...*, p. 106-112.

²⁸⁹ A.-J. DELATTRE, *Le criterium à l'usage de la nouvelle exégèse biblique. Réponse au R.P. M.-J. Lagrange, O.P.*, Liège, [1907].

articles encore supprimés en 1937-1938 »²⁹⁰ : sans parler de l'Institut biblique, créé en 1909 par le Saint-Siège pour être le garant de l'orthodoxie face à l'École biblique, nous pouvons évoquer rapidement les difficultés rencontrées sous le pontificat de Pie X, notamment en 1912, au plus fort de la réaction intégriste, « l'année terrible » au dire même de Lagrange²⁹¹.

Dès le début de 1898, Lagrange avait décidé d'inaugurer la collection des *Études bibliques* par un volume de sa main sur la Genèse. A peu près achevé en mai, l'ouvrage fut soumis à la censure interne des dominicains, qui conclut à sa parfaite orthodoxie, mais hésitait quant à l'opportunité de le publier : si l'un des censeurs estimait que la publication contribuerait à assainir la discussion, l'autre craignait une condamnation qui compromettrait toute l'école critique, et c'est ce dernier avis qui prévalut. Au début de 1905, Lagrange avait préparé un article sur les Patriarches destiné à la *Revue biblique* de janvier 1906 où il s'expliquait sur la méthode de son ouvrage sur la Genèse. Il ne fut pas mieux jugé : tandis que le premier censeur le considérait comme inopportun, le second le jugeait tout simplement impubliable, et l'article alla « rejoindre le cimetière des articles mort-nés, déjà peuplé d'autres cadavres »²⁹². A plusieurs reprises, Lagrange tenta de réactiver le dossier de son livre sur la Genèse, mais sans obtenir autre chose que des réponses dilatoires. En 1905, le maître de l'ordre sembla disposé un moment à en autoriser l'impression, mais il s'agissait moins dans son esprit de le diffuser dans le public que d'en soumettre quelques chapitres à la Commission biblique. Fin 1905, le maître de l'ordre se ravisait et jugeait préférable d'attendre. La même réponse parvint de Pie X, consulté en janvier 1906, et, en mai 1907, celui-ci chargea son Secrétaire d'État de communiquer aux dominicains l'interdiction définitive de publier sur la Genèse. Tandis que Lagrange faisait acte de soumission au pape, le maître de l'ordre accentuait la sentence pontificale en interdisant à son bibliste d'écrire encore sur l'Ancien Testament²⁹³.

²⁹⁰ B. MONTAGNES, *Marie-Joseph Lagrange. La figure du savant et du croyant*, dans *Nouvelle revue théologique*, t. XXVI, 1994, p. 723-724.

²⁹¹ *Le Père Lagrange au service de la Bible. Souvenirs personnels...*, p. 200-212.

²⁹² B. MONTAGNES, *Le Père Lagrange. 1885-1938. L'exégèse catholique dans la crise moderniste...*, p. 116.

²⁹³ Voir sur ces événements B. MONTAGNES, *Le Père Lagrange. 1885-1938. L'exégèse catholique dans la crise moderniste...*, p. 112-121.

Lagrange passa dès lors à l'étude du Nouveau Testament sans grandes difficultés. Dès 1908, il se mit à la préparation d'un commentaire de l'Évangile de Marc, qui, après quelques tergiversations du maître de l'ordre, sortit à Paris en mars 1911, tandis que le Père Fonck manœuvrait pour établir un institut biblique concurrent de celui des dominicains à Jérusalem²⁹⁴. Le problème, c'est que le simple fait de discuter les thèses critiques, comme le faisait Lagrange, apparaissait à l'époque comme une concession insensée à l'ennemi, et le travail de Lagrange fut bientôt la cible des intransigeants : bien que les conclusions de Lagrange n'entrassent pas en conflit avec la réponse de la Commission biblique de juin 1912, un décret de la Consistoriale publié en août le rangea néanmoins parmi les auteurs à proscrire dans les séminaires et cette mesure était de nature à précéder une mise à l'Index. Devant le danger, Lagrange, qui craignait pour l'avenir de son école, fit acte de soumission à Rome et demanda une mise en congé pour un an²⁹⁵.

La position personnelle de Lagrange aussi bien que celle de l'École biblique de Jérusalem paraissaient sérieusement compromises, d'autant qu'à la fin de 1912, le *Bulletin officiel* du diocèse de Sienne publia une mise au point de la Consistoriale éclairant son décret du mois d'août et qui, en fait, en aggravait la portée. En termes d'ouvrages, les griefs portaient principalement sur la *Revue biblique* (depuis 1892), ainsi que sur *La méthode historique*, *Le Livre des Juges*²⁹⁶ et *L'Évangile selon saint Marc*. La *Revue biblique* était spécialement visée, pour l'influence désastreuse qu'elle exerçait sur le jeune clergé en lui rendant la méthode critique acceptable, pour son attitude déséquilibrée, trop favorable à l'exégèse moderne par rapport à l'exégèse catholique traditionnelle, et pour l'accueil qu'elle avait donné à certains auteurs suspects, dont certains avaient apostasié. En termes d'herméneutique biblique, on reprochait à Lagrange une idée de l'inspiration relativisant l'inerrance, une conception des récits bibliques minimisant leur vérité historique et une théorie de la composition littéraire qui admettait l'existence de sources diverses, retardait la date de composition généralement admise et remettait en cause la paternité de certains écrits. Lagrange

²⁹⁴ M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc* (Études bibliques), Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1911, CL-455 p.

²⁹⁵ B. MONTAGNES, *Le Père Lagrange. 1885-1938. L'exégèse catholique dans la crise moderniste...*, p. 128-143.

²⁹⁶ M.-J. LAGRANGE, *Le Livre des Juges* (Études bibliques), Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1903, XLVIII-338 p.

s'inclina à nouveau et adressa un mémoire au maître de l'ordre où il s'expliquait sur les griefs retenus contre lui par la Consistoriale²⁹⁷.

Au bout d'un an, Lagrange fut autorisé à repartir pour Jérusalem et à y reprendre son enseignement. Lors d'une audience pontificale accordée au supérieur des dominicains, Pie X s'était enquis de la situation du Père Lagrange et s'était réjoui de sa totale soumission. Il ajouta qu'il était temps de le renvoyer à ses chères études et à son école, mais qu'il souhaitait le voir au préalable. Convoqué à Rome, Lagrange crut aussitôt qu'il était condamné et qu'on le faisait mander pour lui signifier le verdict. Il n'en fut rien et le pape le félicita de sa parfaite docilité, avant de l'encourager à persévérer dans la voie ouverte. Néanmoins, les soucis de Lagrange ne prendront pas fin à la mort de Pie X²⁹⁸ : outre l'« affaire Brassac », en 1923, qui, à travers la condamnation du *Manuel biblique* de Brassac²⁹⁹, visait en fait le dominicain et son école³⁰⁰, on peut citer la censure de certains passages de son ouvrage sur les mémoires de Loisy, en 1931, le retrait de l'article sur *L'inspiration des livres saints* destiné à paraître dans le numéro de juillet 1933 de la *Revue biblique*, et l'interdiction de publier, en octobre 1937, l'article sur les Patriarches auquel Lagrange tenait comme à un manifeste depuis 1905³⁰¹, et, en décembre 1937, une recension consacrée au premier tome de *L'évolution de la religion d'Israël* d'Édouard Dhorme³⁰².

²⁹⁷ B. MONTAGNES, *Le Père Lagrange. 1885-1938. L'exégèse catholique dans la crise moderniste...*, p. 145-152.

²⁹⁸ Sur ces soucis, voir *ibid.*, p. 178-185, 197-199 et 214-224, et ID., *L'ultime chagrin du Père M.-J. Lagrange*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. LXXVIII, 1994, p. 3-7.

²⁹⁹ Sur Auguste Brassac (1896-1941), professeur d'Écriture sainte à Saint-Sulpice et auteur d'une réédition du *Manuel biblique* de Vigouroux qui, pourtant fort timide, fut mise à l'Index par un décret du Saint-Office de 1923, voir G. JACQUEMET, *Brassac (Auguste)*, dans *Catholicisme...*, t. II, col. 234.

³⁰⁰ Sur cette condamnation, voir B. MONTAGNES, *Les séquelles de la crise moderniste. L'École biblique au lendemain de la Grande Guerre*, dans *Revue thomiste*, CXVII^e année, t. XC, n° 2, avril-juin 1990, p. 261-266, et, plus récemment, É. FOUILLOUX, *Un regain d'antimodernisme ?*, dans *Intellectuels chrétiens et esprit des années 1920. Actes du colloque. Institut catholique de Paris. 23-24 septembre 1993* (Sciences humaines et religions), Paris, 1997, p. 83-114.

³⁰¹ Voir M. ALLARD, *Les Patriarches bibliques et l'histoire : histoire d'un inédit du P. Marie-Joseph Lagrange*, Mémoire de licence inédit ès art en théologie, Ottawa, 1991, que nous n'avons pu consulter.

³⁰² É. DHORME, *L'évolution religieuse d'Israël*, t. I, *La religion des Hébreux nomades* (Institut de philologie et d'histoires orientale et slave de l'Université de Bruxelles. Série de l'Orient ancien), Bruxelles, Nouvelle société d'édition, 1937, 368 p. Cet épisode a été étudié par B. MONTAGNES., *L'ultime chagrin du Père M.-J. Lagrange...*, p. 3-29. Sur Édouard Dhorme (1881-?), docteur ès lettres et docteur en théologie, dominicain ordonné prêtre à Jérusalem en 1904, élève du Père Lagrange auquel il

c. La Commission biblique au service de l'antimodernisme

Mise sur pied dès le 30 août 1901 et officiellement constituée par la lettre *Vigilantiae studii* de Léon XIII du 30 octobre 1902³⁰³, la Commission biblique avait été organisée sur le modèle des autres congrégations romaines (à deux instances, l'une de consultation comptant en l'occurrence 41 consultants³⁰⁴, l'autre de délibération composée de 5 cardinaux) et se vit attribuer les compétences du Saint-Office et de l'Index pour les matières bibliques³⁰⁵. L'idée de confier la régulation des problèmes d'exégèse à des gens compétents constituait un réel progrès, et, dans un premier temps, la Commission fonctionna incontestablement dans le sens de l'ouverture : c'est l'époque où le Père Lagrange fut choisi comme consultant (janvier 1903) et où la *Revue biblique* fut adoptée comme organe officiel de la nouvelle institution (avril 1903)³⁰⁶. Sous Pie X cependant, la Commission allait fonctionner de fait comme une instance de censure de plus en plus conservatrice et rendre des « réponses » sur les problèmes controversés qui maintiendront longtemps les exégètes critiques dans une situation très inconfortable.

En tout, la Commission donna 14 réponses de 1903 à 1915 (auxquelles il faut ajouter une décision du 15 novembre 1921 sur les variantes de la Vulgate)³⁰⁷ : sur la théorie des citations implicites (13 février 1903) ; sur le caractère réellement historique des livres bibliques d'apparence historique (23 juin 1905) ; sur l'authenticité mosaïque du Pentateuque (27 juin 1906) ; sur l'authenticité et l'historicité du quatrième évangile (29 mai 1907) ; sur le caractère et l'auteur du livre d'Isaïe (29 juin 1908) ; sur le caractère historique des trois premiers chapitres de la Genèse (30 juin 1909) ; sur les

succéda comme directeur de l'École biblique et de la *Revue biblique* en 1923, avant de quitter l'ordre dominicain et l'Église en 1931, voir J. JACQUEMET, *Dhorme (Édouard)*, dans *Catholicisme...*, t. III, col. 718.

³⁰³ Cfr *Lettres apostoliques de S.S. Léon XIII. Encycliques, brefs, etc.*, t. VII, p. 132-141.

³⁰⁴ On trouvera la liste des premiers consultants dans L. PIROT, *Les Actes des Apôtres et la Commission biblique*, Paris, 1919, p. 4-6, et dans *L'Ami du clergé*, 3^e sér., 25^e année, n° 38, 17 septembre 1903, p. 833-837 (avec une courte notice donnant les travaux principaux de chacun d'eux).

³⁰⁵ Sur la Commission biblique, voir L. PIROT, *Commission biblique*, dans *D.B.S.*, t. II, col. 103-113, et, dans une moindre mesure, *Commissions pontificales*, dans *Catholicisme...*, t. II, col. 1349-1350.

³⁰⁶ Cfr J. LEVIE, *La Bible, parole humaine et message de Dieu...*, p. 80-81, et B. MONTAGNES, *La méthode historique. Succès et revers d'un manifeste...*, p. 71-73.

³⁰⁷ On trouvera la liste des réponses dans J. LEVIE, *La Bible, parole humaine et message de Dieu...*, p. 86-88, et L. PIROT, *Commission biblique*, dans *D.B.S.*, t. II, col. 107-108, et leur texte dans *l'Enchiridion biblicum...*, *passim*.

auteurs des psaumes et l'époque de leur composition (1^{er} mai 1910) ; sur l'Évangile de Matthieu (19 juin 1911) ; sur les Évangiles de Luc et de Marc (26 juin 1912), sur la question synoptique (26 juin 1912) ; sur les Actes des Apôtres (12 juin 1913) ; sur les épîtres pastorales de saint Paul (12 juin 1913) ; sur l'Épître aux Hébreux (24 juin 1914) ; et sur la parousie dans les épîtres de saint Paul (18 juin 1915).

S'il ne nous est pas possible ici de passer en revue l'ensemble de ces réponses — nous nous arrêterons à celles que nous rencontrerons sur le chemin de Ladeuze — retenons, d'une façon générale, qu'elles tranchaient d'autorité dans un sens restrictif les questions rencontrées ponctuellement par les exégètes, sans voir le problème biblique dans sa globalité et sans proposer d'autres solutions satisfaisantes qui auraient permis de sortir des difficultés. Certes, une interprétation bénigne des réponses de la Commission fut possible un temps — Ladeuze y recourra —, mais Pie X, par son motu proprio *Praestantia Scripturae Sacrae* du 18 novembre 1907, s'opposa fermement à cette pratique : les décisions de la Commission biblique avaient la même valeur doctrinale que les décrets des autres congrégations romaines et tous les catholiques étaient tenus d'y adhérer en conscience³⁰⁸. Cette mesure fut encore renforcée par le motu proprio *Illibatae* du 20 juin 1910, qui imposait aux candidats au doctorat biblique un serment par lequel ils s'engageaient à respecter intégralement les décrets du Saint-Siège et de la Commission biblique et à ne jamais s'y opposer de quelque manière que ce fût, ni oralement, ni par écrit³⁰⁹.

Il faudra attendre la Seconde Guerre mondiale, pour que, dans le prolongement de l'encyclique *Divino afflante spiritu* de Pie XII, ce véritable carcan de la recherche biblique catholique se desserre : la lettre du 16 janvier 1948 adressée par la Commission biblique au cardinal Suhard³¹⁰, tout d'abord, au sujet de la date des documents du Pentateuque et du genre littéraire des trois premiers chapitres de la Genèse, les mises au point du secrétaire et du sous-secrétaire de la Commission biblique, ensuite, publiées sous forme d'articles en 1955 à l'occasion de la nouvelle édition de l'*Enchiridion*

³⁰⁸ *Enchiridion biblicum...*, p. 95-98.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 113-114.

³¹⁰ Sur le cardinal Emmanuel Suhard (1874-1949), prêtre du diocèse de Laval (1897), professeur puis directeur au grand séminaire de Laval (1897-1928), évêque de Bayeux (1928), archevêque de Reims (1931), cardinal (1935) et archevêque de Paris de 1940 à 1949 (il fonde la Mission de France en 1941), voir J. VINATIER, *Suhard (Emmanuel)*, dans *Catholicisme...*, t. XIV, col. 560-563.

biblicum, autorisèrent une interprétation large des décisions de la Commission antérieures à 1914³¹¹.

d. L'« Affaire Batiffol » (décembre 1907-janvier 1908), prodrome de la réaction intégriste

Après *Pascendi*, la lutte contre le modernisme condamné allait prendre des allures de véritable chasse aux sorcières, frappant aveuglément tous ceux qui, s'écartant par trop des opinions traditionnelles, apparaissaient aux yeux des conservateurs comme incarnant les dangereux novateurs visés par l'encyclique. C'est dans ce contexte que se situe l'« Affaire Batiffol » : alors qu'il avait été le premier dénonciateur progressiste de Loisy et l'opposant le plus déclaré de tous ceux qui, dans les controverses qui suivirent, empruntaient d'autres voies que celle de la scolastique (Blondel, Laberthonnière et Le Roy), Batiffol allait lui-même être victime de la répression antimoderniste, avec sa destitution de l'Institut catholique de Toulouse au début de 1908.

Ancien élève du séminaire sulpicien d'Issy-les-Moulineaux, où il s'était lié d'amitié avec le futur Père Lagrange, Pierre Batiffol, que la carrière universitaire avait tenté un moment avant qu'il ne découvre sa vocation religieuse, avait reçu une solide formation intellectuelle dans le domaine de l'histoire³¹². Ayant fréquenté à Paris les cours de l'Université, de l'Institut catholique de Paris et de l'École pratique des hautes études de 1882 à 1885, il était devenu l'un des disciples préférés de Mgr Duchesne et, grâce à celui-ci, il avait obtenu une mission en Albanie (1885-1887) pour y étudier un manuscrit célèbre du Nouveau Testament. En séjour à Rome de 1887 à 1889 comme desservant de Saint-Louis-des-Français, il y était notamment devenu un familier de J.-B. De Rossi, célèbre pour ses travaux archéologiques sur la Rome chrétienne. Rentré en France, fort déjà d'un certain nombre de publications scientifiques de valeur, il s'était

³¹¹ J. LEVIE, *La Bible, parole humaine et message de Dieu...*, p. 210-218.

³¹² Sur Pierre Batiffol, né à Toulouse le 27 janvier 1861 et décédé à Paris le 13 janvier 1929, prêtre de Saint-Sulpice (1882), formé à l'histoire à Paris (1882-1885), où il fut notamment le disciple de Duchesne, chapelain, après un séjour d'études en Albanie (1885-1887), de Saint-Louis-des-Français à Rome (1887-1889), aumônier de l'École Sainte-Barbe à Paris (1889-1898), docteur ès lettres (1891), recteur de l'Institut catholique de Toulouse (1898) et à nouveau aumônier de l'École Sainte-Barbe (à partir de 1908), voir, outre G. BARDY, *Batiffol (Pierre)*, dans *Catholicisme...*, t. I, col. 1306-1308, et J. RIVIÈRE, *Batiffol (Pierre)*, dans *D.H.G.E.*, t. VI, col. 1327-1330 :ID., *Monseigneur Batiffol (1861-1929)*, Paris, 1929, qui reste la meilleure présentation d'ensemble.

attelé, parallèlement à sa carrière dans l'enseignement secondaire, à la préparation d'un doctorat qu'il avait obtenu en 1891 avec deux thèses, l'une consacrée à *L'abbaye de Rossano* et l'autre à des *Quaestiones Philostorgianae* relatives à un historien arien. Poursuivant son activité scientifique dans le domaine de l'histoire de la littérature chrétienne et biblique (édition de textes et histoire des manuscrits), ainsi que dans le domaine de l'histoire de la liturgie (commencée ici avec une *Histoire du bréviaire romain*, parue en 1893), il avait été choisi en 1898 comme recteur de l'Institut catholique de Toulouse. Arrivé dans la cité méridionale « avec la réputation d'un esprit caustique et d'idées très avancées »³¹³, il allait rapidement lui insuffler une dynamique remarquable (créant et animant notamment le célèbre *Bulletin de littérature ecclésiastique*) et... en faire un des hauts lieux de la lutte antimoderniste.

Ayant fait la connaissance de Loisy dès 1882, à une époque où tous deux partageaient les faveurs de Mgr Duchesne, Batiffol n'avait cependant jamais eu de relations suivies avec Loisy et lorsqu'il fut obligé, comme secrétaire de la *Revue biblique*, de coopérer avec l'exégète, il allait rapidement nourrir à son endroit des préventions quant à son loyalisme catholique. D'accord avec lui pour établir une séparation entre l'histoire et la théologie, il s'y opposait nettement en ne considérant cette séparation que comme tactique, la critique devant en dernier ressort aboutir à ratifier les conclusions de la théologie, et en refusant de développer trop radicalement une critique qui, sinon, risquait de déboucher sur une nouvelle théologie. La véritable ligne de fracture entre les deux penseurs, au-delà des divergences d'interprétation, portait donc sur le statut de la théologie en exégèse : contre la totale autonomie de l'histoire réclamée par Loisy, Batiffol estimait que la théologie était ce qu'elle était, et que c'était à la critique de la rejoindre sur son propre terrain, et non l'inverse³¹⁴. Partageant — et cela peut paraître étonnant — le scepticisme de Loisy pour la spéculation théologique, il n'en avait cependant pas tiré la même conclusion : tandis que Loisy s'était libéré du carcan scolastique pour se réclamer du royaume des faits, Batiffol, tout en reconnaissant qu'il s'agissait d'« un langage qu'on ne parle plus »³¹⁵, estimait qu'on ne pouvait en faire l'économie, notamment en termes de régulation. Or, malgré cet attachement affirmé à la scolastique et son opposition irréductible à tous

³¹³ É. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste...*, p. 364.

³¹⁴ Sur l'opposition entre Batiffol et Loisy, voir *ibid.*, p. 364-392.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 391.

ceux qui s'en écartaient, Rome devait finir par considérer — et c'est en cela que *Pascendi* marque un tournant — qu'il sacrifiait trop aux tendances condamnées.

En fait, le départ de Mgr Battifol de l'Institut catholique de Toulouse (fin 1907-début 1908) constitue une affaire compliquée³¹⁶. De source officielle, il n'y eut pas d'explication franche sur les véritables motivations de ce retrait : du côté de l'Institut catholique, on laissait entendre que le mandat de Battifol à Toulouse avait pris fin sur injonction de Rome, mais d'après la *Corrispondenza romana* de Mgr Benigni, c'étaient les évêques protecteurs eux-mêmes qui, après *Pascendi*, avaient conclu à la nécessité d'un départ, Rome ne pouvant qu'approuver cette attitude. A la vérité, d'un caractère cassant et plein d'assurance, Battifol avait réussi à s'aliéner une bonne part de ses professeurs, l'entourage de Mgr Germain, chancelier de l'Institut³¹⁷, et toute la haute société toulousaine. Ses sympathies pour l'Université, son libéralisme politique et son progressisme dans le domaine de l'histoire de l'Église n'en étaient que plus cruellement ressentis par les conservateurs. De ce dernier point de vue, son ouvrage sur *L'eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation*³¹⁸ publié en 1905 était du pain bénit pour ses détracteurs de tous bords : le constat historique qu'il y dressait quant au fait que les premiers Pères n'avaient pas parlé de la conversion des espèces eucharistiques entraînait en contradiction directe avec l'affirmation théologique du concile de Trente donnant pour fondement de la transsubstantiation les paroles mêmes du Christ lors de l'institution de l'Eucharistie.

La seconde édition parut peu de temps après avec d'importantes corrections, mais qui furent jugées insuffisantes à Rome : la troisième édition fut mise à l'Index le 28 juillet 1907, sans publication du décret cependant, pour permettre à l'auteur d'apporter les

³¹⁶ Voir M. BÉCAMEL, *Comment Monseigneur Batiffol quitta Toulouse, à la Noël 1907*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. LXXII, 1971, p. 258-288, et t. LXXIV, 1973, p. 109-138, à nuancer par A.G. MARTIMORT, *A propos du départ de Toulouse de Mgr Batiffol*, *ibid.*, t. LXXXIV, 1983, p. 198-216, qui a pu utiliser de nouveaux documents. Voir également la correspondance publiée, qui éclaire quelque peu les dispositions de Mgr Batiffol face à sa mise à l'Index et sa destitution (M. BÉCAMEL, *Une lettre de Mgr Batiffol à dom Laurent Janssens O.S.B.*, *ibid.*, t. LXXV, 1974, p. 283-286, et J.-P. INDA, *Du « Brigandage de Toulouse » à celui de Bayonne. Correspondance inédite de Mgr Batiffol avec l'abbé Annat*, *ibid.*, t. LXXXI, 1980, p. 267-291).

³¹⁷ Sur Mgr Germain (1839-1928), prêtre du diocèse de Nîmes (1863), évêque de Rodez (1897), puis de Toulouse (1899), voir T. DE MOREMBERT, *Germain (Jean-Augustin)*, dans *D.B.F.*, t. XV, col. 1318.

³¹⁸ Dont nous avons vu la seconde édition : P. BATTIFOL, *Études d'histoire et de théologie positive*, 2^e sér., *L'eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation*, 2^e éd., Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1905, 388 p.

corrections nécessaires³¹⁹. Dès qu'il eut connaissance de la mesure qui le touchait, Batiffol écrivit une lettre de soumission au préfet de la Congrégation de l'Index, mais que Mgr Germain, chargé de la transmettre à son destinataire, garda jusqu'à la mi-novembre. En fait, d'après Marcel Bécamel, l'archevêque s'était convaincu depuis plusieurs années de la nécessité du départ de Batiffol et sa mise à l'Index lui en aurait donné le moyen. D'après Martimort, les sentiments de l'archevêque, en 1907, n'étaient plus ceux des années antérieures et il lui semble que Mgr Germain a plutôt cherché à éviter à Batiffol d'être révoqué par une décision de Rome et condamné publiquement. Toujours est-il que lors de la réunion des évêques protecteurs du 12 novembre, le principe de sa destitution fut acquis, mais pour des raisons pratiques, on en différa l'application à la fin de l'année. Suivirent des tractations en sens divers entre les différentes parties en présence (les évêques protecteurs, Rome et Batiffol), qui amenèrent finalement le recteur à quitter Toulouse en décembre. En toute hypothèse, comme nous le verrons, cette condamnation devait inquiéter vivement Paulin Ladeuze qui, reconnaissant dans la ligne de conduite définie par le recteur de Toulouse une démarche intellectuelle très proche de la sienne, suivait les événements de très près.

e. La mise à l'Index de Mgr Duchesne, ou la condamnation de l'agnosticisme de l'histoire critique

C'est en janvier 1912 que l'historien Louis Duchesne allait être victime des menées intégristes, avec la mise à l'Index du troisième volume de son *Histoire ancienne de l'Église*. Ses débuts, certes, nous l'avons vu, ne s'étaient pas déroulés sans controverses, mais durant le pontificat de Léon XIII, il avait fini par s'imposer comme une autorité scientifique et même par vivre en bonne intelligence avec les milieux ecclésiastiques romains que sa nomination à la tête de l'École française l'avait amené à fréquenter assidûment à partir de 1895. C'est en fait sous Pie X, dans le contexte de la poussée intégriste et après avoir été longtemps en faveur auprès du Souverain Pontife, que sa position se dégradera rapidement et que, au terme d'une campagne qui en dit long sur les méthodes de gouvernement de l'Église à l'époque, il rejoindra le peloton des chercheurs condamnés pour avoir cru que la meilleure façon de défendre l'Église était de servir la science : aux yeux des intégristes, toute démarche, même apologétique, qui

³¹⁹ La publication officielle n'interviendra que le 2 janvier 1911.

emprunte ses méthodes au monde moderne est elle-même moderne et doit être réprouvée.

Au début de sa carrière, il est vrai, Duchesne avait bien dû résister aux attaques de gens peu éclairés, qui ne lui avaient pas pardonné de mettre à mal, au nom d'exigences scientifiques qui leur paraissaient étrangères à l'histoire sainte, un certain nombre d'« acquis » de l'historiographie « traditionnelle ». Et ils le lui avaient d'autant moins pardonné que sa critique s'exerçait avec une liberté de ton et une indépendance de jugement perçues par d'aucuns comme impertinence et irrévérence, voire, en regard de certaines traditions pieuses bien établies, comme sacrilège³²⁰. En 1876 déjà, lors de sa nomination à l'Institut catholique de Paris, cette réputation d'impertinent lui avait valu un complément d'enquête³²¹. Quelques mois plus tard, sa thèse sur le *Liber Pontificalis* avait provoqué de vives réactions dans certains milieux ecclésiastiques déplorant le ton et la méthode avec lesquels un clerc s'était attaché à l'examen d'un monument de l'histoire traditionnelle de la papauté³²². Cette affaire n'était pas encore réglée que l'auteur courait au-devant de nouvelles difficultés au sujet des témoins anténicéens du dogme de la Trinité chez qui il avait admis des imperfections de formulation³²³. Au printemps 1885, c'est la question de l'apostolicité des Églises de Gaule qui l'avait compromis dans une nouvelle controverse³²⁴, alors que par ailleurs il était déjà empêtré dans des discussions passionnées sur des problèmes d'archéologie chrétienne³²⁵ ou

³²⁰ A ce propos, H.-I. MARROU, *Mgr Duchesne et l'histoire ancienne du christianisme*, dans *Monseigneur Duchesne et son temps...*, p. 18-19, considère que « ce qu'il faut bien appeler ses impertinences, cette manière désinvolte d'approcher les plus graves questions » n'ont pas été étrangères à sa condamnation de 1912.

³²¹ B. WACHÉ, *Monseigneur Louis Duchesne (1843-1922), historien de l'Église, directeur de l'École française de Rome...*, p. 105-113.

³²² *Ibid.*, p. 76-93. Si Duchesne réussit à éviter ici une condamnation de l'Index, c'est au prix d'une seconde édition remaniée selon les instructions de la Congrégation.

³²³ *Ibid.*, p. 163-190. Cette polémique vaut à Duchesne une mise au point des cardinaux Franzelin et Newman, et... un an de congé à l'École de théologie de l'Institut catholique.

³²⁴ *Ibid.*, p. 193-223. Ce nouveau contentieux, qui fait suite à un compte rendu d'un livre consacré aux fondations des églises de Chartres, Sens, Troyes et Orléans, où il contestait les fondements de la thèse apostolique, conduit Duchesne à demander un second congé. Sur ces incidents, qui se produisent alors qu'il est seulement professeur à l'Institut catholique de Paris (1877-1885), voir également P. POUPARD, *Mgr Duchesne, professeur à l'Institut catholique de Paris*, dans *Monseigneur Duchesne et son temps...*, p. 305-311.

³²⁵ B. WACHÉ, *Monseigneur Louis Duchesne (1843-1922), historien de l'Église, directeur de l'École française de Rome...*, p. 223-230.

d'élections pontificales du début au VI^e siècle³²⁶. Mais toutes ces difficultés suscitées par ses travaux en France, qui du reste iront en s'atténuant, ne l'avaient guère compromis auprès du pape, qui en 1894 le choisit pour faire partie de la commission d'experts chargée de l'éclairer dans la question de la validité des ordinations anglicanes³²⁷.

Dans les premières années du règne de Pie X, Duchesne n'avait guère eu de motifs personnels de se plaindre du nouveau pape, que du contraire. Lorsque, en 1907, était sorti le deuxième volume de son *Histoire ancienne de l'Église*, le Saint-Père — qui avait apprécié le premier tome paru en 1906 — l'avait assuré de son soutien, et à la sortie du troisième volume, en 1910, il lui avait renouvelé ses encouragements. A ce moment, l'œuvre, qui avait paru en français avec l'imprimatur du Maître du Sacré Palais, connaissait un succès certain et était en passe d'être traduite en anglais, en espagnol et en italien. C'est précisément avec cette dernière traduction que les ennuis de Duchesne allaient commencer³²⁸. Après avoir finalement retenu les éditions Desclée, il avait marqué son accord pour que la traduction soit confiée à un professeur de la Propagande inconnu de lui, mais dont les occupations lui avaient semblé une garantie suffisante³²⁹. Or, le Père en question était depuis longtemps suspect de modernisme auprès des

³²⁶ *Ibid.*, p. 230-240.

³²⁷ Si Léon XIII adoptera une attitude opposée à celle de Duchesne, la situation de celui-ci ne s'en trouvera pas compromise pour la cause. A propos de l'attitude de Duchesne dans le dossier des ordinations anglicanes, voir B. WACHÉ, *Monseigneur Louis Duchesne (1843-1922), historien de l'Église, directeur de l'École française de Rome...*, p. 331-372 et 382-401. Voir également : B. NEVEU, *Mgr Duchesne et son Mémoire sur les ordinations anglicanes [1895 ou 1896]*, dans *The Journal of Theological Studies*, nouv. sér., t. XXIX, 1978, p. 443-482, qui publie une minute autographe du mémoire conservé dans les archives de Duchesne déposées à la Bibliothèque nationale ; G. RAMBALDI, *La memoria di Mgr L. Duchesne sulle ordinazioni anglicane ed un suo esame critico contemporaneo*, dans *Gregorianum*, t. LXII, 1981, p. 681-746, qui publie le texte définitif annoté par un théologien anglais ; ID., *Leone XIII et la memoria di L. Duchesne sulle ordinazioni anglicane. Note di contesto con documenti*, dans *Archivum historiae pontificiae*, t. XIX, 1981, p. 333-345, qui reproduit quelques documents de l'*Archivio Segreto Vaticano* éclairant le mémoire de Duchesne et sa réception. On trouvera également des compléments intéressants dans R. LADOUS, *Monsieur Portal et les siens. 1855-1926*, Paris, 1985, et dans ID., *L'abbé Portal et la campagne anglo-romaine. 1890-1912* (Collection du Centre d'Histoire du catholicisme. Université de Lyon II, 12), Lyon, 1973, *passim*.

³²⁸ Sur cet épisode douloureux, voir surtout B. WACHÉ, *Monseigneur Louis Duchesne (1843-1922), historien de l'Église, directeur de l'École française de Rome...*, p. 538-613, et M. MACCARRONE, *Duchesne e la curia romana*, dans *Monseigneur Duchesne et son temps...*, p. 401-494. Voir également É. POULAT, *Mgr Duchesne et la crise moderniste, ibid.*, p. 353-373, qui aborde le problème de la personnalité complexe de Duchesne et de la cohabitation, problématique chez lui, entre l'histoire critique et la foi traditionnelle.

³²⁹ Derrière ce Père, un certain Turchi se cachait en fait Buonaiuti (B. WACHÉ, *Monseigneur Louis Duchesne (1843-1922), historien de l'Église, directeur de l'École française de Rome...*, p. 544-545).

jésuites de la *Civiltà Cattolica*, jésuites qui furent les premiers à formuler des objections, dirigées dès ce moment autant contre le traducteur que contre l'auteur. L'origine réelle de ces attaques reste difficile à établir avec certitude, mais il semble bien que l'action du Père Billot³³⁰, professeur de dogmatique à la Grégorienne et depuis peu consultant au Saint-Office, n'ait pas été étrangère aux malheurs de Duchesne³³¹. Esprit essentiellement spéculatif, Billot paraît être toujours resté hermétique à une démarche positive, ce qui, assez paradoxalement, ne semble pas avoir été le cas de Mgr Benigni dans cette affaire³³². Quoi qu'il en soit, la campagne, relayée par *L'Unità Cattolica* de Florence à partir d'août 1910, ira en s'accroissant, et ce sont les conceptions mêmes de Duchesne en matière historique, lesquelles, selon ses détracteurs, se rattachaient au modernisme, qui seront visées.

L'élection de Duchesne à l'Académie française en mai 1910 contre le cardinal Baudrillart³³³, candidat des intransigeants, allait bientôt donner un nouveau souffle à la campagne menée contre l'auteur de *l'Histoire ancienne*. C'est que le discours prononcé sous la Coupole le 21 janvier 1911 par Duchesne et, plus encore, la réponse qui y fut apportée par Étienne Lamy³³⁴ prêtaient aisément le flanc à la critique : dans sa réplique,

³³⁰ Sur le Père Louis Billot (1846-1932), prêtre diocésain (Blois) entré dans la Compagnie de Jésus (1869), professeur de théologie dogmatique à l'Université catholique d'Angers (1879-1882), à la maison d'études de Jersey (1882-1885) et au Collège romain (1885-1886 et 1887-1910), consultant au Saint-Office et cardinal-diacre au titre de Santa Maria in via Lata (1911), voir J. LEBRETON, *Billot (Louis)*, dans *Catholicisme...*, t. II, col. 61-63.

³³¹ Dès avril 1910, Duchesne avait été informé de la réputation d'auteur dangereux que Billot accédait à son sujet auprès des élèves de la Grégorienne et s'en était ouvert à lui. La correspondance échangée à cette occasion montre que Billot n'était pas loin de considérer Duchesne comme un émule de Loisy, notamment en ce qui concerne l'origine de l'Église et la rédaction du IV^e Évangile. Or, comme consultant du Saint-Office et intime de Pie X, il était facile à Billot de susciter l'opposition de la curie contre Duchesne. Enfin, nous savons que Billot fut à l'origine de la campagne menée par *L'Unità Cattolica* contre son compatriote. À défaut de preuve formelle de la responsabilité du savant jésuite, ces éléments constituent en fait un faisceau d'indices convaincant. Cfr B. WACHÉ, *Monseigneur Louis Duchesne (1843-1922), historien de l'Église, directeur de l'École française de Rome...*, p. 547-558.

³³² Benigni avait publié en 1906, dans ses *Miscellanea di storia ecclesiastica*, un compte rendu favorable du premier tome de *l'Histoire ancienne de l'Église* et, au dire même de Duchesne, il était totalement étranger à ses déboires (*ibid.*, p. 553-554).

³³³ Sur Alfred Baudrillart (1859-1942), élève de l'École normale en même temps que Jaurès et Bergson (1878), agrégé d'histoire auteur d'une thèse sur Philippe V, prêtre de l'Oratoire (1893), directeur du *Bulletin critique* (1897-1908), recteur de l'Institut catholique de Paris (1907), académicien (1918), évêque d'Himeria (1921), archevêque de Métileène (1928) et cardinal-prêtre au titre de Saint-Bernard-aux-Thermes (1935), voir A. GUNY, *Baudrillart (Alfred)*, dans *Catholicisme...*, col. 1316-1317.

³³⁴ A propos d'Étienne Lamy (1843-1919), catholique libéral qui a joué un rôle important dans le

l'académicien souligna la sécularisation de l'histoire religieuse opérée par Duchesne, idée qui faisait inévitablement penser à Loisy. Dès ce moment, *L'Univers* et *La critique du libéralisme* « suivirent » attentivement l'affaire en France, tandis qu'en Italie paraissaient dans *L'Unità*, sous le titre d'*Appunti sereni*, une série d'articles — bientôt réunis en brochure (juin 1911) — et qui s'en prenaient au modernisme de Duchesne. Ce dernier mit du temps à réagir à ce qu'il considérait comme des calomnies, mais il consentit finalement à se défendre en diffusant de manière confidentielle une *Lettre à un ami*, qui fut cependant loin de donner satisfaction à ses détracteurs. Il y définissait notamment sa conception de l'histoire en disant :

« Mon livre présente les choses telles qu'on les voit de l'extérieur en s'aidant seulement de l'investigation critique *non toujours telles qu'elles apparaissent à la réflexion religieuse, éclairée par la foi*. C'est l'œuvre d'un homme de foi, qui entend bien travailler pour l'Église et la vérité religieuse dont elle est l'organe, mais qui dans son travail, s'attache aux seuls procédés d'investigation propres à la discipline historique »³³⁵.

Il est très éclairant de relever à ce sujet les réactions d'un correspondant de son éditeur qui note : « ces deux phrases contiennent en propre la fameuse distinction de Loisy entre l'histoire et la foi et paraissent avoir été écrites exprès pour tomber sous la condamnation de *Pascendi*, dans la partie qui regarde l'agnosticisme historique »³³⁶. Duchesne — qui n'était guère conscient de ce danger — rectifiera le tir dans une version corrigée où la phrase que nous avons soulignée a été supprimée, mais il sera trop tard. Tandis qu'il prépare, à la demande du pape, une *Protestation* en bonne et due forme contre les *Appunti*, la machinerie ecclésiastique qui s'est mise en route va fonctionner inexorablement : le 1^{er} septembre 1911, une circulaire de la Consistoriale adressée aux évêques d'Italie interdit la lecture de *l'Histoire ancienne de l'Église* dans les séminaires ; quelques jours plus tard, la Congrégation des Réguliers adresse un texte équivalent à tous les supérieurs des ordres religieux ; enfin, tandis que les évêques de France ont emboîté le pas à la Curie en interdisant l'ouvrage dans leurs séminaires, ce dernier est mis à l'Index le 24 janvier 1912. Si Duchesne n'a jamais été moderniste sur le terrain dogmatique — rien ne lui est plus étranger que le réformisme de Loisy —, il est

Ralliement, membre des Immortels en 1905 puis secrétaire perpétuel l'Académie en 1913, voir J.-M. MAYEUR, *Lamy (Étienne)*, dans *Catholicisme...*, t. VI, col. 1751-1753.

³³⁵ Cité par B. WACHÉ, *Monseigneur Louis Duchesne (1843-1922), historien de l'Église, directeur de l'École française de Rome...*, p. 594. C'est nous qui soulignons.

³³⁶ *Ibid.*

cependant clair qu'il a illustré une conception sécularisée de l'histoire de l'Église qui, dans le contexte intégriste, n'a pas échappé aux flaireurs d'hérésies.

f. Les ennuis de Bremond ou le refus intransigeant d'un « catholicisme large »

Le parcours d'Henri Bremond durant la crise moderniste est lui aussi, pour ainsi dire, « classique »³³⁷. Issu d'une famille très pieuse du Midi, il était entré chez les jésuites en 1882 et, en raison des lois françaises contre les congrégations, avait reçu toute sa formation en Angleterre. Son séjour prolongé dans l'île lui avait permis de se pénétrer de la culture anglaise et, notamment, de se familiariser avec la pensée de Newman, qui devait le marquer profondément. Ordonné prêtre de la Compagnie de Jésus en 1892, il effectue d'abord divers séjours dans des collèges des bons Pères, puis, en 1899, il est nommé rédacteur à la revue *Études*, où il reste jusqu'à son départ de la Société en 1904. Le tournant du siècle est pour lui l'occasion d'une maturation intellectuelle intense. En correspondance avec Maurice Blondel depuis mars 1897, il noue une solide amitié avec George Tyrrell dès l'été 1898, entre en contact avec le baron von Hügel en mars de l'année suivante et, fin 1900-début 1901, entre en relation avec Loisy³³⁸. Après son départ de la Compagnie en 1904, dont il supportait de plus en plus mal les contraintes, Bremond, incardiné au diocèse d'Aix et sans ministère pastoral, s'adonne alors tout entier à son travail d'écrivain. Parmi une production importante, qui conduira à son élection à l'Académie française en 1923³³⁹, il convient de citer plus spécialement son

³³⁷ Sur Henri Bremond, né à Aix-en-Provence en 1865 et mort à Arthes-d'Asson le 17 août 1933, voir, pour une première information, P. DEBONGNIE et J. DE BRANDT, *Bremond (Henri)*, dans *D.H.G.E.*, t. X, col. 518-529, et G. JAQUEMET, *Bremond (Henri)*, dans *Catholicisme...*, t. II, col. 239-242, mais qui, parus en 1938 et 1949, ignorent les mises au point récentes. Voir à ce sujet R. AUBERT, *Henri Bremond et la crise moderniste. Lumières nouvelles*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. LXXII, 1977, p. 332-348, qui rend compte de l'importante production au moment de sa publication, et B. JOASSART, *Henri Bremond-Hippolyte Delehaye. Correspondance*, dans *Analecta bollandiana*, t. CXIII, 1995, p. 365-413, qui fournit (p. 412-413) une bonne bibliographie récente des « études bremondiniennes ». On peut ajouter à ces deux relevés : H. BERNARD-MAÎTRE et R. GUARNIERI, *Don Giuseppe De Luca et l'abbé Henri Bremond*, Rome, 1965 ; F. HERMANS, *L'humanisme religieux de l'abbé Henri Bremond*, Paris, 1965 ; et Cl. MOISAN, *Henri Bremond et le modernisme*, dans *La revue de l'Université de Laval*, t. XX, n° 8, avril 1966, p. 742.

³³⁸ Voir plus particulièrement É. POULAT, *Une œuvre clandestine d'Henri Bremond...*, p. 31-39.

³³⁹ Voir à ce sujet É. GOICHOT, *Deux historiens à l'Académie*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. LXXVIII, 1983, p. 34-64 et 373-396, qui retrace l'historique du discours prononcé à cette occasion par Bremond et consacré à Mgr Duchesne.

œuvre majeure, une *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, qui paraîtra de 1916 à 1933³⁴⁰.

Comme l'a noté Loisy lui-même, mot fréquemment repris par les historiens, « Bremond n'a pas été intimement mêlé à la bataille moderniste. Seulement, il est entré dans le service de la Croix-Rouge. Il a ramassé les morts et pansé les blessés »³⁴¹. Esprit littéraire, nourri de psychologie religieuse et imbu des idées de Newman, Bremond aspirait profondément à une Église ouverte, à un christianisme large. S'il n'a pas été impliqué directement dans les problèmes du modernisme, il en a cependant partagé les espérances. Sa profonde amitié avec Loisy, que n'a jamais compromis l'évolution divergente de leur situation ecclésiastique ni même leurs différences de conceptions religieuses, s'explique par cet ensemble de convictions communes, par une même idée du mysticisme. Cette proximité, qui trouve son expression la plus achevée dans la publication par Bremond, sous le pseudonyme de Sylvain Leblanc, d'une apologie de Loisy³⁴², ne pouvait qu'attirer les ennuis³⁴³.

Et, de fait, il ne devait pas être épargné par les soubresauts de la réaction intégriste. Ce fut d'abord l'affaire Tyrrell en 1909³⁴⁴. Appelé au chevet de son ami mourant,

³⁴⁰ Les tomes I et II parurent chez Bloud et Gay en 1916, les tomes IV et V en 1920, III en 1921, VI en 1922, VII et VIII en 1928, IX et X en 1932 et XI en 1933. Voir à ce sujet É. GOICHOT, *Henri Bremond, historien du sentiment religieux. Genèse et stratégie d'une entreprise littéraire* (Association des publications près les Universités de Strasbourg), Paris, 1982. Dans une moindre mesure, voir également ID., *L'« humanisme dévot » de l'abbé Bremond : Réflexions sur un lieu commun*, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, t. XLV, 1969, p. 121-160.

³⁴¹ Au départ, par J. BARUZZI, *Problèmes d'histoire des religions*, Paris, 1935, p. 33, en note, lui-même cité notamment par *Une œuvre clandestine d'Henri Bremond...*, p. 34, par R. AUBERT, *Henri Bremond...*, p. 333, par A. BLANCHET, *Henri Bremond. 1865-1904* (Études bremondienne, 4), Paris, 1975, p. 38, etc.

³⁴² Et dont l'édition critique d'Émile Poulat (*Une œuvre clandestine d'Henri Bremond. Sylvain Leblanc. Un clerc qui n'a pas trahi. Alfred Loisy d'après ses mémoires. 1931* [Uomini e dottrine, 18], édition critique et dossier historique par É. POULAT, Rome, 1972) constitue une contribution décisive au dossier. Voir également ID., *Modernisme et intégrisme. Documents nouveaux*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. LXXVI, 1981, p. 337-355, qui publie, p. 338-347, quatre lettres de Bremond à Loisy relatives à l'œuvre de Sylvain Leblanc et dont Loisy avait réservé la consultation.

³⁴³ Sur Bremond et le modernisme, voir également ID., *Bremond et le modernisme*, dans *Entretiens sur Henri Bremond* (Décades du Centre culturel international Cerisy-la-Salle, nouv. sér., 4), sous la dir. de M. NÉDONCELLE et J. DAGENS, Paris-La Haye, 1967, p. 69-75, et Cl. MOISAN, *Henri Bremond et le modernisme...*

³⁴⁴ Voir les indications bibliographiques fournies par É. GOICHOT, *Sur l'« affaire Tyrrell » : documents inédits*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. LXXXI, 1986, p. 95, notes 1 et 2.

Bremond accompagna ses derniers moments, mais sans tenir suffisamment compte des nécessités de la discipline ecclésiastique. Alors que ce dernier était privé de sacrements et son cas réservé à Rome, il crut pouvoir, eu égard à la situation, l'absoudre et lui donner l'extrême-onction, et lors de son enterrement, présider le convoi funèbre et réciter des prières de façon privée. Suspendu *a divinis* peu de temps après, il dut se soumettre et publia une lettre où il désavouait tout ce qu'il avait pu dire ou faire de « blâmable » en la circonstance. Ayant recouvré ses droits par sa soumission, Bremond devait cependant rester suspect, et l'épisode de 1909 ne fut pas étranger à ses démêlés futurs avec Rome. En 1913, en effet, ce fut ensuite, au plus fort de ce que le Père Blanchet a appelé la « canicule de l'intégrisme »³⁴⁵, la mise à l'Index de son volume sur sainte Chantal³⁴⁶, auquel on reprochait de trop déroger aux règles de l'hagiographie traditionnelle³⁴⁷. Déjà dans sa *Provence mystique*, en 1908³⁴⁸, il avait dénoncé le style officiel de ces vies de saints stéréotypées et truffées de détails conventionnels. Son nouvel essai, qui avait pourtant la bénédiction des bénédictins de Maredsous, allait provoquer le barrage de quelques feuilles dont le poids à Rome dépassait de loin le tirage. Dénoncé par *L'indicateur de Savoie*, bientôt relayé par la revue intégriste *La Vigie*, « organe catholique romain intégral » lié à la « Sapinière », et par la terrible *Critique du libéralisme*, l'ouvrage connut le sort réservé à l'époque aux publications subissant pareilles attaques : il fut condamné le 5 mai 1913, sur des indications que tout lecteur de bonne foi ne peut qu'écarter.

³⁴⁵ A. BLANCHET, *Histoire d'une mise à l'Index. La « sainte Chantal » de l'abbé Bremond* (Études bremondienne, 1), Paris, 1967, p. 141. Voir à ce propos É. POULAT, *André Blanchet, Histoire d'une mise à l'Index...*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. LXIV, 1969, p. 146-150 (repris dans ID., *Bremond incorrigible. Sur l'histoire d'une « mise à l'Index »*, dans ID., *Modernistica ...*, p. 211-221).

³⁴⁶ H. BREMOND, *Vie de sainte Jeanne de Chantal (1572-1641)* (Les saints), Lecoffre-Gabalda, Paris, 1912.

³⁴⁷ Voir précisément A. BLANCHET, *Histoire d'une mise à l'Index...*, plus spécialement p. 15-90, qui permet, à travers la correspondance de Bremond, de suivre l'affaire pas à pas.

³⁴⁸ H. BREMOND, *La Provence mystique au XVII^e siècle. Antoine Yvan et Madeleine Martin*, Plon-Nourrit, Paris, 1908, XVI-394 p.

g. L'interdiction de Laberthonnière et le rejet de toute philosophie non scolastique

Par rapport à Duchesne et Bremond, le cas de Laberthonnière étonne moins, si l'on peut dire, et appelle moins de commentaires. Déjà mis à l'Index en 1906, comme nous l'avons vu, pour deux de ses ouvrages parus en 1903 et en 1904, il allait en fait, assez logiquement eu égard au contexte, connaître une position de plus en plus difficile après l'encyclique *Pascendi*. En décembre 1912, il avait édité en brochure, sous le titre *Sur les chemins du catholicisme*, un article paru en 1905 dans les *Annales de philosophie chrétienne* où il tentait de répondre aux difficultés éprouvées par un professeur d'université anonyme pour adhérer au catholicisme. Ce petit volume, qui avait reçu le *nihil obstat* d'un des codirecteurs de la très classique *Revue pratique d'apologétique* et l'*imprimatur* de l'archevêché de Paris, allait être le point de départ d'un scénario tant de fois répété³⁴⁹. D'abord pris à partie par les milieux intégristes français dans la revue *Les questions ecclésiastiques* du 1^{er} février 1913 et dans *La critique du libéralisme* du 1^{er} avril 1913, l'ouvrage fut ensuite dénoncé à Rome. Après une lettre d'admonestation adressée à l'archevêché pour la légèreté avec laquelle l'*imprimatur* avait été accordé à un écrit jugé hérétique, Rome fulmina les condamnations contre un auteur qui lui semblait éliminer tout surnaturel : le 8 mai 1913, la série des *Annales de philosophie chrétienne* depuis 1905 fut mise à l'Index ; le 16 juin, la brochure qui avait déclenché la machine infernale était à son tour censurée, en même temps qu'un autre écrit sur *Le témoignage des martyrs* ; et le 26 juin enfin, mesure beaucoup plus grave — et qui ne fut jamais levée —, Laberthonnière se voyait interdire toute publication, sous quelque forme que ce soit, sous peine de suspense *ipso facto*³⁵⁰.

³⁴⁹ Sur les problèmes de Laberthonnière avec les autorités romaines, voir notamment R. AUBERT, *Le cardinal Mercier et le Père Laberthonnière*, dans *La pensée du P. Lucien Laberthonnière...*, p. 201-223 (qui a été republié dans *Le cardinal Mercier [1851-1926]. Un prélat d'avant-garde...*, p. 201-214).

³⁵⁰ Interdit de publication, Laberthonnière avait laissé à sa mort un certain nombre d'écrits épuisés ou inédits. Outre l'édition signalée des écrits condamnés en 1906 (L. LABERTHONNIÈRE, *Le réalisme chrétien, précédé de Essais de philosophie religieuse*, préface de Cl. TRESMONTANT, Paris, 1966), beaucoup de textes ont été sortis de la nuit par Louis Canet, aux Éditions Vrin : *Œuvres de Laberthonnière*, publiées par L. CANET, Paris, 7 vol., 1935-1955. Voir également L. LABERTHONNIÈRE, *Dogme et théologie* (Recherches et synthèses. Section de dogme, VI), introduction de M.-M. D'HENDECOURT, Paris-Gembloux, 1977. Signalons, dans le même esprit, la correspondance éditée : M. BLONDEL et L. LABERTHONNIÈRE, *Correspondance philosophique*, publiée et présentée par Cl. TRESMONTANT, Paris, 1961 ; *Laberthonnière et ses amis. L. Birot — H. Bremond — L. Canet — É. Le Roy... Dossiers de correspondance (1905-1916)* (Théologie historique, 33), présentés par M.-Th. PERRIN, Paris, 1975 ; et *Dossier Laberthonnière. Correspondance et textes (1917-1932)* (Textes, dossiers, documents, 8), édité par ID., Paris, 1983.

h. La Belgique épargnée : l'action de Mercier contre les excès de la répression moderniste

En Belgique, comme le note le chanoine Aubert³⁵¹, l'activisme intégriste n'eut guère de succès et ne connut aucune extension, grâce essentiellement à l'influence bénéfique du cardinal Mercier. Comme nous l'avons vu, il y eut bien les attaques du père jésuite Alphonse Delattre, contradicteur du Père Lagrange et dénonciateur des exégètes progressistes de l'école de Louvain (Poels, Van Hoonacker, Ladeuze), mais elles ne reçurent qu'un faible d'écho en Belgique³⁵². C'est dans le domaine du syndicalisme chrétien, dont le Père Rutten était le dynamique propagandiste depuis 1904³⁵³, que la controverse reprit en 1912, mais s'éteignit presque aussitôt : Mercier soutenait fermement les efforts de la démocratie chrétienne tandis que la *Correspondance catholique*, relais local de la *Correspondance de Rome* de Mgr Benigni fondé à la fin de 1912 par l'avocat gantois Alphonse Jonckx, seul membre belge de la « Sapinière »³⁵⁴, n'avait, et n'a jamais eu qu'un tirage confidentiel³⁵⁵. En fait, le seul véritable résultat

³⁵¹ R. AUBERT, *L'intégrisme du début du XX^e siècle...*, p. 46.

³⁵² Le chanoine Aubert signale également ici l'opposition d'un professeur du grand séminaire de Bruges, J. van der Meersch, et les critiques de la *Revue apologétique* du chanoine Halflants. Nous les évoquerons brièvement au chapitre III, ci-dessous, p. 679-680 et 739-740.

³⁵³ Sur le dominicain Georges Ceslas Rutten, né à Dendermonde le 10 août 1875 et décédé à Bruxelles le 26 mai 1952, docteur en théologie et en sciences politiques et sociales (1904) de l'Université de Louvain, fondateur en 1904 du Secrétariat général des Unions professionnelles chrétiennes, créateur des Semaines catholiques flamandes et secrétaire général de la Confédération des syndicats chrétiens et libres lorsqu'elle se crée en 1912, voir les notices de C. VAN GESTEL, *Rutten, Georges*, dans *N.B.W.*, t. I, col. 793-797, et H. ROLLET, *Rutten (Ceslas Marie)*, dans *Catholicisme...*, t. XIII, col. 225-226. Voir également J. MAMPUYS, *De propaganda van Pater Rutten voor de christelijke vakbeweging. 1900-1914*, dans *Voor Kerk en werk. Opstellen over de geschiedenis van de christelijke arbeidsbeweging 1886-1896*, sous la dir. d'E. GERARD et J. MAMPUYS, Leuven, 1986, p. 105-136, qui retrace les débuts de l'action syndicale du dominicain et renvoie aux ouvrages antérieurs. Sur les débuts du syndicalisme chrétien en Belgique, voir aussi l'ouvrage récent de vulgarisation *Cent ans de syndicalisme chrétien. 1886-1986*, Bruxelles, 1986 (orientation bibliographique, p. 166-167).

³⁵⁴ Sur Alphonse Jonckx, né à Gand le 29 octobre 1872 et y décédé le 20 janvier 1953, avocat et journaliste à Gand jusqu'à la Première Guerre mondiale, activiste durant le conflit (il fut notamment professeur à l'Université flamande de Gand et membre du *Raad van Vlaanderen*), réfugié après l'armistice à La Haye, où il travailla comme traducteur à l'Institut intermédiaire international, rentré en Belgique en 1936, collaborateur de l'occupant allemand au cours de la Seconde Guerre et à nouveau condamné à la Libération, voir R. DE SCHRYVER, *Jonckx, Alfons Theophiel Maria*, dans *Encyclopedie van de Vlaamse Beweging*, t. I, Tiel-Utrecht, 1973, p. 720, et surtout É. POULAT, *Intégrisme et catholicisme intégral...*, *passim*, qui a utilisé la copie des papiers de l'avocat gantois pour son étude définitive sur le dossier de la « Sapinière » (biographie de Jonckx, p. 70-71, note 12).

³⁵⁵ Dans la correspondance entre Benigni et Jonckx publiée par Poulat, les problèmes de financement du journal, faute d'abonnés, apparaissent comme récurrents : voir notamment le document C 87 de novembre 1913 et la note 3 (*ibid.*, p. 364-366) et le document C 106 (*ibid.*, p. 441-443), où il est question

tangible obtenu par les intégristes en Belgique sera l'interdiction, dans... les séminaires italiens uniquement (décret de la Congrégation Consistoriale du 17 octobre 1913), de la traduction de l'ouvrage du bollandiste Hippolyte Delehaye sur *Les légendes hagiographiques*³⁵⁶. Dénoncé dès 1912 par la presse intégriste, en France (par *La critique du libéralisme*) et non en Belgique, pour avoir abordé les vies de saints avec des « méthodes séculières », le savant bollandiste³⁵⁷, ami et admirateur du Père Lagrange ainsi que de Mgr Batiffol³⁵⁸, évitera de justesse, grâce à l'intervention du cardinal Mercier, la mise à l'Index de son ouvrage de réflexion méthodologique sur l'hagiographie³⁵⁹. Comme nous le verrons, Mercier interviendra également en faveur de plusieurs intellectuels étrangers compromis (Tyrrell, Batiffol, Laberthonnière, etc.), mais avec moins de succès cependant³⁶⁰.

de la disparition prochaine du journal en raison d'un déficit qui paraît irrémédiable.

³⁵⁶ H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles, Société des bollandistes, 1905, XI-264 p.

³⁵⁷ Sur Hippolyte Delehaye, né à Anvers le 19 août 1859 d'une famille originaire de Chièvre, en Wallonie, et décédé à Bruxelles le 1^{er} avril 1941, entré dans la Compagnie de Jésus à Arlon (1876), étudiant à Louvain et Innsbruck avant d'être ordonné prêtre (1890), agrégé (1891) puis président (1912) de la société des bollandistes, voir J. VAN DER STRAETEN et B. JOASSART, *Delehaye, Hippolyte, Marie*, dans *N.B.N.*, t. III, p. 122-126, C. MOHLBERG, *Delehaye, Hippolyte*, dans *E.C.*, t. IV, col. 1349-1352, É. DE STRYCKER, *Delehaye (Hippolyte)*, dans *Catholicisme...*, t. III, col. 562-563, et B. DE GAFFIER, *Delehaye (Hippolyte)*, dans *D.H.G.E.*, t. XIV, col. 1490-1492. Faute d'une biographie d'ensemble, on lira avec profit les notices plus ou moins développées qui lui ont été consacrées après son décès : [P. PEETERS], *Le R.P. Hippolyte Delehaye*, dans *Analecta bollandiana*, t. LX, 1942, p. I-XLII (avec une bibliographie des œuvres du Père Delehaye, p. XXXVIII-LII) ; ID., *Notice sur la vie et les travaux du R.P. Hippolyte Delehaye, membre de l'Académie*, dans *Annuaire de l'Académie royale de Belgique*, t. CIX, 1943, p. 55-89 ; ID., *Le R.P. Hippolyte Delehaye*, dans *Figures bollandiennes contemporaines*, Bruxelles, 1948, p. 67-105 ; ID., *Le R.P. Hippolyte Delehaye (1859-1941). Notice bibliographique*, dans *L'œuvre des bollandistes...*, p. 103-149 (réédition mise à jour de la notice des *Analecta* de 1942). La publication de la thèse de doctorat sur le Père Delehaye que Bernard Joassart a présentée récemment à Louvain-la-Neuve devrait bientôt nous dispenser de cet exercice.

³⁵⁸ Cfr B. JOASSART, *Le Père Lagrange et les bollandistes*, dans *Analecta bollandiana*, t. CIX, 1991, p. 347-361, et ID., *Mgr Pierre Batiffol et les bollandistes*, *ibid.*, t. CIV, 1996, p. 77-108.

³⁵⁹ Sur cette affaire, voir R. AUBERT, *Le Père H. Delehaye et le cardinal Mercier*, dans *Analecta bollandiana*, t. C, 1982, p. 743-780 (réédité dans *Le cardinal Mercier (1851-1926). Un prélat d'avant-garde. Publications du professeur Roger Aubert rassemblées à l'occasion de ses 80 ans...*, p. 215-247). Voir également L. BEDESCHI, *Metodi antimodernisti italiani denunciati da Delehaye e Grandmaison*, dans *Rivista di storia e letteratura religiosa*, t. VII, 1971, p. 278-289, et B. JOASSART, *Le cardinal Mercier, le Père Delehaye et saint Jérôme*, dans *Analecta bollandiana*, t. CXIV, 1996, p. 406-410, qui fournissent quelques informations complémentaires utiles pour la compréhension du dossier.

³⁶⁰ Cfr *infra*, p. 816-817.

CHAPITRE I : TROIS ASPECTS DU PROFESSORAT. L'HOMME ET LE PRÊTRE. L'ENSEIGNANT. LE PRÉSIDENT DE COLLÈGE

A. L'homme et le prêtre : quelques lumières éparses

Sur l'homme qu'a été Paulin Ladeuze dans les premières années de sa vie professionnelle, sur ses désirs, ses espoirs, ses penchants, etc., nous ne savons que très peu de choses. Certes, ses écrits — que nous analyserons plus loin de façon détaillée — révèlent bien les traits d'une personnalité riche et équilibrée : un caractère affirmé, une perspicacité intellectuelle peu commune, un optimisme scientifique qui rappelle Mercier, etc. Mais ils ne nous font pas pénétrer dans l'intimité du cœur, là où se mêlent de façon obscure le désir et les besoins, les forces de la vie et les pesanteurs du monde, la conscience et le mystère de l'être... On voudrait cependant dépasser la banalité des constats périphériques et, à défaut de pouvoir pénétrer dans les ressorts ultimes de l'être humain, au moins effleurer les palpitations de la vie des profondeurs. Quelques bribes de témoignages épars nous y aident, qui nous donnent une description du corps, miroir de l'âme, qui résumant sa personnalité intellectuelle et qui nous offrent l'image globale d'une vie tout entière vouée au travail, interrompue seulement par d'épisodiques vacances familiales à Harvent. Au-delà de ces lumières impressionnistes cependant, un carnet de retraites où Ladeuze a consigné l'ensemble de ses résolutions annuelles nous apporte un éclairage assez vif sur ce qui, au cours de son professorat, a constitué l'arrière-fond psychologique de son existence. A côté d'une spiritualité sacerdotale ordinaire, nourrie des leçons de l'école française du XVII^e siècle, on y découvre ses

difficultés d'homme à vivre conformément à l'idéal du chrétien et du prêtre de son temps.

1. Matériaux pour un portrait

Au physique, Ladeuze adulte nous est bien connu par quelques photographies officielles qui ont illustré toutes les publications de l'Université¹ et où il apparaît, au témoignage de la famille qui l'a encore connu, fidèle à lui-même² : la mise pas tout à fait irréprochable (un pli dans la ceinture et les cheveux en bataille), mise où ses proches se plaisent encore aujourd'hui à reconnaître ses origines terriennes, et un sourire malicieux aux lèvres qui leur rappelle les vacances familiales d'autrefois à Harvent et les blagues de l'oncle recteur. L'impression qui se dégage des portraits peints est identique, encore que les tableaux ornant la petite salle de lecture de l'ancienne Bibliothèque centrale de Louvain et la Salle Ladeuze des Halles universitaires de Louvain-la-Neuve soient de bien meilleure facture que la peinture décorant le hall de la petite salle rectorale du cinquième étage du même bâtiment³. Et elle n'est pas non plus très différente de celle qui ressort des photos de jeunesse, inédites celles-là, conservées dans la famille : seuls la corpulence et le visage ont pris, avec le temps, quelque rondeur⁴. Pour le reste, le signalement consigné dans deux passeports nous fournit certes des précisions dignes des archives de l'Identité judiciaire, mais celles-ci n'aident pas forcément à mieux cerner une personnalité⁵. Cheveux et sourcils noirs, yeux gris,

¹ La photographie la plus fréquente est celle de F. Beguin, postérieure à l'épiscopat, et qui apparaît dans la plupart des écrits de circonstance relatifs à Ladeuze (cfr *Université catholique de Louvain. Centième anniversaire de sa restauration. 2 juin 1935. Jubilé rectoral de son excellence Monseigneur Ladeuze, recteur magnifique, évêque de Tibériade*, [Louvain, 1935], p. 2 ; *In memoriam 00 ac reverendissimi domini Paulini Ladeuze. Episcopi tit. Tiberiensis, Rectoris magnifici Universitatis catholicae in oppido Lovaniensi*, Louvain, 1940, p. 2 ; L. VAN DER ESSEN, *Son excellence Monseigneur Paulin Ladeuze, Recteur magnifique de l'Université, Évêque de Tibériade*, dans *AN.U.C.L. 1940-1941*, en regard de la p. VII).

² Entretiens divers avec Marie Poivre (1987-1990).

³ Adresses de conservation : Mgr Ladeuzeplein 21, à Louvain, et Place de l'Université 1, à Louvain-la-Neuve.

⁴ A.P., *Papiers Marguerite Ladeuze et Papiers Maurice Ladeuze*.

⁵ A.K.U.L., A.P.L., n° [14], Varia, Un passeport datant de 1909 et *ibid.*, P.M.L., n° [100], Varia, Chemise « Varia », Un passeport datant de 1919.

front haut, nez moyen, bouche moyenne, menton rond, visage ovale, pas de barbe, taille de 1,68 mètre et absence de signes particuliers, tels sont les traits stéréotypés qu'ont enregistrés les documents officiels. Tout au plus peut-on souligner que dans cette somme de caractères, la taille et les formes du visage renforcent l'idée de solidité tant physique que psychologique qui émane des vieux clichés, tandis que la clarté des yeux et la hauteur du front en accentuent l'impression de finesse intellectuelle qui s'en dégage.

Sur le plan intellectuel, précisément, deux témoignages cités par Coppens nous le présentent, l'un comme de tempérament « wallon », se laissant emporter par un zèle excessif pour une culture germanique fièrement maîtrisée, et l'autre comme possédant l'antidote naturel censé contenir cet emportement : la piété, le meilleur garde-fou en matière de dérives exégétiques. Concernant ce zèle excessif, Coppens écrit que :

« Au dire de contemporains, Van Hoonacker eut parfois l'impression que son jeune Collègue n'examinait pas toujours avec l'acribie requise les hypothèses rationalistes. 'Paulin, tel aurait été à peu près l'avis du professeur, est jeune. Il éprouve pour les théories allemandes l'engouement de nos collègues wallons fiers de pouvoir lire les ouvrages d'Outre-Rhin' »⁶.

Si Coppens nuance le propos en justifiant également les hardiesses de Ladeuze par le désir légitime de dépasser l'enseignement conservateur des professeurs Lamy et Forget, on peut y ajouter que pour Ladeuze il n'y avait pas, nous semble-t-il, de demi-mesure possible : bonne ou mauvaise, la critique devait être prise ou rejetée, et dès lors que l'on avait choisi de s'y rallier, il n'y avait pas de raison de se satisfaire de faux compromis heurtant autant l'exégèse conservatrice qu'une exégèse critique digne de ce nom. Quant à la piété de Ladeuze, rempart supposé contre les dérives dogmatiques, Coppens cite Cauchie, « qui apaisait les inquiétudes de son entourage en disant : 'N'ayons pas peur pour Paulin. Sa piété le sauvera' »⁷. Mais ces deux traits de caractère nous ramènent au domaine proprement intellectuel et ne nous apportent pas véritablement d'élément neuf, comme nous le verrons, par rapport à ce que révèlent ses écrits.

Globalement, l'enquête menée par Cerfaux sur Ladeuze auprès des prêtres du diocèse de Tournai⁸, et qui est largement confirmée, tant par la famille⁹ que par des

⁶ J. COPPENS, *Son Excellence Mgr Ladeuze. Notice biographique...*, p. 201-202.

⁷ *Ibid.*, p. 207.

⁸ Enquête dont nous avons parlé plus haut. Voir ici A.G.S.T., *Dossiers personnels*, Dossier Mgr Paulin Ladeuze, Chemise « Archives Mgr Paulin Ladeuze trouvées dans les papiers du chan. Albert

témoignages universitaires¹⁰, nous donne l'image d'un homme totalement dévoué à ses tâches universitaires et qui ne se distrait de ses obligations « professionnelles » que par des séjours de détente plus ou moins longs en famille. Arrivant alors en train à Mons, il gagnait la ferme en tram ou, si un « domestique » avait eu quelque liberté, en voiture¹¹. Commençaient alors des vacances de campagnard, partagées entre le bréviaire, qu'il lisait souvent dans la prairie située à l'arrière du jardin d'agrément (entre la ferme et le village), les blagues avec les enfants de la maison, qu'il aimait faire rire, les jeux avec les animaux domestiques, chiens et chats qu'il taquinait volontiers, les visites aux gens du pays, auxquels il était resté très attaché, et les veillées familiales où il fumait d'abondance des cigares dont il ne humait jamais le parfum en public. Parmi ses fréquentations de campagne, on note ses visites pédestres à son ami et collègue Cauchie, à Haulchin, situé à une bonne lieue d'Harvent ; ses dîners pris un dimanche sur deux chez le bourgmestre de La Roche, passionné d'histoire locale, et chez le comte de Bousies, juriste préoccupé par la question sociale ; enfin, ses visites à « la vieille Rosa, une contemporaine de catéchisme et tenancière du local ouvrier (socialiste) avec qui il avait sa petite causette journalière »¹². L'image qui domine ici est celle d'un homme qui a certes atteint une position respectable dans la société villageoise, mais qui est resté attaché aux êtres et aux choses de son pays natal : à la simplicité des contacts, à une certaine joie de vivre, etc.

Materne. Questionnaire biographique (et éléments de réponses) », Cinquième feuille manuscrite marquée « D. Vie personnelle ».

⁹ Entretien du 16 août 1990 avec Marguerite Ladeuze et Andrée Lefébure, veuve Maurice Ladeuze (Harvent).

¹⁰ Entretien téléphonique avec Robert Guelluy du 5 août 1988 (Louvain-la-Neuve) et entretien avec Philippe Delhaye[†] en septembre 1988 (Louvain-la-Neuve).

¹¹ Voir par exemple A.P., *F.M.P.*, Une boîte de « correspondance familiale », Lettre de Paulin Ladeuze à Jeanne Jamez, Louvain 27 mars 1911.

¹² A.G.S.T., *Dossiers personnels*, Dossier Mgr Paulin Ladeuze, Chemise « Archives Mgr Paulin Ladeuze trouvées dans les papiers du chan. Albert Materne. Questionnaire biographique (et éléments de réponses) », Cinquième feuille manuscrite marquée « D. Vie personnelle ».

2. Une spiritualité sacerdotale classique

Bien plus révélatrices que ces éclairages partiels sont les notes que Ladeuze a laissées dans un carnet de retraites et qui couvrent exactement ses années de professorat (1899/1908-1909). Il y a consigné de façon plus ou moins concise l'objet de la prédication de chacune de ses retraites annuelles et, surtout, il y a noté les résolutions prises à cette occasion, qui expriment sans doute ce qu'il avait le plus à cœur d'atteindre et/ou ce qui lui posait le plus de problèmes à réaliser. On peut ainsi reconstituer approximativement les formes de piété sacerdotale — sans grande originalité, selon nous — auxquelles il était fidèle, et saisir de plus près les mouvements de sa conscience religieuse. En fait, il semble bien qu'il ait profité de sa nomination au professorat et à la présidence du Saint-Esprit, en 1898-1899, pour arrêter un ensemble de résolutions simples mais adaptées à ses nouvelles responsabilités et auxquelles il pourrait rapporter ultérieurement tout son agir professoral. En attestent précisément le fait que le début de son cahier de retraite coïncide avec le commencement de son activité universitaire et le fait que dans ses résolutions ultérieures il se réfère constamment aux décisions prises en 1898-1899¹³. Sans vouloir sacrifier à l'esprit de système, on peut dire que ces décisions initiales, qui vont structurer peu ou prou toutes ses résolutions de retraite jusqu'en 1908-1909, s'ordonnent autour de quatre axes : la pratique correcte des exercices habituels de piété ; l'observance scrupuleuse de la chasteté ; l'acceptation résolue de sa condition et des devoirs de sa charge ; l'observance de la charité fraternelle.

a. Les exercices de piété

Du point de vue de sa piété sacerdotale, on peut dire que Ladeuze professeur s'est situé dans le prolongement strict de l'enseignement reçu au cours de sa formation cléricale. On trouve en effet dans ses archives intimes une note manuscrite intitulée « Prière. Esprit d'oraison »¹⁴ où sont consignés ses engagements d'étudiant en matière

¹³ Lors de sa retraite de 1900, il note « Résol(.)[utions :] comme en 1899 et f.[euille] ci-jointe (A.K.U.L., A.P.L., n° [12], Un ensemble de « carnets » comprenant notamment un livret de retraites [1899/1908-1909], « Retraite 1899. P. Tournoy »). En 1903 avec le Père Vermeersch, il décide : « Bien faire tous les exercices de piété d'après règles que j'ai moi-même tracées d[an]s(.) c[on]férences 1898-1899 » (*ibid.*, « Retraite 1903. P. Vermeersch S.J. »). Etc.

¹⁴ *Ibid.*, n° [23], Un ensemble de documents de Mgr L. Cerfaux relatifs à Mgr Ladeuze (sources inédites et notes personnelles), Chemises destinées à recueillir les notes de Cerfaux relatives aux différentes parties de sa biographie de Ladeuze, Une note manuscrite de Ladeuze « Prière. Esprit

de pratiques pieuses, qui renvoient à un rituel identique à celui qui se dégage de ses notes de retraites. Le temps vécu est celui d'une vie entièrement vouée à Dieu et où tous les actes quotidiens sont ponctués d'innombrables gestes destinés à invoquer l'inspiration du Très-Haut sur l'action en cours et à orienter vers lui tout l'agir. Que ce soit comme étudiant ou comme professeur, Ladeuze, si l'on en juge par le programme qu'il s'était tracé, ne s'est jamais couché sans avoir médité sur l'oraison du matin et la messe du lendemain, sans avoir eu une pensée pour ses fins dernières et s'être recommandé au Sacré-Cœur de Jésus. Il ne s'est jamais levé sans réfléchir à ces deux objets de méditation, sans avoir, après s'être habillé prestement, récité pieusement au pied du lit ses trois *Ave* et sans avoir offert au Sacré-Cœur la journée commençante. Homme de l'eucharistie, il aura évoqué la perspective du Saint-Sacrifice durant toutes ses « prières du matin, méditations, heures »¹⁵ et s'en sera rappelé le souvenir lors de chaque visite ultérieure au Saint-Sacrement, présence vivante du Ressuscité. Au moment du Saint-Sacrifice, il aura repris ses actes de foi, d'espérance et de charité et exprimé sa contrition ; après, il se sera recueilli sur l'union à Dieu et sur sa mort prochaine, aura exprimé sa componction, fait don de lui-même et de sa journée, et renouvelé ses intentions de prière pour lui-même et pour les autres. Homme pécheur, il aura invoqué la Sainte Vierge à chaque recueillement devant le tabernacle et lui aura recommandé toutes ses actions à l'occasion de la récitation du chapelet ; il aura pratiqué quotidiennement l'examen de conscience, scruté toutes ses actions et affections, en vue de sa confession hebdomadaire du samedi. Et chaque jour, il aura vénéré le Saint-Sacrement, non seulement aux moments prescrits par la règle des lieux, mais aussi avant et après chaque récréation ou promenade. Chaque jour aussi, scrupuleusement, il se sera soumis à l'obligation du bréviaire et aura récité ses formules de dévotion au Sacré-Cœur, à la Sainte Vierge, à saint Joseph, etc.¹⁶. A chaque repas, il aura veillé à s'imposer une « petite mortification »¹⁷. Jamais il ne sera entré ou sorti d'un cours,

d'oraison », s. d. (Chemise « Vie spirituelle »).

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ On conserve de petits formulaires de prières, usés par les manipulations et l'usage, ayant servi à Ladeuze pour ses pratiques de dévotion : *Supplication au Cœur compatissant de Marie en faveur des âmes affligées et des agonisants* ; *Prière quotidienne des associés de l'Archiconfrérie [de l'Apostolat de la prière]* ; etc. Cfr *ibid.*, n° [26], Un ensemble de discours manuscrits (1910-1939), Feuilles de prières ayant été utilisés par Ladeuze.

¹⁷ Pour ce qui est des repas, Ladeuze a noté dans ses résolutions pour 1905-1906 et pour 1907-1908 la nécessité de s'imposer à chaque fois une « petite mortification » (*ibid.*, n° [12], Un ensemble de « carnets » comprenant notamment un livret de retraites (1899/1908-1909), « 1905-6. P. Columba

jamais il n'aura entrepris ou clôturé un travail intellectuel et jamais il n'aura commencé ou fini un repas sans invoquer la bénédiction du Père céleste et sans le remercier des grâces obtenues.

Notre formulation des pratiques de dévotion arrêtées par Ladeuze laisse supposer qu'il ne s'est jamais soustrait, sauf cas de force majeure, à ses devoirs pieux. Il s'agit évidemment d'une façon de parler visant à exprimer le caractère impératif de ce programme et qui n'exclut par quelque manquement coupable ou, plus probablement, quelque relâchement dans son application rigoureuse. Dans ses résolutions de retraite, en effet, ce qui concerne ses exercices de piété tient certes une bonne place, mais vise plutôt un exercice plus approfondi des pratiques de dévotion que d'éventuels manquements. Ainsi note-t-il, lors de sa retraite de 1906-1907, qu'il doit faire pénétrer davantage l'esprit de foi dans son activité intellectuelle et, pour ce faire, multiplier les exercices avant et après ses temps d'étude (visite au Saint-Sacrement, offrande de l'étude qui va suivre ou remerciement pour les grâces obtenues durant le travail, etc.)¹⁸. En 1907-1908, il insiste sur la nécessité d'approfondir ses pratiques de pénitence : pousser l'examen de conscience jusqu'à l'analyse détaillée des actions et des sentiments ; dans la confession, spécialiser l'effort de conscience et la contrition. Et l'année suivante, il se fixe comme objectif de renforcer l'esprit de foi dans ses visites au Saint-Sacrement : « je m'appliquerai à toujours traiter N(.)[otre]-S(.)[eigneur] d'une façon bien concrète, comme 'quelqu'un' qui habite au Tabernacle »¹⁹. Nous trouvons en fait ici une confirmation du témoignage de Philippe Delhaye qui, l'ayant fréquenté au Collège américain²⁰, le décrit comme « un homme très scrupuleux (quand il disait la messe seul, il lui arrivait parfois de répéter deux fois le canon de la consécration en distinguant bien les mots) et très strict sur les devoirs de la vie sacerdotale », mais qui, néanmoins, « avait une vision des choses très moderne (une spiritualité très rationalisée,

O.S.B. » et « 1907-8. P. Symphorien O.C. »).

¹⁸ *Ibid.*, « 1906-1907 (R. P. Lebeau S.J.) ».

¹⁹ *Ibid.*, « 1908-9. R. P. Godtschaldt S.J. ».

²⁰ Philippe Delhaye a connu Ladeuze alors qu'il était professeur de philosophie au Collège américain (de juillet 1937 à février 1940) ; Ladeuze y disait, à 7h 30, sa messe quotidienne les jours de semaine et la messe de communauté le dimanche. Les professeurs qui vivaient là étaient régulièrement invités à partager son petit déjeuner et c'était souvent Delhaye qui était chargé de l'accueil et qui dès lors mangeait à sa gauche. Ladeuze venait également de temps en temps au Collège pour des ordinations sacerdotales et, une fois l'an, début juillet, pour le grand banquet du Collège, auquel étaient notamment conviés les jeunes prêtres tournaisiens (dans ces circonstances, Delhaye était plus éloigné et ne pouvait participer directement aux discussions).

dans la ligne du thomisme de Mercier) »²¹. Concernant le second point, sa « spiritualité très rationalisée », on ne peut que citer, pour la période du professorat, la lettre qu'il adresse à sa sœur Flora en février 1905, à la suite du décès de sa petite fille Marie. Après avoir analysé les causes médicales du drame et prodigué les remèdes classiques (nécessité d'accepter le caractère aléatoire de la mort et consolation, pour le croyant, des perspectives eschatologiques), il ajoute : « pour vous et pour Herman, sa disparition est, sans doute, une bien dure épreuve. Mais le bon Dieu envoie souvent ces épreuves (ou plutôt, il les permet, il ne les empêche pas, car ce sont les causes naturelles qui les amènent) » et, un peu plus loin, « ne vous laissez pas abattre. Reprenez votre état d'âme habituel. Distrayez-vous. Fortifiez-vous. Prenez un verre de vin ou, si vous préférez, du lait avec un œuf, ce qui vaut peut-être mieux. Vous vous devez à votre famille et vous ne pouvez pas négliger ces moyens »²². On sent affleurer ici une pensée très moderne quant à l'intervention de Dieu dans les événements du monde et au vieux problème des causes secondes, et quant à l'obligation morale qui s'impose au croyant de mettre en œuvre, face à l'adversité, une véritable stratégie de la vie.

b. La chasteté

Le deuxième axe qui traverse toutes les résolutions de retraite de Ladeuze concerne la chasteté. En 1899, il note : « Chasteté. Sévérité scrupuleuse »²³. En novembre 1902, il exprime ses résolutions dans le domaine en écrivant : « surveillance sur sens, surtout les yeux, en ville — item sur tout mouvement d'affection sensible, particul[ièremen]^t envers personnes du sexe »²⁴. De façon plus explicite en 1903, il tranche : « couper net avec regard d[an]s(.) les promenades sur personnes du sexe ou représentations trop libres »²⁵. Laconique en 1905-1906, il se contente d'écrire : « *en rue*, modestie des yeux »²⁶ ; résolution qu'il précise davantage l'année suivante en consignand dans son

²¹ Entretien avec Philippe Delhaye[†] en septembre 1988 (Louvain-la-Neuve).

²² A.P., *F.M.P.*, Une boîte de « correspondance familiale », Carte de J.-J. Bouttiau à Flora et Herman Jamez-Ladeuze, Marchienne-au-Pont 11 février 1905.

²³ A.K.U.L., *A.P.L.*, n° [12], Un ensemble de « carnets » comprenant notamment un livret de retraites (1899/1908-1909), « Retraite 1899. P. Tournoy ».

²⁴ *Ibid.*, « Retraite Novembre 1902. P. De Muninck O.F.P. ».

²⁵ *Ibid.*, « Retraite 1903. P. Vermeersch S.J. ».

²⁶ *Ibid.*, « 1905-6. P. Columba O.S.B. ».

carnet : « modestie absolue des yeux. S'il m'arrive encore d'arrêter mon regard sur le visage ou les belles formes d'une pers.[onne] du sexe, ou de concevoir un mouvement d'aff.[ection] sensible pour n'importe quoi, je m'en accuserai bien explicitement »²⁷. Lors de sa retraite de 1907-1908, il reprend ses engagements de l'année précédente et y ajoute une série de considérations sur ses relations familiales, qui semblent, tout en s'imposant comme un devoir, constituer une source de difficultés :

« Dans rapport avec famille, ne pas multiplier visites ; à chaque visite, renouer la bonne intention pour laquelle je dois entretenir ces rapports[.] P[en]d[an]t [la] visite, pas de regards fixés sur traits, ni de mouvem[en]t d'aff[ec]tion sensible pour jeunes filles, ni même garçons. En dehors [de la] visite, [ne] pas penser à eux »²⁸.

A l'occasion de sa retraite de 1908-1909, enfin, il réexprime de façon « habituelle » sa volonté en matière de chasteté²⁹ et en explicite le sens moral à ses yeux : « je veux m'habituer dans mes sorties à voir N. S. J.-C. dans t[ou]tes les personnes du sexe que je verrai, surtout avec qui je devrai causer — du [moins](-) quand je sentirai naître mouvement d'affection sensible ou impression déshonnête »³⁰.

Loin d'interpréter ces résolutions comme les tourments d'un esprit torturé, on y verra plutôt l'expression d'une personnalité équilibrée, travaillée comme tous les êtres humains par le désir et qui se fixe comme objectif raisonnable de « perlaborer » les conflits qui en résultent inévitablement. De ce point de vue, on notera que l'idée de chasteté dont il est question ici concerne bien davantage que les seules obligations liées au célibat ecclésiastique : il s'agit en fait d'une véritable économie de l'ensemble des pulsions corporelles qui se manifestent spontanément dans la conscience sous une forme « brute » (tout « mouvement d'aff.[ection] sensible ») et qu'il convient de domestiquer en leur assignant une finalité moralement acceptable (dans les relations interpersonnelles, par exemple, il s'agit, comme Ladeuze l'exprime très simplement dans sa dernière retraite de 1908-1909, de considérer l'autre comme une fin et non comme un moyen). En ce sens, l'insistance que l'on observe ici en matière féminine ne fait qu'exprimer le conflit normal entre les représentations spontanées du désir et l'idéal

²⁷ *Ibid.*, « 1906-1907 (R. P. Lebeau S.J.) ».

²⁸ *Ibid.*, « 1907-8. P. Symphorien O.C. ».

²⁹ *Ibid.*, « 1908-9. R. P. Godtschaltdt S.J. » : « je veillerai à couper court à tout mouvement d'affection sensible pour n'importe qui — comme à tout regard ou lecture curieux en matière délicate. Jamais arrêter regard sur visage ou formes d'une personne du sexe ».

³⁰ *Ibid.*

d'une sexualité assumée humainement, conflit fatalement plus vif chez quelqu'un qui a fait vœu de célibat ecclésiastique. Ceci est d'autant plus vrai qu'il convient de tenir compte du contexte de l'époque où toute « promiscuité des sexes » était soigneusement évitée. Ce n'est évidemment pas un hasard si dans ses résolutions Ladeuze n'évoque guère le danger de concupiscence que dans ses allées et venues en dehors de chez lui (« en ville », « en rue » ou « dans mes sorties ») et à l'occasion de ses séjours en famille : partout ailleurs, que ce soit au Collège du Saint-Esprit, à l'université, au séminaire ou à l'évêché de Tournai, à Bonne-Espérance, etc., les femmes étaient en fait totalement absentes du paysage...

c. La condition actuelle et les devoirs d'état

Une troisième orientation qui ressort des résolutions de retraite concerne l'acceptation résolue de sa condition et l'exercice correct des devoirs de sa charge. En tant qu'étudiant, Ladeuze avait considéré sa position d'élève ecclésiastique comme privilégiée (« combien peu [parmi mes connaissances, mes amis, mes parents, mes condisciples prêtres] sont traités comme moi au p(.)[oint] de vue matériel, au p(.)[oint] de vue intellectuel, au p(.)[oint] de vue religieux ! »³¹) et, dans une perspective d'obéissance, il s'était engagé en matière d'études à ne pas se laisser guider par l'attrait du succès intellectuel³² ni par l'ambition personnelle³³. Une fois nommé professeur, il renouvellera à plusieurs reprises l'engagement d'accepter les charges qui lui étaient imposées par ses supérieurs comme lui étant en fait confiées par la Providence — malgré les sacrifices douloureux qu'elles lui imposaient en termes de publications — et il y ajoutera un certain nombre de résolutions visant à en garantir un meilleur accomplissement.

³¹ *Ibid.*, n° [23], Un ensemble de documents de Mgr L. Cerfaux relatifs à Mgr Ladeuze (sources inédites et notes personnelles), Chemises destinées à recueillir les notes de Cerfaux relatives aux différentes parties de sa biographie de Ladeuze, Une note manuscrite de Ladeuze « Prière. Esprit d'oraison », s. d. (Chemise « Vie spirituelle »).

³² *Ibid.* : « ne pas me préoccuper des succès, de la manière d'agir de mes condisciples à cet égard [...] Une fois l'étude finie, que tout soit fini, et le travail intellectuel et la préoccupation du succès, de ne pas avancer etc. ».

³³ *Ibid.* : « Ne jamais songer à ce que mes Supérieurs feront de moi dans l'avenir ».

Ainsi écrit-il, en 1903, au sujet de sa position : « je puis me rendre le témoign.[age] que je n'ai rien fait p[ou]r(.) être d[an]s(.) [la] situation où je suis » ; et il ajoute : « d[on]c je suis là où la Providence.m'a amené. D[on]c je puis compter sur elle. Couper net avec les vellétés d'un avenir plus *tranquille* pour le moment »³⁴. En 1907-1908, il note à ce sujet « pas de désir d'autre situation »³⁵ et l'année suivante, « couper court à toute pensée à avenir plus brillant qui me serait réservé »³⁶. Manifestement, Ladeuze ne ressentait pas sa condition de professeur aussi positivement qu'il avait perçu sa qualité d'étudiant ! La cause semble en avoir été l'excès de responsabilités et la difficulté qui en résultait de mener à bien plus de recherches personnelles et de publications. De façon constante, en effet, c'est ainsi qu'il motive le renouvellement de son engagement à assumer tous les devoirs de ses charges : « faire ce que je dois comme professeur, président [du Collège du Saint-Esprit], directeur de la R[evue d']H[istoire] E[cclesiastique] sans me préoccuper par vanité que je ne puisse pas faire plus de travaux scientifiques personnels »³⁷ (1903) ; « rejeter absolument toute pensée d'obtenir une situation où je serais plus tranquille, où je pourrais mieux étudier, publier davantage etc. »³⁸, et « Je reste prés(.)[ident] du Coll(.)[ège] du S(.)[aint-]Esprit tant que je n'ai pas d'indice que la volonté du Bon Dieu me veut ailleurs. Et je ne veux plus avoir aucun regret vaniteux d'être empêché par mes occupations et par R[evue d']H[istoire] E[cclesiastique] de produire plus de travaux scientifiques »³⁹ (1906-1907) ; « amour de mes petites croix ; des empêchements à mes études et publications »⁴⁰ (1907-1908). Quant à un meilleur exercice de ses responsabilités, on note une série de propositions diverses concernant surtout la présidence du Collège du Saint-Esprit : voir plus souvent le sous-régent⁴¹, parler davantage avec les étudiants⁴², ne pas tarder à faire ses remarques aux élèves⁴³, etc.

³⁴ *Ibid.*, n° [12], Un ensemble de « carnets » comprenant notamment un livret de retraites (1899/1908-1909), « Retraite 1903. P. Vermeersch S.J. ».

³⁵ *Ibid.*, « 1907-8. P. Symphorien O.C. ».

³⁶ *Ibid.*, « 1908-9. R. P. Godtschaldt S.J. ».

³⁷ *Ibid.*, « Retraite 1903. P. Vermeersch S.J. ».

³⁸ *Ibid.*, « 1906-1907 (R. P. Lebeau S.J.) ».

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*, « 1907-8. P. Symphorien O.C. ».

⁴¹ *Ibid.*, « Retraite 1900 (P. Petit) » et « 1908-9. R. P. Godtschaldt S.J. ».

d. La charité, règle des relations interpersonnelles

Une dernière ligne de force, enfin, qui permet de résumer les vœux de retraitant de Ladeuze, concerne l'observance de la charité fraternelle, domaine pour lequel ce dernier avait reçu un enseignement très méticuleux et rigoureux durant ses études de philosophie à Bonne-Espérance⁴⁴. En fait, si l'idée du prochain prend dans son esprit une extension très large, puisque tout ce qui conditionne les rapports avec autrui est susceptible d'un jugement moral et doit être régi par les principes de la charité, elle ne trouve dans ses résolutions qu'un champ d'application restreint : celui de ses relations « professionnelles ». Deux grands thèmes reviennent en effet de façon constante au cours du professorat : l'attitude à adopter envers ses pairs et ses subordonnés, d'une part, celle à adopter envers ses supérieurs hiérarchiques, d'autre part. Pour ce qui est des rapports ordinaires avec autrui, Ladeuze s'était tracé dès sa période étudiante un double programme, auquel il semble être resté très attaché par la suite : indépendance par rapport au jugement d'autrui (« dans rapports avec le prochain, ne jamais penser à l'idée qu'il a de moi »⁴⁵) et modestie bienveillante à son endroit (« ne jamais chercher à me mettre en évidence d[an]s(.) conversation ou ailleurs. D[an]s(.) conversation, laisser là tout air de supériorité, de censeur, être affable et pas moqueur »⁴⁶). Concernant l'attitude à l'égard de l'autorité également, le principe posé durant ses études semble s'être maintenu au cours du professorat : c'est celui du respect et de l'obéissance sans restriction aux supérieurs (« vis-à-vis de mes Supérieurs et de mes Professeurs, quels qu'ils soient, et quoi que mon jugement particulier me porte à en penser, respect, reconnaissance, louange ou silence, pas de jugement volontaire en mauvaise part.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*, « 1906-1907 (R. P. Lebeau S.J.) » et « 1908-9. R. P. Godtschaldt S.J. ».

⁴⁴ A.S.B.-E., A.B.-E., n° 5, Anciens professeurs de Bonne-Espérance. Anciens élèves de Bonne-Espérance, Un cahier de l'élève « P. Ladeuze », qui contient la seconde partie d'un exposé sur la correction fraternelle, la première partie ayant été consignée dans un autre cahier, aujourd'hui perdu. La correction fraternelle, dont la pratique apparaît ici codifiée à l'excès, est présentée comme un des aspects de la charité due au prochain.

⁴⁵ A.K.U.L., A.P.L., n° [23], Un ensemble de documents de Mgr L. Cerfaux relatifs à Mgr Ladeuze (sources inédites et notes personnelles), Chemises destinées à recueillir les notes de Cerfaux relatives aux différentes parties de sa biographie de Ladeuze, Une note manuscrite de Ladeuze « Prière. Esprit d'oraison », s. d. (Chemise « Vie spirituelle »).

⁴⁶ *Ibid.*

Obéissance n.[on] s.[eulement] d'exécution, mais même de volonté et de jugement »⁴⁷). Ainsi, l'idée d'indépendance par rapport au jugement d'autrui, spécialement en matière d'enseignement et de publications, est réaffirmée en 1903⁴⁸ et en 1908-1909, celle de la modestie, notamment par rapport à ses propres écrits, en 1905-1906⁴⁹, et celle de la considération et de la soumission dues aux supérieurs, plus particulièrement au recteur et aux évêques, en 1906-1907⁵⁰ et en 1907-1908⁵¹.

Dans le code de bonne conduite que Ladeuze s'impose ici en matière de relations interpersonnelles, plusieurs éléments méritent d'être soulignés. La volonté d'indépendance par rapport au regard d'autrui, tout d'abord, n'est pas seulement chez lui un précepte de morale individuelle, fondamental en l'occurrence, en ce qu'il est une condition indispensable de l'autonomie psychologique. Il sert également à fonder une éthique intellectuelle où le chercheur se doit à la vérité, indépendamment des réactions qu'elle peut susciter dans la société ecclésiastique : c'est un devoir, pour le savant catholique, de faire part publiquement des conclusions auxquelles ses recherches scientifiques loyalement menées l'ont conduit. La « modestie », ensuite, ne doit pas être regardée ici comme une règle formelle qui s'imposerait à la conscience de façon purement extrinsèque. Elle exprime en fait concrètement l'idée chrétienne du prochain, image du Christ et fin en soi, comme Ladeuze l'exprime à propos de la chasteté, et elle authentifie le témoignage chrétien que peut apporter le prêtre qui se consacre à la vie intellectuelle : « Ceux-là ont une gr[an]de autorité qui au talent et à la science joignent une gr[an]de modestie et une gr[an]de bienveillance. Sans ces [deux](2) vertus, l'homme le [plus](+) capable n'a pas d'influence »⁵². Quant à la soumission à l'autorité, enfin, elle exprime certes la difficulté, personnellement ressentie avec acuité à l'époque de la crise moderniste, de concilier le sens ecclésiastique avec les exigences de la

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*, n° [12], Un ensemble de « carnets » comprenant notamment un livret de retraites (1899/1908-1909), « Retraite 1903. P. Vermeersch S.J. ».

⁴⁹ *Ibid.*, « 1905-6. P. Columba O.S.B. ».

⁵⁰ *Ibid.*, « 1906-1907 (R. P. Lebeau S.J.) ».

⁵¹ *Ibid.*, « 1907-8. P. Symphorien O.C. ».

⁵² *Ibid.*, n° [23], Un ensemble de documents de Mgr L. Cerfaux relatifs à Mgr Ladeuze (sources inédites et notes personnelles), Chemises destinées à recueillir les notes de Cerfaux relatives aux différentes parties de sa biographie de Ladeuze, Une note manuscrite de Ladeuze « Prière. Esprit d'oraison », s. d. (Chemise « Vie spirituelle »).

recherche, mais elle renvoie aussi à la notion complexe d'obéissance. Pas plus que le sacrement ne tient sa validité des qualités de celui qui l'administre, l'autorité ne tient sa valeur, pour Ladeuze, de l'intelligence de celui qui l'exerce. Elle s'impose ici comme une conséquence théologique de l'Église enseignante : derrière celui qui exerce l'autorité, il y a la foi de l'Église, qu'elle a le devoir de proclamer et que le croyant a l'obligation de recevoir.

D'une manière générale, par ailleurs, on maniera ici l'argument du silence avec beaucoup de circonspection et on ne conclura pas du fait que Ladeuze n'a pas traité dans ses retraites d'une série de problèmes importants, que ceux-ci ne le préoccupaient pas. Les retraites spirituelles étaient conçues pour les prêtres comme un moyen de perfection individuelle et tout ce qui n'appartient pas à ce registre échappait ici à la méditation.

B. Le professeur

Promu docteur en théologie à la mi-juillet 1898, Ladeuze allait bénéficier d'un heureux concours de circonstances. Tandis que la décision de l'Université de restaurer un cours élémentaire de théologie à l'intention des élèves du Collège américain réclamait de nouveaux professeurs, son promoteur de thèse, Mgr Hebbelynck, était nommé recteur en remplacement de Mgr Abbeloos, démissionnaire, et devait être suppléé. Chargé de l'enseignement de l'Écriture sainte, de la patrologie et de la langue copte, Ladeuze allait s'attacher à parcourir systématiquement la matière de l'exégèse néo-testamentaire et de la littérature chrétienne des origines, tout en initiant pendant dix ans l'élite du clergé belge aux nouvelles méthodes scientifiques qui faisaient alors leur percée définitive dans les sciences religieuses. Si l'influence qu'il exerça sur ses élèves n'est pas toujours aisée à établir, un fait est certain, c'est que, renforçant l'action entreprise par Van Hoonacke pour l'Ancien testament, il réussit en quelques années à légitimer définitivement à Louvain (et, par là, dans l'ensemble de l'enseignement théologique en Belgique) le recours à l'exégèse critique dans le domaine autrement plus délicat des études néo-testamentaires.

1. Les débuts de la carrière académique

C'est au programme des cours de l'année 1898-1899 que Ladeuze apparaît pour la première fois comme professeur extraordinaire à la Faculté de théologie, chargé du cours de patrologie à la *Schola maior*, du cours d'Écriture sainte à la *Schola minor* et de la langue copte aux deux sections⁵³. C'est en 1898-1899 également qu'il est mentionné pour la première fois dans la liste du personnel universitaire comme président du Collège du Saint-Esprit, la résidence universitaire destinée aux étudiants prêtres⁵⁴. Par la suite, ces attributions ne connaîtront qu'une seule modification, à partir de 1900-1901, liée à la démission du titulaire du cours d'Écriture sainte à la *Schola maior*, Mgr Lamy : Ladeuze lui succède alors en étant suppléé à la *Schola minor*, à sa demande, par un de ses élèves, le jeune Honoré Coppieters, futur évêque de Gand⁵⁵. Après cela, les seules modifications apportées à son statut concerneront peut-être son traitement, pour l'augmentation duquel il signe avec ses collègues théologiens une pétition adressée aux évêques en 1901⁵⁶, et sa promotion à l'ordinariat, en 1902, intervenue normalement, au terme de quelques années d'enseignement, sur proposition du recteur⁵⁷. Quels furent, au cours des vacances académiques de 1898, les considérants des décisions de l'épiscopat, d'une part, de confier un enseignement à Ladeuze et, d'autre part, de lui confier certains cours plutôt que d'autres ?

⁵³ AN.U.C.L. 1899, p. 49-51.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 12.

⁵⁵ A.A.M., *Fonds Réunions des évêques*, Chemise « December 1900 », Rapport de Mgr Hebbelynck sur la situation de l'Université pendant l'année académique 1899-1900, Louvain 15 juillet 1898, p. [2] : « Il [Ladeuze] aurait comme suppléant, aux cours inférieurs, M. l'abbé Coppieters, Licencié en théologie. M. Coppieters, qui m'a été spécialement recommandé par M. Ladeuze lui-même [...] ». Sur Honoré Coppieters, cfr le paragraphe de ce chapitre consacré aux élèves de Ladeuze.

⁵⁶ *Ibid.*, Chemise « Juli 1901 », Rapport de Mgr Hebbelynck sur la situation de l'Université pendant l'année académique 1900-1901, Louvain 22 juillet 1898, Annexe I. Il n'est pas inintéressant de relever les raisons invoquées : raisons scientifiques (achat de livres et déplacements à l'étranger), raisons pratiques (assurer la vie quotidienne), raisons de prestige (relever l'image des théologiens, alors que les prêtres des autres facultés gagnent trois fois plus). Quant à ce dernier point, il faut rappeler que les droits d'inscription aux examens étaient reversés aux interrogateurs : les étudiants en théologie étant généralement beaucoup moins nombreux que ceux des autres facultés, cette source de revenus était nettement moins rémunératrice pour les professeurs de théologie.

⁵⁷ *Ibid.*, Chemise « Juli 1902 », Rapport de Mgr Hebbelynck sur la situation de l'Université pendant l'année académique 1901-1902, Louvain 19 juillet 1898, p. 2 et Réunions des évêques. Procès-verbal de la réunion du 28 juillet 1902, p. 2.

a. Une première circonstance favorable : la restauration de la *Schola minor*

Concernant le principe de sa nomination, tout d'abord, une première constatation peut être faite qui fournit un premier cadre explicatif. Indépendamment de la perspective d'une nomination à Louvain, il est certain que Ladeuze était appelé dès le départ à faire une carrière ecclésiastique brillante, ne fût-ce qu'au niveau du diocèse de Tournai. Élève moralement et intellectuellement exemplaire depuis le petit séminaire de Bonne-Espérance, bénéficiant en outre de l'appui de deux oncles prêtres qui comptaient dans son diocèse, il a manifestement été, à toutes les étapes de sa vie ecclésiastique, orienté par ses supérieurs diocésains vers un poste à responsabilités : choisi par son évêque pour suivre sa formation à Rome (choix auquel sa mère s'opposa résolument), puis pour poursuivre ses études théologiques à Louvain et y mener à bien un doctorat, il s'est trouvé d'emblée engagé dans une filière que l'on ne réservait qu'aux meilleurs éléments, promis à terme à l'une ou l'autre haute fonction dans le diocèse (enseignement théologique dans un séminaire, poste à la curie épiscopale, etc.) ou ailleurs.

Dans ce contexte, ensuite, Ladeuze a manifestement profité d'un concours de circonstances exceptionnel, qui explique le caractère immédiat de son introduction dans le corps professoral louvaniste. Intervenue immédiatement après sa promotion au doctorat, sa nomination pourrait certes apparaître à première vue — et c'est ce que suggère la présentation qu'en fait Coppens⁵⁸ — comme le prolongement logique de sa brillante défense de thèse, mais les choses sont en réalité plus complexes. Si Ladeuze s'est vu confier des responsabilités à Louvain, c'est à coup sûr, condition nécessaire mais non suffisante, parce qu'il venait de se révéler une fois encore un excellent élément sur le plan académique, mais c'est surtout, de façon prochaine, à la suite de deux événements parfaitement accidentels : la restauration de la *Schola minor* et la nomination au rectorat de son promoteur de thèse, Adolphe Hebbelynck.

La première évocation d'une nomination de Ladeuze à Louvain s'est faite dans le cadre de la restauration, à la Faculté de théologie, de la *Schola minor* comme section de théologie du Collège américain. En effet, le seul document d'archives où sa nomination soit évoquée est le rapport annuel du recteur Abbeloos de juillet 1898, dans lequel celui-ci proposait la nomination de Ladeuze pour trois cours à la *Schola minor*, dont les évêques venaient de décider la restauration, cours qui ne correspondent cependant pas

⁵⁸ J. COPPENS, *Paulin Ladeuze, orientalist en exegeet. 1870-1940...*, p. 25.

exactement à ceux qu'il obtiendra effectivement⁵⁹ ! Au paragraphe consacré à la *Schola minor*, en effet, on peut lire :

« Il conviendrait donc d'avoir des titulaires nouveaux, capables et donnant des promesses d'avenir et dont plusieurs pourraient être appelés plus tard à joindre à leur enseignement élémentaire celui d'un cours supérieur.

Voici, à ce sujet, mes propositions :

1. Pour l'Écriture Sainte, (Introduction et Exégèse), ainsi que pour la Dogmatique générale et l'Apologétique, M. LADEUZE, prêtre du diocèse de Tournai, qui vient de conquérir d'une façon très brillante le titre de docteur en Théologie »⁶⁰.

Pour rappel, le Collège américain de Louvain (où une fois nommé recteur, Ladeuze dira tous les matins sa messe quotidienne) avait été fondé en 1857 afin de préparer des prêtres du Vieux continent pour les missions américaines et afin de recevoir les étudiants américains auxquels leurs évêques souhaitaient donner une formation plus poussée. A l'origine, tous ces étudiants suivaient l'ensemble des cours de la Faculté de théologie, mais les évêques protecteurs jugèrent bientôt que ce cursus était trop long : seul un nombre restreint de séminaristes continuèrent à suivre les cours de la *Schola minor* et parfois même à conquérir les grades de la Faculté, les autres suivant au Collège un cours élémentaire de trois ans. En 1877, la *Schola minor*, dont l'enseignement en Belgique était en fait assuré dans les grands séminaires, fut supprimée : l'enseignement élémentaire du Collège subsista de façon indépendante et le seul lien avec l'Université consista dès lors en une simple mention du Collège dans l'*Annuaire*. En 1897, le président du *Board* exprima cependant le souhait, dans le but de nouer des liens plus étroits entre les deux institutions, que les cours donnés au Collège constituent la *Schola minor* de la Faculté de théologie. Cette transformation fut acceptée par les évêques belges et devint effective en octobre 1898, au moment précis où Ladeuze, qui venait d'être promu docteur en théologie, se trouvait disponible pour y donner l'un ou l'autre des enseignements qui s'y créaient⁶¹...

⁵⁹ A.A.M., *Fonds Réunions des évêques*, Chemise « Juli 1898 ».

⁶⁰ *Ibid.*, Rapport de Mgr Hebbelynck sur la situation de l'Université pendant l'année académique 1897-1898, Louvain 18 juillet 1898, p. 3-4.

⁶¹ Sur le Collège américain, le travail fondamental reste J. D. SAUTER, *The American College of Louvain (1857-1898)* (Université catholique de Louvain. Recueil de travaux d'histoire et de philologie, 4^e sér., fasc. 19), Louvain, 1959, que l'auteur avait tiré de sa thèse de doctorat et de son mémoire de licence. Avant cela, le Collège avait retenu l'attention dans le cadre d'un ouvrage détaillé rédigé par le premier économiste (J. VANDER HEYDEN, *The Louvain American College. 1857-1907*, Louvain, 1909) et d'un travail consacré aux missions belges aux États-Unis (J. A. GRIFFIN, *The Contribution of Belgium to*

b. L'héritage d'Hebbelynck

Ceci dit, comment Ladeuze, proposé pour un enseignement élémentaire de l'Écriture sainte, de la dogmatique générale et de l'apologétique, s'est-il finalement vu confier l'Écriture sainte à la *Schola minor*, la patrologie à la *Schola maior* et le copte ? En fait, au cours de l'été 1898, la désignation de Ladeuze aux enseignements qu'il allait assumer à partir d'octobre 1898 n'a pu se produire en une fois. A la réunion des évêques du 18 juillet, dont nous n'avons pas conservé le procès-verbal, seules les propositions d'Abbeloos concernant la *Schola minor* ont pu, en toute hypothèse, faire l'objet d'une délibération. La nomination d'Hebbelynck au rectorat, en effet, second événement dont Ladeuze a bénéficié en recueillant sa succession (qui d'autre que lui, qui venait de consacrer une thèse au recensions coptes de saint Pacôme, pouvait lui succéder aussi avantageusement pour la patrologie et le copte ?), et la nomination de ce dernier à la succession précisément, n'a pu intervenir qu'à la réunion suivante — dont nous ignorons tout par ailleurs⁶² — tenue à la fin de l'été, c'est-à-dire après qu'Abbeloos eut remis, le 23 juillet, sa démission aux évêques suite à son différend avec Mercier concernant l'Institut supérieur de philosophie⁶³. Nous pouvons donc reconstituer, sans grand risque de nous tromper, un processus décisionnel en deux temps : une première nomination en juillet, dans le contexte de la restauration de la *Schola minor*, et une seconde en septembre, dans le cadre de la succession rectorale.

the Catholic Church in America [1523-1857] [The Catholic University of America. Studies in American Church History, vol. XIII], Washington, 1932, p. 219-222, le chapitre de conclusion). Par la suite, la célébration de divers anniversaires donna lieu à plusieurs publications. Un premier volume commémoratif parut pour les septante-cinq ans du Collège : T. J. CHAMPOUX, *History of the Louvain American College. 1857-1932*, dans *American College Bulletin. Jubilee Number. 1857-1932*, Louvain, 1932, p. 17-56. Le centenaire de l'institution, en 1957, fut l'occasion de plusieurs publications, tandis que dans l'intervalle, John Sauter avait publié un petit aperçu de sa thèse pour le grand public (*Les origines du Collège américain*, dans *Bulletin trimestriel de l'Association des amis de l'Université de Louvain*, 1953, n° 3, p. 86-91) : R. AUBERT, *Le Collège américain de Louvain [1857-1957]*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. XXXIII, 1957, p. 713-728, et E. L. ZOELLER, *The Story of the American College*, dans *The American College Bulletin*, t. XXXVI, juin 1957, p. 28-91. Enfin, en 1982-1983 fut célébré le cent vingt-cinquième anniversaire du Collège (cfr T. P. OBSBORNE, *Le 125^e anniversaire de la fondation du Collège américain de Louvain*, dans *Revue théologique de Louvain*, t. XIV, 1983, p. 260-261), à l'occasion duquel Mgr John Tracy Ellis fit une conférence sur *L'Université catholique de Louvain. Son influence historique sur l'Église en Amérique*, qui fut publiée ultérieurement et où l'on trouve quelques indications sur le Collège américain (*Louvain. Bulletin trimestriel de l'Association des amis de l'Université de Louvain*, 1983, n° 1, p. 3-16).

⁶² On ne conserve pas les documents de cette réunion.

⁶³ Cfr *L'Université de Louvain...*, p. 234.

Ce processus de décision étant admis, il reste à éclaircir le problème du détail des cours particuliers finalement attribués à Ladeuze en octobre 1898. Si l'on accepte, ce qui est une évidence, que les cours de patrologie et de copte appartiennent à la succession d'Hebbelynck et qu'ils n'ont pu échoir à Ladeuze qu'à la réunion de septembre, deux hypothèses sont possibles quant à sa première nomination : ou bien il a été nommé à la *Schola minor* pour l'ensemble des cours proposés par Abbeloos (Écriture sainte, dogmatique générale et apologétique) et s'est alors vu retirer les deux derniers en septembre lors de sa seconde nomination, ou bien il n'a été nommé que pour une partie d'entre eux, par exemple pour le seul cours d'Écriture sainte, auquel est venu s'ajouter en septembre l'héritage d'Hebbelynck. En faveur de cette dernière hypothèse, on peut imaginer que, décidés à appliquer le principe préconisé par Abbeloos de nommer aux cours inférieurs des candidats susceptibles de passer ensuite à la *Schola maior*, les évêques aient logiquement décidé de restreindre les attributions des nouveaux venus à la *Schola minor*, de façon à pouvoir préparer un successeur potentiel pour chaque chaire de théologie à pourvoir à la *Schola maior*. Ceci impliquerait en outre que dès 1898, les évêques aient envisagé de confier à Ladeuze la succession de Mgr Lamy, à l'époque titulaire vieillissant du cours d'exégèse à la *Schola maior*... Quoi qu'il en soit des cours attribués à Ladeuze en 1898 et des intentions initiales des évêques quant à l'avenir, ce qui est certain c'est que, lorsque Mgr Lamy démissionna à la fin de l'année 1899-1900, le recteur proposa « de confier son cours d'Écriture Sainte à M. le Professeur Ladeuze, déjà chargé de cette matière à la *Schola Minor* »⁶⁴. Ces attributions ne devaient plus changer avant la nomination au rectorat.

2. L'enseignant

Comme professeur, Ladeuze a donc enseigné de 1898-1899 à 1908-1909 à la Faculté de théologie, soit exactement dix années au cours desquelles il a eu l'occasion de marquer de son empreinte toute l'école de théologie positive de Louvain. Il l'a fait, en premier lieu, par son enseignement ordinaire destiné à l'ensemble des étudiants en théologie, ceux de la *Schola maior* surtout, qui avaient déjà reçu une formation théologique de base dans leur séminaire, et en second lieu, en contribuant à former

⁶⁴ A.A.M., *Fonds Réunions des évêques*, Chemise « December 1900 », Rapport de Mgr Hebbelynck sur la situation de l'Université pendant l'année académique 1899-1900, Louvain 15 juillet 1898, p. [2].

parmi ceux-ci des disciples, dont certains deviendront des maîtres. Sans vouloir minimiser l'importance de son bref passage au Collège américain, où il assura l'enseignement de l'exégèse au cours des deux premières années de sa carrière professorale, c'est surtout par ses cours professés à la *Schola maior*, en patrologie d'abord, en exégèse du Nouveau Testament ensuite (à partir de 1900-1901), qu'il exerça l'influence la plus féconde. Même s'il ne devait plus rien publier, après sa thèse de doctorat, sur la littérature chrétienne égyptienne, son cours facultatif de langue copte ne doit cependant pas être négligé, dans la mesure où, étant accessible aux étudiants de la Faculté de philosophie et lettres, il contribuera par ce biais, comme nous le verrons, au renouveau de l'école d'orientalisme de Louvain.

Notons, avant d'aller plus loin dans l'analyse de la figure de l'enseignant, que nous aurions aimé traiter ici des relations de travail nouées par Ladeuze avec ses collègues de la Faculté de théologie et, plus largement, de l'Université, mais que l'état de la documentation ne le permet guère. D'une manière générale, nous savons que Ladeuze a eu le sentiment d'entretenir d'excellents rapports avec tous ses confrères de la Faculté, comme il le confesse à son évêque en 1903 à l'occasion de ses premières difficultés en matière d'exégèse⁶⁵, mais sans que l'on sache en dire beaucoup plus. Excepté deux témoignages de collègues, qui confirment cette impression, on ne possède en effet aucune trace qui permettrait de mettre en lumière des relations plus suivies ou intimes avec l'un ou l'autre membre de la Faculté⁶⁶. Pour le reste, nous savons que, parmi ses autres collègues de l'Université, Cauchie, avec qui il lança la *Revue d'histoire ecclésiastique* et à qui il rendait peut-être visite lors de ses vacances familiales à

⁶⁵ Il écrit à ce propos : « Tout bien considéré, je crois pouvoir encore espérer que cet accus(.)[ateur] n'est pas un de mes collègues. Vu mes bonnes relations avec tous mes c[on]fr(.)[ères] de la f(.)[aculté] de théol(.)[ogie] sans exc(.)[eption] » (A.K.U.L., A.P.L., n° [7], Une enveloppe « Premières difficultés avec les Évêques en 1903 », Fiches de travail ayant servi de base à la lettre adressée par Ladeuze à l'évêque de Tournai, suite aux accusations répercutées par ce dernier, [Louvain], 21 février 1903).

⁶⁶ Dans une lettre adressée en avril 1905 à Paul Halfants, directeur de la *Revue apologétique*, Jacques Laminne, professeur de dogmatique à la Faculté de théologie, parle de Ladeuze comme de son « excellent collègue » (lettre citée par J. COPPENS, *Paulin Ladeuze, orientalist en exegeet. 1870-1940...*, p. 64), tandis qu'en 1907, une lettre confidentielle adressée par Van der Moeren à Ladeuze à propos de ses nouveaux déboires exégétiques, témoigne de rapports très cordiaux entre les deux hommes (A.K.U.L., A.P.L., n° [25], Un « paquet » de correspondance scientifique (± 1900-1909) et varia (± 1900-1925), Un ensemble désigné par Ladeuze « Aff.[aire] VanderMoeren (traitement) », Lettre confidentielle de Van der Moeren à Ladeuze, Durmen 28 septembre 1907). Sur Jacques Laminne, voir ci-dessous, p. 739, note 238.

Harveng⁶⁷, a sans doute occupé une place privilégiée. Nous savons également qu'il a eu un conflit assez vif avec le chanoine Colinet, comme nous le verrons au chapitre suivant⁶⁸, à propos de la direction de la revue *Le Muséon*, mais c'est tout ce qui ressort de la sélection effectuée par les archives...

a. Ses cours : contenu et méthodes

Un vaste programme. — Grâce au *Programme des cours* reproduit dans les *Annuaire*s, nous connaissons le contenu général de l'enseignement de Ladeuze, année par année, du moins pour ses deux cours de patrologie et d'exégèse (cfr Tableau XIV, *infra*). Dans son domaine initial, la patrologie, il s'attacha manifestement à parcourir systématiquement l'ensemble de la littérature patristique⁶⁹, commençant avec les Pères apostoliques (1898-1899)⁷⁰, la littérature didactique (1899-1900 et 1900-1901) et les Apologistes du II^e siècle (1901-1902 et 1902-1903)⁷¹. Ensuite, il s'attacha plus particulièrement à l'école chrétienne d'Alexandrie : littérature gnostique, apocryphes du Nouveau Testament, Clément d'Alexandrie, Origène et les Alexandrins jusqu'au concile de Nicée⁷². Avec saint Hippolyte, enfin, il commençait, en 1908-1909, l'étude

⁶⁷ Comme le suggère Cerfaux dans son enquête menée sur Ladeuze dans le diocèse de Tournai (cfr A.G.S.T., *Dossiers personnels*, Dossier Mgr Paulin Ladeuze, Chemise « Archives Mgr Paulin Ladeuze trouvées dans les papiers du chan. Albert Materne. Questionnaire biographique [et éléments de réponses] », Cinquième feuille manuscrite marquée « D. Vie personnelle »).

⁶⁸ Cfr ci-dessous, p. 586-588.

⁶⁹ D'une manière générale, voir ici B. ALTANER et A. STUIBER, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, 8^e éd., Fribourg-Basel-Vienne, 1978 (la dernière traduction date de 1963 : B. ALTANER et H. CHIRAT, *Précis de patrologie*). Pour une introduction rapide, voir J. LIÉBAERT, *Patrologie*, dans *Catholicisme...*, t. X, col. 829-858.

⁷⁰ Ce qui recouvre traditionnellement : la *Didachè*, saint Clément de Rome, saint Ignace d'Antioche, le Pseudo-Barnabé, saint Polycarpe de Smyrne, Hermas, l'Épître à Diogène, les fragments de Papias et des presbytes cités par saint Irénée (cfr G. BARDY, *Apostoliques (Pères)*, *Catholicisme...*, t. I, col. 731, à compléter par J. LIÉBAERT, *Pères apostoliques*, *ibid.*, t. X, col. 1226-1228).

⁷¹ Ladeuze a traité ici de Quadratus, Aristide d'Athènes, Ariston de Pella, Rhodon, saint Justin, Tatien, Miltiade, Apollinaire d'Hiérapolis, Athénagore, saint Théophile d'Antioche, Méliton de Sardes, l'Épître à Diognète et Hermias (cfr Annexe X). Pour une présentation rapide, voir G. BARDY, *Apologistes*, dans *Catholicisme...*, t. II, col. 718-719, et J. LIÉBAERT, *Pères apologistes*, *ibid.*, t. t. X, col. 1225-1226.

⁷² Pour un coup d'œil rapide, voir aussi G. BARDY, *Alexandrie*, dans *Catholicisme...*, t. I, col. 310-314.

TABLEAU XIV : LISTES DES COURS PROFESSÉS PAR LADEUZE D'APRÈS LE PROGRAMME DES COURS (1898-1909)⁷³

ANNÉES ACADÉMIQUES	COURS DE PATROLOGIE	COURS D'ÉCRITURE SAINTE
1898-1899	Les Pères apostoliques (1h.)	L'introduction à l'Écriture sainte (1 h.) L'exégèse (3h.) : contenu non précisé
1899-1900	La littérature chrétienne primitive : la littérature didactique (1h.)	L'introduction à l'Écriture sainte (1 h.) L'exégèse (3h.) : Les épîtres de saint Paul
1900-1901	L'ancienne littérature chrétienne : littérature didactique, écrits apologétiques (1h.)	Les Épîtres de saint Paul (3h.)
1901-1902	Les Apologues du deuxième siècle (1h.)	Saint Paul : Les Épîtres de la captivité (3h.)
1902-1903	Les Apologues du deuxième siècle (1h.)	Les Évangiles synoptiques (3h.)
1903-1904	La littérature gnostique (1h.)	Les Évangiles synoptiques (suite) (3h.)
1904-1905	Les apocryphes du Nouveau Testament (1h.)	Les Épîtres catholiques (3h.)
1905-1906	Clément d'Alexandrie (1h.)	L'Évangile de saint Jean (3h.)
1906-1907	Origène (1h.)	L'Évangile de saint Jean (suite) (3h.)
1907-1908	Origène (suite) et les Alexandrins jusqu'au concile de Nicée (1h.)	Les Actes des Apôtres (3h.)
1908-1909	Saint Hippolyte (1h.)	Les Actes des Apôtres (suite) (3h.)

de la littérature romaine⁷⁴. Dans le domaine de l'exégèse du Nouveau Testament, par ailleurs, le désir de défricher méthodiquement le domaine, comme Coppens l'avait déjà

⁷³ Liste établie d'après le *Programme des cours de l'année académique [...]*, paru dans les *Annuaire*s. Voir également J. COPPENS, *Paulin Ladeuze, orientalist en exegeet. 1870-1940...*, p. 25.

⁷⁴ En fait, on distingue mieux aujourd'hui, dans la littérature attribuée autrefois à saint Hippolyte, l'œuvre d'un Hippolyte romain, de la première moitié du III^e siècle, et celle d'un évêque oriental de siècle inconnu. Sur l'ensemble des controverses qui se sont déchaînées sur le sujet depuis 1947, cfr la mise au point récente (1993) de V. SAXER, *Hippolyte (Saint)*, dans *D.H.G.E.*, t. XXIV, col. 627-635, qui fournit par ailleurs la bibliographie du problème.

souligné en son temps, est aussi manifeste que pour la patrologie. A côté du cours d'introduction à l'Écriture sainte donné les deux premières années, alors qu'il est professeur à la *Schola minor* (1898-1899 et 1899-1900), et au-delà de sa première année de cours en exégèse, dont on ignore le contenu (1898-1899), il se consacra longuement aux documents les plus anciens, avec les Épîtres de saint Paul (de 1899-1900 à 1901-1902), puis aborda les Évangiles synoptiques (1902-1903 et 1903-1904), les Épîtres catholiques (1904-1905), l'Évangile de Jean (1905-1906 et 1906-1907) et, pour terminer, les Actes des Apôtres (1907-1908 et 1908-1909).

D'après Albert Descamps et Joseph Coppens, le programme de Ladeuze tel qu'il ressort des intitulés du *Programme des cours* était assez ambitieux si on le rapporte aux exigences de spécialisation qui prévalaient de leur temps. Descamps note à ce propos qu'« il s'attachait aux grandes questions et ne reculait pas devant des exposés qui paraîtraient aujourd'hui trop vastes », mais il précise aussitôt que « si son enseignement était synthétique, il n'en était pas moins apprécié pour sa solidité, son souffle et sa clarté »⁷⁵. Le jugement de Coppens va tout à fait dans le même sens lorsqu'il écrit que, malgré la méthode de cours adoptée par Ladeuze, proche d'un séminaire, « les espaces de temps suffisaient largement pour consentir à un examen approfondi et personnel des sources littéraires étudiées et à donner au moins des leçons synthétiques et entraînant »⁷⁶. A parcourir les notes de cours que Ladeuze nous a laissées cependant, on n'éprouve guère l'impression d'un enseignement « synthétique » : il y allie manifestement le souci doctrinal de donner une information de base complète sur chaque livre ou auteur étudié, avec le désir d'initier à la démarche scientifique, en soulignant les problèmes, en discutant les solutions proposées par ses contemporains, etc. Si ses cours paraissent à Descamps et Coppens embrasser des horizons trop vastes, n'est-ce pas simplement qu'à l'époque de Ladeuze, la masse des publications scientifiques qu'ils devront eux-mêmes affronter plus tard n'avait pas encore envahi les bibliothèques et que les travaux disponibles, tout comme les questions en suspens, pouvaient encore être maîtrisés par un seul homme ?

inconnu. Sur l'ensemble des controverses qui se sont déchaînées sur le sujet depuis 1947, cfr la mise au point récente (1993) de V. SAXER, *Hippolyte (Saint)*, dans *D.H.G.E.*, t. XXIV, col. 627-635, qui fournit par ailleurs la bibliographie du problème.

⁷⁵ A. DESCAMPS, *Ladeuze (Paulin-Pierre-Jean-Marie-Joseph)*..., col. 544.

⁷⁶ J. COPPENS, *Paulin Ladeuze, orientalist en exegeet. 1870-1940*..., p. 26 (traduction).

Il faut savoir, en effet, que, par chance — ou par malchance pourrait s'écrier l'historien découragé devant une telle masse d'informations —, l'on conserve, dans les archives privées de Ladeuze, une collection à peu près complète de ses cours⁷⁷, doublée, pour les années 1903-1904 à 1906-1907, des notes prises à ses leçons par l'élève Lebon, son futur successeur à la Faculté de théologie⁷⁸. Cette abondante documentation (cfr Annexe X) n'a, à notre connaissance, jamais été exploitée par les premiers biographes de Ladeuze, et pour cause. Constituée d'une bonne cinquantaine de cahiers comptant souvent plus d'une d'une centaine de pages, entièrement rédigés en latin et noircis de surcroît de la petite écriture fine d'un homme qui n'aimait pas le gaspillage, elle totalise quelques milliers de pages de notes qui pourraient aisément venir à bout de la patience de plus d'un doctorand en exégèse et qu'il n'est, en toute hypothèse, pas possible d'étudier systématiquement ici. Sans être totalement ignorant de la langue latine, nous confessons avoir éprouvé quelque vertige rien qu'à l'idée de devoir parcourir cette véritable anthologie du latin ecclésiastique du début du siècle. Serions-nous prétentieux de croire que ce sentiment, d'autres, et non des moindres, l'ont eu avant nous : Joseph Coppens, précisément, qui a connu très tôt l'existence de ces textes, mais qui assure n'y avoir pas eu accès⁷⁹, et Lucien Cerfaux, qui les a vus et parcourus librement, comme nous l'avons déjà signalé⁸⁰, mais ne les a jamais exploités dans une synthèse publiée. On conserve cependant de ce dernier, dans les archives mêmes de Ladeuze sur lesquelles il travaillait, un manuscrit inédit consacré à *L'œuvre exégétique de*

⁷⁷ Un cahier sans désignation aucune et un cahier désigné « P. Ladeuze. Patrologia III » n'ont pu être mis en rapport avec les intitulés du *Programme des cours*.

⁷⁸ S.A.U.L., *Fonds Joseph Lebon*, les n° CII 2428-2429 et 2438-2440. Sur Joseph Lebon (1879-1957), dont nous reparlerons plus loin, prêtre du diocèse de Namur (1903) qui succéda à Ladeuze comme professeur à la Faculté de théologie (1909-1950) et président du Collège du Saint-Esprit (1909-1944), voir surtout les notices biographiques de Ph. DELHAYE, *Lebon (Joseph-Martin-Ghislain)*, dans *B.N.*, t. XXXVII, col. 495-499, d'A. VAN ROEY, *Lebon (Joseph-Martin)*, dans *D.T.C. Tables générales*, t. II, col. 2923-2924, et de G. ROTUREAU, *Lebon (Joseph-Martin)*, dans *Catholicisme...*, t. VII, col. 134, qui renvoient aux notices disponibles.

⁷⁹ Pour rappel, en 1941, Coppens signale n'avoir pu consulter les archives de Ladeuze comprenant ses notes de cours parce qu'elles n'avaient pas été déposées à la bibliothèque (J. COPPENS, *Paulin Ladeuze, orientalist en exegeet. 1870-1940...*, la bibliographie en Annexe I, p. 87), alors que dans sa mise au point de 1946, il invoque cette fois leur non-publication (ID., *Son Excellence Mgr Ladeuze. Notice biographique...*, p. 205)...

⁸⁰ Cfr *supra*, l'introduction à la seconde partie, p. 411 et note 12. Voir également, pour rappel : J. COPPENS, *Son Excellence Mgr Ladeuze. Notice biographique*, dans *Annua nuntia lovaniensia*, t. X, 1954-1955, p. 205.

Mgr Ladeuze⁸¹ où, à partir d'une lecture du cahier consacré au « cours sur Actes, 1908/1909 »⁸², il tente de cerner la méthode de l'exégète.

La méthode exégétique : le regard de Lucien Cerfaux. — Dans le manuscrit qu'il nous a laissé, Cerfaux caractérise en deux temps le travail accompli par Ladeuze sur les Actes, d'une part en déterminant son attitude fondamentale en matière d'exégèse, attitude qui coïncide en fait exactement avec le programme de l'école progressiste, d'autre part en précisant les éléments caractéristiques d'une démarche à laquelle il reproche une hypertrophie de la critique et un déficit de l'herméneutique. Pour Cerfaux, le projet exégétique de Ladeuze peut se définir par une double volonté de conquête : par rapport aux catholiques traditionnels, qui jugeaient sacrilège l'application d'une méthode « rationaliste » aux livres sacrés, il s'agissait de conquérir le droit « de traiter les livres inspirés comme des livres humains », et contre les protestants et les rationalistes, « il ne s'agissait pas tant de défendre des positions conservatrices que de mériter le droit de participer à la défense commune d'une position raisonnable, laissant à la foi la possibilité d'exister comme attitude raisonnable »⁸³. Cerfaux souligne que ce projet s'appuyait sur « une bonne notion de l'inspiration » et cite *in extenso* le passage où l'auteur définit sa position dans le domaine :

« Ce livre (Actes) est inspiré et, comme tel, doit être interprété selon les règles catholiques d'interprétation suivant lesquelles il faut tenir pour sens véritable de l'Écriture, d[an]^s les matières de foi et de mœurs qui regardent l'édification de la doctrine chrétienne, celui qu'a tenu et tient la S[ain]^{te} Église et que tient le consentement unanime des Pères. Ces règles évidemment, ne suffisent pas à l'interprétation de tout le livre. Par conséquent il faut employer en même temps les règles générales de l'interprétation historique. D'ailleurs ce livre, bien qu'inspiré, reste cependant un document historique. Il a été écrit sous la motion, sous l'illumination (*illustratio*) et la direction de l'E(.)[sprit-]S(.)[aint]. Mais sous cette influence divine très particulière, l'homme dont Dieu se servait comme instrument pour écrire son livre, doit poser toutes ces mêmes actions que pose n'importe quel auteur d'un livre. Le livre bien qu'inspiré est néanmoins un livre humain, écrit par un homme et pour les hommes. L'auteur de ce livre reste un témoin historique, mais d'une autorité particulière à cause de l'assistance divine dont il a joui, surtout dans ces choses qui[,] de manière

⁸¹ A.K.U.L., A.P.L., n° [23], Un ensemble de documents de Mgr L. Cerfaux relatifs à Mgr Ladeuze (sources inédites et notes personnelles), Chemise intitulée par Cerfaux « Mgr Ladeuze », Un manuscrit de Cerfaux, *L'œuvre exégétique de Mgr Ladeuze*.

⁸² Il s'agit en fait de l'introduction à l'étude des Actes des Apôtres, « P. Ladeuze. Acta I », donnée en principe en 1907-1908.

⁸³ A.K.U.L., A.P.L., n° [23], Un ensemble de documents de Mgr L. Cerfaux relatifs à Mgr Ladeuze (sources inédites et notes personnelles), Chemise intitulée par Cerfaux « Mgr Ladeuze », Un manuscrit de Cerfaux, *L'œuvre exégétique de Mgr Ladeuze*.

ou d'autre[,] se rapportent au but religieux que[,] dans la composition de ce livre[,] a poursuivi la cause principale du livre, c'est-à-dire Dieu inspirateur »⁸⁴.

Il s'agit donc très clairement d'une conception qui, tout en préservant l'inspiration et l'inerrance, rend à l'acteur humain tout son rôle dans l'élaboration du livre sacré : en tant qu'œuvre humaine, la Bible est, comme tout autre livre, le fruit d'un travail de véritable rédaction où l'auteur utilise les témoignages disponibles, exprime sa pensée à travers les représentations de son temps, etc. ; mais c'est dans la garantie du sens religieux final qu'exprime ce travail d'élaboration que se joue en fait l'infaillibilité biblique. Comme nous l'avons vu, cette conception est aussi celle défendue par Loisy et Lagrange dans les années 1890, et fonde toute l'attitude progressiste. Notons au passage que, détail intéressant, le principal reproche que semble adresser ici Cerfaux au modernisme, c'est d'avoir souscrit à l'idée protestante qu'il était impossible de faire de l'exégèse critique tout en restant « catholique ». Et en toute bonne foi, il définit simplement le modernisme comme « une aventure intellectuelle qui a mal tourné »⁸⁵...

Dans la suite de son manuscrit, Cerfaux s'attache à cerner la méthode exégétique de Ladeuze. Il souligne que ce dernier est venu à l'exégèse à partir de la patrologie, et qu'il en a toujours conservé la démarche qui consiste à regarder un livre avant tout dans son essence d'œuvre littéraire. Un texte néo-testamentaire est avant tout l'œuvre d'un écrivain qui apporte un témoignage historique et qu'il faut traiter comme tel afin d'en extraire ce qui peut servir à une reconstruction du passé. Toute la démarche était donc centrée sur la critique littéraire, ce qui, pour Cerfaux, conduisait à réduire l'exégèse proprement dite à la portion congrue : « fondamentalement, les cours de Mgr Ladeuze et ses travaux avaient pour objet les livres : auteurs, sources, tendances, etc. », c'est-à-dire « tout ce qui est préliminaire pour comprendre », étant entendu que « ce qui importe, c'est le contenu du livre — le témoignage lui-même et la reconstitution des faits et des idées qui suivra l'intelligence du témoignage »⁸⁶. Tout en reconnaissant la qualité exceptionnelle de sa démarche littéraire, Cerfaux — et c'est là une attitude qui marque bien le temps qui sépare les deux exégètes — adresse deux reproches à Ladeuze : une trop grande attention portée à l'auteur et à la valeur historique de son témoignage (« Il importe assez peu que Luc soit l'auteur du Livre des Actes. [C'est une]

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.*

question de mot. La chose, c'est de savoir à quelle génération le livre appartient, à quelle distance il se trouve du fait, à quel degré leur [des Actes] élaboration est arrivée »⁸⁷) et une réduction appauvrissante de l'exégèse à la critique littéraire (« l'herméneutique, l'intelligence d'un texte peut se servir de toutes les ressources, extrinsèques, intrinsèques, comparatives : elle n'aime pas déchoir et se mettre clairement au service de la critique littéraire »⁸⁸). C'est sans doute vrai, mais c'est faire abstraction des qualités d'historien illustrées par Ladeuze dans sa thèse de doctorat et oublier qu'à l'époque, la confiance dans la valeur historique des textes néo-testamentaires était profondément entamée et que ce sont précisément les travaux littéraires comme ceux de Ladeuze qui ont ouvert la voie à l'école de l'histoire des formes.

La méthode d'enseignement : former à la démarche scientifique. — Sur le plan pédagogique, par ailleurs, Joseph Coppens a souligné, citant le témoignage de Louis-Théophile Lefort⁸⁹, combien « Paulin Ladeuze possédait un talent didactique peu ordinaire »⁹⁰. Le portrait que ce dernier en donne, et qui constitue probablement la seule déposition de première main sur ce point⁹¹, confirme effectivement l'affirmation de Coppens :

« Ceux qui eurent l'avantage et le plaisir de suivre les leçons du professeur Ladeuze se souviendront longtemps de cette tête à la chevelure abondante que peignait par intervalles une

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ L.-Th. LEFORT, *Nécrologie. Paulin Ladeuze. 1870-1940*, dans *Le Muséon*, t. LIII, 1940, p. 151-152. Ordonné prêtre du diocèse de Namur en 1901, Louis-Théophile Lefort (1879-1959) fut ensuite envoyé à l'Université de Louvain où il conquist son doctorat en philologie classique en 1905. Après un séjour d'études à Bonn, il fut nommé en 1906 président du Collège du Pape et chargé de cours à Louvain comme suppléant de Mgr Hebbelynck pour l'ancien égyptien. Professeur extraordinaire en 1908, il succéda à Paulin Ladeuze pour l'enseignement du copte en 1909 et poursuivit brillamment son œuvre dans le domaine de l'histoire du monachisme pacômien. A son sujet, voir surtout G. GARITTE, *Lefort (Louis-Théophile)*, dans *B.N.*, t. XL, col. 615-618, qui fournit l'inventaire des notices disponibles et, dans une moindre mesure, ID., *Lefort (Louis-Théophile)*, dans *Catholicisme...*, t. VII, col. 199-200.

⁹⁰ J. COPPENS, *Son Excellence Mgr Ladeuze. Notice biographique...*, p. 199.

⁹¹ Il est presque certain que Lefort a suivi l'enseignement de Ladeuze, mais un doute subsiste cependant dans notre esprit. Inscrit à la Faculté de philosophie et lettres, ce dernier apparaît certes dans la *Liste des étudiants admis aux grades* pour cette faculté mais, comme il n'y est fait nulle part mention des résultats des élèves ayant choisi le copte comme cours à option, sa présence au cours de Ladeuze n'est pas formellement attestée. Par ailleurs, aucune des notices biographiques qui lui ont été consacrées (cfr la bibliographie fournie par G. GARITTE, *Lefort [Louis-Théophile]*, dans *B.N.*, t. XL, col. 615-618) ne fait allusion à ce problème. Seul Mgr Descamps le qualifie explicitement de « brillant élève de Ladeuze » (A.-L. DESCAMPS, *Ladeuze [Paulin-Pierre-Jean-Marie-Joseph]...*, col. 543).

main qui semblait vouloir lui arracher la solution des points délicats. Bien campé dans sa chaire le professeur Ladeuze débutait aussitôt avec une volubilité qui faisait le désespoir des calames impuissants à marcher aussi vite que son exposé. Il faisait beau le voir dominer magistralement l'ensemble de la littérature de son sujet, de l'entendre disséquer et analyser les sources et leurs commentateurs pour arriver à en trier les résultats positifs ; rien n'avait échappé à sa minutieuse préparation. Initié à l'orientalisme il savait ce que les origines chrétiennes ont reçu, et peuvent encore attendre de lumière, des sources orientales ; aussi son œil restait-il toujours ouvert de ce côté. Formé à l'école de maîtres comme Hebbelynck, Cauchie et Van Hoonacker, il n'était pas de ceux qui croient résoudre certains problèmes en niant leur existence ; avec une méritoire franchise le professeur Ladeuze les abordait de front, et après en avoir méticuleusement vérifié toutes les données, il ne reculait pas devant la solution qui lui paraissait s'imposer, au risque de heurter parfois certaines formules que d'aucuns voudraient éternelles. Il va sans dire que pareil enseignement enthousiasmait son auditoire dont les réactions provoquaient chez le maître un sourire amusé mais bref »⁹².

A la génération suivante, Lucien Cerfaux, qui, il faut y insister, avait été formé à Rome, confessera d'ailleurs, en des termes plus ramassés, sa dette intellectuelle à l'égard d'un maître qu'il n'avait pas eu mais dont il avait perçu jusqu'à lui l'influence indirecte :

« Seuls, ceux qui l'ont entendu auraient le droit de dire sa logique rigoureuse, la clarté de son exposition, la pénétration de ses vues et la solidité comme l'ampleur de son information. Ceux qui ont été privés de son enseignement ont du moins la consolation d'avoir subi le rayonnement de sa pensée et la contagion de son exemple »⁹³.

Au-delà de ce que peuvent avoir d'exagéré ces témoignages admiratifs, il n'en reste pas moins qu'ils rendent une image de l'enseignant assez conforme à celle qui se dégage de ses notes manuscrites : à côté d'exposés plus encyclopédiques, où dominait la volonté de fournir au néophyte l'information de base nécessaire au raisonnement, le professeur s'attachait surtout à reprendre devant son auditoire l'ensemble du cheminement intellectuel qu'il avait lui-même parcouru, soulignant les difficultés, évoquant avec impartialité les thèses en présence, disséquant avec rigueur les arguments avancés et tranchant sans hésitation les questions les plus délicates en s'en remettant aux seules lumières du raisonnement historique. Il s'en dégage l'impression d'une puissance intellectuelle peu commune, propre à convaincre les esprits les plus rétifs de s'abandonner avec sérénité aux ravissements les plus subtils de la démarche critique. En ce sens, son enseignement est une parfaite illustration de l'idéal qu'il tracera une fois devenu recteur, à l'occasion de son discours de rentrée de 1910 :

⁹² L.-Th. LEFORT, *Nécrologie. Paulin Ladeuze. 1870-1940...*, p. 152.

⁹³ L. CERFAUX, *La carrière scientifique de Mgr Ladeuze...*, p. 7.

« Les leçons théoriques peuvent se faire de diverses façons. Il en est qui s'adressent avant tout à la mémoire ; mais il en est qui apprennent à penser. Si le meilleur moyen de connaître un itinéraire est de le suivre, c'en est un aussi que de l'entendre exposer nettement par qui l'a suivi. Et c'est un cours pratique à sa façon que celui où le maître refait devant ses élèves le travail par lequel lui-même a découvert la vérité, ou du moins leur fournit constamment les moyens de légitimer aux yeux de leur intelligence la science qu'il leur livre toute faite »⁹⁴.

b. Ses élèves

A travers son enseignement, Ladeuze a eu l'occasion de marquer de son empreinte toute une génération d'étudiants⁹⁵, mais comment cet enseignement a-t-il été reçu concrètement et quel a été son impact ? En l'absence de documents qui nous renseignent sur les tendances précises des diplômés en théologie au sortir de leurs études, c'est difficile à estimer. Or, jusqu'à la réforme du programme de 1909-1910, les *theses quas* pour le baccalauréat et la licence n'étaient pas choisies par les élèves mais imposées par la Faculté⁹⁶, et l'on ne conserve aucune trace des mémoires de licence de cette époque⁹⁷. La solution la plus simple consiste dès lors à s'intéresser à ses anciens élèves qui ont occupé par la suite une certaine position dans l'Église de Belgique et qui de ce fait échappent quelque peu à l'anonymat.

⁹⁴ P. LADEUZE, *Discours prononcé au grand auditoire du Collège du Pape Adrien VI, le 18 octobre 1910, jour de l'ouverture des cours, après la messe du Saint-Esprit*, dans *AN.U.C.L. 1911*, p. XVIII. Ce texte, très éclairant sur les conceptions de Ladeuze en matière d'enseignement universitaire, avait déjà été reproduit par L.-T. LEFORT, *Notice sur Mgr Paulin Ladeuze*, dans *Académie royale de Belgique. Annuaire pour 1954*, t. CXX, Bruxelles, 1954, p. 134, et par R. AUBERT, *Le grand tournant de la Faculté de théologie de Louvain à la veille de 1900*, dans *Mélanges offerts à M.-D. Chenu, maître en théologie* (Bibliothèque thomiste, XXXVII), Paris, 1967, p. 100.

⁹⁵ Une petite centaine au total, d'après les décomptes que l'on peut faire grâce aux *Annuaire*s.

⁹⁶ Voir le règlement de 1836, article 8, pour le baccalauréat (*Praescripta ad obtinendum gradum Baccalauri in S. Theologia et Jure Canonico*, dans *AN.U.C.L. 1870*, p. 287-292) et le règlement de 1837, article 8 également, pour la licence (*Praescripta ad obtinendum gradum Licenciati in S. Theologia et Jure Canonico*, *ibid.*, p. 293-296). Ce n'est qu'avec le nouveau règlement en vigueur à partir de 1909-1910 qu'il est stipulé, aux articles VIII, X et XII, que les thèses sont choisies dans la matière des cours et approuvées par la Faculté, ce qui implique le choix de l'étudiant (cfr *Distribution des cours et conditions pour la formation aux grades dans la Faculté de théologie*, dans *AN.U.C.L. 1910*, p. 79-82). Voir également L. KENNIS, *De Theologische Faculteit te Leuven in de negentiende eeuw. 1834-1889...*, p. 132-139.

⁹⁷ D'après l'article 6 du règlement du 4 mai 1837, qui fut d'application jusqu'en 1909-1910, une courte dissertation sur un argument ou un sujet imposé était prévue (cfr *Praescripta ad obtinendum gradum Baccalauri in S. Theologia et Jure Canonico*, dans *AN.U.C.L. 1870*, p. 295).

Sans parler de Louis-Théophile Lefort, étudiant en philologie classique de 1901-1902 à 1904-1905, qui fut sans doute l'élève de Ladeuze au cours de copte⁹⁸ et, en toute hypothèse, son plus brillant continuateur dans le domaine des études pacômiennes, on en compte une petite dizaine. En parcourant la *Liste des étudiants admis aux grades académiques par l'Université* pour la Faculté de théologie de 1898-1899 à 1908-1909⁹⁹, en effet, on relève notamment les noms de Théophile Sanders, de Gaston Rasneur, de Maurice Vaes, d'Ernest Van Roey, de Camille Van Crombrughe, de Joseph Lebon et surtout, ceux d'Honoré Coppieters et d'Édouard Tobac, les deux seuls étudiants qui présenteront — brillamment — une thèse de doctorat dirigée par Ladeuze et que l'on peut à coup sûr ranger dans la catégorie des disciples. Sans pouvoir être établie formellement pour tous, l'influence de Ladeuze et, plus largement, de l'enseignement progressiste de Louvain, est cependant manifeste chez certains.

Théophile Sanders. — Bénédictin de l'abbaye d'Affligem, Théophile Sanders, en religion dom Léon, suivit les cours de la Faculté de théologie de Louvain de 1896 à 1900¹⁰⁰. Licencié en théologie (1900), il fut donc formé à la patrologie partiellement par Ladeuze, dont il eut l'occasion de suivre l'enseignement à la *Schola maior* en 1898-1899 et 1899-1900. Rentré dans son abbaye, il continua à s'intéresser activement à la patrologie et, par ce biais, aux problèmes bibliques. En 1903, en effet, il publia ce qui reste son principal ouvrage, ses *Études sur saint Jérôme. Sa doctrine touchant l'inspiration des Livres saints et leur véracité, l'autorité des livres deutérocanoniques, la distinction entre l'épiscopat et le presbytérat, l'origénisme*¹⁰¹, où il s'efforçait, à la suite du Père Lagrange, d'invoquer l'autorité de saint Jérôme à l'appui d'une

⁹⁸ Cfr *supra*, note 91, p. 536.

⁹⁹ AN.U.C.L. 1899-1909.

¹⁰⁰ Sur dom Léon Sanders (1871-1955), exégète et hagiographe, voir A. DE COCK, *Sanders, Theophilus*, dans *N.B.W.*, t. VII, col. 841-843, qui renvoie à la bibliographie disponible, et, dans une moindre mesure, *Sanders (Dom Léon)*, dans *D.T.C. Tables générales*, t. III, col. 3991. Entré à l'abbaye d'Affligem en 1886, profès en novembre 1887, il prononça ses vœux solennels en novembre 1890. Envoyé à l'abbaye de Dendermonde en septembre 1891, il fut ordonné prêtre à Bruxelles en décembre 1895, avant d'être envoyé à Louvain pour y poursuivre ses études de théologie (1896-1900). Tout en continuant à s'occuper des problèmes bibliques, il exerça alors diverses fonctions monastiques (maître des cérémonies et confesseur de l'église abbatiale [1896-1903], confesseur [1909-1919], professeur de philosophie chez les Pères josphites de Melle [1912-1914 et 1919-1921] et bibliothécaire de l'abbaye [à partir de 1919]), avant d'obtenir, pour raisons de santé, sa sécularisation en 1922.

¹⁰¹ Dom L. SANDERS, *Études sur saint Jérôme. Sa doctrine touchant l'inspiration des Livres saints et leur véracité, l'autorité des livres deutérocanoniques, la distinction entre l'épiscopat et le presbytérat, l'origénisme*, Bruxelles-Paris, Becquart-Arien et Lecoffre, 1903, VI-391 p.

interprétation large de l'encyclique *Providentissimus*. Sans nous attacher ici à l'analyse d'un livre que nous retrouverons à l'occasion de l'analyse de « l'incident Delattre », qui opposera Ladeuze au jésuite sur ce point¹⁰², notons simplement qu'il s'inscrit dans la droite ligne de l'enseignement progressiste de Louvain : celui de Van Hoonacker — à l'époque de Sanders, Ladeuze n'est pas encore professeur d'exégèse du Nouveau Testament à la *Schola maior* — pour ce qui est de l'utilisation de la méthode historique en exégèse, et celui de Ladeuze pour ce qui est d'une utilisation critique de la patrologie au service de la Bible. Collaborateur de la *Revue biblique*, Sanders devait s'attacher ultérieurement à d'autres travaux bibliques, notamment à la rédaction d'un commentaire du *Livre de la Genèse*, mais qui seront irrémédiablement perdus en 1914, avec la destruction de son monastère par les troupes allemandes.

Gaston Rasneur. — Étudiant à la Faculté de théologie à partir de 1898-1899, Gaston Rasneur¹⁰³ eut l'occasion de suivre les cours de patrologie de Ladeuze durant toutes ses études, et ceux d'exégèse du Nouveau Testament durant ses deux années de licence (1900-1901 et 1901-1902). Licencié en théologie au terme de l'année académique 1901-1902, il publia l'année suivante un volumineux article sur *L'homoïousianisme dans ses rapports avec l'orthodoxie*, qui parut dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* en deux parties¹⁰⁴, où il s'attachait à montrer que, dans les écrits de saint Hilaire et de saint Athanase, la consubstantialité du Verbe (l'« homoousianisme ») était bien la doctrine défendue par les deux docteurs et celle que l'Église catholique avait toujours professée, tandis que le rapprochement des deux illustres Pères de l'Église avec l'« homoïousianisme » (doctrine qui rejette la consubstantialité du Fils, pour ne lui accorder qu'une nature semblable à celle du Père) n'avait été que l'expression d'une

¹⁰² Cfr *infra*, le chapitre III de cette partie, p. 732-755.

¹⁰³ Sur Gaston-Antoine Rasneur (1874-1939), prêtre du diocèse de Tournai (1899), licencié en théologie de l'Université de Louvain (1902), aumônier des bernardines de Soleilmont (1902), professeur d'Écriture sainte au grand séminaire de Tournai (1906), curé-doyen de Châtelet (1911), vicaire général (1921) et évêque (1923) de Tournai, voir, faute de mieux : L. CERFAUX, *S. Exc. Monseigneur Gaston-Antoine Rasneur, évêque de Tournai*, dans *Annua nuntia lovaniensia*, t. IV, 1940, p. 65-66 ; ID., *S. Exc. Monseigneur Gaston-Antoine Rasneur, évêque de Tournai*, dans *AN. U.C.L. 1936-1939*, p. I-VI ; J. DERMINE, *Son Excellence Monseigneur Gaston-Antoine Rasneur, évêque de Tournai. 1874-1939*, Tournai, 1940 ; J. LECOUVET, *Éloge funèbre de Son Excellence Révérendissime Monseigneur Gaston-Antoine Rasneur [...]*, dans *Collationes diocesis Tornacensis*, 84^e année, t. XXXV, n° 2, janvier 1940, p. 97-103 ; Rasneur, Gaston-Antoine, dans G. LEFÈVRE, *Biographie tournaisienne. XIX^e-XX^e siècles...*, p. 216.

¹⁰⁴ G. RASNEUR, *L'homoïousianisme dans ses rapports avec l'orthodoxie*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. IV, 1903, p. 189-206 et 411-431.

tolérance personnelle tactique et non d'une tolérance dogmatique¹⁰⁵. Contrairement à ce que laisse entendre Coppens dans sa bibliographie de Ladeuze, ce travail de Rasneur ne fut pas patronné directement par ce dernier¹⁰⁶, mais par Cauchie qui, dans le cadre de ses *Conférences historiques* données à la Faculté de théologie, avait commencé en 1900-1901 un cycle de travaux sur l'*Histoire des dogmes, schismes et hérésies du IV^e au VII^e siècle*¹⁰⁷. C'est dans ce cadre que, l'année suivante, Rasneur prépara un travail sur *L'homoïousianisme dans ses rapports avec l'orthodoxie* qui, malgré ce patronage de Cauchie, doit certainement beaucoup à l'enseignement patrologique de Ladeuze. Si l'influence de Ladeuze peut être discutée en ce domaine, elle est incontestable dans le domaine de l'exégèse néo-testamentaire. Nommé professeur d'exégèse au grand séminaire de Tournai en 1906, en effet, Rasneur allait donner une impulsion nettement progressiste à la formation dispensée aux jeunes séminaristes du Hainaut¹⁰⁸, impulsion qui doit beaucoup à l'enseignement de Ladeuze : tous les témoins de première main s'accordent en effet à souligner la dette intellectuelle que Rasneur se reconnaissait à

¹⁰⁵ L'article tente en fait d'éclairer un aspect complexe des controverses trinitaires. Contre l'enseignement d'Arius, qui faisait du Fils une créature du Père, d'une autre nature que lui et ne participant pas à sa plénitude divine, le concile de Nicée (325) rappela la croyance traditionnelle en affirmant la « consubstantialité » du Père et du Fils. De là le terme d'« homoousianisme » pour désigner l'orthodoxie, en référence au terme grec « homoousios » choisi par le concile (cfr G. JACQUEMET, *Homoousios*, dans *Catholicisme...*, t. V, col. 890, et *Homoousios*, dans *D.T.C. Tables générales*, t. II, col. 2106). Mal préparés à recevoir le concept, un certain nombre d'évêques orientaux, tout en admettant la doctrine traditionnelle, éprouvèrent beaucoup de difficultés à admettre le terme retenu et parlèrent, pour l'éviter, de nature semblable entre les deux personnes divines, d'« homoïousios », d'où le terme d'« homoïousiens » utilisé pour les désigner. C'est dans le contexte du rapprochement tenté par les tenants de l'orthodoxie avec ces semi-ariens que certains auteurs protestants en étaient arrivés, à l'époque de Rasneur, à mettre en doute l'attachement d'Athanase d'Alexandrie et d'Hilaire de Poitiers au symbole de Nicée (cfr F. CAVALLERA, *Arianisme*, dans *D.H.G.E.*, t. IV, col. 103-113, et G. BARDY, *Arianisme*, dans *Catholicisme...*, t. I, col. 810-814).

¹⁰⁶ Cfr J. COPPENS, *Paulin Ladeuze, orientalist en exegeet. 1870-1940...*, la bibliographie de Ladeuze en Annexe I, p. 90, présente l'article de Rasneur comme ayant eu Ladeuze pour promoteur.

¹⁰⁷ A. SOETAERT, *Rapport sur les travaux du séminaire historique pendant l'année académique 1901-1902*, dans *AN.U.C.L.* 1903, p. 337.

¹⁰⁸ Cfr J. LECOUVET, *Éloge funèbre de Son Excellence Révérendissime Monseigneur Gaston-Antoine Rasneur...*, p. 99 (« il eut le mérite appréciable d'introduire dans ces études sacrées les méthodes scientifiques de l'*Alma Mater*, à un moment où l'on en avait un réel besoin »), et L. CERFAUX, *S. Exc. Monseigneur Gaston-Antoine Rasneur, évêque de Tournai...*, p. 66 (« M. Rasneur eut le mérite de moderniser l'enseignement de l'Écriture et ses anciens élèves continuent à s'inspirer de son cours très consciencieux sur les Évangiles synoptiques »).

l'égard de Ladeuze¹⁰⁹. C'est du reste cette orientation progressiste qui valut sans doute à Rasneur la méfiance de son évêque, Mgr Walravens, et sa nomination inopinée dans le ministère pastoral en 1911¹¹⁰. Souvent bien informé des arcanes du petit monde ecclésiastique belge, Coppens note en effet à ce propos que l'« on raconta plus tard que l'évêque avait éloigné le professeur d'Écriture sainte de son séminaire, le professeur Rasneur, comme étant peut-être trop progressiste »¹¹¹. Son témoignage est corroboré par une lettre adressée à Ladeuze en 1907, d'où il ressort que la position de Rasneur, au même titre que celle de Ladeuze d'ailleurs, était dès ce moment sérieusement compromise à l'évêché de Tournai¹¹². Notons que tout ceci n'empêchera cependant pas Rasneur d'être nommé évêque de Tournai en 1923, preuve que la défiance de Mgr Walravens s'explique davantage par le contexte de la crise moderniste que par les « dérives » du professeur d'exégèse de son grand séminaire.

Maurice Vaes. — Autre étudiant tournaisien, Maurice Vaes n'était plus tout à fait un néophyte lorsqu'il arriva à Louvain, nanti d'un diplôme de docteur en philosophie de la Grégorienne, pour y conquérir ses licences en théologie (1903) et en sciences historiques (1904)¹¹³. Ayant commencé son baccalauréat en théologie en 1899-1900, il

¹⁰⁹ Voir entre autres le témoignage de L. CERFAUX, *S. Exc. Monseigneur Gaston-Antoine Rasneur, évêque de Tournai...*, p. I : « Sa reconnaissance pour l'institution où il conquist le grade de docteur en théologie s'avivait de toute sa vénération pour Monseigneur Ladeuze ».

¹¹⁰ Sans s'expliquer sur la cause de cette nomination, tous les biographes de Rasneur en soulignent cependant le caractère inattendu : « Une brusque désignation à la cure décanale de Châtelet, en 1911, interrompit sa carrière » (L. CERFAUX, *S. Exc. Monseigneur Gaston-Antoine Rasneur, évêque de Tournai...*, p. 66) ; « En 1911, le professeur du Séminaire était nommé doyen de Châtelet : ainsi par la volonté de ses supérieurs se terminait brusquement et prématurément une carrière professorale dont les fruits mûrissaient à peine » (J. DERMINE, *Son Excellence Monseigneur Gaston-Antoine Rasneur, évêque de Tournai. 1874-1939...*, p. 11) ; etc.

¹¹¹ Cfr J. COPPENS, *Paulin Ladeuze, orientalist en exegeet. 1870-1940...*, p. 80-81 (traduction).

¹¹² A.K.U.L., *A.P.L.*, n° [6], Une enveloppe identifiée par Ladeuze « Affaire Batiffol. Essais de Mgr de Tserclaes [*sic*] pour provoquer contre moi après Conférence de Bonne-Espérance désapprobation de Rome. 1908 », Lettre de Mgr Vaes à Ladeuze, Rome 29 décembre [1907] : « J'ai pu rassurer l'autre jour G. Rasneur, qui du fond de son séminaire m'avait fait parvenir un appel presque découragé. Je n'ai eu qu'à lui parler de l'accueil fait à Rome, dans les hautes sphères, à votre conférence sur la Résurrection. Et dire que là bas [*sic*], à Tournai, on s'attendait plutôt à un avis [négatif ?], peut-être un motif de condamnation ! Aussi j'espère que G. Rasneur aura fait usage des armes fournies ». Sur le contexte et le sens de cette lettre, cfr *infra*, p. 782-802.

¹¹³ Sur Maurice Vaes (1875-1962), ancien du collège et du petit séminaire de Bonne-Espérance, docteur en philosophie de l'Université Grégorienne (1894-1898), prêtre du diocèse de Tournai (1898), licencié en théologie (1903) et en sciences historiques (1904) de l'Université de Louvain, et recteur de l'Église nationale de Saint-Julien-des-Belges (1905-1953), voir J. LAVALLEYE, *Vaes (Maurice-Marie-*

eut l'occasion de suivre pendant toutes ses études les cours de Ladeuze, d'abord en patrologie, la première année, ensuite en patrologie et en exégèse, les années suivantes. S'il devait, après ses études théologiques, se spécialiser en histoire sous la conduite de Cauchie et, plus tard, orienter ses travaux surtout vers le domaine de l'histoire de l'art, sa dette intellectuelle à l'égard de Ladeuze n'en est cependant pas moins réelle. Une fois nommé recteur de Saint-Julien-des-Belges en 1905, Vaes, comme nous le verrons¹¹⁴, entretiendra une correspondance avec son ancien maître louvaniste et s'attachera à défendre sa position dans les milieux conservateurs romains. A travers cette correspondance, c'est non seulement une amitié sincère entre les deux hommes qui se devine, mais aussi une véritable complicité intellectuelle, teintée de vénération dans le chef de Maurice Vaes, qui se dégage clairement. Nul doute que ce dernier a totalement adhéré à la méthode historique en exégèse et en patrologie et qu'il en a surtout été redevable à Ladeuze¹¹⁵.

Ernest Van Roey et Camille Van Crombrughe. — L'influence directe de Ladeuze sur deux de ses élèves qui exerceront plus tard des responsabilités importantes dans l'Église de Belgique, Ernest Van Roey et Camille Van Crombrughe, est plus difficile à cerner. Étudiant à la Faculté de théologie de 1897-1898 à 1900-1901, Van Roey¹¹⁶ fréquenta le

Achille-Eugène), dans *B.N.*, t. XXXVIII, col. 759-764. Camérier secret du pape (1907), prélat de la maison de Sa Sainteté (1911), chanoine honoraire de la cathédrale de Tournai (1925), chanoine de Sainte-Anastasia à Rome, il fut désigné pronotaire apostolique *ad instar participantium* (1931). Après la Première Guerre mondiale, Mgr Vaes devait jouer un rôle important dans la gestion de l'Institut historique belge de Rome, de l'*Academia Belgica* et de la Fondation Marie-José.

¹¹⁴ Voir plus loin, le paragraphe consacré aux controverses liées à une conférence de Ladeuze faite à Bonne-Espérance sur la résurrection.

¹¹⁵ Voir par exemple A.K.U.L., A.P.L., n° [6], Une enveloppe identifiée par Ladeuze « Affaire Batiffol. Essais de Mgr de Tserclaes [*sic*] pour provoquer contre moi après Conférence de Bonne-Espérance désapprobation de Rome. 1908 », Lettres de Mgr Vaes à Ladeuze, Rome 29 décembre [1907] et 16 janvier [1908]. Voir également *ibid.*, Copie, de la main de Ladeuze, d'une lettre de Vaes à Cauchie, Rome 27 janvier [1908].

¹¹⁶ Sur la vie et l'action du cardinal Van Roey, il n'existe que deux biographies d'ensemble, celle de J. KEMPENEERS, *Le cardinal Van Roey en son temps. 1874-1961. Trente-cinq années d'épiscopat* (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium, t. XXX), Bruxelles-Gembloux, 1971, et celle de W.S. PLAVSIC, *Le cardinal Van Roey* (Collection « Humanisme »), Bruxelles, 1974. Voir également les notices de première main qui ont paru depuis : J. KEMPENEERS, *Van Roey (Joseph-Ernest, cardinal)*, dans *D.T.C. Tables générales*, t. III, col. 4279-4280 (1972) ; J. COPPENS, *Roey, Ernest-Joseph Van*, dans *Encyclopedie van de Vlaamse Beweging*, t. II, Tielt, 1975, p. 1347-1348 (1975) ; W.S. PLAVSIC, *Roey, Joseph Ernest Van*, dans *B.N.*, t. XXXIX, col. 756-768 (1976) ; et R. BOUDENS, *Roey, Joseph Ernest Van*, dans *N.B.W.*, t. XII, col. 617-626 (1982). Sur certains aspects particuliers, il existe également d'utiles compléments. Sur les conceptions de Van Roey dans le domaine de l'action politique, on trouvera quelques indications dans : A. SIMON, *L'influence de l'Église sur la vie politique dans l'Entre-*

cours de patrologie de Ladeuze pendant trois ans et celui d'exégèse durant deux ans. C'est cependant en morale, sous la conduite d'Oscar Dignant, qu'il présenta une thèse de doctorat consacrée au problème du prêt à intérêt¹¹⁷. Si sa dissertation¹¹⁸ comportait une solide introduction historique et, rompant avec la tradition casuistique, engageait la réflexion morale dans la voie des études thomistes, c'est davantage à Cauchie et à son maître Dignant que le jeune Campinois le devait. Par ailleurs, si nous savons que Ladeuze, par ses rapports élogieux adressés à Malines comme président du Saint-Esprit, est intervenu dans la carrière de l'abbé Van Roey¹¹⁹, il faut sans doute limiter son rôle intellectuel à une influence indirecte : comme on peut le constater dans la suite de son action, Van Roey s'est toujours montré un théologien extrêmement avisé, notamment dans le domaine biblique, et Ladeuze y a probablement été pour quelque chose... Les mêmes observations valent également pour Camille Van Crombrugghe, futur professeur au grand séminaire de Gand et vicaire général dans son diocèse. Auteur d'une thèse relative à la sotériologie des origines (1905)¹²⁰, Camille Van Crombrugghe parcourut tout le cycle de théologie avec Ladeuze comme professeur de patrologie et d'exégèse néo-testamentaire¹²¹. A son propos, Coppens, qui l'eut comme professeur au séminaire

deux-guerres, dans *Res publica*, t. IV, 1962, n° 4, p. 387-396 ; W.S. PLAVSIC, *L'Église et la politique en Belgique*, *ibid.*, t. X, 1968, n° 2, p. 211-251 ; et R. AUBERT, *L'Église catholique et la vie politique en Belgique depuis la Seconde Guerre mondiale*, *ibid.*, t. XV, 1973, n° 2, p. 183-203. Sur l'attitude de Van Roey pendant la dernière guerre, voir J. KEMPENEERS, *Le cardinal Van Roey et l'Ordre Nouveau*, Gembloux, 1982, A. DANTOING, *La hiérarchie catholique et la Belgique sous l'Occupation*, dans *Revue du Nord*, t. LX, n° 237, avril-juin 1978, p. 311-336, et, surtout, ID., *La « collaboration du cardinal ». L'Église de Belgique dans la Guerre 40*, Bruxelles, 1991.

¹¹⁷ Sur son passage à Louvain, voir plus spécialement J. KEMPENEERS, *Le cardinal Van Roey en son temps. 1874-1961. Trente-cinq années d'épiscopat...*, p. 41-60, le chapitre *Étudiant et professeur à Louvain (1897-1907)*.

¹¹⁸ E. VAN ROEY, *De justo auctario ex contractu crediti* (Universitas catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum doctoris in Facultate theologica consequendum conscriptae, sér. I, t. LIV), Louvain, Van Linthout, 1902, XXIII-300 p.

¹¹⁹ J. KEMPENEERS, *Le cardinal Van Roey en son temps. 1874-1961. Trente-cinq années d'épiscopat...*, p. 46.

¹²⁰ C. VAN CROMBRUGGHE, *De soteriologiae christianae primis fontibus* (Universitas catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum doctoris in Facultate theologica consequendum conscriptae, sér. II, t. I), Louvain, Van Linthout, 1905, XIV-256 p.

¹²¹ Sur le chanoine Van Crombrugghe (1876-1940), docteur en théologie de l'Université de Louvain (1905), professeur au grand séminaire de Gand (1905-1931), maître de conférences (1909-1921), puis professeur (1921-1927) à l'Université de Louvain et vicaire général de Mgr Coppieters (1927-1940), voir surtout J. COPPENS, *Le chanoine Van Crombrugghe. Un maître de la pensée théologique*, Bruxelles, 1940, et la notice qu'il a fournie en 1953 aux *Tables du dictionnaire de théologie catholique*, pour les

dans sa jeunesse, a noté que sa solide formation scripturaire et patristique — dispensée pour une large part par Ladeuze —, alliée à une profonde connaissance du thomisme, en avait fait un des maîtres de la théologie « antimoderniste » de sa génération, toujours très prudent et nuancé dans le domaine des sciences bibliques et de la théologie historique¹²².

Joseph Lebon. — Le cas de Joseph Lebon, enfin, qui recueillera la succession de Ladeuze à la Faculté de théologie et au Collège du Saint-Esprit en 1909, est encore plus problématique. Arrivé à Louvain en 1903-1904, après son ordination sacerdotale, Lebon suivra pendant quatre ans les deux cours de Ladeuze à la *Schola maior*, mais sans que l'on sache très bien dans quelle mesure cet enseignement rend compte de ses orientations intellectuelles futures. Auteur d'une thèse consacrée au monophysisme sévérien¹²³, il semble que ses conclusions, révolutionnaires pour l'époque¹²⁴, n'aient pas été au goût de son promoteur, Jacques Forget, un orientaliste très conservateur formé par Mgr Lamy, et par conséquent, que ce dernier n'a pas joué un rôle essentiel dans ses orientations intellectuelles¹²⁵. Élève assidu, par ailleurs, des conférences historiques données par Cauchie à la Faculté de théologie, auxquelles il participe de 1903-1904 à 1906-1907¹²⁶, Lebon y présente certes des travaux érudits, mais sans rapport avec la patrologie¹²⁷. En fait, si les documents ne permettent pas de démêler avec certitude

compléments bibliographiques (ID., *Crombrughe [Camille Van]*, dans *D.T.C. Tables générales*, t. III, col. 877).

¹²² *Ibid.*

¹²³ J. LEBON, *Le monophysisme sévérien. Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcédoine, jusqu'à la constitution de l'Église jacobite* (Universitas Catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum doctoris in Facultate theologica consequendum conscriptae, sér. II, t. IV), Louvain, Joseph Van Linthout, 1909, XXXVI-551 p.

¹²⁴ Dans sa thèse consacrée à Sévère d'Antioche, Lebon s'attachait à montrer que le monophysisme sévérien s'inscrivait dans la filiation directe de l'enseignement de saint Cyrille d'Alexandrie et n'était qu'un monophysisme verbal. Contrairement à l'idée généralement admise au début du siècle, il considérait donc la doctrine de Sévère comme orthodoxe, mais incomplète dans sa formulation préchalcédonienne. Pour une information rapide sur le monophysisme, cfr J. LIÉBART, *Monophysisme*, dans *Catholicisme...*, t. IX, col. 576-583.

¹²⁵ Voir le témoignage de R. AUBERT, *Le grand tournant de la Faculté de théologie de Louvain à la veille de 1900...*, p. 108, note 132.

¹²⁶ Voir la rubrique *Séminaire historique*, dans les *Annuaire*s de 1905 à 1908. Simple participant la première année, il est secrétaire-rapporteur les années suivantes.

¹²⁷ Voir le chapitre *Rapport sur les travaux du séminaire historique pendant l'année académique [...]*, dans les *Annuaire*s de 1905 à 1908. En 1904-1905, il est critique d'office d'un travail consacré à la

l'écheveau des influences croisées, on peut néanmoins affirmer que son travail sur les controverses christologiques se rattache méthodologiquement à l'école de Cauchie, école au succès de laquelle Ladeuze, avec sa thèse sur le cénobitisme égyptien, a puissamment contribué¹²⁸. Désigné à la succession de ce dernier au moment de sa nomination au rectorat, tant pour l'enseignement que pour la direction du Collège du Saint-Esprit, Lebon allait par la suite orienter ses travaux ultérieurs surtout vers la patrologie, où il assura la réputation de l'école de Louvain pendant des décennies, et vers la mariologie, où il défendit l'œuvre corédemptrice de Marie et s'associa aux efforts de Mercier pour obtenir la proclamation dogmatique de Marie médiatrice de toutes les grâces¹²⁹. Peu intéressé par les travaux en exégèse, il n'a jamais rien publié dans ce domaine et en a rapidement abandonné l'enseignement à Édouard Tobac, un autre disciple de Ladeuze (1920)¹³⁰.

Honoré Coppieters. — Parmi l'ensemble des élèves que nous avons évoqués en commençant ce paragraphe, deux méritent une attention particulière : Honoré Coppieters et Édouard Tobac, qui préparèrent leur thèse de doctorat sous la conduite de Ladeuze. Inscrit à l'Université à la rentrée d'octobre 1896, Coppieters eut d'abord Ladeuze comme condisciple à la Faculté de théologie et au Collège du Saint-Esprit (1897-1898/1898-1899), tandis que ce dernier préparait son doctorat¹³¹. Il l'eut ensuite

Question Biblique du concile de Trente à Richard Simon ; en 1905-1906 et en 1906-1907, il présente deux recherches sur *Les travaux scripturaires au Moyen Âge* et une sur *Un professeur d'Écriture sainte au IX^e siècle. Christian de Stavelot*.

¹²⁸ D'après le témoignage du chanoine Aubert, qui a encore bien connu Joseph Lebon, l'influence de Cauchie fut en fait déterminante.

¹²⁹ Sur l'œuvre patrologique et mariologique de Joseph Lebon, voir l'analyse détaillée, accompagnée d'une bibliographie, qu'en a fait le chanoine Bardy lors d'une manifestation d'hommage organisée en 1947 : G. BARDY, *Hommage à Monseigneur Lebon*, dans *Manifestation Van Hove-Maere-Lebon* (*Annua nuntia lovaniensia*, t. V), Bruxelles, 1948, p. 56-75.

¹³⁰ Il se chargera en fait de cours plus proches de ses préoccupations (histoire de la théologie du moyen âge, grec du Nouveau Testament, arménien, syriaque et théologie des Églises orthodoxes). Sur Joseph Lebon (1879-1957), professeur émérite en 1949, voir également : A.-M. CHARUE, *In memoriam Monseigneur Lebon*, dans *Revue diocésaine de Namur*, t. XI, n° 4, juillet-août 1957 ; J. COPPENS, *In memoriam*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. XXXIII, p. 672-675 ; L. VAN DER ESSEN, *Lebon, Iosephus*, dans *Annua nuntia lovaniensia*, t. XIV, 1958, p. 182.

¹³¹ Honoré Coppieters (1874-1947), ancien élève du Collège Saint-Vincent d'Eekloo (1886-1892), du petit séminaire de Saint-Nicolas (1892-1893) et du grand séminaire de Gand (1893-1896), fut ordonné prêtre en décembre 1896, tandis qu'il venait poursuivre à Louvain ses études théologiques. Professeur d'Écriture sainte à la *Schola minor* (1900) et professeur d'hébreu à la Faculté de théologie (1903), il assumait également, à partir de 1913, la direction du Musée biblique de l'Université. Ayant renoncé définitivement à la carrière scientifique, Coppieters quitta l'Université en 1920 et obtint de se faire

comme professeur de patrologie à la *Schola maior* (1898-1899/1899-1900) et, enfin, comme promoteur de thèse en exégèse (1900-1901/1901-1902), sans avoir d'ailleurs suivi ses cours dans cette discipline. Consacrée à l'histoire du texte des Actes des Apôtres¹³², cette thèse est un travail de critique « classique » où l'auteur s'attache à l'examen des différentes traditions manuscrites et à leur confrontation critique, travail tout à fait semblable à celui que Ladeuze avait appliqué aux différentes versions de la vie de saint Pacôme. Après s'être, dans un premier chapitre, attaché aux témoignages conservés dans la littérature patristique sur les trois traditions manuscrites (l'orientale d'où dérive le texte reçu, l'occidentale et la recension mixte), l'auteur s'attachait à écarter la recension mixte, essai postérieur d'harmonisation des deux autres (chapitre II), à établir la communauté d'origine des deux traditions occidentale et orientale et à montrer la supériorité de la version orientale (chapitre III) et, enfin, à mieux situer la recension occidentale et à rendre compte des divergences qu'elle présentait avec son modèle (chapitre IV)¹³³.

Sans entrer ici dans une analyse qui intéresserait davantage les exégètes que les historiens, disons que l'ouvrage se rangeait résolument du côté des études critiques, et même bien davantage que ne le laisserait penser son domaine premier d'investigation, la critique textuelle ! Outre que Coppieters introduisait, avec la méthode historique, une approche scientifique dans l'histoire du canon du Nouveau Testament, un problème censé réglé depuis longtemps par la tradition ecclésiastique, il débouchait sur des conclusions assez neuves pour le monde catholique de l'époque : la recension occidentale n'était pas une version altérée de la version orientale, mais un remaniement postérieur dû à un interpolateur qui avait cherché à rendre le texte primitif plus clair

nommer curé-doyen de Lokeren (1920-1924), puis d'Alost (1924-1927). Désigné coadjuteur avec droit de succession de Mgr Seghers le 15 mai 1927, il lui succéda quelques jours plus tard. Voir surtout ici la contribution récente (1991) de R. BOUDENS, *Honoré Coppieters*, dans *Het bisdom Gent (1559-1991). Vier eeuwen geschiedenis...*, p. 367-380 et 560, qui donne une bonne synthèse des notices disponibles (J. COPPENS, *Son Excellence Mgr Coppieters*, dans *AN.U.C.L. 1944-1948*, p. 5-50 ; J. ART, *Coppieters [Honoré-Joseph]*, dans *B.N.*, t. XLIII, col. 220-223, et surtout R. BOUDENS, *Coppieters, Honoré*, dans *N.B.W.*, t. XIII, col. 170-175).

¹³² H. COPPIETERS, *De historia textus Actorum Apostolorum dissertatio* (Universitas Catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum doctoris in Facultate Theologica consequendum conscriptae, sér. I, t. LIII), Louvain, Joseph Van Linthout, 1902, IX-252 p.

¹³³ Voir ici, parmi d'autres recensions, G. RASNEUR, [Compte rendu de] H. COPPIETERS, *De historia textus Actorum Apostolorum dissertatio*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. IV, 1903, p. 471-476 (le travail fait également l'objet d'une note de chronique : *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. III, 1902, p. 758-759).

pour son public et à y souligner l'activité apostolique et le rôle du Saint-Esprit. La critique textuelle débouchait donc sur des conclusions littéraires : non seulement sur l'idée d'un texte recopié de nombreuses fois et souvent traduit, mais aussi sur l'idée d'un texte vivant, s'adaptant aux besoins du milieu de réception, et fidèle à l'esprit plus qu'à la lettre de son modèle. C'est bien ce qui explique que, dans son plaidoyer pour la critique biblique prononcé à l'occasion de la cérémonie de promotion au doctorat, Ladeuze ait insisté non seulement sur les problèmes de transmission du texte, mais aussi sur les problèmes de composition :

« Porro, ubi sic enuntiantur quaestiones a critica solvendae, luce clarius apparet libros sacros ipsos esse objectum hujus Criticae, cum scripti sint ab hominibus in certis adjunctis historicis et inde ab eo tempore magis quam quilibet libri saepius transcripti fuerint et in alias linguas versi. Sed simul manifestum est viros catholicos in librandis illis quaestionibus scientifica libertate gaudere et imo uti debere » ; « Unde quaestiones de origine humana et de compositione librorum sacrorum manent quaestiones historiae litterariae quae directe solvendae sunt testimoniis historicis et examine critico. Pluries certam solutionem non admittunt ; quando autem talem admittunt, certitudo haec est certitudo historica. Caeteroquin, sine tali certitudine historica, tota demonstratio christiana in circulo vitioso versaretur » ; « Critica igitur biblica, sub quocumque respectu consideretur, exerceri a viris catholicis et potest et debet. Sola enim critica exegesis respondet necessitatibus nostri temporis. Nec possumus munere Apologetarum contenti esse unice solliciti de refutandis hypothesis doctorum non catholicorum » ; « Timendum est ne nos in contrarium vitium incidamus, ne scilicet nimis urgentes respectum divinum, ultra debitum negligamus respectum humanum in libris sacris qui eo ipso quod pro hominibus scripti sunt, divinam doctrinam exhibere debuerunt sub forma accommodata circumstantiis historicis in quibus ante multa saecula prodierunt »¹³⁴.

Si la critique se justifie, en effet, c'est au moins autant « du fait qu'ils [les livres sacrés] ont été écrits par des hommes dans certaines circonstances historiques » que « du fait que depuis ce temps, ils ont été, plus souvent que n'importe quel livre, transcrits et traduits dans d'autres langues ». S'appuyant sur une conception équilibrée de l'inspiration (majorant trop l'intervention divine, écrit-il, il ne faudrait pas sous-estimer l'intervention humaine dans l'élaboration des livres sacrés qui, « par cela même qu'ils sont écrits pour des hommes, ont dû manifester la doctrine divine sous une forme adaptée aux circonstances historiques dans lesquelles ils se sont développés »), Ladeuze revendique dans ces matières une liberté scientifique complète pour le savant catholique. Sur le plan intellectuel, la Bible, en tant qu'œuvre humaine, relève de l'histoire littéraire et doit être traitée au moyen des ressources de cette discipline. Sur le plan apologétique, l'exégèse critique est la seule méthode qui puisse répondre aux nécessités du temps et elle réclame une attitude militante : il ne faut pas se contenter

¹³⁴ Cité par J. COPPENS, *Paulin Ladeuze, orientalist en exegeet. 1870-1940...*, p. 58, qui n'indique pas sa source d'information.

simplement de réfuter les théories des savants non catholiques quand elles se présentent, mais il faut en quelque sorte occuper le terrain avant eux...

Ceci dit, des relations entre le promoteur et son doctorand, de la façon concrète qu'ils ont eue de travailler, etc., nous ne savons pas grand-chose. Le seul témoignage que nous possédions sur leurs rapports mutuels concerne une intervention de Ladeuze auprès de l'évêque de Gand, dont relevait Coppieters, afin que ce dernier prenne toutes les mesures nécessaires pour permettre à son étudiant d'achever sa thèse dans de bonnes conditions. Peu de temps avant la défense (à la mi-juillet 1902¹³⁵), il semble que Coppieters, pressenti pour enseigner l'Écriture sainte, ait été en proie à un vif découragement à l'idée de cette éventualité et que ses états d'âme aient été suffisants pour compromettre son travail. Argumentant de ses réelles capacités en la matière (« tout le monde ici, Recteur, professeurs et élèves sont intimement convaincus de ses aptitudes toutes particulières à professer l'Écriture Sainte. Lui s'en déclare incapable »), Ladeuze prit l'initiative d'intervenir pour que l'évêché lui donne une réponse évasive susceptible de lui permettre d'achever sa thèse dans le calme, mais sans renoncer à le nommer une fois son épreuve réussie :

« En d'autres termes, V(.)[otre] G(.)[andeur] ne pourrait-elle pas suggérer simplement à M(.)[onsieur] C(.)[oppieters] qu'il n'est pas raisonn(.)[able] de se préoccuper d'une question qui ne se posera que dans deux mois et dans la solution de laquelle on tiendra naturellement compte de ses goûts personnels. On en tiendra compte, j'ose l'espérer, pour les trouver négligeables en face des raisons supér(.)[ieures] qui demandent son maintien à l'Univ(.)[ersité] »¹³⁶.

L'intervention énergique de Ladeuze, qui fut couronnée de succès¹³⁷, témoigne certes du souci qu'il avait de l'avenir de son protégé et de l'estime qu'il avait pour lui, mais elle ne nous renseigne guère sur la part qu'il prit concrètement à la rédaction de sa dissertation.

Édouard Tobac. — Après la thèse d'Honoré Coppieters, Ladeuze ne devait plus diriger qu'une seule dissertation doctorale, celle qu'Édouard Tobac présenta avec succès le 20

¹³⁵ Voir la *Liste des étudiants admis aux grades académiques par l'Université pendant l'année 1901-1902* pour la Faculté de théologie (AN.U.C.L. 1903, p. 107).

¹³⁶ A.K.U.L., A.P.L., n° [25], Un « paquet » de correspondance scientifique (± 1900-1909) et varia (± 1900-1925), Une enveloppe désignée par Ladeuze « M. Coppieters », Lettre de Ladeuze à Stillemans, [Louvain, peu avant le 7 juin 1902].

¹³⁷ *Ibid.*, Lettre de Stillemans à Ladeuze, Gand 7 juin 1902.

juillet 1908¹³⁸ sur *Le problème de la justification dans saint Paul*¹³⁹. Arrivé à Louvain au début de l'année académique 1901-1902, Tobac reçut sa formation universitaire en patrologie et en exégèse néo-testamentaire intégralement de Ladeuze¹⁴⁰. Bachelier en théologie en 1903, licencié en 1905, il commença sa thèse de doctorat tout en occupant la charge de sous-régent au Collège du Saint-Esprit¹⁴¹, mais fut bientôt appelé par le nouvel archevêque de Malines, Mgr Mercier, à assurer l'enseignement de l'exégèse dans son grand séminaire. Nonobstant les inévitables difficultés, il parvint à concilier ces nouvelles responsabilités avec la préparation d'une dissertation doctorale et il fut promu docteur dans les délais habituels, au bout de deux ans. Centrée sur le problème de la justification chez saint Paul, comme le titre l'indique avec précision, la thèse de Tobac se voulait une contribution à la théologie biblique catholique, inexistante à l'époque en ce qui concerne le converti de Damas. Inspiré certes par les principes de la méthode que nous appelons aujourd'hui « historico-critique » (les idées de saint Paul étaient soigneusement analysées dans le contexte des idées juives et judéo-chrétiennes de son temps)¹⁴² et guidé par les mêmes préoccupations apologétiques que celles des tenants de l'école critique (réassumer, par les moyens rigoureux de la méthode historique, les enseignements traditionnels de l'Église), le travail de Tobac se rattachait incontestablement à l'exégèse critique. S'il était assez proche des préoccupations de

¹³⁸ Voir la *Liste des étudiants admis aux grades académiques par l'Université pendant l'année 1907-1908* pour la Faculté de théologie (AN.U.C.L. 1909, p. 167).

¹³⁹ É. TOBAC, *Le problème de la justification dans saint Paul. Étude de théologie biblique* (Universitas Catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum doctoris in Facultate Theologica consequendum conscriptae, sér. II, t. III), Louvain, Joseph Van Linthout, 1908, XXIII-273 p.

¹⁴⁰ Sur Édouard Tobac (1877-1930), prêtre du diocèse de Malines (1901), licencié en théologie de l'Université de Louvain (1905), professeur d'exégèse au grand séminaire de Malines (1906), puis à la Faculté de théologie de Louvain (1920), où il recueillit la succession d'Honoré Coppieters, nous n'avons trouvé qu'une courte notice récente (*Édouard Tobac*, dans *D.T.C. Tables générales*, t. III, col. 4197). Voir, faute de mieux : *Manifestation Tobac. Op Heylissem, 26 juillet 1908*, Louvain, 1908 ; J. COPPENS, *Éloge académique de Monsieur le Chanoine Édouard Tobac, professeur à la Faculté de théologie, prononcé à la salle des promotions, le 30 juin 1930*, dans AN.U.C.L. 1930-1933, p. LXXVIII-XCV ; P. LADEUZE, *M. le Chanoine Édouard Tobac, professeur à la Faculté de théologie [...]*, *ibid.*, p. LXXII-LXXVII ; *Le cinquième centenaire de la Faculté de théologie de l'Université de Louvain (1432-1932)*..., p. 39-47.

¹⁴¹ Voir plus loin, le point consacré au Collège du Saint-Esprit.

¹⁴² Sur le contenu de la thèse proprement dit, voir entre autres A. LEMONNYER, [Compte rendu de] É. TOBAC, *Le problème de la justification dans saint Paul*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. X, 1909, p. 557-559 (le travail fait également l'objet d'une note de chronique : *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. IX, 1908, p. 623).

Ladeuze et des problèmes qui étaient au centre des controverses agitant à l'époque l'ensemble des écoles d'exégèse (les sources relatives à la naissance du christianisme et de l'Église, leur valeur historique et les principes qui devaient présider à leur interprétation), il s'agit d'un travail centré sur la critique textuelle, alors que le domaine de prédilection de Ladeuze était plutôt la critique littéraire.

En fait, le rôle de Ladeuze dans le choix de cette thèse, sinon dans sa direction concrète, est moins évident que pour Honoré Coppieters. Certes, le professeur louvaniste avait consacré son cours d'exégèse de 1901-1902 aux Épîtres de la captivité et il est possible que le jeune abbé Tobac ait été séduit à cette occasion par l'un ou l'autre aspect de la figure de l'Apôtre. Mais il est tout aussi vraisemblable qu'il ait été amené à cette problématique par les Conférences historiques de Cauchie qui, centrées à l'époque sur la Réforme, abordaient le problème central de la grâce¹⁴³ : l'étude de la justification chez saint Paul a pu procéder d'un désir d'éclairer les controverses du XVI^e siècle par un retour aux sources bibliques¹⁴⁴. On notera à ce propos que Ladeuze lui-même, dans l'éloge funèbre qu'il prononcera à la mort de son élève, en 1930, n'aura pas un mot pour son rôle personnel dans l'élaboration de la thèse qu'il avait patronnée : il se contentera de rappeler que « sur une question qui a donné naissance au protestantisme et qui reste toujours actuelle, il a su, en suivant de très près la pensée de l'Apôtre, concilier parfaitement les exigences des méthodes critiques avec la tradition catholique »¹⁴⁵. Peut-être faut-il voir dans ce silence et cette allusion au protestantisme une indication quant à l'origine réelle du travail de Tobac.

Ce qui est certain, par contre, c'est que cette étude s'inscrivait tout à fait dans la perspective du militantisme progressiste en exégèse qui était le sien au cours de la crise moderniste. Grâce à Coppens, en effet, nous connaissons le contenu du discours que

¹⁴³ Voir la partie *Rapport sur les travaux du séminaire historique pendant l'année académique [...]*, dans les *Annuaire*s de 1902 à 1906. En 1902-1903, il est critique d'office d'un travail sur Melancton et présente une recherche sur *La Confession d'Augsbourg*. En 1903-1904, il est critique d'office d'un travail sur la doctrine eucharistique de Luther. Et en 1904-1905, il présente une étude sur *Les controverses de auxiliis divinae gratiae en Espagne et à Rome de 1581 à 1607*.

¹⁴⁴ Voir également ici J. COPPENS, *Éloge académique de Monsieur le Chanoine Édouard Tobac, professeur à la Faculté de théologie, prononcé à la salle des promotions, le 30 juin 1930*, dans *AN.U.C.L. 1930-1933*, p. LXXX.

¹⁴⁵ P. LADEUZE, *M. le Chanoine Édouard Tobac, professeur à la Faculté de théologie [...]*, dans *AN.U.C.L. 1930-1933*, p. LXXV.

Ladeuze prononça, en présence de Mercier, à l'occasion de la promotion au doctorat de son élève, et qui a valeur de manifeste :

« C'est pour moi un vif plaisir et un grand honneur que d'avoir à critiquer votre dissertation doctorale devant cet auditoire d'élite présidé par l'Éminentissime Prince de l'Église que la Belgique est fière de posséder à sa tête, en qui l'Université de Louvain vénère un de ses maîtres qui a porté sa renommée au loin et à qui elle a conscience de devoir le renouveau scientifique de l'enseignement philosophique dans son sein, que la Faculté de théologie enfin salue avec joie comme son premier chef, chef qui, fidèle à l'esprit de la grande scholastique, entend bien, il le lui disait il y a quelques mois, ne pas isoler la science sacrée mais la tenir avec tous les progrès modernes dans un contact qu'elle peut subir sans crainte, en s'appuyant toujours sur les principes que lui-même a remis en honneur ».

« C'est une étude de théologie biblique, que vous avez présentée à notre Faculté. Or il faut bien l'avouer, ce genre d'études a été trop négligé jusqu'ici par les savants catholiques ». « Combien d'ouvrages de toute sorte, monographies, exposés d'ensemble, manuels, n'ont pas été écrits sur ces matières, depuis un siècle, par les protestants et les rationalistes. Eh bien ! connaissez-vous une histoire de la théologie du Nouveau Testament écrite par un catholique ? Et sur la question spéciale que vous avez étudiée, sur la question de la justification dans saint Paul, question qui, peut-on dire, a donné naissance au Protestantisme il y a trois siècles, n'est-il pas frappant que, dans vos recherches bibliographiques si développées, vous n'ayez découvert que deux courtes études à signaler, celle de Wieser, et celle de Bartmann ? Dans l'entre-temps, les théories pseudo-historiques par lesquelles on prétend expliquer naturellement l'origine du Nouveau Testament et de ses dogmes se répandent partout dans le public qui lit ; mais de là elles finissent fatalement de descendre dans le peuple. En nous taisant, en nous reposant dans la possession de la vérité que nous avons l'insigne bonheur de posséder sûrement dans le magistère infallible de l'Église, ne sommes-nous pas un peu responsables, indirectement au moins, de la vogue qu'obtiennent toutes ces théories ? Ne nous donnons-nous pas l'air d'être incapables de défendre notre foi par ces méthodes critiques si vantées dans le camp adverse ? ».

« Et pourtant, les résultats auxquels vous avez abouti par le plus rigoureux emploi de ces méthodes, prouvent une fois de plus que nous n'avons rien à craindre à tenter critiquement de faire revivre, dans sa simplicité historique, la révélation chrétienne telle qu'il a plu à la Providence de l'introduire dans le monde ».

« Il vous est bien arrivé çà et là de devoir abandonner l'une ou l'autre de ces interprétations théologiques qui, en représentant les idées traditionnelles des docteurs, peuvent à ce titre fournir un argument théologique, mais ne peuvent plus se faire recevoir dans l'exégèse scientifique des textes, l'une ou l'autre de ces explications que, parce qu'elles sont usuelles, par la force de l'habitude, nous sommes facilement portés à mettre sans nous en rendre compte sur le même pied que les dogmes ». « Mais ces dogmes eux-mêmes, sur le péché originel, sur la rédemption, et la valeur de la mort du Christ, sur le baptême, sur la foi, je les retrouve tous dans vos conclusions ; à peine sont-ils présentés sous un angle un peu différent du nôtre »¹⁴⁶.

Après avoir salué la présence de Mercier, son principal appui épiscopal, comme nous le verrons, dans son effort de promotion de l'exégèse critique à Louvain, Ladeuze

¹⁴⁶ Cité par J. COPPENS, *Paulin Ladeuze, orientalist en exegeet. 1870-1940...*, p. 72-74, qui ne précise pas sa source. En rapportant ce texte, Coppens l'a entrecoupé de commentaires qui créent des ruptures dans sa citation. Il est possible que ces interruptions correspondent à des passages non cités et c'est pourquoi nous avons répété les guillemets au début et à la fin de chaque extrait.

justifie l'adoption de la méthode nouvelle par les catholiques. Sur la base de considérations apologétiques tout d'abord : nécessité de combattre les protestants directement sur leur propre terrain, avec leurs propres armes, et exigence pastorale de fournir des arguments aux fidèles chez qui les opinions rationalistes se répandent. Sur la base de considérations quant à la valeur intrinsèque de la méthode, ensuite, qui chez lui se fonde sur ce que l'on pourrait appeler un optimisme critique : la certitude intime que les catholiques n'ont rien à craindre de la critique et que celle-ci permettra de fonder historiquement l'enseignement traditionnel de l'Église. Détail intéressant à signaler, on notera que dom Laurent Janssens, à l'époque secrétaire de la Commission biblique et tenant de l'exégèse conservatrice, assistait à la défense de thèse et qu'il y congratula le récipiendaire¹⁴⁷. Comme nous le verrons, cet appui à première vue contre nature s'explique en fait par des liens personnels tissés entre les deux hommes, dom Laurent et Ladeuze, à travers une correspondance d'abord très défavorable à ce dernier, mais au fil de laquelle il parviendra à rétablir sa position¹⁴⁸.

Au cours des dix années de son professorat, Ladeuze a enseigné à une petite centaine d'étudiants en théologie, chiffre qui doit être légèrement revu à la baisse si l'on ne s'intéresse qu'à son enseignement exégétique (il ne débute qu'en 1900-1901). A première vue, cela peut paraître assez peu, d'autant que parmi ces étudiants, tous n'ont pas eu un contact scientifique personnel à l'occasion de la rédaction de leur mémoire de licence et que deux d'entre eux seulement ont partagé avec Ladeuze une intimité intellectuelle et scientifique plus grande à travers l'élaboration d'un doctorat. On peut dès lors se demander si l'influence de ce dernier sur l'enseignement théologique louvaniste au début du siècle, assez unanimement reconnue dans l'ensemble des travaux¹⁴⁹, n'est pas quelque peu surfaite. En fait, ce serait mal poser le problème que de chercher à établir un lien immédiat entre la fréquentation d'un cours et son influence sur un système d'enseignement et, plus largement, sur le groupe social auquel ce

¹⁴⁷ J. COPPENS, *Éloge académique de Monsieur le Chanoine Édouard Tobac...*, p. LXXXI.

¹⁴⁸ Cfr *infra*, les paragraphes qui traitent des controverses relatives aux articles de Ladeuze sur le *Magnificat* (p. 707-715) et la résurrection (p. 782-802).

¹⁴⁹ R. AUBERT, *La Faculté de théologie de Louvain du XV^e siècle à Vatican II...* ; ID., *Le grand tournant de la Faculté de théologie de Louvain à la veille de 1900...* ; J. COPPENS, *L'Écriture sainte...* ; ID., *L'orientalisme en Belgique...* ; ID., *Paulin Ladeuze, orientalist en exegeet. 1870-1940...* ; A. DE MEYER, *L'histoire ecclésiastique...* ; E. LAMBERTS, *De Leuvense universiteit op een belangrijk keerpunt tijdens het rectoraat van A.J. Namèche en C. Pieraerts (1872-1887)...* ; L.-T. LEFORT, *Les recherches orientalistes à l'Université de Louvain...* ; etc.

système s'adresse. Si le professorat de Ladeuze a été décisif, c'est surtout par le combat sans concessions qu'il a mené — et remporté, comme nous le verrons, grâce au soutien déterminant de Mercier — pour donner droit de cité à l'exégèse progressiste dans l'enseignement du Nouveau Testament, renforçant ainsi l'effort commencé par Van Hoonacker sur le terrain des études vétéro-testamentaires. Même si personne ne peut dire quelle aurait été la suite de la carrière de Ladeuze si sa nomination au rectorat ne lui avait pas épargné de facto les excès de la réaction intégriste, il y a là un acquis définitif, qui ne sera jamais remis en cause et qui fera de Louvain un centre brillant de théologie positive pour les décennies suivantes. Par ailleurs, si nous revenons à la problématique de l'influence individuelle immédiate de son enseignement, l'analyse rapide que nous avons faite de quelques cas exemplaires montre que, en toute hypothèse, son enseignement a été bien reçu, même si l'emprise intellectuelle de Cauchie se profile souvent en filigrane de son propre ascendant, et par des personnalités qui joueront un rôle important par la suite, notamment dans le domaine de la formation du clergé : Théophile Sanders, Gaston Rasneur, Maurice Vaes, Ernest Van Roey, Camille Van Crombrughe, Joseph Lebon, Honoré Coppieters et Édouard Tobac ont tous exercé des responsabilités dans l'enseignement théologique, avant d'occuper parfois un poste important dans la hiérarchie (un vicariat général ou l'épiscopat).

C. Au Collège du Saint-Esprit

En même temps qu'il accédait au professorat, Ladeuze fut nommé président du Collège du Saint-Esprit, la pédagogie réservée aux étudiants ecclésiastiques déjà ordonnés des diverses facultés de l'Université, mais qui accueillait également certains professeurs prêtres¹⁵⁰. Des circonstances de cette nomination, qui voyait le jeune sous-régent du Collège succéder à son ancien président, Adolphe Van der Moeren, admis à l'éméritat pour raisons de santé¹⁵¹, nous ignorons absolument tout¹⁵². Mais sur son

¹⁵⁰ Cfr *supra*, les pages 353-358 consacrée au séjour de Ladeuze au Saint-Esprit.

¹⁵¹ Sur Van der Moeren, cfr *supra*, le chapitre IV de la première partie, p. 333-334.

¹⁵² Les documents conservés concernant les réunions épiscopales de 1898 aux archives de Malines (A.A.M., *Fonds Réunions des évêques*) n'en conservent aucune trace.

passage à la tête de l'établissement de la rue de Namur, heureusement, nous possédons une série de documents qui permettent de se faire une certaine idée de sa gestion, gestion dont la qualité n'est peut-être pas étrangère à sa nomination au rectorat, ainsi que de ses conceptions en matière de direction spirituelle. Tandis que les rapports annuels du président du Collège au recteur¹⁵³ — doublés d'un compte annuel malheureusement mal conservé¹⁵⁴ — nous renseignent sur la marche générale de la maison et surtout sur les grandes préoccupations de son administration, une collection de cahiers consignant ses « Conférences spirituelles au Collège du Saint-Esprit »¹⁵⁵ nous informent, quant à eux, sur la formation religieuse qu'il dispensait aux jeunes prêtres universitaires de sa pédagogie et, incidemment, sur certains problèmes qui lui tenaient plus à cœur, ou encore sur la mission qu'il assignait à ses pensionnaires et le régime de vie qu'il entendait leur imposer.

1. Aperçu d'ensemble et gestion matérielle

a. La situation morale du Collège

Dans ses *Rapports sur la marche du Collège du Saint-Esprit* adressés au recteur¹⁵⁶, Ladeuze semble s'être toujours montré globalement très satisfait du comportement des élèves au point de vue de la piété, de l'application et de la régularité dans le travail, de la discipline et du bon esprit en matière de comportement. Dans ce domaine, la seule chose remarquable consiste peut-être dans l'originalité de la formule qui lui permet chaque année de dire la même chose sans donner l'impression de trop se répéter : « pour ce qui regarde la conduite des élèves du Collège du Saint-Esprit durant l'année qui finit, je n'ai eu qu'à me féliciter de leur piété, de leur application et du bon esprit

¹⁵³ A.K.U.L., *P.M.L.*, n° [18], Chemise « Collegium St Spiritus. [Rapports] 1882-1939 ».

¹⁵⁴ *Ibid.*, Chemise « Collège du Saint-Esprit. Comptes. Travaux » (1899-1900/1939) : seules les années 1899-1900, 1900-1901 et 1905-1906 sont conservées.

¹⁵⁵ *Ibid.*, *A.P.L.*, n° [11], Un ensemble de textes identifiés « Conférences spirituelles au Collège du Saint-Esprit ».

¹⁵⁶ *Ibid.*, *P.M.L.*, n° [18], Chemise « Collegium St Spiritus. [Rapports] 1882-1939 », Années 1898-1899 et 1899-1900.

qui les a animés »¹⁵⁷ ; « je puis me tenir satisfait de l'esprit de régularité, de travail et de piété qu'ont en règle très générale manifesté les étudiants ecclésiastiques de l'Université »¹⁵⁸ ; « j'ai eu lieu en général d'être satisfait du travail, de la régularité et de la piété de mes étudiants »¹⁵⁹ ; etc. Et cette originalité ne va pas sans un certain humour, lorsqu'il confesse que la bonne marche du Collège rend difficile sa tâche de rapporteur¹⁶⁰ ou justifie la brièveté de son rapport¹⁶¹. Pour peu, on serait tenté de généraliser pour toute la période ce qu'il dit de l'exercice 1906-1907, à savoir « que cette année pour nous n'aura pas d'histoire »¹⁶². Malgré cette impression d'ensemble très positive, deux aspects plus négatifs dans la situation du Collège retinrent suffisamment son attention pour qu'il y revienne à plusieurs reprises : du point de vue disciplinaire, une certaine montée du « flamingantisme », qui n'allait pas sans provoquer quelques heurts au sein de la communauté, et, du point de vue du recrutement, la nécessité d'un meilleur discernement dans le choix des candidats et des études à leur faire entreprendre.

Un souci récurrent : l'émergence de la question flamande dans le jeune clergé. — Du point de vue disciplinaire, la seule ombre au tableau semble avoir été à ses yeux le flamingantisme, mais dont il s'attache cependant toujours à atténuer la portée dès qu'il l'évoque. Pour l'année 1904-1905, il note en effet : « j'ai eu à regretter chez plusieurs une certaine recrudescence de flamingantisme » ; mais il ajoute immédiatement : « l'entente entre Wallons et flamands [*sic*] n'a cependant guère eu à en souffrir »¹⁶³. En 1907-1908, il signale à nouveau « une certaine recrudescence de flamingantisme au second trimestre, à l'occasion des fêtes flamandes qui ont eu lieu alors », mais en la minimisant d'emblée par cette précision : « ce n'a été qu'un feu jetant une flamme bientôt éteinte par la bonne volonté de tous »¹⁶⁴. Et l'année suivante, en 1908-1909, s'il

¹⁵⁷ *Ibid.*, Année 1898-1899.

¹⁵⁸ *Ibid.*, Année 1899-1900.

¹⁵⁹ *Ibid.*, Année 1900-1901.

¹⁶⁰ *Ibid.*, Année 1901-1902.

¹⁶¹ *Ibid.*, Année 1902-1903.

¹⁶² *Ibid.*, Année 1906-1907.

¹⁶³ *Ibid.*, Année 1904-1905.

¹⁶⁴ *Ibid.*, Année 1907-1908.

concède que « le flamingantisme ne s'est pas éteint, tant s'en faut, parmi nos abbés », il lui enlève aussitôt toute dimension publique (« je ne sache pas cependant qu'il se soit manifesté de façon incongrue en dehors du Collège ») et profonde (« d'ailleurs, au troisième trimestre, la paix n'a plus été troublée »¹⁶⁵). Malgré cette tendance générale à réduire la portée du mouvement, on devine chez lui la conscience de son caractère durable, le « tant s'en faut » indiquant en quelque sorte l'absence d'illusions quant à une possible résorption spontanée du phénomène. Ladeuze reconnaît d'ailleurs que cette année-là, le flamingantisme « a parfois amené certains froissements entre Flamands et Wallons »¹⁶⁶. La même impression se dégage d'ailleurs d'une lettre adressée à Mercier en mars 1908, dans laquelle Ladeuze admet qu'« il est certain que ces derniers temps, il y a eu un renouveau d[an]s le mouvement flamingant », même s'il ajoute également : « j'ai connu pire »¹⁶⁷. En l'absence d'autres éléments, il est évidemment difficile de préciser davantage l'attitude fondamentale de Ladeuze face au mouvement flamand durant son professorat, mais on peut certainement retenir qu'il était déjà très sensible au problème et qu'il était même probablement conscient de son caractère durable et incontournable.

Il faut d'ailleurs noter ici que les rapports de Ladeuze relatifs au Collège du Saint-Esprit adressés au recteur ne constituent certainement pas une source très pertinente concernant le mouvement flamand. En ce domaine comme en d'autres, il faut bien voir que ces relations n'étaient que de simples documents administratifs, rédigés selon un canevas assez stéréotypé et qui s'adressaient à un homme, le recteur, qui de par ses fonctions, était déjà bien informé de toute une série de faits sur lesquels il était inutile de s'étendre, ou qui, au contraire, ne pouvait s'arrêter à des données de détails. C'est sans doute ce dernier aspect qui explique que dans ses rapports aux évêques, par exemple, dont on conserve un exemplaire adressé à l'évêque de Liège pour l'année 1904-1905¹⁶⁸, Ladeuze fournit bien plus de précisions sur le comportement des

¹⁶⁵ *Ibid.*, Année 1908-1909.

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ A.A.M., *Fonds Mercier*, n° III. 7, [Bisschoppenconferenties]. Sessie van 05-03-1908, Lettre de Ladeuze à Mercier, Louvain 5 mars 1908.

¹⁶⁸ A.É.L., *Fonds Rutten*, n° 17, Relations avec les évêques belges : procès-verbaux des réunions — université de Louvain, Rapport de Paulin Ladeuze à Mgr Rutten sur les étudiants liégeois du Collège du Saint-Esprit, Louvain 20 juillet 1905. Ladeuze y note ainsi que les étudiants liégeois semblent perdre parfois du temps « dans des réunions trop nombreuses ou trop longues » et que « la régularité des étudiants de première année aux exercices de piété aurait pu être plus parfaite »...

étudiants (résultats individuels, commentaires circonstanciés, etc.) que dans ses comptes rendus au recteur. Par ailleurs, il est manifeste qu'un grand nombre de problèmes étaient réglés oralement entre les deux hommes du point de vue des principes, avant d'être mis en œuvre concrètement par Ladeuze seul. C'est ainsi qu'en septembre 1901, le président du Saint-Esprit négocie directement avec Mgr Goossens la nomination d'un économiste originaire du diocèse de Malines et le choix d'un nouveau sous-régent, en lui écrivant simplement : « je prie donc votre Éminence de me permettre de m'en tenir à ce choix qui a l'agrément de Monseigneur le Recteur et je lui en exprime à l'avance toute ma reconnaissance »¹⁶⁹. Il est même possible que certaines décisions aient été négociées directement avec l'archevêque, sans même en référer au recteur : le choix de l'abbé Tobac comme sous-régent, en 1905-1906, semble en fournir un bon exemple¹⁷⁰...

A propos du choix de ce personnel auxiliaire du Collège, signalons, avant de nous attacher à la politique de Ladeuze en matière d'études cléricales, que nous possédons quelques indications sur les sous-régents qui l'assistèrent durant sa présidence et sur la nomination d'un nouvel économiste en 1901. Pour l'aider dans sa tâche d'administration du Collège, surtout sur le plan disciplinaire, le président était en fait assisté, comme dans la plupart des collèges et séminaires diocésains, d'un sous-régent choisi parmi les étudiants selon des critères sans doute fort variables. Au cours de sa présidence, Ladeuze, qui avait lui-même exercé plusieurs années la fonction alors qu'il préparait sa thèse de doctorat, prit successivement cinq sous-régents (cfr Tableau XV ci-dessous). Les trois premières années furent placées sous la responsabilité d'un canoniste, un certain F. Willems, qui n'a guère laissé de traces dans les annales du clergé belge... Au départ de ce dernier, la charge fut confiée, sur le critère de l'âge semble-t-il, à l'aîné des étudiants¹⁷¹, cette année-là un spécialiste du droit ecclésiastique également, Fernand Claeyss-Boúúaert, qui s'illustrera plus tard dans le diocèse de Gand¹⁷². Ayant présenté sa thèse de doctorat en 1903-1904, ce dernier quitta Louvain à la fin de l'année

¹⁶⁹ A.A.M., *Fonds « Nieuwe Universiteit »*, Année 1901.

¹⁷⁰ *Ibid.*, Année 1905.

¹⁷¹ A.A.M., *Fonds « Nieuwe Universiteit »*, Année 1901.

¹⁷² A propos de Fernand Claeyss-Boúúaert (1876-1967), prêtre du diocèse de Gand (1899), docteur en droit canonique de l'Université de Louvain (1904), professeur au grand séminaire de Gand (1904), où il enseigna la morale, la théologie sacramentaire et, surtout, le droit canonique, chanoine honoraire (1911) puis titulaire (1927) du chapitre de Gand et vicaire général (1931-1951) de Mgr Coppieters, voir J. COPPENS, *Fernand Claeyss-Boúúaert*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. XLVIII, p. 640-642, et ID., *Fernand Claeyss-Boúúaert*, dans *Annua nuntia lovaniensia*, t. XXIV, 1980, p. 195-198.

académique et fut remplacé l'année suivante par un docteur en philosophie et lettres, C. Hontoir, dont on peut dire la même chose que de son prédécesseur F. Willems. Après le bref passage de Hontoir, de qui fut au tour d'Édouard Tobac, un jeune prêtre du diocèse de Malines « qui a[vait] toutes les qualités intellectuelles et morales pour faire un brillant doctorat, tout en veillant à la discipline du Collège »¹⁷³, d'être régent, mais pour un mandat tout aussi bref : appelé comme professeur d'exégèse au grand séminaire de Malines l'année suivante, Tobac céda sa place à un autre doctorand en théologie, Joseph Lebon, futur successeur de Ladeuze à la Faculté de théologie et au Collège du Saint-Esprit. Il semble donc manifeste qu'un double critère ait généralement présidé au choix des sous-régents : l'aïnesse, sans doute en vue de garantir au candidat un maximum d'ascendant et d'autorité sur ses condisciples, et, élément lié à l'âge, le *cursus studiorum*, la plupart des élus étant occupés à la préparation d'une thèse de doctorat au début de leur mandat.

TABLEAU XV : LISTE DES SOUS-RÉGENTS DU COLLÈGE DU SAINT-ESPRIT (1898-1899/1908-1909)¹⁷⁴

ANNÉES	SOUS-RÉGENTS
1898-1899	F. WILLEMS, bachelier en droit canon
1899-1900	F. WILLEMS, bachelier en droit canon
1900-1901	F. WILLEMS, bachelier en droit canon
1901-1902	F. CLAEYS-BOÚÚAERT, bachelier en droit canon
1902-1903	F. CLAEYS-BOÚÚAERT, licencié en droit canon
1903-1904	F. CLAEYS-BOÚÚAERT, licencié en droit canon
1904-1905	C. HONTOIR, docteur en philosophie et lettres
1905-1906	É. TOBAC, licencié en théologie
1906-1907	J. LEBON, bachelier en théologie
1907-1908	J. LEBON, licencié en théologie
1908-1909	J. LEBON, licencié en théologie

¹⁷³ A.A.M., Fonds « Nieuwe Universiteit », Année 1905, Lettre de Ladeuze à Goossens, 2 août 1905.

¹⁷⁴ D'après les *Annuaire*s, la rubrique *Collèges et Établissement académiques*.

Nous savons par ailleurs qu'en septembre 1901, Ladeuze proposa à Mgr Goossens de confier la gestion comptable du Saint-Esprit à un prêtre de son diocèse, l'abbé Janssen, « aumônier de la maison de campagne des Sœurs de l'Institut Paridaens, qui pourra[it] facilement unir à ces fonctions celles d'économe »¹⁷⁵, mais sans que l'on connaisse le résultat de sa démarche.

Une préoccupation constante : Mieux faire profiter le clergé de la formation universitaire. — Quoi qu'il en soit de la portée exacte des rapports de Ladeuze quant à la situation morale du Collège et quant à sa politique vis-à-vis du personnel — on ignore tout, par ailleurs, de sa direction des gens de maison chargés des tâches matérielles de l'institution —, ces rapports témoignent également de la grande importance qu'il accordait au rôle de l'Université du point de vue de la formation intellectuelle du clergé, préoccupation qui rappelle Mercier. Dans ce domaine, en effet, les rapports de Ladeuze sont émaillés de suggestions visant à optimaliser le séjour des prêtres à l'Université, à la fois d'un point de vue collectif (veiller à faire venir à Louvain ceux qui sont susceptibles d'en retirer le plus de profit) et d'un point de vue individuel (veiller à ce que chaque étudiant profite au maximum de son séjour dans la cité universitaire). On sent ici l'idée très moderne, en ce sens qu'elle suppose une rupture avec une certaine conception « sacramentaire » du prêtre, que l'université permet d'accéder à une pensée critique et qu'en faire profiter le plus grand nombre possible de clercs constitue une chance pour l'Église. Les places étant comptées, il s'agit cependant d'éviter tout « gaspillage ». En ce qui concerne une meilleure sélection des étudiants, tout d'abord, Ladeuze a, à plusieurs reprises, attiré l'attention des évêques sur la nécessité, selon lui, de préférer des candidats moins doués mais plus robustes, plutôt que des sujets brillants mais épuisés par leurs études au séminaire. Ainsi note-t-il, en 1900-1901, à propos de cette dernière catégorie : « trop souvent, ils y perdent leur temps et ne retirent pas de leur passage à l'université l'utilité que d'autres, peut-être moins bien doués, en retireraient »¹⁷⁶. Il y revient avec insistance la dernière année de sa présidence, en 1908-1909, alors qu'on lui a envoyé trois étudiants tuberculeux dont un est mort d'hémorragies à la fin de l'année ! Après avoir mis hors de cause le régime des études universitaires des étudiants ecclésiastiques (« leur besogne n'est pas plus considérable

¹⁷⁵ A.A.M., *Fonds « Nieuwe Universiteit »*, Année 1901.

¹⁷⁶ A.K.U.L., *P.M.L.*, n° [18], *Chemises « Collegium St Spiritus. [Rapports] 1882-1939 »*, Année 1900-1901.

que celle des étudiants laïques qui pourtant ne succombent pas d'ordinaire à la tâche »), il conclut « qu'il ne faut pas envoyer à l'université des jeunes prêtres dont la santé est radicalement compromise à la sortie du séminaire et qu'il serait préférable à l'occasion de désigner un étudiant plus robuste mais moins intelligent », ajoutant, non sans malice, qu'« il ne faut pas de toute nécessité être un aigle pour réussir à l'université »¹⁷⁷...

En ce qui concerne le cursus de chaque étudiant, ensuite, Ladeuze s'est attaché durant sa présidence à formuler des recommandations très pratiques visant à permettre aux étudiants ecclésiastiques de profiter au maximum de leur passage à l'Université. En 1899-1900, il attire l'attention des autorités diocésaines sur la nécessité de faire homologuer à temps les diplômes des prêtres qui viennent à Louvain pour faire des études légales : « sans cette précaution, ces Messieurs ont, en venant ici, la perspective d'une fin d'année sans examen, ce qui n'est pas fait pour les stimuler au travail ; ou bien ils doivent remettre cet examen au mois d'octobre, ce qui les prive de leurs vacances et les empêche de commencer régulièrement l'année suivante »¹⁷⁸. La même année, et il y revient l'année suivante¹⁷⁹, il recommande que les étudiants inscrits à l'examen de mathématiques soient obligés de suivre également les cours de sciences, parce que ces cours sont très utiles à de futurs professeurs de collèges épiscopaux et parce que l'épreuve de mathématiques laisse les étudiants dans l'oisiveté¹⁸⁰. A partir de 1901-1902, il s'inquiète des départs d'étudiants en cours d'année, départs néfastes pour ceux qui partent et qui n'ont pu profiter suffisamment des bienfaits des études universitaires, et dommageables pour ceux qui restent, surtout quand ceux qui partent sont appelés à enseigner d'autres matières que celles étudiées à Louvain : la perspective de se préparer de manière incomplète à l'enseignement d'une discipline ou, pire, de se préparer à un enseignement que l'on ne donnera pas, est de nature à leur donner « d'autres préoccupations que la pure science »¹⁸¹ et les démotive en fait complètement¹⁸². Un an plus tard, il attire l'attention sur la nouvelle candidature en géographie, que pourraient suivre avantageusement les prêtres destinés à

¹⁷⁷ *Ibid.*, Année 1908-1909.

¹⁷⁸ *Ibid.*, Année 1899-1900.

¹⁷⁹ *Ibid.*, Année 1900-1901.

¹⁸⁰ *Ibid.*, Année 1899-1900.

¹⁸¹ *Ibid.*, Année 1901-1902.

¹⁸² Il en reparle en 1902-1903, en 1903-1904, etc. (*ibid.*).

l'enseignement des sciences : le programme en est plus étoffé que celui des études de sciences naturelles et sa fréquentation permettrait d'avoir dans les collèges épiscopaux des professeurs bien préparés, le jour où les cours de géographie scientifique seraient introduits dans l'enseignement officiel¹⁸³. Ce que l'on découvre ici, c'est donc non seulement un intellectuel convaincu de la valeur intrinsèque des études scientifiques pour le jeune clergé, mais aussi un directeur de séminaire avisé, soucieux à la fois de gérer avec parcimonie le capital humain qui lui est confié et de servir au mieux les intérêts bien compris de l'institution ecclésiastique, comme en témoigne son souci constant pour l'enseignement secondaire. C'est d'ailleurs ce souci qui l'amène, en 1901-1902, à attirer confidentiellement l'attention du recteur sur les difficultés que rencontrent — et dont se plaignent — les étudiants du Saint-Esprit dans les études de lettres, « les plus importantes du point de vue de l'enseignement moyen catholique »¹⁸⁴ : ces difficultés, liées à la place importante qu'occupaient les travaux pratiques à la Faculté de philosophie et lettres, ne risquaient-elles pas d'amener les évêques, au grand préjudice de l'enseignement libre, à ne plus envoyer leurs futurs professeurs à Louvain ?

b. La gestion matérielle : maîtrise financière et volonté de rénovation

Sur le plan matériel, Ladeuze s'est également révélé un gestionnaire avisé, bouclant apparemment toujours — hors investissements extraordinaires — ses exercices comptables en boni et s'attachant à fournir à « ses abbés » des installations matérielles aussi favorables que possible à l'étude.

Coup d'œil sur les finances. — Sur la gestion financière du Collège du Saint-Esprit, tout d'abord, nous possédons certes peu d'informations, mais elles donnent une impression assez favorable de ses capacités en la matière¹⁸⁵. En 1898-1899, il confesse avoir utilisé

¹⁸³ *Ibid.*, Année 1902-1903.

¹⁸⁴ *Ibid.*, Année 1901-1902.

¹⁸⁵ Dans la série des comptes du Collège, seules les années 1899-1900, 1900-1901 et 1905-1906 sont conservées (*ibid.*, Chemise « Collège du Saint-Esprit. Comptes. Travaux » [1899-1900/1939]). Par ailleurs, il faut rappeler que le compte général de l'Université, à l'époque, comptabilisait l'ensemble des dépenses par postes budgétaires globaux (personnel, bâtiments, etc.), de sorte qu'il est inutilisable pour étudier la comptabilité particulière d'un institut ou d'un séminaire (cfr *ibid.*, *Archief van Mgr Van Waeyenbergh*, n° 227, Malines. Budgets et comptes 1880-1881 à 1942-43). Les rapports moraux de 1898-1899 et de 1907-1908 contiennent cependant quelques précisions budgétaires (*ibid.*, *P.M.L.*,

une grosse part du boni laissé par son prédécesseur pour améliorer le mobilier et les chambres des élèves, mais « espère arriver, pour prendre une expression vulgaire, à nouer les deux bouts »¹⁸⁶. L'année suivante, le bilan des recettes et dépenses fait état d'un boni de 2476,72 francs¹⁸⁷, boni qui doit être majoré si l'on tient compte du fait que les premières années de sa gestion, Ladeuze n'a pas bénéficié du versement d'un crédit destiné à couvrir les frais de logement et de table des professeurs logeant et/ou mangeant au Saint-Esprit¹⁸⁸. Il faut savoir en effet qu'une retenue de 800 francs était effectuée sur le traitement des professeurs habitant dans les collèges ecclésiastiques et qu'en contrepartie, un crédit était inscrit de ce chef au budget de l'Université en faveur des collèges en question (6000 francs en ce qui concerne le Saint-Esprit)¹⁸⁹. En 1900-1901, Ladeuze signale n'avoir perçu qu'une partie du subside professoral et estime que « le boni réel est donc de loin supérieur à celui que je vous accuse »¹⁹⁰. Quelques années plus tard, en 1905-1906, le rapport financier ne précise pas la situation, mais laisse supposer un déficit, lié à des dépenses immobilières, qui aurait pu être épongé par le subside professoral de 6000 francs que Ladeuze déclare n'avoir pas reçu pour l'année écoulée¹⁹¹, mais qu'il percevra en fait en janvier 1907¹⁹². L'année suivante, il demande

n° [18], Chemises « Collegium St Spiritus. [Rapports] 1882-1939 », Années 1898-1899 et 1907-1908), de même que les documents de la réunion épiscopale de juillet 1909 (A.A.M., *Fonds Mercier*, n° III. 11, [Bisschoppenconferenties]. Sessie van 26-27 juli 1909, « Université Catholique de Louvain. Compte 1907-1908 [noté par Mercier : 'VII-1909'] »).

¹⁸⁶ A.K.U.L., *P.M.L.*, n° [18], Chemises « Collegium St Spiritus. [Rapports] 1882-1939 », Année 1898-1899.

¹⁸⁷ *Ibid.*, Année 1899-1900.

¹⁸⁸ *Ibid.*, Chemise « Collège du Saint-Esprit. Comptes. Travaux » (1899-1900/1939), « Relevé des subsides annuels alloués pour la pension des professeurs de 1901-1908 » : 1900-1901 : 1000 francs ; 1901-1902 : 4000 francs ; 1902-1903 : 3000 francs ; 1903-1904 : 4000 francs ; 1904-1905 : 4000 francs ; 1905-1906 : 6000 francs (reçus en 1907) ; 1906-1907 : 6000 francs ; 1907-1908 : 6000 francs. On notera que les montants annuels sont théoriques, dans la mesure où les paiements se faisaient par tranches versées de façon très irrégulière et susceptibles d'être budgétisées de façons diverses. C'est ainsi que dans son compte de 1905-1906, Ladeuze dit n'avoir pas reçu le crédit de 6000 francs prévu, alors qu'il est signalé ici. La raison en est simple : au moment de la rédaction de son rapport, il n'avait pas encore perçu le subside qui ne sera liquidé qu'en janvier 1907.

¹⁸⁹ Cfr *ibid.*, Année 1899-1900. Dans les premières années de la nomination de Ladeuze, il est possible que les autorités universitaires aient espéré qu'il ne réclamerait pas le subside en question et qu'elles pourraient l'affecter à d'autres dépenses...

¹⁹⁰ *Ibid.*, Année 1900-1901.

¹⁹¹ *Ibid.*, Année 1905-1906.

¹⁹² *Ibid.*, Chemise « Collège du Saint-Esprit. Comptes. Travaux » (1899-1900/1939), « Relevé des

l'inscription d'un gros poste au budget extraordinaire destiné à l'aménagement de nouvelles chambres dans les greniers, mais qu'il prévoit de couvrir entièrement par le crédit payé pour la pension des professeurs et par des économies, ce qui implique en fait un boni important à l'ordinaire¹⁹³. En 1908-1909, enfin, les comptes de l'Université conservés à Malines signalent un déficit global de 5490,69 francs, malgré l'octroi du subside prévu pour l'entretien des professeurs, mais qui est lié aux dépenses extraordinaires pour l'aménagement de nouveaux quartiers : sans cela, « le compte ordinaire aurait donné un boni de 9700 francs environ »¹⁹⁴.

Dans l'ensemble donc, il paraît manifeste que le compte ordinaire du Collège du Saint-Esprit a toujours affiché des bonis substantiels et que ce sont les dépenses extraordinaires, liées à la nécessité impérieuse de moderniser des infrastructures longtemps négligées, comme nous le verrons, qui expliquent le déficit apparent certaines années. Car si les écritures comptables affichent parfois un solde négatif, ce n'est pas faute de maîtriser les dépenses, mais simplement d'avoir consciemment programmé certains investissements avant d'en avoir couvert intégralement le montant par des recettes équivalentes. L'équilibre budgétaire n'était cependant pas un exercice facile si l'on tient compte de la structure financière assez fragile de l'établissement. En recettes, en effet, le crédit était essentiellement lié au nombre d'étudiants payant une pension dont le montant demeurera inchangé durant toute la période (650 francs pour les étudiants belges et 700 francs pour les étrangers)¹⁹⁵, tandis que le versement du subside de 6 000 francs pour l'entretien des professeurs séjournant au Collège n'était pas garanti. En dépenses, par contre, l'importance des coûts fixes incompressibles liés à la possession d'un bâtiment et aux frais du personnel nécessaire à son fonctionnement, la tendance naturelle au renchérissement de certains produits ou services et les frais générés par l'hébergement d'un nombre variable de professeurs dont les charges n'étaient pas forcément couvertes par un subside équivalent, tout cela rendait difficile la maîtrise des sorties. De ce point de vue, si l'on examine le tableau des admissions au

subsidés annuels alloués pour la pension des professeurs de 1901-1908 ».

¹⁹³ *Ibid.*, Chemises « Collegium St Spiritus. [Rapports] 1882-1939 », Année 1907-1908.

¹⁹⁴ A.A.M., *Fonds Mercier*, n° III. 11, [Bisschoppenconferenties]. Sessie van 26-27 juli 1909, « Université Catholique de Louvain. Compte 1907-1908 [noté par Mercier : 'VII-1909'] ». Voir également A.K.U.L., *P.M.L.*, n° [18], Chemises « Collegium St Spiritus. [Rapports] 1882-1939 », Année 1908-1909.

¹⁹⁵ Cfr *AN.U.C.L. 1898-1908*, la rubrique *Collèges et Établissement académiques*, la note relative aux conditions d'admission au Collège du Saint-Esprit.

Collège durant la présidence de Ladeuze, tableau malheureusement très incomplet en ce qui concerne les professeurs (cfr Tableau XVI), on constate néanmoins des variations importantes dans le nombre d'étudiants (de 57 inscriptions complètes en 1898 à 70 en 1904, ce qui représente plus de 20% de variation dans les rentrées) et un nombre très

TABLEAU XVI : FRÉQUENTATION DU COLLÈGE DU SAINT-ESPRIT (1898-1899/1908-1909)¹⁹⁶

ANNÉES	ÉTUDIANTS			PROFESSEURS (+ ASSISTANTS)		
	ANNÉES COMPLÈTES	PARTIES D'ANNÉE*	TOTAL	QUARTIER	TABLE	TOTAL
1898-1899	57	3E+3M+1D	64	7	3 (+2)	10 (+2)
1899-1900	68	1T+2I	71	?	14	14
1900-1901	72	?	76	?	13	13
1901-1902	68	1I+3E+2M	74	?	?	?
1902-1903	67	2E+5P	74	?	?	?
1903-1904	?	?	79	?	?	?
1904-1905	70	1E+7I	78	?	?	?
1905-1906	67	8I	75	?	?	?
1906-1907	68	1E+3M+4I	75	?	?	?
1907-1908	68	6I	74	?	?	?
1908-1909	67	2M+1D	70	?	?	?

* Signification des codes utilisés

D : étudiant décédé

E : nomination dans l'enseignement en cours d'année

I : cause du départ inconnue

M : étudiant ayant quitté le Collège pour cause de maladie

P : étudiant entré dans le ministère pastoral

T : admission tardive

¹⁹⁶ D'après A.K.U.L., P.M.L., n° [18], Chemises « Collegium St Spiritus. [Rapports] 1882-1939 » et « Collège du Saint-Esprit. Comptes. Travaux » (1899-1900/1939), Années 1898-1899/1908-1909.

élevé de professeurs pour les années où l'on possède des chiffres (respectivement 12, 14 et 13 pensionnaires en 1898, 1899 et 1900, alors que les deux premières années, le Collège n'a touché aucun subside de ce chef).

On comprend aisément que Ladeuze se soit plaint à l'occasion de l'augmentation du coût de la vie¹⁹⁷, de la diminution du nombre d'étudiants (en 1905-1906 et en 1908-1909) et, surtout, de la charge que représentait pour lui l'entretien de professeurs dont le financement était tout sauf proportionnel aux coûts réels encourus. Ainsi, écrit-il, en 1899-1900, alors qu'il héberge 14 pensionnaires : « j'attire l'attention sur la dépense énorme qui m'est occasionnée de ce chef [barré : tant pour l'entretien ordinaire de ces Messieurs que pour toutes les réceptions qu'il font. Il ne se passe pas de semaine qu'il n'y ait plusieurs dîners d'étrangers et il arrive souvent que nous avons à servir trois tables à la fois outre celle des élèves] »¹⁹⁸. Et Ladeuze de faire remarquer habilement que, si on lui ristournait l'intégralité des retenues effectuées sur le traitement des professeurs, c'est bien davantage que les 6 000 francs inscrits au budget qu'il obtiendrait...

Efforts de modernisation. — A côté d'une gestion financière rigoureuse et habile, Ladeuze s'est lancé dans une politique de modernisation matérielle de l'institution dont il avait la charge et qui en avait un urgent besoin. Dès les deux premières années de sa présidence, c'est-à-dire à un moment où il ne bénéficiait encore d'aucun subside pour ses pensionnaires académiques, il avait d'emblée décidé d'affecter une partie du boni dégagé par sa bonne gestion à améliorer les conditions d'hébergement : la première année, pour moderniser le mobilier et les chambres des élèves¹⁹⁹, la seconde, pour revoir l'ensemble du système de chauffage (installation d'un foyer avec cheminée dans chaque chambre), pour équiper de nouvelles chambres destinées à accueillir le surcroît d'élèves et pour réparer, avec l'aide de la Ville, propriétaire du bâtiment, l'ensemble des fenêtres²⁰⁰. Par la suite, il semble s'être fixé pour objectif de rattraper le temps

¹⁹⁷ « Certains articles des dépenses se sont notablement élevés. Ainsi, la Ville a tout d'un coup élevé ses contributions de 300 francs. Le prix de la houille est resté très élevé pendant toute l'année. J'ai aussi dû acheter une assez grande quantité de vin pour entretenir la cave du Collège devenue presque vide » (*ibid.*, Chemise « Collège du Saint-Esprit. Comptes. Travaux », Année 1900-1901).

¹⁹⁸ *Ibid.*, Chemise « Collège du Saint-Esprit. Comptes. Travaux » (1899-1900/1939), Année 1899-1900.

¹⁹⁹ *Ibid.*, Chemises « Collegium St Spiritus. [Rapports] 1882-1939 », Année 1898-1899.

²⁰⁰ *Ibid.*, Chemise « Collège du Saint-Esprit. Comptes. Travaux » (1899-1900/1939), Année 1899-

perdu et de mettre le Collège du Saint-Esprit en conformité avec les nouvelles normes d'hygiène et de confort qui prévalaient à l'époque. Rattraper le temps perdu, tout d'abord : dans une lettre adressée à Mgr Goossens en décembre 1900 dans laquelle il s'efforce d'obtenir un accord des évêques pour la réfection de la chapelle (« elle ressemble plus à un auditoire d'université dans lequel on aurait placé des bancs et un autel, qu'à une chapelle »), Ladeuze décrit le Collège du Saint-Esprit comme « si vieux et si longtemps négligé par défaut de ressources », qu'il est devenu réputé « dans toute la Belgique pour son état de vétusté et de malpropreté »²⁰¹... S'adapter aux exigences contemporaines d'hygiène et de confort, ensuite : à l'appui de sa demande de mettre à la disposition de chaque étudiant une seconde chambre permettant de travailler et de dormir dans des pièces différentes, il note, dans son rapport de 1907-1908, qu'« au moment où, dans chacun des séminaires de Belgique, on améliore considérablement le matériel, il n'est guère possible que le Collège du S(.)[aint-]Esprit, qui reçoit les étudiants à leur sortie du séminaire, reste en arrière »²⁰². Il s'agissait donc bien de se mettre au niveau de ce qui se faisait ailleurs.

En fait, si l'on excepte les travaux d'urgence effectués sur le budget ordinaire les deux premières années et l'installation, en 1906-1907, de trois salles de bains dans les caves de l'ancienne maison rectoriale de Mgr Abbeoos rattachée au Saint-Esprit en 1906²⁰³, tout l'effort de modernisation de Ladeuze s'est porté sur l'exigence de mettre à la disposition des étudiants un espace suffisamment vaste et salubre du point de vue de l'étude. En 1900-1901, il note que sept ou huit étudiants ont été logés trop étroitement et que la seule solution serait de procurer aux professeurs un quartier hors du Collège pour libérer de l'espace²⁰⁴. Deux ans plus tard, il constate qu'il a été impossible de loger tous les candidats pensionnaires, mais que le départ de trois professeurs devrait dégager quelques chambres. Il ajoute cependant qu'il s'agit d'un premier remède, cette solution étant insuffisante pour donner à tous un quartier convenable et hygiénique²⁰⁵. Une note

1900.

²⁰¹ A.A.M., Fonds « *Nieuwe Universiteit* », Année 1905, Lettre de Ladeuze à Goossens, 3 décembre 1900.

²⁰² A.K.U.L., P.M.L., n° [18], Chemises « *Collegium St Spiritus*. [Rapports] 1882-1939 », Année 1907-1908.

²⁰³ *Ibid.*, Année 1906-1907.

²⁰⁴ *Ibid.*, Année 1900-1908.

²⁰⁵ *Ibid.*, Année 1903-1904.

annexe dresse un état des lieux impitoyable : la plupart des étudiants n'ont qu'une chambre, ce qui est insuffisant du point de vue de la santé ; « six de ces chambres se trouvent en face du haut pignon et des écuries de M. Roberti : on n'y voit pas clair et l'air y est empesté » ; quatre sont des mansardes étroites ; etc. Il y revient sur la nécessité de libérer les quartiers occupés par les professeurs : à ses yeux, il est souhaitable qu'un maximum de prêtres destinés à l'enseignement secondaire puissent fréquenter l'Université, il est indispensable qu'ils puissent le faire en fréquentant un milieu favorable à leur épanouissement sacerdotal (le Collège du Saint-Esprit) et qui réponde aux exigences de la santé²⁰⁶. En fait, la solution ne viendra que de l'occupation de nouveaux bâtiments, d'abord avec l'acquisition de « la maison Henry », à la *Kraekenstraat*, dont nous ignorons cependant l'affectation précise, ensuite avec l'annexion au Collège de la maison rectorale rendue libre par le décès de Mgr Abbeloos et qui sera réservée aux professeurs²⁰⁷. Ces acquisitions, préconisées avec force par Ladeuze²⁰⁸ et approuvées par le recteur²⁰⁹, permettront enfin de « donner un peu d'air et d'espace aux abbés poitrinaires »²¹⁰, puis, par un programme ambitieux de construction de trente nouvelles chambres réalisées sous les combles au cours des années 1907-1908²¹¹ et 1908-1909²¹², de généraliser le système de deux chambres par étudiant.

Soucieux d'administration rigoureuse, Ladeuze a néanmoins mené une politique volontaire d'adaptation qui en quelques années a sensiblement amélioré les conditions de vie et de travail au Collège du Saint-Esprit. Même si, au dire d'un témoin bien informé, le Collège continuera, sous son successeur, Joseph Lebon, à héberger les prêtres aux études « dans un délabrement qui offusquait nos contemporains »²¹³, les

²⁰⁶ *Ibid.*, Une note sur la situation du logement au Collège, s.d. (faisant suite au rapport de l'année 1903-1904)

²⁰⁷ *Ibid.*, Chemise « Collège du Saint-Esprit. Comptes. Travaux » (1899-1900/1939), Lettre de Ladeuze à Hebbelynck, Louvain 10 mars 1906.

²⁰⁸ *Ibid.*, Lettre de Ladeuze à Hebbelynck, s.d.

²⁰⁹ *Ibid.*, Lettre d'Hebbelynck aux évêques, Louvain s.d. [entre le 10 et le 25 mars] (brouillon).

²¹⁰ *Ibid.*, Chemises « Collegium St Spiritus. [Rapports] 1882-1939 », Année 1905-1906.

²¹¹ *Ibid.*, Année 1907-1908. Voir également le devis des travaux conservé dans la série des comptes (*ibid.*, Chemise « Collège du Saint-Esprit. Comptes. Travaux » [1899-1900/1939]).

²¹² *Ibid.*, Chemises « Collegium St Spiritus. [Rapports] 1882-1939 », Année 1908-1909.

²¹³ L. VAN DER ESSEN, *Lebon, Iosephus*, dans *Annua nuntia lovaniensia*, t. XIV, *Anni 1956-1957, 1957-1958, 1958*, p. 182.

progrès furent réels : logé en 1898 dans une chambrette exiguë, sans commodité aucune, dans un bâtiment vétuste et malpropre, l'étudiant du Saint-Esprit pouvait disposer en 1909 d'un quartier de deux pièces, chauffé par un foyer individuel, dans un immeuble entièrement rénové et pourvu d'installations sanitaires certes encore insuffisantes, mais qui ne condamnaient plus systématiquement les pensionnaires aux bains publics²¹⁴... Nul doute que ce mélange rare d'austérité dans la gestion et de modernité dans la conscience des nécessités du temps retiendra l'attention de ses supérieurs et préfigure en toute hypothèse l'œuvre du rectorat.

2. Direction spirituelle

Sur la direction morale du Collège par Ladeuze, nous ne conservons guère, nous l'avons dit, qu'un témoignage vraiment significatif : ses « Conférences spirituelles au Collège du Saint-Esprit »²¹⁵, qui consignent l'ensemble des exposés ascétiques dispensés à ses jeunes pensionnaires au cours des années 1898-1909. Elles se présentent comme de véritables cours de théologie ascétique, entrecoupés de réflexions sur des questions plus personnelles ou de considérations liées à la direction spirituelle des étudiants. A côté de son enseignement proprement spirituel, en effet, on y trouve un certain nombre d'indications sur des aspects parfois très divers de la vie de l'institution, comme les règles qui présidaient aux rapports entre « domestiques » et pensionnaires, par exemple. Ainsi, les conférences spirituelles nous apprennent qu'incombaient aux domestiques, non seulement tous les travaux matériels du Collège (de la cuisine au nettoyage des chambres en passant par la préparation des bains de « ces Messieurs », pour reprendre l'expression souvent utilisée par Ladeuze), mais également certaines tâches de nature « privée » jugées incompatibles avec la dignité ecclésiastique (l'achat

²¹⁴ Lors de l'inauguration de ces nouvelles commodités, en effet, Ladeuze a évoqué de façon détaillée la question, à l'occasion d'une de ses conférences spirituelles (A.K.U.L., *A.P.L.*, n° [11], Un ensemble de textes identifiés « Conférences spirituelles au Collège du Saint-Esprit », Deuxième cahier, Une feuille volante insérée aux dates des 18 février 1900, 21 février 1904 et 23 février 1908). On y apprend que les trois baignoires étaient accessibles aux étudiants tous les jours de semaine, à 12h. 15 et à 18h. 15, ce qui autorisait six bains par jour, soit un bain par étudiant en moyenne tous les quinze jours. Et Ladeuze de préciser que les étudiants pourraient continuer à fréquenter les bains de la Ville, mais qu'ils n'auraient en toute hypothèse plus d'excuses pour négliger leur hygiène corporelle...

²¹⁵ A.K.U.L., *A.P.L.*, n° [11], Un ensemble de textes identifiés « Conférences spirituelles au Collège du Saint-Esprit ».

de denrées alimentaires, par exemple, ou de boissons alcoolisées)²¹⁶. Il s'agit cependant de détails généralement peu éclairants par rapport à la biographie de Ladeuze, dans la mesure où ils sont plus révélateurs d'une époque et d'un milieu que d'une personnalité individuelle : une certaine subordination des gens de maison par rapport aux étudiants, par exemple, était tout à fait conforme à l'organisation d'un pensionnat et à l'idée que l'on se faisait du sacerdoce à l'époque... A côté de ces aspects peu significatifs, quelques autres nous ont paru mériter une mention dans la mesure où ils apportaient un éclairage plus original sur les idées et l'action de Ladeuze. Pour ce qui est des questions plus personnelles, nous avons repéré ses propos relatifs à sa nomination tenus lors de son entrée en fonction et quelques recommandations adressées aux étudiants à la Noël 1907 concernant l'exégèse à Louvain et le modernisme. Et pour ce qui est du séjour des étudiants à l'Université et au Collège, nous avons relevé sa justification des études universitaires pour les étudiants ecclésiastiques et ses vues concrètes en matière de régime disciplinaire du Collège.

a. Un enseignement spirituel classique

Données tous les quinze jours, ces conférences spirituelles étaient organisées en un cycle de quatre années (cfr le Tableau XVII, *infra*)²¹⁷ correspondant à la fois au cursus normal des études fréquentées par les élèves (deux années de baccalauréat et deux années de licence en théologie, deux années de candidature et deux années de doctorat pour les études de philosophie et lettres et de sciences pures) et aux quatre grandes parties des traités classiques d'ascétique de l'époque²¹⁸, cycle que Ladeuze aura le

²¹⁶ A propos de la consommation de boissons alcoolisées dans les chambres, par exemple, que Ladeuze autorisait comme l'article 9 du règlement lui en donnait la faculté, il estimait que les étudiants ne pouvaient se les procurer eux-mêmes, mais devaient s'adresser au portier : « P[ou]r toutes ces choses, adressez-v[ou]s au portier. Même si [les] choses de la maison ne v[ou]s conviennent pas, [il n'est] pas convenable que vous ailliez [*sic*] [les] chercher v[ou]s-mêmes en ville » (*ibid.*, Troisième cahier, aux dates des 21 octobre 1900, 23 octobre 1904 et 25 octobre 1908).

²¹⁷ Les conférences sont groupées en quatre ensembles désignés par Ladeuze d'après les années où ils ont été utilisés. Le premier cahier est identifié « 1898-9. 1902-3. 1906-7 », le second « 1899-1900. 1903-1904. 1907-1908 », le troisième « 1900-1. 1904-5. 1908-9 » et le quatrième « 1901-2. 1905-6 ». Pour ne pas compliquer inutilement les références, nous parlerons ici de « Premier cahier », « Deuxième cahier », etc.

²¹⁸ Voir par exemple le manuel postérieur, mais qui est un modèle du genre, de A. TANQUEREY, *Précis de théologie ascétique et mystique*, 11^e éd., Paris-Tournai-Rome-New York, 1958 : après une partie de *Principes*, où l'auteur s'attache aux fondements dogmatiques de l'ascétique et aux moyens de

temps de parcourir, moyennant bien entendu ajouts et corrections, presque trois fois au cours de son professorat. Sans parler de la séance d'accueil et d'une leçon générale sur la théologie ascétique, qui revenaient chaque année, la première série de conférences était essentiellement consacrée à l'examen des moyens ordinaires de perfection : le désir de perfection, la direction spirituelle, les lectures spirituelles, la méditation, l'examen de conscience, la prière, le bréviaire, la messe et la confession. La seconde série s'attachait aux moyens de résister au péché (ou vie purgative) : la pénitence, la modestie des sens, la mortification, la maîtrise des passions, le contrôle de l'activité raisonnable et l'exercice de la volonté. La troisième était consacrée à la pratique des vertus (ou vie illuminative) : la vertu théologale de foi, la vertu théologale d'espérance, la foi et l'espérance comme ressorts de la vie illuminative, l'imitation du Christ et les vertus cardinales (prudence, justice, force et tempérance). La dernière, enfin, abordait le problème de l'union avec Dieu (ou vie unitive), dernière étape de la vie ascétique : la perfection, la charité envers Dieu, la valeur sanctifiante de la souffrance, l'abandon en Dieu, la charité envers le prochain et l'amour de Dieu.

Dans l'ensemble, la partie proprement ascétique de cet enseignement se situe dans la droite ligne de la tradition de l'école française de spiritualité et ne présente guère d'originalité quant au cheminement spirituel, aux buts à atteindre et aux moyens à mettre en œuvre pour y parvenir. Sans nous attacher ici à une analyse approfondie de ces textes, qui demanderait sans doute de longs développements, on peut dire que s'ils présentent une singularité à mettre en évidence, c'est du côté de l'anthropologie sous-jacente qu'il faut la chercher. En fait, l'analyse rejoint ici le témoignage de Philippe Delhaye, lorsqu'il parle de « spiritualité très rationalisée, dans la ligne du thomisme de Mercier »²¹⁹ : elle permet de discerner une foi équilibrée, fondée sur une vision réaliste de l'homme que ne désavouerait pas la psychologie d'aujourd'hui. Deux exemples nous ont frappé, bien que nous pourrions en citer d'autres : l'idée de l'homme comme être de désir(s) et de jouissance, qui revient souvent, et l'attitude par rapport à la souffrance, qui avec l'aide de la grâce peut certes être considérée comme sanctifiante par le travail qu'elle permet à l'homme sur lui-même, mais qui n'a aucune valeur en soi.

perfection, le livre présente, dans une seconde partie, les trois voies de la sainteté, la voie purgative, la voie illuminative et la voie unitive, en structurant chaque livre d'une façon assez proche de Ladeuze dans ses conférences. Voir également ici J. DE GUIBERT, *Ascétique (Théologie ascétique)*, dans *D.S.*, t. I, col. 1010-1017.

²¹⁹ Entretien avec Philippe Delhaye† en septembre 1988 (Louvain-la-Neuve).

TABLEAU XVII : LISTE DES CONFÉRENCES SPIRITUELLES PRONONCÉES PAR P. LADEUZE AU COLLÈGE DU SAINT-ESPRIT (1898-1909)²²⁰

I. 1898-1899 1902-1903 1906-1907 Les moyens de sanctification	II. 1899-1900 1903-1904 1907-1908 La vie purgative (les obstacles à la sanctification)	III. 1900-1901 1904-1905 1908-1909 La vie illuminative (la pratique des vertus)	IV. 1901-1902 1905-1906 La vie unitive (l'union à Dieu)
1. Discours d'accueil	1. Discours d'accueil	1. Discours d'accueil	1. Discours d'accueil
2. La théologie ascétique	2. La théologie ascétique	2. La théologie ascétique	2. La théologie ascétique et la vie unitive
3. Le désir de perfection	3. La vie purgative	3. Les vertus théologiques : la foi	3. La perfection ou charité envers Dieu
4. [Vœux de bonne année]	4. La pénitence et la fuite des péchés : la modestie (des yeux)	4. Les vertus théologiques : l'espérance	4. La charité envers Dieu : l'amour de Dieu en actes
5. [Réponse aux vœux des étudiants]	5. [Vœux pour les vacances]	5. Foi et espérance, leviers de la vie illuminative	5. La charité : valeur sanctifiante de la souffrance
6. La direction spirituelle	6. La modestie (de la parole)	6. Le Christ, modèle des vertus . Les vertus cardinales : la prudence	6. La charité : l'abandon à la volonté de Dieu
7. Lecture spirituelle	7. La modestie (de l'ouïe)	7. Les vertus cardinales : la justice	7. La charité envers le prochain
8. Méditation (nature et nécessité)	8. La modestie (de l'ouïe-suite)	8. Les vertus cardinales : la justice (suite)	8. La charité envers le prochain (suite)
9. Méditation (moyens et obstacles)	9. La mortification (les sens extérieurs)	9. Les vertus cardinales : la force	9. L'amour de Dieu
10. Les examens universitaires	10. La mortification (les sens intérieurs)	10. Les vertus cardinales : la force (suite) ; la tempérance	10. [Recommandations de fin d'année]
11. L'examen de conscience	11. Les passions	11. Les vertus cardinales : la tempérance (suite)	
12. La prière, intercession des saints et de la Vierge	12. L'intelligence : l'ignorance, les pensées inutiles, la curiosité		
13. Lecture du bréviaire, Saint Sacrifice de la Messe	13. L'intelligence : la précipitation, l'orgueil, le scrupule		
14. La confession	14. La volonté		
15. Conférence finale	15. [Recommandations de fin d'année]		

²²⁰ A.K.U.L., A.P.L., n° [11], Un ensemble de textes identifiés « Conférences spirituelles au Collège du Saint-Esprit ». Les articulations et les titres qui sont proposés ici résultent de notre analyse et n'apparaissent pas dans ses notes.

A propos de la perfection chrétienne, Ladeuze note que l'on ne peut aimer que ce que l'on désire et que la première condition de la perfection, c'est bien évidemment de désirer cette perfection. A cette occasion, il émet une série de considérations parfois prolixes sur les désirs, mais d'où il ressort, en définitive, qu'il les considère, à la suite de saint Thomas et de saint Augustin, comme le fondement de l'agir humain : « les désirs, écrit-il, sont le levier de toute notre vie intellectuelle et libre. Nous agissons pour autant que nous désirons »²²¹. Il renvoie alors à la partie relative aux passions, qu'il présente comme étant un ressort indispensable de l'action, ni mauvaises ni bonnes en soi, même quand il s'agit des passions « sensibles » (par opposition aux passions « spirituelles ») : « il est clair que les passions de l'appétit concupiscible ne sont pas mauvaises de leur nature, mais seulement à raison de leur objet, du bien apparent qu'elles poursuivent ou du mal apparent qu'elles fuient »²²². Ces passions, ensuite, expressions du désir, sont régies selon lui par deux « puissances » — qui renvoient en fait à ce que Freud appellera « principe de plaisir » et « principe de réalité » — :

« Tous nos mouvements appétitifs peuvent se rapporter à deux puissances qui semblent distinctes entre elles. D'une part, nous nous attachons au bien sensible qui nous convient, et nous nous éloignons de ce qui nous paraît nuisible : c'est l'appétit concupiscible. D'autre part, nous résistons à ce qui nous fait obstacle, soit que l'obstacle arrête notre jouissance, soit qu'il nous cause un mal positif : c'est l'appétit irascible »²²³.

D'où une vision de la démarche spirituelle très réaliste, enfin, comme profondément enracinée dans la réalité psychologique de l'être humain : « la sainteté est l'affaire de la volonté, donc de la faculté appétitive. Son objet a beau être purement spirituel : nous, nous ne sommes pas purement spirituels »²²⁴. C'est sur la base de ces prémisses, que ne renierait pas le psychologue capable de dégager les intuitions fondamentales de Ladeuze de leur système de codification thomiste, qu'est construite une démarche spirituelle dont la finalité est, en dernier ressort, de permettre, par un travail patient sur les forces qui jaillissent dans la conscience et le conflit des représentations qui en naît, de tendre vers un plus grand accomplissement de ce qu'il y a d'« humain » dans l'homme.

²²¹ A.K.U.L., A.P.L., n° [11], Un ensemble de textes identifiés « Conférences spirituelles au Collège du Saint-Esprit », Premier cahier, aux dates des 20 novembre 1898, 30 novembre 1902 et 2 décembre 1906.

²²² *Ibid.*, Deuxième cahier, aux dates des 17 mars 1900, 24 avril 1904 et 29 mars 1908.

²²³ *Ibid.*

²²⁴ *Ibid.*

A propos de la souffrance, et c'est là une vision qui nous paraît très moderne, Ladeuze conteste énergiquement qu'elle ait une quelconque valeur en soi :

« Il serait faux de dire que la souffrance comme telle soit jamais bonne pour elle-même. Car nos facultés sont faites pour l'action. Et agir, c'est vivre ; c'est jouir. La souffrance provient d'ordinaire d'un obstacle mis au libre exercice de notre activité. Et puisque nous avons à développer le plus possible notre activité (en maintenant toutefois la subordination de nos facultés), nous pouvons et nous devons écarter autant que possible de nous la souffrance »²²⁵.

Mais, étant entendu que lorsque l'on a tout fait pour écarter la souffrance, une part en subsiste inévitablement (la maladie, la mort, etc.), il s'agit, par un travail de l'homme sur lui-même, de la mettre au service d'un plus grand accomplissement humain : « il est très évident qu'elle [la souffrance] n'est pas bonne par elle-même, et qu'elle ne devient bonne qu'à ceux qui souffrent bien, pour qui elle est l'occasion de développer une activité supérieure »²²⁶.

b. Quelques réflexions personnelles

Lors de sa toute première intervention (le 18 octobre 1898), alors qu'il commençait à exercer son mandat de professeur et de président du Collège du Saint-Esprit, Ladeuze ne s'est pas caché des angoisses qui l'étreignaient face à ses nouvelles responsabilités : « je ne vous surprendrai pas, dit-il aux étudiants, en vous disant que, depuis 3 mois que j'ai été nommé votre président, la crainte de ne pouvoir remplir dignement ces fonctions si délicates, n'a pas abandonné mon âme »²²⁷. Fort de l'accueil chaleureux reçu de la gent estudiantine cependant, il confesse alors la perception intime qu'il a de sa nomination et de son avenir ecclésiastique au sortir des études et de sa compréhension bien catholique du sacerdoce :

« Je puis, la main sur la conscience, me rendre le témoignage, que, si je me trouve à cette place, j'y ai été mis par mes supérieurs, sans avoir fait un pas pour y arriver. Je puis me rendre le témoignage qu'avant le moment où j'ai été investi de ces fonctions, jamais la pensée ne m'était venue qu'il fût même possible qu'on m'en chargeât. Je puis me rendre le témoignage qu'à l'heure qu'il est, s'il m'était loisible de les résigner, je n'hésiterais pas un instant à le faire. Puis [*sic*] donc

²²⁵ *Ibid.*, Quatrième cahier, aux dates des 16 février 1902 et 18 février 1906.

²²⁶ *Ibid.*

²²⁷ *Ibid.*, Premier cahier, à la date du 18 octobre 1898.

ce n'est pas ma propre volonté, mais la volonté de Dieu qui m'a placé où je suis, j'espère en la grâce de ce Dieu »²²⁸.

Confession de circonstance ou expression authentique des mouvements de sa conscience sacerdotale, il est évidemment difficile de trancher une question aussi délicate, mais rien ne permet de douter de sa sincérité. Par sa longue formation théologique, Ladeuze était certes promis à terme à une charge ecclésiastique importante, et il devait en être lui-même très conscient, mais de là à accéder directement à des fonctions de professeur d'université et de directeur de séminaire, il y avait sans doute de la marge. Le parcours le plus vraisemblable n'était-il pas, en attendant que son évêque ait besoin d'un exégète confirmé au grand séminaire, de faire ses premières armes dans le ministère pastoral ou dans l'enseignement secondaire ?

Un autre exemple de témoignage plus personnel découvert aux détours des itinéraires spirituels de Ladeuze nous est fourni par les recommandations qu'il adresse à ses étudiants en matière de modernisme à la veille des vacances de Noël 1907, alors que son enseignement critique a été la cible de nombreuses attaques²²⁹. Occupé alors à des exposés sur la modestie, il recommande « la modestie de la langue, à l'occasion, pendant les vacances », en prescrivant aux étudiants de rendre compte fidèlement, si besoin en est, de l'enseignement exégétique donné à Louvain :

« Tout le monde parle de modernisme aujourd'hui. On va vous interroger sur ce que disent vos professeurs, vous attaquer peut-être sur des idées que vous pouvez avoir. Il n'est pas question de cacher la vérité, si l'occasion se présente naturellement de la dire. Ce qu'il faut, c'est ne pas compromettre le succès de la vérité, auprès des autres, par je ne sais quelle exagération ou quelle fanfaronnade, en la présentant sèchement sans les explications nécessaires ou même simplement en cherchant à se payer quelques têtes. Ce petit amusement-là n'est pas inoffensif. La matière est trop sérieuse, et les intérêts en cause trop graves ! »²³⁰.

Comme nous le verrons, on retrouve ici la position fondamentale de Ladeuze par rapport à la méthode critique en exégèse : celle-ci étant la seule méthode d'avenir, il est du devoir du savant catholique de la pratiquer avec discernement et de travailler à son adoption par les catholiques. Il s'agit d'une exigence de vérité en actes et d'un devoir

²²⁸ *Ibid.*

²²⁹ *Ibid.*, Deuxième cahier, Une feuille volante insérée aux dates des 10 décembre 1899, 20 décembre 1903 et 22 décembre 1907. L'allusion aux vacances de Noël et l'utilisation du terme technique « modernisme » consacré par l'encyclique *Pascendi* permettent de dater ses notes de la fin décembre 1907.

²³⁰ *Ibid.*, Une feuille volante relative à la conférence du 22 décembre 1907.

moral qui s'impose de façon impérieuse à l'exégète par rapport à l'avenir de son Église. En ce sens, il est fondamental que les étudiants témoignent de l'enseignement reçu et affirment le cas échéant leurs conceptions critiques. Mais il est tout aussi fondamental, sous peine de tout compromettre, de le faire avec égards et respect pour l'institution et les personnes.

c. Le séjour des prêtres à Louvain : mission et régime de vie

Pour ce qui est des conceptions de Ladeuze quant au séjour des étudiants à l'Université et au Collège, enfin, il convient de s'arrêter quelque peu, d'une part sur l'importance qu'il accordait, dans une perspective à la fois missionnaire et apologétique, à la formation universitaire d'une élite cléricale, d'autre part sur ses conceptions quant au régime « disciplinaire » qu'il entendait imposer aux séminaristes.

Le sens des études universitaires. — Chaque année, lors de la première conférence, le président du Collège du Saint-Esprit chapitrait ses recrues, nouvelles ou déjà aguerries par un séjour antérieur, sur la mission d'Église qui leur était confiée, selon lui, à travers une formation scientifique : « vous, avec tous ceux qui auront passé par le Collège du S(.)[aint]-E(.)[sprit], vous êtes appelés à exercer une grande influence sur les intérêts de la religion et de l'Église dans notre pays, durant le quart de siècle, le demi-siècle qui va suivre »²³¹. A ceux qui étudiaient les matières profanes, tout d'abord, Ladeuze, héritier d'une conception verticale de l'action religieuse — manifestement, la démocratie chrétienne n'était pas encore passée par là — assignait comme responsabilité future de former, à travers l'enseignement secondaire, les classes dirigeantes de la société et, à travers elles, de conserver la foi catholique dans les masses²³² :

²³¹ *Ibid.*, Premier cahier, aux dates des 18 octobre 1898 et « jour de la messe du Saint-Esprit ». Voir également *ibid.*, Deuxième cahier, aux dates des 22 octobre 1899, 25 octobre 1903 et [27 octobre 1907] ; Troisième cahier, aux dates des 21 octobre 1900, 23 octobre 1904 et 25 octobre 1908 ; Quatrième cahier, les premières pages non datées.

²³² Il convient d'ailleurs de souligner ici le jugement assez dur porté par Ladeuze sur l'enseignement libre : « Dans les journaux, dans les réunions des anciens élèves de nos Collèges, il est convenu qu'on exalte la supériorité de l'enseignement moyen ecclésiastique ou congréganiste sur l'enseignement laïque et civil. Mais, (entre nous, nous pouvons bien l'avouer), la réalité ne répond pas toujours à ces grandes phrases, et bien souvent, nous sommes inférieurs à nos adversaires (je parle au p.[oint] de vue de la formation scientifique, et non de la formation morale évidemment) ». Il invoquait à ce sujet les témoignages des professeurs de Louvain chargés de faire passer les examens d'entrée à l'université et y voyait deux causes au moins : le fait que tous les professeurs d'athénée avaient reçu une formation

« Vous, Messieurs, qui étudiez la littérature, la philosophie, les sciences, vous aurez à former d'une manière qui réponde aux exigences de notre temps, parmi les fidèles, ceux qui appartiennent aux classes dirigeantes, ceux donc de qui dépendra pour une bonne part l'esprit public ; vous aurez à les former vous-mêmes, et plus encore à être l'exemple et la lumière de ceux de vos confrères dans l'enseignement qui n'auront pas passé par ici, à leur donner des idées, à les initier aux méthodes qu'eux n'auront pas apprises. Ainsi, il dépendra de vous que l'enseignement moyen dans nos Collèges soit à la hauteur de l'enseignement moyen officiel, dont les prof(.)[esseurs] ont été formés d[an]s(.) les universités, et que cet ens(.)[eignement]' soit de nature à attirer à lui les enfants de t[ou]tes nos familles »²³³.

A ceux qui étudiaient la théologie, il fixait comme but d'être l'élite du clergé de façon à lui permettre de lutter de manière pertinente contre les ennemis de la foi :

« vous, Messieurs, qui étudiez les sciences théologiques, c'est peut-être le clergé que vous aurez à former dans les séminaires ou d[an]s(.) l'administration des diocèses. Même si l'on ne vous donne pas un jour ou l'autre cette mission, vous aurez peut-être à enseigner la religion dans les écoles moyennes, les athénées, nos collèges, et en tout cas à maintenir, par vos exemples et vos conseils, parmi tous vos confrères du sacerdoce, soit du ministère soit de l'enseignement, l'idée et le goût des études théologiques, si nécessaires pour le prêtre, à leur indiquer les questions qui se posent et les moyens de les résoudre, à les mettre à même ainsi de défendre leur foi d'une façon bien adaptée aux conditions actuelles »²³⁴.

A tous enfin, il donnait pour mission d'être des modèles dans le domaine de la recherche scientifique et de prouver ainsi l'absence d'incompatibilité entre la science et la foi :

« D'ailleurs, de vous tous dépendra, si vous le voulez, l'honneur de l'Église au point de vue scientifique. On a beaucoup parlé de l'infériorité des catholiques en matière scientifique. Et même certains catholiques exagèrent cette infériorité. Il n'en est pas moins vrai que souvent, nous nous laissons devancer par nos adversaires dans les questions de sciences religieuses et que nous n'arrivons sur le terrain que lorsqu'ils l'ont déjà couvert de ruines »²³⁵.

Et il insistait, de ce point de vue, sur la nécessité d'entretenir plus que jamais le sens de la piété qui, face au travail intellectuel desséchant pour l'esprit, permettait seule de conserver l'ardeur et la flamme sacerdotales, et surtout sur le travail personnel, unique moyen de faire fructifier ultérieurement la formation scientifique reçue²³⁶. C'est dans

universitaire complète assortie d'une formation pédagogique et le fait que, destinés à passer toute leur vie dans l'enseignement, ces professeurs y acquéraient une expérience que n'avaient pas les prêtres enseignant quelques années dans les collèges (cfr *ibid.*, Deuxième cahier, aux dates des 22 octobre 1899, 25 octobre 1903 et [27 octobre 1907]).

²³³ *Ibid.*

²³⁴ *Ibid.*

²³⁵ *Ibid.*

²³⁶ *Ibid.*

cette perspective qu'il soulignait le rôle essentiel de l'Université catholique, seule capable d'offrir, durant les études, une formation à la fois scientifique et religieuse satisfaisante, et ensuite, une formation continuée répondant aux nouveaux défis de la science²³⁷.

Le régime disciplinaire du Collège sous la présidence de Ladeuze. — Chaque année également, après avoir exposé à ses pensionnaires la mission dont ils étaient investis de par leur séjour à l'université, Ladeuze leur présentait, à partir d'un commentaire plus ou moins développé de l'antique règlement du Collège du Saint-Esprit (1836)²³⁸, les principes disciplinaires qu'il entendait voir respecter dans la vie en communauté²³⁹. On possède ainsi, fait assez exceptionnel dans l'histoire du Collège, une bonne idée de ce que devait être la vie quotidienne de ses étudiants au tournant du siècle. D'une manière générale, on peut dire que Ladeuze pratiquait une interprétation plutôt libérale du règlement, adoucissant ce qu'il pouvait avoir de désuet pour l'époque et, surtout, privilégiant semble-t-il, à l'exemple de ce que Mercier avait mis en œuvre au séminaire Léon XIII pour les étudiants philosophes, un régime de vie basé davantage sur la confiance que sur le dressage disciplinaire en usage dans les séminaires diocésains²⁴⁰. « Je n'ai nullement l'envie de vous traiter en collégiens, ni même en séminaristes »²⁴¹, écrit-il à

²³⁷ Il consacrait à ce thème, au moins deux fois par cycle, la dernière conférence de l'année. Voir *ibid.*, Deuxième cahier, aux dates des 8 juillet 1900 et 28 juin 1908 et Quatrième cahier, à la date du 24 juin 1906.

²³⁸ *Regulae Collegii Theologorum*, dans *AN.U.C.L.* 1889, p. 439-444.

²³⁹ A.K.U.L., A.P.L., n° [11], Un ensemble de textes identifiés « Conférences spirituelles au Collège du Saint-Esprit », Premier cahier, aux dates des 18 octobre 1898 et « jour de la messe du Saint-Esprit » ; Deuxième cahier, aux dates des 22 octobre 1899, 25 octobre 1903 et [27 octobre 1907] ; Troisième cahier, aux dates des 21 octobre 1900, 23 octobre 1904 et 25 octobre 1908 ; Quatrième cahier, aux premières pages non datées.

²⁴⁰ Voir ici *Le cardinal Mercier fondateur de séminaire. Recueil publié à l'occasion du centenaire de la naissance du cardinal Mercier*, Louvain, 1951, qui rassemble quelques contributions centrées sur une approche théologique plutôt que proprement historique. Sur la spiritualité sacerdotale de Mercier, dont Ladeuze s'inspire explicitement à certains endroits (par exemple *ibid.*, Quatrième cahier, aux premières pages non datées, où il cite l'ouvrage *A mes séminaristes*), voir : F. VAN STEENBERGHEN, *Le sacerdoce d'après le cardinal Mercier*, dans *Sacerdoce et célibat. Études historiques et théologiques* (Bibliotheca ephemeridum theologiarum Lovaniensium, t. XXVIII), éd. par J. COPPENS, Louvain-Gembloux, 1971, p. 133-156 ; M. BENUA, *Le prêtre selon le cardinal Désiré-Joseph Mercier*, Thèse de doctorat inédite en théologie, Université catholique de Louvain, 2 vol., Louvain-la-Neuve, 1982 ; et *Mélanges cardinal Mercier*, Liège, 1959.

²⁴¹ A.K.U.L., A.P.L., n° [11], Un ensemble de textes identifiés « Conférences spirituelles au Collège du Saint-Esprit », Premier cahier, aux dates des 18 octobre 1898 et « jour de la messe du Saint-Esprit ».

son entrée en fonction, et il précise, quelques années plus tard : « vous êtes assez sérieux, assez intelligents, d'assez bonne volonté pour observer cette large règle, de vous-mêmes et sans contrainte. Je n'irai pas vous surveiller de très près, ni vous suivre pas à pas », précisant : « je n'aime pas le système de la correction et de la surveillance outrée. Trop souvent, cela déforme le caractère au lieu de le former »²⁴². En fait, insistant beaucoup, comme nous l'avons vu, sur le rôle de la piété dans la formation universitaire des prêtres et sur la nécessité du travail intellectuel (« donc, pour atteindre le but pour lequel vous avez été envoyés ici, il vous faut de la piété et du travail, beaucoup de piété et beaucoup de travail »²⁴³), Ladeuze voyait surtout dans la règle commune un moyen simple de garantir ces deux objectifs (« pour faire régner parmi vous la piété et le travail, je dois veiller à l'observation du règlement »²⁴⁴ ou encore « l'observation de votre règle est pour vous la sauvegarde de votre piété et de votre travail »²⁴⁵). Comme le montrent ses commentaires constants du règlement, il n'attachait guère d'importance aux interdits énoncés par ce dernier et qui ne contribuaient pas, selon lui, à ces deux objectifs.

Comme nous l'avons signalé à propos du séjour de l'étudiant Ladeuze au Saint-Esprit, le règlement de 1836 était en principe assez strict. N'accueillant que les étudiants régulièrement inscrits au rôle de l'Université (article 1) et placé sous l'autorité d'un président et d'un sous-régent (article 2), le Collège organisait chaque année une retraite de trois jours, en principe aux environs de la Noël (article 3). Chaque étudiant devait s'assurer les lumières d'un directeur de conscience et choisir un confesseur parmi ceux mis à sa disposition à la chapelle, tous les samedis et aux vigiles des jours de fête (article 4). La journée commençait et se terminait par une oraison (article 5), et des lectures spirituelles sanctifiaient chaque repas, moment privilégié de l'exercice de la charité fraternelle (article 6). Étant entendu qu'un dehors décent était l'expression de mœurs intérieures honnêtes, les étudiants étaient tenus de porter l'habit ecclésiastique en toute circonstance, d'avoir une tonsure conforme à leur ordre et à leur rang, de sortir couverts d'un manteau descendant jusqu'aux chevilles, de porter le col propre au diocèse de Malines et de coiffer la calotte (article 7). Les heures consacrées à l'étude se

²⁴² *Ibid.*, Troisième cahier, aux dates des 21 octobre 1900, 23 octobre 1904 et 25 octobre 1908.

²⁴³ *Ibid.*, Premier cahier, aux dates des 18 octobre 1898 et « jour de la messe du Saint-Esprit ».

²⁴⁴ *Ibid.*

²⁴⁵ *Ibid.*, Deuxième cahier, aux dates des 22 octobre 1899, 25 octobre 1903 et [27 octobre 1907].

déroulaient en silence, toute manifestation de nature à nuire au travail étant prohibée, tandis que dans les chambres gardées toujours propres et en ordre, rien ne pouvait être arboré aux fenêtres et encore moins en sortir (article 8). Les étrangers ne pouvaient être reçus dans les chambres qu'avec l'accord du président ; les étudiants étaient tenus de n'échanger que des propos conformes à leur statut et à leur dignité ; la consommation de vin, de bière ou de toute autre boisson alcoolisée dans les chambres était également interdite sans l'accord du président ; l'usage du tabac pouvait être toléré à l'occasion ; les jeux de cartes et les jeux de hasard, contraires à l'état ecclésiastique, étaient prohibés en chambrées ; tous les locaux réservés aux domestiques, enfin, étaient défendus à la gent étudiante (article 9). Tous étaient tenus d'assister régulièrement aux prières, méditations, conférences spirituelles, oraisons, déjeuners et repas prévus par l'article 11²⁴⁶, et les sorties étaient strictement réglementées (article 10).

Si dans l'ensemble le règlement de 1836 définissait encore assez bien la vie quotidienne au Collège au tournant du siècle, certaines rigueurs en avaient cependant été assouplies depuis sa promulgation, comme en témoigne l'interprétation qu'en donnait Ladeuze dans ses conférences. A côté de quelques variations très légères dans l'horaire des activités, on note ainsi, par exemple, la suppression des lectures spirituelles aux repas, jugées inutiles, et l'insistance de Ladeuze sur les moments de convivialité propice aux échanges qu'ils représentaient : entre étudiants des diverses facultés, entre prêtres de différents diocèses et, surtout, entre Flamands et Wallons, dont l'entente était jugée essentielle à l'avenir de la cause catholique²⁴⁷.

²⁴⁶ Cfr le Tableau des activités présenté dans la première partie.

²⁴⁷ Rappelons que la création d'un enseignement universitaire en néerlandais était devenu une revendication de plus en plus pressante du mouvement flamand à partir de la fin du siècle passé. En 1905, puis en 1911, des projets de loi visant à obtenir la flamandisation de l'Université de Gand avaient été déposés au Parlement et la question était à l'ordre du jour dans certains milieux catholiques flamands également. De ce côté, les autorités épiscopales s'étaient d'abord montrées très réservées sur le sujet. Dans leur instruction de 1906 relative à l'apprentissage du flamand dans l'enseignement secondaire libre, elles s'étaient opposées fermement à toute concession dans le domaine de l'enseignement supérieur. Et l'année suivante, les évêques s'étaient encore opposés à l'organisation de cours de vacances en flamand à Louvain, de peur que cela ne cache un projet d'introduire des cours flamands à l'Université. Ils finirent par concéder en 1911 l'organisation de quelques cours en néerlandais, et ce à la demande de Ladeuze qui estimait nécessaire de se préparer à une flamandisation de Gand remise à l'ordre du jour par le nouveau projet de loi de 1911. Sur ce problème, voir le point « *Hooger onderwijs* » de la notice *Onderwijs en Vlaamse Beweging*, dans *Encyclopedie van de Vlaamse Beweging*, t. II, Tielt-Amsterdam, 1973, p. 1115-1134 (p. 1124-1131 pour Louvain), et R. BOUDENS, *Kardinaal Mercier en Vlaamse Beweging*, Leuven, 1975, p. 78-99. Voir également les quelques indications fournies dans *L'Université de Louvain. 1425-1975...*, p. 239.

Sur ce dernier point, Ladeuze semble avoir eu une attitude partagée et à tout le moins pragmatique, considérant que de « justes revendications » étaient souvent compromises « par l'intransigeance pratique et des exigences exagérées » et affirmant, en toute hypothèse, que l'entente était une nécessité pratique : les ressources financières ne suffisant déjà pas à pourvoir aux nécessités d'une université unitaire, il était impossible d'envisager un dédoublement et toute séparation sur ce plan entre communautés impliquerait fatalement la disparition, au détriment de tous, d'une université catholique digne de ce nom²⁴⁸... En matière de visites, les étrangers, à condition d'être du sexe masculin, pouvaient être admis au Collège, mais le moins possible cependant et en tout cas jamais dans les lieux de vie communautaire ni le soir. Pour ce qui est des personnes du sexe, seules les visites au parloir pouvaient être autorisées par le président ou le sous-régent, une exception étant prévue pour les proches parentes. Par rapport aux domestiques, l'interdiction de fréquenter les lieux qui leur étaient réservés était maintenue, tandis que tout colloque avec les servantes était strictement défendu ! En matière d'habillement, Ladeuze admettait que c'était là affaire de « decorum extérieur »²⁴⁹, mais recommandait en pratique de s'abstenir de tout comportement qui puisse compromettre l'image du prêtre. Pour le reste, enfin, la tolérance était plutôt de mise : les boissons alcoolisées étaient acceptées en chambre moyennant approvisionnement par le portier ; l'usage du tabac était totalement libre, excepté, pour des raisons de sécurité, dans le grenier et, pour des raisons de convenances ecclésiastiques, dans la cour d'entrée fréquentée par des tiers ; les jeux de cartes, enfin, étaient tolérés aux récréations, bien que la promenade fût recommandée. Sur le plan spirituel, par ailleurs, Ladeuze insistait surtout sur la pratique régulière de tous les exercices spirituels, et plus particulièrement de l'oraison du matin et du soir.

Notons, pour terminer cette partie consacrée à la vie des étudiants du Saint-Esprit, que Ladeuze a également joué un rôle actif dans la formation religieuse des étudiants laïcs à travers les activités d'un « Cercle apologétique d'expression française », mais dont nous ne savons malheureusement que peu de choses²⁵⁰. Fondé en 1904-1905 « à la demande d'un groupe d'étudiants qui sentaient le besoin de développer leurs

²⁴⁸ A.K.U.L., A.P.L., n° [11], Un ensemble de textes identifiés « Conférences spirituelles au Collège du Saint-Esprit », Deuxième cahier, aux dates des 22 octobre 1899, 25 octobre 1903 et [27 octobre 1907].

²⁴⁹ Le même terme est utilisé régulièrement.

²⁵⁰ Cfr J.-M. JADOT, *Cercle apologétique sous la direction de MM. les professeurs Forget, Ladeuze et Nys. Année académique 1908-1909*, dans AN.U.C.L. 1910, p. 525-527.

connaissances religieuses et de s'exercer à les défendre »²⁵¹, l'association ne publia son premier rapport qu'en 1909, au moment précis où Ladeuze, nommé recteur, abandonnait la direction du cercle qu'il partageait alors avec les professeurs Forget, de la Faculté de théologie, et Nys, de l'Institut supérieur de philosophie²⁵². L'activité du cercle se limitait, semble-t-il, à l'organisation, tous les quinze jours environ, d'une conférence à laquelle un hôte de marque, généralement professeur d'université — quand ce n'était pas un professeur de religion du secondaire ou le secrétaire du cercle —, prenait la parole pour traiter d'un domaine scientifique controversé ou présenter un argumentaire plus ou moins convaincant de la foi chrétienne. Chaque réunion était suivie d'une discussion « souvent très animée » où, comme le signale le premier rapport d'activités, les jeunes apologistes en herbe fourbissaient leurs premières armes sous le contrôle vigilant de maîtres éprouvés : « parfois, nos jeunes sciences, soyons indulgents, s'égarèrent. Alors les aimables et profonds savants que sont M. Ladeuze, M. Nys et M. Forget nous ramenaient aux bons chemins du vrai savoir »²⁵³...

²⁵¹ *Ibid.*, p. 525.

²⁵² Sur Désiré Nys (1859-1927), un des premiers docteurs en philosophie thomiste de Louvain (1888) et un des premiers professeurs agrégés par Mercier à l'Institut supérieur de philosophie (1893), voir, faute d'une biographie satisfaisante : M. DE WULF, *D. Nys. In memoriam*, dans *Revue néoscolastique de philosophie*, t. XXIX, 1927, p. 422 ; ID., *M. Désiré Nys, professeur à la Faculté de philosophie et lettres*, dans *AN.U.C.L. 1927-1929*, p. LXIII-LXXI ; F. RENOIRTE, *Le professeur Désiré Nys*, dans *Revue néoscolastique de philosophie*, t. XXX, 1928, p. 47-57.

²⁵³ J.-M. JADOT, *Cercle apologétique sous la direction de MM. les professeurs Forget, Ladeuze et Nys. Année académique 1908-1909*, dans *AN.U.C.L. 1910*, p. 526-527.

CHAPITRE II : LE SAVANT. APERÇU DE L'ACTIVITÉ SCIENTIFIQUE

Au cours de son professorat, l'activité proprement scientifique de Ladeuze s'est exercée principalement à travers deux canaux : la direction de revues et la publication de ses recherches dans divers périodiques ou recueils. Pour ce qui est du premier domaine, il a assuré, conjointement avec son collègue Philémon Colinet, le secrétariat du périodique orientaliste de l'Université, la revue *Le Muséon*, de 1898 à 1901, et ensuite, la direction de la *Revue d'histoire ecclésiastique*, qu'il avait fondée avec Alfred Cauchie en 1900 et à laquelle il a prêté son concours jusqu'à sa nomination au rectorat en 1909. Pour ce qui est du second domaine, ses publications, peu nombreuses et d'ampleur limitée, ont consisté essentiellement, si l'on ne tient pas compte de sa production sur le monachisme oriental liée à son doctorat, en quatorze articles, treize recensions critiques et trois petites notices de dictionnaire. C'est à analyser les productions de cette activité de recherche pour elles-mêmes, indépendamment du contexte immédiat dans lequel elles se situent, que le présent chapitre est consacré.

A. La direction de revues

Sur l'activité déployée par Ladeuze comme membre du comité de rédaction du *Muséon*, nous ne possédons que très peu d'informations. Sans doute intégré dans le bureau de la revue au moment précis où celle-ci cherchait à s'ouvrir à de nouveaux domaines de l'orientalisme, tout ce que nous savons de lui par ailleurs, c'est qu'il la

quitta brusquement en 1901, à la suite d'un conflit dont la nature réelle échappe totalement. Si nous sommes mieux renseigné sur son passage à la tête de la *Revue d'histoire ecclésiastique*, certains aspects de l'histoire apparemment mouvementée des débuts demeurent malheureusement dans l'ombre. Conçue comme un instrument de combat au service d'une apologétique scientifique de la foi catholique, la *Revue d'histoire ecclésiastique* manifeste certes l'engagement précoce de Ladeuze au service de l'idéal progressiste. La conservation dans les archives de l'acte constitutif de la *Revue*, dans lequel étaient précisées les tâches et responsabilités de chacun des cinq fondateurs, permet certes également de se faire une bonne idée de la part concrète qu'il prit à l'entreprise commune. Mais on aimerait en savoir davantage sur le conflit — assez dur, puisqu'il déboucha sur un profond remaniement du bureau et provoqua un temps la démission de Ladeuze — qui secoua l'équipe initiale en 1903.

1. Le Muséon

Fondé en 1882 par Charles de Harlez, *Le Muséon* avait été, nous l'avons vu, la première revue scientifique mise sur pied à l'Université et s'était très vite taillé une réputation fort enviable dans le domaine de l'orientalisme et de l'histoire des religions. Alimentée par les travaux de son fondateur et de ses collaborateurs immédiats, elle s'était cependant longtemps cantonnée presque exclusivement dans les études iraniennes, indianistes et chinoises, en privilégiant en outre les problèmes de linguistique et de philosophie extrême-orientales. La collaboration de Ladeuze, comme auteur d'abord et comme secrétaire ensuite, intervint en fait précisément au moment où *Le Muséon*, à la veille de la mort de Mgr de Harlez (1899), s'ouvrait progressivement au domaine de l'orientalisme chrétien¹. Comme nous l'avons vu également, Ladeuze avait en effet commencé sa collaboration avec *Le Muséon* dès 1897, avec la publication d'une série de comptes rendus divers² et, surtout, d'un ensemble d'articles sur les différentes recensions de la vie de saint Pacôme, domaine qu'il venait d'explorer dans le cadre de

¹ D'une façon générale, voir ici R. AUBERT, *L'essor des revues d'érudition ecclésiastique au tournant des XIX^e et XX^e siècles*, dans *Revue bénédictine*, t. XCIV, 100^e année, 1984, p. 429-430.

² P. LADEUZE, *Les découvertes de M. Notovitch*, dans *Le Muséon*, t. XVI, 1897, p. 93-96 ; ID., [Compte rendu de] D. GRÜTZMACHER, *Pachomius und das älteste Klosterleben. Ein Beitrag zur Mönchsgeschichte*, *ibid.*, p. 100 ; ID., *La conversion de Luther*, *ibid.*, p. 278-281.

sa thèse de doctorat³. Par la suite, il poursuivit sa collaboration active en 1898 et 1899 en signant encore quelques recensions, mais à partir de 1900, année où il lança avec Cauchie la *Revue d'histoire ecclésiastique*, il semble qu'il ait désormais réservé en priorité ses écrits à cette dernière⁴. Entré dans le comité de rédaction de la revue en 1898, où l'on ignore tout de son activité, il le quitta en 1901, à la suite d'un conflit qui semble avoir laissé des séquelles durables. Faute de pouvoir cerner avec précision le rôle que Ladeuze joua dans le comité directeur du *Muséon*, on est bien obligé de se contenter d'éclairer les quelques documents que l'on conserve par des conjectures plus ou moins pertinentes sur son accès à la direction de la revue et son départ précipité.

Secrétaire de la revue, avec Philémon Colinet⁵, à partir de 1898, comment Ladeuze en est-il arrivé à occuper ce poste et quel rôle a-t-il joué, le cas échéant, dans son changement d'orientation ? Si aucun document inédit ne nous est parvenu sur cet aspect de son activité, il semble cependant que l'on puisse reconstituer de façon plausible certains éléments du puzzle. En fait, dès 1890, le comité de rédaction du *Muséon* avait conçu une réforme de la revue qui en aurait fait l'organe d'un nouvel Institut philologique à créer et qui l'aurait ouverte à l'ensemble des disciplines auxiliaires⁶. La réforme échoua et ce n'est qu'en 1897 que, la *Revue des religions* ayant dû cesser sa

³ ID., *Les diverses recensions de la vie de S. Pakhôme et leur dépendance mutuelle*, *ibid.*, p. 149-171, et t. XVII, 1898, p. 145-168, 269-286 et 378-395.

⁴ ID., [Compte rendu de] E. PREUSCHEN, *Palladius und Rufinus. Ein Beitrag zur Quellenkunde des älteste Mönchtums*, *ibid.*, p. 69-72 ; ID., [Compte rendu de] R. PIETSCHMANN, *Theodorus Tabennesiota und die sahidische Uebersetzung des Osterfestbriefs des Athanasius vom Jahre 367*, *ibid.*, t. XVIII, 1899, p. 226-227 ; ID., [Compte rendu de] H. BENIGNI, *Patrologiae et hagiographiae copticae spicilegium collegit et illustravit. — I. Didachè coptica*, *ibid.*, p. 227-228.

⁵ Sur Philémon Colinet (1853-1917), prêtre du diocèse de Gand (1882), docteur en langues orientales de l'Université de Louvain (1884), élève de Johannes Schmidt à Berlin (1884) et de Michel Bréal à Paris (1885), assistant de Charles de Harlez (1885), professeur agrégé (1886), chargé de cours (1888), puis professeur ordinaire (1890) à Louvain, voir J.L. PAUWELS, *Colinet, Philemon*, dans *N.B.W.*, t. II, col. 132-134, qui s'inspire principalement de la seule notice disponible : A. CARNOY, *M. le Professeur Colinet*, dans *AN.U.C.L. 1915-1919*, p. 453-483. Orientaliste distingué (il enseigna notamment le sanscrit, le grec, le slave ancien, la grammaire comparée, l'histoire des littératures étrangères, etc.), Colinet fut également un pionnier en Belgique de la philologie flamande (il enseigna également l'ancien allemand, l'ancien néerlandais, la phonétique générale et la dialectologie flamande). Dans ce dernier domaine, il joua un rôle de précurseur avec son étude sur le parler d'Alost publiée dans les *Leuvensche Bijdragen*, une collection qu'il avait créée en 1896 avec quelques collègues.

⁶ Voir ici l'*Avant-propos* d'A. VANLANTSCHOOT, *Le Muséon. Tables des années 1882-1931* (Bibliothèque du Muséon, 4), Louvain, 1932, p. V-VII.

publication⁷, le *Muséon* décida d'absorber le titre qui disparaissait et de s'annexer les disciplines qui y étaient traitées. C'est dans ce contexte de renouveau que Ladeuze, qui préparait à l'époque sa thèse de doctorat, se trouva probablement associé tout naturellement au *Muséon* : travaillant dans le secteur de l'orientalisme, il fut sans doute d'abord contacté pour fournir de la copie à la revue rénovée, puis, une fois sa thèse présentée et sa nomination de professeur intervenue, pour renforcer le comité de rédaction. En toute hypothèse, il ne joua donc aucun rôle dans l'évolution entamée par le *Muséon* à partir 1897, et sa collaboration doit être regardée ici comme une conséquence, et non comme une cause, de cette évolution.

Si nous ignorons tout de l'activité déployée par Ladeuze comme secrétaire du *Muséon*, nous avons par contre connaissance de l'incident qui mit fin brutalement à sa collaboration avec la revue. En avril 1901, en effet, Ladeuze adressa à son collègue Philémon Colinet une lettre assez sèche par laquelle il lui signifiait sa démission :

« Après notre dernier entretien et les renseignements qu'il m'a amené à prendre [barré : au sujet des incid(.)ents], j'ai constaté une fois de plus que ma présence à vos côtés d[an]s(.) le Comité de rédaction du *Muséon* me crée constamment une situation équivoque et fausse que la sincérité et la dignité m'empêchent de tenir plus longtemps. J'ai d[on]c pris la résol(.)ution, abs[olument]' irrévoc(.)able, d'en sortir. *Le Muséon* commençant une nouvelle année, je vous prie d'en effacer mon nom. Vous voudrez bien me faire savoir où et quand je dois vous transmettre les livres et les revues appartenant au *Muséon* et qui sont en dépôt chez moi »⁸.

Prenant acte de la décision de Ladeuze, Colinet lui répondit immédiatement que ses motivations le laissaient perplexe et que face aux insinuations que contenait sa lettre, il préférait s'expliquer oralement : « Je préfère ne pas répondre à la 1^{ère} partie. D'abord elle me laisse perplexe. Puis je crois que ces choses doivent se traiter verbalement. Dans la correspondance l'accusateur — est-ce bien cela ? — prend trop d'avantages »⁹. Les deux hommes eurent-ils une explication ? Nous l'ignorons, mais ce qui est certain, c'est que dès ce moment, les rapports entre eux furent très tendus et le restèrent, semble-t-il,

⁷ Sur ce périodique dirigé par Z. Peisson et consacré à la mythologie ainsi qu'à l'étude comparative des religions, voir N. TURCHI, *Revue des Religions*, dans *Enciclopedia cattolica*, t. X, col. 837.

⁸ A.K.U.L., A.P.L., n° [25], Un « paquet » de correspondance scientifique (± 1900-1909) et varia (± 1900-1925), Lettre (minute) de Ladeuze à Ph. Colinet, [Louvain] 26 avril 1901. Voir également *ibid.*, P.M.L., n° [25], « Philosophie et Lettres », Chemise « Institut Orientaliste » (1901-1932), Lettre (grosse) de Ladeuze à Colinet, Louvain 26 avril 1901.

⁹ *Ibid.*, A.P.L., n° [25], Un « paquet » de correspondance scientifique (± 1900-1909) et varia (± 1900-1925), Lettre (grosse) de Ph. Colinet à Ladeuze, Louvain 29 mai 1901 (en fait le 29 avril). Voir également *ibid.*, P.M.L., n° [25], « Philosophie et Lettres », Chemise « Institut Orientaliste » (1901-1932), Lettre (brouillon) de Colinet à Ladeuze, Louvain vers fin avril 1901.

jusqu'au départ de Colinet de l'Université, en 1913... Ainsi, lorsqu'en novembre 1902 Ladeuze fera parvenir à Colinet deux revues destinées au *Muséon* mais qu'il avait conservées par mégarde, il se défendra, sur un ton très mordant, d'avoir pu trouver un quelconque intérêt à cet oubli¹⁰. Et en janvier 1913, lorsque Ladeuze, devenu recteur, invitera Colinet à le rencontrer à propos de sa démission, ce dernier lui répondra froidement qu'il n'en voit pas l'utilité¹¹...

Quelle fut la nature du conflit ? Ladeuze parle de « situation équivoque et fausse que la sincérité et la dignité [I](m)'empêchent de tenir plus longtemps », mais de quoi s'agit-il ? On pense spontanément à un conflit idéologique, dans lequel les convictions sincères mais étroites de l'un sur ce que devait être la revue et sa tendance, rendaient la collaboration de l'autre impossible sans renoncements constants à ses propres idées. Sans vouloir paraître favorable a priori à Ladeuze, il est vraisemblable que le caractère entier et borné de Colinet, allié à des conceptions parfois étriquées, comme en matière d'histoire des religions par exemple, ait fini par convaincre Ladeuze qu'il lui était impossible de poursuivre sa collaboration sans se compromettre intellectuellement et sans s'user dans d'inutiles conflits larvés. D'une intelligence vive, en effet, Colinet se distinguait, d'après A. Carnoy, par la rapidité avec laquelle il se faisait une opinion générale sur un problème donné et, cette opinion faite, par l'attachement indéfectible qu'il lui manifestait alors. Ceci explique qu'il pouvait avoir, à côté de vues très larges et indépendantes sur certains points, des idées très arrêtées ou simplistes sur d'autres, et qu'il défendait les unes comme les autres avec autant de fougue et d'entêtement. Cette attitude est parfaitement illustrée par l'opposition irréductible qu'il manifesterait au projet, soutenu par Ladeuze¹², de création à Louvain des « Semaines d'ethnologie

¹⁰ En lui renvoyant quelques exemplaires de la *Revue bibliographique belge* et de la *Revue biblique* Ladeuze écrit, à propos de la première, « Je suis bien aise que ce malentendu se soit produit au sujet d'un périodique qui m'est d'une telle importance, qu'au bout de deux ans, la plupart des numéros se trouvent encore sous bande », et à propos de la seconde, « Encore une fois, comme j'ai la collection complète de cette Revue, vous n'aurez pas l'ombre d'une raison de croire que je l'ai gardée pour mon utilité personnelle »... Cfr *ibid.*, Lettre de Ladeuze à [Colinet], Louvain 12 novembre 1902.

¹¹ *Ibid.*, Lettre (brouillon) de Colinet à Ladeuze [Louvain, peu avant le 21 janvier 1913] : « les faits qui m'ont forcé moralement à prendre ma résolution sont des faits accomplis ; je dois dire que, tout en me tenant à votre disposition, je n'y verrais [à un entretien avec Ladeuze] aucune utilité ».

¹² Voir le volumineux dossier de Ladeuze aux archives de la K.U.L. : *ibid.*, n° [8], « II. Faculté de Théologie/C.S.C. Orientalium. Schola Minor », Chemise « Semaine d'Ethnologie religieuse. 1921-1932 ».

religieuse » en 1912¹³ : à ses yeux, l'histoire des religions que l'on voulait y exposer n'était qu'une pseudo-science rationaliste dirigée contre la foi chrétienne. Il est possible que le conflit de 1903 n'ait été qu'une préfiguration de l'incident de 1912 exprimant une incompatibilité entre les options scientifiques des deux chercheurs.

2. La Revue d'histoire ecclésiastique

a. Une revue au service de l'idéal progressiste

Fondée en 1900 — et dirigée jusqu'en 1909 — conjointement par Cauchie et par Ladeuze, la *Revue d'histoire ecclésiastique* constituait au départ un prolongement apporté par Cauchie à l'enseignement historique qu'il dispensait dans le cadre de son « séminaire historique » aux médiévistes de la Faculté de philosophie et lettres, ainsi qu'aux théologiens et canonistes de la Faculté de théologie¹⁴. Conçue d'abord comme un instrument pour stimuler et entretenir l'ardeur scientifique des anciens membres du séminaire, elle ne tarda pas à se hisser au petit nombre des outils de travail indispensables aux études historiques, y compris dans les milieux profanes. Ce qui la caractérisa d'emblée, c'est un état d'esprit qui, en rupture avec l'apologétique dogmatique traditionnelle, entendait discuter les problèmes d'histoire ecclésiastique nés du progrès des sciences historiques sur un terrain strictement scientifique et sans confusion des genres. Cet état d'esprit, qui était essentiellement le fait de Cauchie et que celui-ci avait réussi à insuffler à ses meilleurs élèves — au nombre desquels il faut naturellement ranger son premier collaborateur dans l'entreprise, Paulin Ladeuze —, a été bien résumé par un de ses élèves de prédilection à la Faculté de philosophie et lettres, Léon van der Essen¹⁵ :

¹³ R. AUBERT, *Aux origines des Semaines d'ethnologie religieuse. Le cardinal Mercier et la curie romaine*, dans ID., *Le cardinal Mercier (1851-1926). Un prélat d'avant-garde. Publications du professeur Roger Aubert rassemblées à l'occasion de ses 80 ans...*, p. 141-166 (a d'abord paru dans *Studi in onore di Lorenzo Bedeschi* [Fonti e Documenti, t. XIV], t. II, Urbino, 1985, p. 581-622).

¹⁴ Cfr *supra*, 346-349.

¹⁵ Sur Léon van der Essen (1883-1963), disciple de Cauchie, docteur en histoire de l'Université de Louvain (1905) avec une thèse sur les *Vitae* des saints carolingiens, chargé d'enseignement (1909),

« Cet esprit excluait toute réclame tapageuse ; préconisait le travail personnel obscur mais tenace de tous les jours ; n'avait que critique pour celui dont l'intérêt se disperse sans jamais s'attacher avec passion à un sujet réellement important ; ne tolérait guère qu'on s'attaquât aux personnes au lieu de s'en tenir à critiquer leurs idées ; recommandait de dire la vérité sans peur et sans reproche, parce que l'Église n'a pas besoin de mensonges »¹⁶.

Il s'agissait donc bien — idée centrale du programme de l'école progressiste — d'aborder le domaine des études d'histoire ecclésiastique en observant scrupuleusement les principes de la méthode historique¹⁷.

Officiellement lancé en mars 1900, le projet donna lieu à un prospectus¹⁸, largement repris dans l'introduction du premier volume de la revue¹⁹, qui formulait le but officiel poursuivi par les créateurs. Partant du constat qu'il n'existait pas, pour le domaine de langue romane, un organe qui centralise toutes les informations relatives à l'histoire de l'Église, l'ambition des fondateurs était de créer une revue qui, à côté des articles et des notes de mélanges, offrirait à travers la bibliographie et les recensions critiques un aperçu de l'ensemble de la production du secteur. En outre, la nécessité pour les catholiques d'être présents sur le terrain critique et de discuter loyalement les problèmes d'histoire de l'Église avec les non-croyants était clairement évoquée. Ce militantisme

chargé de cours (1910) et professeur (1912) à la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Louvain, second secrétaire (1922) puis secrétaire général (1930) de l'Université, il n'existe pas encore de biographie scientifique. Voir, faute de mieux, les notices nécrologiques publiées à l'occasion de son décès : R. AUBERT, *Léon van der Essen*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. LVIII, 1963, p. 291-292 (qui renvoie à deux notices dues à J. van Houtte et J. Coppens dans le supplément du *Nieuwe Gids* des 16-17 février 1963, p. 19-21) ; H. VAN WAEYENBERGH, *Le professeur Léon van der Essen de la Faculté de philosophie et lettres, secrétaire général de l'Université catholique*, dans *AN.U.C.L. 1962-1963*, p. XVII-XX ; etc. Voir également *Miscellanea historica in honorem Leonis van der Essen. Universitatis catholicae in oppido Lovaniensi iam annos XXXV professoris* (Université de Louvain. Recueil de travaux d'histoire et de philologie, 3^e sér., fasc. XXVIII-XXIX), 2 vol., Louvain, 1947, qui contient quelques indications biographiques.

¹⁶ L. VAN DER ESSEN, *Le professeur Albert de Meyer. 1872-1952. Son œuvre, sa signification pour le travail historique à Louvain*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XLVIII, 1953, p. 5-6.

¹⁷ Sur la *Revue d'histoire ecclésiastique*, outre R. AUBERT, *Revue d'histoire ecclésiastique*, dans *Catholicisme...*, t. XII, col. 1157-1158, voir : ID. *Un demi-siècle de revues d'histoire ecclésiastique*, dans *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, t. XIV, 1960, p. 180-181 ; ID., *L'essor des revues d'érudition ecclésiastique au tournant des XIX^e et XX^e siècles...*, p. 431-432 ; et J. TOLLEBEEK, « L'Église n'a pas besoin de mensonge ». A. Cauchie en de *Revue d'histoire ecclésiastique (1900-1922)*, dans *Liber amicorum Dr J. Scheerder. Tijdingen uit Leuven over de Spaanse Nederlanden, de Leuvense Universiteit en historiographie* (Vereniging historici Lovaniensens), Leuven, 1987, p. 357-372.

¹⁸ Voir par exemple A.A.M., *Fonds « Nieuwe Universiteit »*, Année 1900.

¹⁹ A. CAUCHIE, *Les études d'histoire ecclésiastique*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. I, 1900, p. 26-27.

critique, du reste, ressort encore plus clairement de la lettre adressée par Ladeuze aux évêques à l'occasion du lancement de la revue et où la perspective apologétique est essentielle²⁰ :

« Les raisons qui nous ont déterminés sont exposées dans le prospectus joint à cette lettre. Nul doute que, dans l'état actuel de la controverse, les études historiques ne soient capitales du point de vue catholique. 'Cum hostilia tela, dit Léon XIII dans sa lettre du 18 août 1883, potissimum ab historia peti soleant...' Tandis que les écoles rationalistes et protestantes d'Allemagne et d'Angleterre ont, en cette matière, de nombreux organes, nous avons voulu que l'Université catholique ait le sien et qu'il nous soit possible d'y faire respecter la vérité catholique. Nous avons voulu spécialement entretenir le goût des études scientifiques chez nos anciens élèves de la faculté de théologie, parmi lesquels, nous l'espérons, nous trouverons toujours nos plus actifs collaborateurs. Si nous savions grouper et activer les forces intellectuelles disséminées et trop souvent inactives, dans le clergé belge, nous serions forts scientifiquement et nous croirions avoir bien servi la cause de la foi et de l'Église »²¹.

Grouper les forces intellectuelles catholiques belges au service d'une apologétique renouvelée de l'Église, telle était bien l'ambition essentielle des fondateurs. En opérant un glissement de l'apologétique traditionnelle, dont les arguments dogmatiques étaient devenus totalement inefficaces auprès des esprits contemporains formés aux méthodes scientifiques, vers une apologétique positive, il s'agissait ponctuellement de corriger ce que la critique protestante ou rationaliste pouvait, sur la base des exigences de la méthode historique elle-même, avoir de discutable ou d'inacceptable et, de façon plus générale, de prouver, par un usage irréprochable de la critique, la compatibilité foncière de la foi catholique avec les exigences de la « vraie » science.

Si l'on examine le contenu des dix premières années de la revue, on peut dire qu'elle a largement répondu aux ambitions des fondateurs. Dès la première année, par exemple, elle réussit à rassembler pas moins d'une quinzaine d'articles de très haute tenue et à rendre compte de l'ensemble de la production à travers des recensions qui, après avoir présenté consciencieusement le contenu de chaque ouvrage, faisaient valoir le point de vue de la revue sur les idées formulées par l'auteur au départ de considérations exclusivement historiques. Et, tandis que les articles de cette première année

²⁰ Voir A.B.G., *Fonds Mgr Antoine Stillemans*, n° 16.17., Monseigneur P. Ladeuze. 1900-1903, Lettre de P. Ladeuze à Mgr Stillemans, Louvain 7 mars 1900, et A.A.M., *Fonds « Nieuwe Universiteit »*, Année 1900, Lettre de Ladeuze à Goossens, Louvain 17 mars 1900. Cette lettre ne constitue pas une nouveauté : elle a déjà été citée, dans sa version malinoise, par R. AUBERT, *Le grand tournant de la Faculté de théologie de Louvain avant 1900...*, p. 98, note 94, et par J. TOLLEBEEK, « *L'Église n'a pas besoin de mensonge* ». A. Cauchie en de *Revue d'histoire ecclésiastique (1900-1922)*..., p. 361.

²¹ A.B.G., *Fonds Mgr Antoine Stillemans*, n° 16.17., Monseigneur P. Ladeuze. 1900-1903, Lettre de P. Ladeuze à Mgr Stillemans, Louvain 7 mars 1900.

n'hésitaient pas à aborder de front les points chauds du moment (comme en témoigne un écrit sur le problème johannique²²), les recensions critiques, toujours rédigées sur un ton très serein, apportaient un soutien appuyé aux productions de l'école progressiste (comme l'illustrent le compte rendu d'un ouvrage d'Hippolyte Delehaye sur la *Légende de la lettre du Christ tombée du ciel* ou celui relatif au volume d'Henri Margival consacré à Richard Simon²³). Plutôt que de reprendre ici l'analyse systématique d'une revue bien connue de tous les historiens, nous pouvons nous demander ce qu'il faut penser du jugement de Coppens selon lequel les premiers tomes auraient été caractérisés, eu égard au contexte ecclésiastique du moment, par un « sot optimisme »²⁴. En fait, il s'agit pour nous, dans le chef du bibliste louvaniste, d'une double erreur de perspective quant à l'interprétation de l'« incident Poels », dont nous avons parlé plus haut, et quant à la signification réelle de la fin du pontificat de Léon XIII. En ce qui concerne l'incident Poels, d'une part, que Coppens invoque ici comme un symptôme de la crise moderniste qui s'annonce, il faut bien voir que, pour les contemporains comme pour l'historien, il s'agissait au départ d'une affaire purement interne à son diocèse hollandais, et sans portée aucune pour l'Église universelle. Pour ce qui est de la fin du pontificat de Léon XIII, d'autre part, il convient de rappeler qu'après un raidissement certain sur le terrain biblique, les dernières années du règne connurent une incontestable détente et que l'atmosphère, à la mort du souverain pontife, était plutôt à l'optimisme...

b. Ladeuze et la Revue d'histoire ecclésiastique

En fait, plutôt que la revue elle-même, bien connue, ce qui doit retenir notre attention ici, c'est la part que Ladeuze y a effectivement prise et qui n'a jamais fait l'objet d'une investigation approfondie. À côté de ses contributions signées, qui rendent compte de sa collaboration comme auteur (et expliquent notamment la part importante accordée dans les premiers tomes aux questions bibliques et à l'antiquité chrétienne), quel rôle exact a-

²² A. CAMERLYNCK, *La question johannique*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. I, 1900, p. 201-211, 419-429 et 633-644.

²³ A. BAYOT, [compte rendu d'] H. DELEHAYE, *Note sur la légende de la lettre du Christ tombée du ciel*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. I, 1900, p. 112-113, et A. VAN HOONACKER, [compte rendu d'] H. MARGIVAL, *Richard Simon et la critique biblique au XVII^e siècle*, *ibid.*, p. 127-133.

²⁴ J. COPPENS, *Paulin Ladeuze, orientalist en exegeet. 1870-1940...*, p. 55.

t-il joué en tant que directeur ? Deux documents témoignent de son engagement à cet égard : les souvenirs d'un collaborateur de la première heure, Alphonse Van Hove²⁵, recueillis par Cerfaux dans le cadre de la biographie qu'il préparait sur Ladeuze²⁶, et un cahier relatif à la constitution de la revue où sont détaillées l'ensemble des dispositions initiales²⁷.

Selon le témoignage de Van Hove :

« M. Cauchie a l'initiative. M. Ladeuze apporte son talent, sa compétence, sa puissance de travail et de pratique ; et aussi des conditions matérielles, puisqu'il est président du Collège du Saint-Esprit et qu'il faut des locaux...

Pour le reste, il prend sa part à la besogne matérielle. Il écrira peu d'articles, assez peu de comptes rendus de livres, mais importants »²⁸.

En d'autres termes, Ladeuze apportait sa collaboration au projet de Cauchie d'un double point de vue : intellectuellement en dirigeant les domaines, la littérature chrétienne des origines et la patrologie, relevant plus particulièrement de ses compétences, et matériellement, en hébergeant la revue au Collège du Saint-Esprit et en assurant une partie du travail administratif important que supposait sa gestion. Concernant ce second point, on notera d'ailleurs que, dès l'année 1899-1900, sans doute

²⁵ Sur Alphonse Van Hove (1872-1947), prêtre du diocèse de Bruges (1895), licencié (1898) et docteur (1900) en droit canonique de l'Université de Louvain, chargé du cours d'histoire ecclésiastique à la *Schola minor* (1898), professeur extraordinaire (1900) puis ordinaire (1904) de droit canon à la *Schola maior*, voir L. GUIZARD, *Hove (Alphonse Van)*, dans *Catholicisme...*, t. V, col. 995-996, C. LEFEBVRE, *Hove (Alphonse-Marie-Joseph Van)*, dans *B.N.*, t. XXXV, col. 437-440, et G. VAN DIEVOET, *Hove, Alfons Maria Jozeph van*, dans *N.B.W.*, t. IV, col. 437-442 (1970), qui renvoient aux notices disponibles. A côté d'une production importante dans le domaine du droit canon, en rapport notamment avec l'élaboration et l'interprétation du nouveau code promulgué en 1917, il est également l'auteur de travaux historiques qui expliquent sa collaboration à la *Revue d'histoire ecclésiastique* à ses débuts : disciple de Cauchie, dont le séminaire historique comprenait une section destinée aux canonistes à laquelle il participa activement, il avait consacré sa dissertation doctorale à l'*Étude des conflits de juridiction dans le diocèse de Liège sous Érard de la Marck* et publia par la suite plusieurs travaux relatifs aux institutions liégeoises et à l'Université de Louvain.

²⁶ A.K.U.L., A.P.L., n° [23], Un ensemble de documents de Mgr L. Cerfaux relatifs à Mgr Ladeuze (sources inédites et notes personnelles), Chemise « Vie spirituelle », Notes diverses de Cerfaux, Une note intitulée « Fondation de la R.H.E. ».

²⁷ S.A.U.L., *Archives de la Revue d'histoire ecclésiastique*, n° 1, Constitution de la R.H.E., Un cahier relatif à l'organisation interne de la revue.

²⁸ A.K.U.L., A.P.L., n° [23], Un ensemble de documents de Mgr L. Cerfaux relatifs à Mgr Ladeuze (sources inédites et notes personnelles), Chemise « Vie spirituelle », Notes diverses de Cerfaux, Une note intitulée « Fondation de la R.H.E. ».

en prévision du lancement prochain de l'entreprise, Ladeuze avait accepté d'héberger le séminaire historique de Cauchie dans les bâtiments du Saint-Esprit et qu'il avait consenti de ce chef une dépense de 500 francs prélevés sur son budget ordinaire pour entamer les premiers travaux d'installation²⁹... En toute hypothèse, ce témoignage général de Van Hove est largement corroboré par le cahier des charges élaboré lors de la constitution de la revue, lequel permet d'apporter quantité d'informations complémentaires très précises sur les débuts de la revue et la participation concrète de Ladeuze.

Si la revue fut officiellement lancée en mars 1900, le bureau en avait été constitué dès le 18 octobre 1899, en la fête de la Saint-Luc, précise l'acte constitutif³⁰. Il comprenait officiellement un directeur général, Alfred Cauchie, un directeur adjoint, Paulin Ladeuze, deux secrétaires, Alphonse Van Hove et René Maere³¹, et un collaborateur avec droit de vote, Amédée Bondroit, un ancien condisciple de Ladeuze au séminaire de Bonne-Espérance, que des problèmes de santé allaient obliger, à la fin de l'année académique de 1907-1908, à démissionner de toutes ses fonctions universitaires³². Les dispositions générales prévoyaient en outre que le règlement ne pouvait être modifié qu'à une majorité de quatre voix sur cinq et que, sur le plan financier, l'administrateur qui se retirait ou ses héritiers n'auraient aucun droit à faire

²⁹ *Ibid.*, P.M.L., n° [18], Chemise « Collège du Saint-Esprit. Comptes. Travaux » (1899-1900/1939), Année 1899-1900.

³⁰ S.A.U.L., *Archives de la Revue d'histoire ecclésiastique*, n° 1, Constitution de la R.H.E., Un cahier relatif à l'organisation interne de la revue, première et troisième pages (s.p.).

³¹ Sur René Maere (1869-1950), prêtre du diocèse de Gand (1891), docteur en théologie de la Grégorienne (1896), élève de Cauchie au séminaire d'histoire de Louvain (en 1896-1897 et 1897-1898), successeur (1900), après un séjour de spécialisation à Rome (1898-1900), du chanoine Reusens dont il reprit les cours d'archéologie, de paléographie, de diplomatique et de sciences auxiliaires de l'histoire à Louvain, voir J. LAVALLEYE, *Maere (René-Eduard-Marinus)*, dans *B.N.*, t. XXXV, col. 553-556, qui signale en bibliographie la notice parue dans l'*Annuaire* de l'Université (*AN.U.C.L. 1949-1950*, p. LXXVI-XCI). Voir également ID., *Hommage à Mgr Maere*, dans *Manifestation Van Hove-Maere-Lebon* (*Annuaire Iovaniensia*, t. V), Bruxelles, 1948, p. 18-40, et *In memoriam Monseigneur R. Maere*, dans *Koninklijke Vlaamse Academie voor wetenschappen, letteren en Schone Kunsten van België. Jaarboek*, t. XII, 1950, p. 196-205. Nommé également bibliothécaire de l'Université en 1900 (tâche qu'il exerça jusqu'en 1912), Maere devait surtout développer ses travaux dans le domaine de l'archéologie et doit être considéré comme le véritable fondateur de l'Institut supérieur d'archéologie et d'histoire de l'art de l'Université de Louvain. Le conflit qui l'opposa en 1903 à certains membres du comité de direction de la *Revue d'histoire ecclésiastique* ne semble pas avoir laissé de traces dans la mémoire universitaire ni compromis sa collaboration ultérieure avec le périodique.

³² Cfr *supra*, la partie consacré au petit séminaire de Bonne-Espérance, p. 228-229 et note 247.

valoir à l'égard de la revue³³. Les réunions du bureau étaient prévues quinze jours avant le lancement d'un nouveau numéro, et étaient régies par un ordre du jour fixé d'avance : après lecture du procès-verbal de la précédente réunion, on y approuvait les comptes rendus et articles du numéro en préparation, on débattait du contenu du fascicule suivant et on entendait les communications des directeurs puis des membres (ces derniers ne traitant que des correspondances, des demandes d'ouvrages et des présentations ou projets de travaux).

Sans entrer ici dans une série de détails très pratiques arrêtés avant le lancement du projet (imprimeur, prix de vente, rémunération éventuelle des collaborateurs, contenu théorique de chaque volume, etc.), attachons-nous plutôt à décrire le fonctionnement interne de la revue tel qu'il avait été conçu au départ par les initiateurs. D'une manière générale, chaque membre était associé au travail proprement scientifique et intellectuel de la revue en fonction de ses compétences spécifiques, et toutes les décisions étaient prises en principe collégalement en séance plénière. Tous étaient chargés, pour leurs spécialités, de revoir les articles reçus et de faire rapport au comité³⁴, de trouver des collaborateurs et de recueillir un maximum d'informations concrètes susceptibles d'intéresser la revue³⁵. En outre, tous étaient également chargés de relire attentivement les premières épreuves de la bibliographie et d'y apporter les corrections, les ajouts et les suppressions à faire adopter par le bureau³⁶. A partir de cette base commune de collaboration, chaque membre du bureau avait une responsabilité spécifique que l'on peut caractériser dans les grandes lignes de la manière suivante : les deux directeurs assuraient la responsabilité intellectuelle des décisions, le directeur général plutôt dans le domaine rédactionnel et le directeur adjoint plutôt dans le domaine administratif, tandis que les deux secrétaires — et, dans une moindre mesure, le « collaborateur avec droit de vote » — assuraient la gestion matérielle des décisions, leur préparation et leur exécution concrètes.

Dans le projet initial, la position du directeur général, en l'occurrence Cauchie, était centrale, celui-ci recevant au préalable, en tant que directeur, toutes les informations

³³ S.A.U.L., *Archives de la Revue d'histoire ecclésiastique*, n° 1, Constitution de la R.H.E., Un cahier relatif à l'organisation interne de la revue, première page.

³⁴ *Ibid.*, seizième page.

³⁵ *Ibid.*, dix-septième et vingt et unième pages.

³⁶ *Ibid.*, vingt-deuxième page.

relatives aux décisions à prendre en séance plénière³⁷ et exerçant une série de fonctions qui lui garantissaient le droit le contrôle sur l'ensemble de la revue : révision définitive de la bibliographie et de son classement, surveillance de l'impression et délivrance du bon à tirer, centralisation des informations destinées à la chronique et à la bibliographie³⁸, et, enfin, avec l'aide matérielle d'un des deux secrétaires, suivi de la correspondance de la rédaction³⁹. Bien qu'au second plan par rapport au directeur général, le directeur adjoint, Ladeuze donc, n'avait pas qu'un rôle de figuration. Recevant lui aussi, en tant que directeur, toutes les données relatives aux questions à traiter en bureau, il partageait sans doute avec Cauchie la responsabilité d'imprimer à la revue sa ligne éditoriale, les autres collaborateurs n'ayant pas, semble-t-il, un droit d'initiative très étendu en matière de contenu rédactionnel⁴⁰. Ladeuze avait en outre été investi de la fonction d'administrateur et, à ce titre, était responsable de la gestion matérielle (« on s'adresse à lui pour tout ce qui concerne l'administration »⁴¹) et de la comptabilité de la revue (il devait notamment tenir un compte des recettes et dépenses de la revue, conserver pour les abonnements un « Journal » et un « Grand livre », délivrer les quittances et superviser la correspondance relative aux abonnements⁴²). Parmi les tâches très ponctuelles que détaille le récapitulatif final des fonctions de chacun, on note encore la conservation du contrat d'édition, la composition de la page deux de la revue mentionnant le nom des collaborateurs, la coordination du « service des nouvelles », la mise sous bande et le timbrage des envois, et la réception et la conservation des livraisons de la revue⁴³. Cette responsabilité du « service des

³⁷ *Ibid.*, *passim*.

³⁸ *Ibid.*, vingt-troisième page.

³⁹ *Ibid.*, vingt-huitième page.

⁴⁰ Dans la partie relative à la tenue des réunions, l'acte constitutif prévoyait en premier lieu les communications des directeurs, faites sur la base des informations rassemblées par les secrétaires. Les communications des simples « membres » n'intervenaient qu'en second lieu et, semble-t-il, sur des domaines plus restreints : la correspondance, les demandes et envois d'ouvrages et la présentation de travaux (*ibid.*, deuxième page).

⁴¹ *Ibid.*, quatrième page.

⁴² *Ibid.*, vingt-cinquième page.

⁴³ *Ibid.*, vingt-quatrième et vingt-cinquième pages.

nouvelles », consistait à recevoir les informations et envois destinés à la revue, et à décider de la suite à y faire donner par tel ou tel collaborateur⁴⁴.

Les secrétaires, quant à eux, étaient chargés de la préparation et de l'exécution concrètes des décisions : ils rassemblaient et coordonnaient les renseignements et les soumettaient au directeur général (Cauchie) avant les réunions⁴⁵ (ainsi, par exemple, ils établissaient la liste des ouvrages dont un compte rendu serait à faire, le choix effectif étant fait en assemblée plénière⁴⁶) ; ils dressaient le procès-verbal des réunions, qu'ils soumettaient au directeur dans les huit jours, et tenaient le fichier des décisions prises⁴⁷ ; ils assuraient l'expédition des épreuves, rédigeaient et recevaient la correspondance technique et la correspondance relative aux abonnements, sauf en ce qui concerne les quittances⁴⁸ ; ils demandaient, recevaient et classaient les livres et revues, conservaient les archives et adressaient les demandes d'échanges⁴⁹ ; enfin, ils collaboraient, sous la conduite de Cauchie, à l'élaboration matérielle de la bibliographie et dressaient les tables annuelles⁵⁰. Il semble qu'une certaine spécialisation des secrétaires ait existé dans la mesure où l'un, Alphonse Van Hove, collaborait seul avec Cauchie à l'élaboration de la correspondance de la rédaction et était plus spécialement chargé de dresser la table alphabétique, tandis que l'autre, René Maere, était responsable de l'établissement concret de la bibliographie et s'occupait plus particulièrement d'établir la table systématique⁵¹. Quant au « collaborateur avec droit de vote », Amédée Bondroit, il était chargé d'une mission bien circonscrite : rédiger le règlement d'ordre intérieur, résoudre les questions relatives à la propriété littéraire et réviser le français sur les épreuves⁵².

⁴⁴ *Ibid.*, vingt-sixième page.

⁴⁵ *Ibid.*, quinzième page.

⁴⁶ *Ibid.*, douzième page.

⁴⁷ *Ibid.*, quinzième page.

⁴⁸ *Ibid.*, dix-neuvième page.

⁴⁹ *Ibid.*, vingt-huitième et vingt-neuvième pages.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*, vingt-septième page.

c. *Le conflit de 1903*

Bien charpenté dans ses grandes lignes, le projet de départ laissait dans l'ombre une série de détails pratiques qui sont pourtant essentiels dans la vie concrète d'une institution. Que faire, par exemple, en cas de conflit entre les directeurs et le reste du comité : fallait-il assurer la prééminence de l'instance de direction ou faire prévaloir l'avis de la majorité ? Les fondateurs, qui étaient certes bien conscients de ces lacunes, puisqu'ils avaient d'emblée chargé l'un des leurs de rédiger un « règlement », ne devait pas tarder à faire l'expérience négative d'un blocage qui allait, sans cependant causer de dommage apparent pour la revue, provoquer un profond remaniement de l'équipe initiale. En examinant la composition du comité de direction de la revue de 1900 à 1910 (cfr Tableau XVIII, *infra*), on constate que, si Cauchie et Ladeuze demeurent conjointement directeurs jusqu'à la nomination de Ladeuze au rectorat, Maere et Bondroit cessent d'être collaborateurs en titre en 1904, tandis que cette année-là, Van Hove devient directeur, et qu'à partir de l'année suivante, le comité de direction se réduit aux deux directeurs. Il est difficile d'établir ce qui s'est passé, mais l'on conserve dans les archives de la *Revue* une enveloppe désignée « Conflit 1903 » qui fournit quelques informations sur un désaccord qui n'eut rien d'irénique⁵³.

Premier élément, il semble que, dès le début de 1902, il y ait eu des tiraillements au sein du comité de direction quant à sa composition. En effet, une convention sous seing privé du 28 janvier, approuvée et signée par les cinq fondateurs, reprenait solennellement une des dispositions figurant pourtant dans l'acte constitutif de 1900 et stipulant que la propriété de la revue appartenait aux seuls fondateurs : la disposition était valable non seulement en cas de décès de l'un de ceux-ci (la revue revenait alors de plein droit aux quatre survivants, les héritiers du fondateur décédé n'ayant aucun droit à faire valoir), mais également en cas de démission (le membre démissionnaire perdant d'office tout droit de regard sur la revue)⁵⁴. Second élément, en juillet 1903, Cauchie adressa aux membres du bureau une lettre circulaire assez sèche dans laquelle il convoquait une réunion extraordinaire ayant pour objet un « remaniement du Comité de Rédaction » et précisant qu'il interpréterait le refus d'assister à cette réunion comme

⁵³ *Ibid.*, Une enveloppe marquée « Conflit 1903 ». Ce conflit est signalé par J. TOLLEBEEK, « *L'Église n'a pas besoin de mensonge* ». A. Cauchie en de *Revue d'histoire ecclésiastique* (1900-1922)..., p. 365.

⁵⁴ S.A.U.L., *Archives de la Revue d'histoire ecclésiastique*, n° 1, Constitution de la R.H.E., Une enveloppe marquée « Conflit 1903 », Convention sous seings privés, Louvain 28 janvier 1902.

une démission définitive⁵⁵. La lettre de convocation fut approuvée par Ladeuze et Bondroit, mais Maere et Van Hove refusèrent de se rendre à la réunion, considérant que la façon dont elle avait été convoquée ne permettrait pas une solution pacifique du conflit⁵⁶. Troisième élément, enfin, Ladeuze signifia sèchement sa démission à ses collègues dès le lendemain du jour fixé par Cauchie pour la réunion⁵⁷...

TABLEAU XVIII : COMPOSITION DU COMITÉ DIRECTEUR DE LA REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE (1900-1910)⁵⁸

ANNÉES	DIRECTEURS	COLLABORATEURS
1900	Cauchie et Ladeuze	Bondroit, Maere et Van Hove
1901	Cauchie et Ladeuze	Bondroit, Maere et Van Hove
1902	Cauchie et Ladeuze	Bondroit, Maere et Van Hove
1903	Cauchie et Ladeuze	Bondroit, Maere et Van Hove
1904	Cauchie, Ladeuze et Van Hove	/
1905	Cauchie et Ladeuze	/
1906	Cauchie et Ladeuze	/
1907	Cauchie et Ladeuze	/
1908	Cauchie et Ladeuze	/
1909	Cauchie et Ladeuze	/
1910	Cauchie	De Jongh, Lebon et van der Essen

⁵⁵ *Ibid.*, Lettre circulaire (copie) de Cauchie aux membres du comité de direction, Louvain 6 juillet 1903.

⁵⁶ *Ibid.*, Lettre de Maere (copie) aux membres du comité de direction, Louvain 11 juillet 1903, et Lettre de Van Hove (copie) aux membres du comité de direction, Louvain 11 juillet 1903.

⁵⁷ *Ibid.*, Lettre de Ladeuze aux membres du comité de direction, Louvain 12 juillet 1903 : « J'ai l'honneur de vous communiquer officiellement ma démission de directeur de la Revue d'histoire ecclésiastique dont nous formions à cinq le Comité de Rédaction. Veuillez agréer, Messieurs et chers Collègues, avec l'expression de mon vif regret celle de mes sentiments très dévoués ».

⁵⁸ D'après les pages de garde des dix premières années (cfr *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. I-XI, 1900-1910).

Sur la base des documents dont on dispose, deux camps étaient en présence : Cauchie, Ladeuze et Bondroit, d'une part, qui avaient signé sans discuter la convocation extraordinaire, Maere et Van Hove, d'autre part, qui refusaient d'y voir une base acceptable de discussion. Dans l'hypothèse d'un conflit personnel ou de tendances, deux personnalités ressortent dans le premier camp : Cauchie, qui prit l'initiative de convoquer une réunion extraordinaire dans des conditions pour le moins discutables, et Ladeuze, qui au lendemain d'une hypothétique réunion dont par ailleurs on ignore tout, décida de démissionner. Dans le second camp, c'est à la personne de Maere qu'il faut surtout s'attacher, dans la mesure où, au lendemain du conflit, c'est lui qui fit les frais du règlement, tandis que Van Hove poursuivait en 1904 sa collaboration à la revue, non plus comme simple secrétaire, mais bien comme directeur⁵⁹. Le nœud du conflit est donc à chercher entre Cauchie et Maere, ou entre Ladeuze et ce dernier.

Quant à la première hypothèse, nous savons que les rapports entre Cauchie, directeur du séminaire historique et de la *Revue d'histoire ecclésiastique*, et Maere, bibliothécaire de l'Université, étaient franchement tendus, au moins depuis avril 1903. En cause : une certaine rigidité du bibliothécaire en matière de prêt d'ouvrages et l'exaspération de Cauchie face à une attitude qu'il interprétait comme le signe d'un manque d'ouverture d'esprit et comme l'expression d'une volonté d'entraver son travail scientifique... On conserve ainsi une série de billets adressés par Cauchie au bibliothécaire en réponse à diverses demandes touchant l'emprunt ou la restitution d'ouvrages et dont le ton est rien de moins qu'aigre-doux : « Est-ce à moi de souffrir des oublis ? Ou bien veut-on entraver le travail par de mesquines vexations ? » (19 avril 1903)⁶⁰ ; « la bibliothèque de l'Université n'a pas à s'occuper de ma bibliothèque particulière, encore moins à opposer à mon travail une série de tracasseries mesquines » (10 octobre 1903)⁶¹ ; « Permettez-moi d'admirer la largeur de vues et l'amabilité dont on fait preuve. Pour moi, si on le

⁵⁹ Bondroit ne semble pas être intervenu directement dans le conflit. Sa disparition du comité de direction à partir de 1904 pourrait s'expliquer à la fois par la place très secondaire qu'il occupait dans la structure de direction mise en place en 1900 (comme seul « collaborateur avec droit de vote », il avait en fait très peu de responsabilités) et par des problèmes de santé qui le handicapaient depuis de nombreuses années et qui finiront par l'obliger à prendre sa pension de façon anticipée (cfr *supra*, le chapitre II de la première partie, p. 228-229).

⁶⁰ S.A.U.L., *Archives de la bibliothèque centrale. Papiers René Maere*, Une enveloppe désignée « Mons(.)[ieur] le profess(.)[eur] R. Maere, bibliothéc(.)[aire] de l'Univ(.)[ersité] », Billet de Cauchie [à Maere], 19 avril 1903.

⁶¹ *Ibid.*, Billet de Cauchie [à Maere], 10 octobre 1903.

désire, je suis prêt à suspendre mes cours jusqu'à l'envoi des volumes demandés » (février 1904)⁶² ; etc. Mais ces rapports tendus suffisent-ils à expliquer l'incident de 1903 et l'éviction de Maere du comité de rédaction ?

Quant à la seconde hypothèse, on peut certes imaginer que si Ladeuze remit sa démission au comité au lendemain de la réunion avortée de juillet 1903, c'est qu'il était personnellement en cause, mais on ne possède pas le moindre indice quant à la nature éventuelle d'un différend avec Maere.

Quoi qu'il en soit, c'est le duo Cauchie-Ladeuze qui sortit victorieux du conflit, et qui assura seul, dès 1905, la direction de la *Revue d'histoire ecclésiastique*. Si dans cette direction le rôle prépondérant fut incontestablement joué par Cauchie, il est clair que la participation de Ladeuze fut essentielle dans le domaine de l'antiquité chrétienne et du point de vue de ce que nous appellerions aujourd'hui la « logistique scientifique » de la revue. Quelle que soit la part plus ou moins grande qu'il ait prise à la création de la revue et à la définition de sa ligne éditoriale, il est certain que Ladeuze en a partagé totalement l'idéal scientifique, fût-il au départ celui de Cauchie, et que c'est là un témoignage irrécusable de son engagement précoce en faveur des méthodes critiques et de l'école progressiste. L'esprit qui animait la revue, nourri d'une volonté de régler les problèmes nés du progrès de la méthode historique sur le seul terrain scientifique, devait inspirer non seulement ses contributions à la revue, mais également toutes ses publications scientifiques.

B. La production scientifique

Comme nous l'avons signalé dans la partie consacrée à l'analyse de sa thèse de doctorat, Ladeuze ne s'est plus guère intéressé, dans la suite de sa carrière universitaire, au monachisme oriental. Tout au plus a-t-il publié sur le sujet quelques comptes rendus, trois dans *Le Muséon* en 1898 et 1899⁶³ et deux dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*

⁶² *Ibid.*, Billet de Cauchie [à Maere], aux environs du 9 février 1904.

⁶³ P. LADEUZE, [Compte rendu de] E. PREUSCHEN, *Palladius und Rufinus. Ein Beitrag zur Quellenkunde des älteste Mönchtums*, dans *Le Muséon*, t. XVII, 1898, p. 69-72 ; ID., [Compte rendu de] R. PIETSCHMANN, *Theodorus Tabennesiota und die sahidische Uebersetzung des Osterfestbriefs des Athanasius vom Jahre 367*, *ibid.*, t. XVIII, 1899, p. 226-227 ; ID., [Compte rendu de] H. BENIGNI,

en 1900 et 1906⁶⁴, sans doute parce que, comme secrétaire de la première et comme directeur-fondateur de la seconde, il n'avait pu se soustraire à ce devoir... Même si l'une ou l'autre de ces recensions est parfois conséquente — c'est notamment le cas d'un ouvrage consacré à Schenoudi, l'archimandrite du monastère d'Atripé dont Ladeuze avait traité dans sa thèse⁶⁵ —, elles se situent toutes dans la droite ligne de sa dissertation doctorale et ne nous apprennent rien de nouveau⁶⁶. Pour le reste, son œuvre, fort peu prolifique comme nous allons le voir, peut se répartir en deux grandes catégories : les articles d'une part, au nombre de quatorze, qui constituent à proprement parler sa production scientifique personnelle ; les recensions critiques d'autre part — auxquelles on peut ajouter trois petites notices de dictionnaire —, groupant treize articulets⁶⁷, qui constituent le plus souvent des écrits de moindre importance⁶⁸. Avant de nous attacher à l'analyse de la production scientifique « personnelle » de Ladeuze, celle qui témoigne véritablement de son engagement intellectuel (ses articles), il nous a paru judicieux de commencer par présenter ses *scripti minores*, recensions d'ouvrages et

Patrologiae et hagiographiae copticae spicilegium collegit et illustravit. — I. Didachè coptica, ibid., p. 227-228.

⁶⁴ P. LADEUZE, [Compte rendu de] J.-M. BESSE, *Les moines d'Orient antérieurs au concile de Chalcédoine (451)*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. I, 1900, p. 510-511, et ID., [Compte rendu de] J. LEIPOLDT, *Schenute von Atripe und die Entstehung des nationalägyptischen Christentums (Texte und Untersuchungen)*, W.E. CRUM, *Inscriptions from Shenute's monastery* et S. SCHIWIEZ, *Das morgenländische Mönchtum*, t. I, *Das Ascetentum der drei ersten christlichen Jahrhunderte und das ägyptische Mönchtum im vierten Jahrhundert*, *ibid.*, t. VII, 1906, p. 77-85.

⁶⁵ P. LADEUZE, [Compte rendu de] J. LEIPOLDT, *Schenute von Atripe und die Entstehung des nationalägyptischen Christentums (Texte und Untersuchungen)*, *ibid.*

⁶⁶ Même son compte rendu d'un ouvrage d'Umberto Benigni, dont Ladeuze a francisé le prénom (« H(.)[umbert] »), ne nous apprend rien (P. LADEUZE, [Compte rendu de] H. BENIGNI, *Patrologiae et hagiographiae copticae spicilegium collegit et illustravit. — I. Didachè coptica*, dans *Le Muséon*, t. XVIII, 1899, p. 227-228). Il faut dire qu'à l'époque, Benigni n'était encore qu'un obscur employé de la bibliothèque vaticane et qu'en toute hypothèse, comme l'a très bien montré Poulat, il a toujours été un tenant d'une « histoire sainte sans auréole » (cfr É. POULAT, *Catholicisme, démocratie et socialisme. Le mouvement catholique et Mgr Benigni de la naissance du socialisme à la victoire du fascisme...*, p. 199-254).

⁶⁷ Si l'on en excepte les avis critiques publiés sur le monachisme oriental dans le contexte de sa thèse de doctorat, dont nous avons déjà traité ailleurs.

⁶⁸ On notera qu'il eût été intéressant de pouvoir disposer de la bibliothèque de Ladeuze, notamment pour pouvoir analyser d'éventuelles annotations dans les ouvrages recensés par ce dernier. Malheureusement, ses ouvrages personnels, qui avaient été légués par testament à la Bibliothèque de l'Université, disparurent lors de l'incendie de mai 1940 (J. COPPENS, *Paulin Ladeuze, orientalist en exegeet. 1870-1940...*, p. 87). Et les quelques indications fournies par Coppens, qui eut l'occasion d'y jeter un coup d'œil après leur transfert à la bibliothèque centrale, ne permettent pas de compenser cette perte (*ibid.*, p. 27, note 45)...

notices de dictionnaire, qui fournissent en quelque sorte un avant-goût des nourritures intellectuelles plus consistantes qu'il a offertes à ses contemporains.

1. Les écrits mineurs : les recensions critiques et les notices de dictionnaire

Sans tenir compte des six recensions que nous avons déjà évoquées lors de l'analyse de sa thèse de doctorat, Ladeuze a donc publié, au cours de son professorat, treize autres comptes rendus, qui ont tous paru dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*. Dans l'ensemble, ces recensions sont rédigées avec une grande sérénité de ton et avec l'autorité d'un chercheur qui maîtrise parfaitement sa documentation et qui connaît avec une grande précision les limites, à la fois techniques et dogmatiques, des méthodes qu'il lui applique. L'auteur n'y rate manifestement jamais une occasion d'entrer dans le détail des problèmes de critique littéraire, son domaine de prédilection où, de fait, il excelle⁶⁹. Ceci dit, si dans un essai de reconstituer les mouvements d'une pensée, ces écrits peuvent parfois fournir quelque élément manquant au puzzle, ils n'en appartiennent pas moins à un genre mineur, auquel il n'est pas nécessaire de s'attacher ici outre mesure. La remarque vaut a fortiori pour les trois petites notices données à la *Catholic Encyclopedia*, qui sont sans portée aucune sur le plan théologique ou méthodologique.

Sur les treize comptes rendus publiés de 1900 à 1909, sept concernent des ouvrages qui se rattachent à la patrologie et six aux études bibliques. Pour le secteur de la patrologie, tout d'abord, quatre des sept notes critiques sont consacrées à des ouvrages

⁶⁹ Rappelons qu'aux divisions « classiques » de la critique historique en critique externe (critique d'authenticité-provenance, critique de restitution et critique d'originalité) et critique interne (critique d'interprétation et critique d'autorité), la critique biblique préférerait les termes de critique textuelle, critique littéraire et critique historique, qui renvoient à l'histoire de la discipline et sont mieux adaptés aux particularités des livres bibliques (cfr P. AUVRAY, *Critique biblique*, dans *Catholicisme...*, t. III, col. 299-308, et H. HÖPFL, *Critique biblique*, dans *D.B.S.*, t. II, col. 175-240). Du point de vue de la critique externe, les documents bibliques n'ayant été transmis que sous forme de copies, la question s'est très vite posée de repérer et de corriger les erreurs de transmission du texte, grâce à la « critique textuelle » (ou critique de restitution). Par ailleurs, les progrès de l'analyse interne amenèrent les exégètes à s'interroger sur l'attribution réelle de certains livres à leur auteur déclaré ainsi que sur l'époque de leur rédaction (critique d'authenticité-provenance) et sur la composition des livres sacrés, leurs sources, etc. (critique d'originalité) : c'est l'objet de la « critique littéraire ». Du point de vue de la critique interne, qualifiée de « critique historique » par les exégètes, il s'agissait en fait d'interpréter les textes (critique d'interprétation), d'en faire proprement l'« exégèse », étant entendu que l'étape préalable, la critique d'autorité censée juger de la compétence, de l'exactitude et de la sincérité du témoin, se posait en des termes très particuliers face à des textes couverts par l'inerrance...

relatifs aux œuvres patristiques : deux concernent l'édition d'un manuscrit munichoïse des six premiers chapitres de la *Didachè*⁷⁰, où Ladeuze conteste la thèse d'Harnack qui en fait un texte juif repris et interpolé par les chrétiens pour servir à l'instruction des catéchumènes ; un concerne une édition des Pères apostoliques⁷¹, que le recenseur considère désormais comme l'édition de référence ; et un concerne l'histoire de la littérature chrétienne des origines⁷². Les trois autres recensions de « patrologie » portent sur des ouvrages traitant plus largement de la littérature chrétienne des premiers siècles : le premier concerne une approche, plus spirituelle que proprement historique, des origines de la liturgie⁷³ ; le second concerne un livre érudit sur Taten, un auteur qui a appartenu à l'école des Apologistes du II^e siècle, avant de sombrer dans l'hérésie⁷⁴ ; et un troisième concerne un ouvrage de vulgarisation d'inspiration rationaliste sur le gnosticisme⁷⁵. Pour le secteur biblique, ensuite, deux des six comptes rendus scripturaires traitent d'ouvrages consacrés à des introductions au Nouveau Testament, celles de Belser et de Jacquier⁷⁶ ; deux s'attachent à des problèmes assez pointus d'exégèse (plus précisément à l'interprétation à donner à Gal. II, 1-10 quant à l'attitude de saint Paul par rapport aux judéo-chrétiens⁷⁷ et à I Cor. VII quant aux *Virgines subintroductae*, ces vierges mariées spirituellement à des chrétiens et que l'Église du

⁷⁰ ID., [Compte rendu de] J. SCHLECHT, *Didachè tôn dôdeka apostolôn*, *ibid.*, t. II, 1901, p. 97-103, et ID., [Compte rendu de] J. SCHLECHT, *Doctrina XII Apostolorum*, *ibid.*, t. IV, 1903, p. 261-265.

⁷¹ ID., [Compte rendu de] F.X. FUNCK, *Patres Apostolici*, et [de] ID., *Die Apostolischen Väter*, *ibid.*, t. III, 1902, p. 990-994.

⁷² ID., [Compte rendu de] O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. I, *Vom dem Ausgang des apostolischen Zeitalters bis zum Ende des Zweiten Jahrhunderts*, *ibid.*, t. IV, 1903, p. 61-64.

⁷³ ID., [Compte rendu de] J. CABROL, *Le livre de la prière antique*, *ibid.*, t. I, 1900, p. 730-736.

⁷⁴ ID., [Compte rendu de] A. PUECH, *Recherches sur le Discours aux Grecs de Taten suivies d'une traduction française du Discours avec notes*, *ibid.*, t. VI, 1905, p. 356-360.

⁷⁵ ID., [Compte rendu de] G.R.S. MEAD, *Fragmente eines verschollenen Glaubens. Kurzgefasste Skizzen über die Gnostiker, besonders während der zwei ersten Jahrhunderte*, *ibid.*, t. V, 1904, p. 829-831.

⁷⁶ ID., [Compte rendu de] J. BELSER, *Einleitung in das Neue Testament*, *ibid.*, t. III, 1902, p. 986-990, et ID., [Compte rendu de] E. JACQUIER, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, *ibid.*, t. IV, 1903, p. 699-703.

⁷⁷ ID., [Compte rendu de] V. WEBER, *Die Abfassung des Galaterbriefes vor dem Apostelkonzil. Grundlegende Untersuchungen zur Geschichte des Urchristentums und des Lebens Pauli*, [de] ID., *Die Adressaten des Galaterbriefes. Beweis des rein-südgaltischen Theorie*, [et de] ID., *Der heilige Paulus vom Apostelübergang (Gal. 2, 1-10) bis zum Apostelkonzil (Apg. 15)*, *ibid.*, t. II, 1901, p. 580-591.

III^e siècle a supprimées⁷⁸) ; et deux, enfin, concernent des auteurs, le Père jésuite Alphonse Delattre et l'abbé Albert Houtin, qui avaient traité en sens opposés du problème brûlant de l'exégèse critique⁷⁹. Quant aux notices publiées dans la *Catholic Encyclopedia*, les deux premières, consacrées à la lettre de Barnabé⁸⁰ et à l'Épître aux Éphésiens⁸¹, ne sont que des résumés d'articles publiés antérieurement, et la troisième est pour ainsi dire un écrit de circonstance consacré à Mgr Goossens⁸², l'archevêque de Malines décédé en 1906.

a. Comptes rendus patristiques

Parmi les comptes rendus patristiques et scripturaires, quelques-uns méritent plus qu'une mention, dans la mesure où Ladeuze y expose avec plus ou moins de netteté des idées révélatrices de ses positions théologiques et méthodologiques dans le contexte de la crise moderniste. Pour la patrologie, seul le compte rendu de la *Geschichte der altkirchlichen Literatur* de Bardenhewer⁸³ nous semble mériter cet honneur, Ladeuze y développant contre l'auteur une conception critique très moderne de la patrologie. Dans son étude, en effet, l'auteur s'était situé dans la perspective d'une théologie patristique strictement orthodoxe et s'était attaché à circonscrire clairement, dans la littérature chrétienne des origines, une littérature « ecclésiastique », seule porteuse de la Tradition authentique. Il entendait ainsi s'opposer nettement aux protestants et aux rationalistes qui, considérant que l'Église ne s'était structurée qu'à la fin du II^e siècle et qu'il n'y avait eu jusque-là ni dogmes ni doctrines fixes, analysaient l'ensemble des documents chrétiens des origines d'un point de vue purement littéraire, sans tenir compte le cas

⁷⁸ Dans ID., [Compte rendu de] H. ACHELIS, *Virgines subintroductae. Ein Beitrag zu I Kor. VII*, *ibid.*, t. VI, 1905, p. 58-59.

⁷⁹ ID., [Compte rendu anonyme de] A. DELATTRE, *Autour de la question biblique. Une nouvelle école d'exégèse et les autorités qu'elle invoque*, *ibid.*, t. V, 1904, p. 933-935, et ID., [Compte rendu de] A. HOUTIN, *La question biblique au XX^e siècle*, *ibid.*, t. VII, 1906, p. 690-693.

⁸⁰ ID., *Barnabas, Epistle Attribued to*, dans *The Catholic Encyclopedia*, t. II, New York, 1907, p. 299-300.

⁸¹ ID., *Ephesians, Epistle to the*, *ibid.*, t. V, New York, 1909, p. 485-490.

⁸² ID., *Goossens, Pierre-Lambert*, *ibid.*, t. VI, New York, 1909, p. 648.

⁸³ Dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. IV, 1903, p. 61-64.

échéant de leur importance dogmatique. En d'autres termes, l'objet de la patrologie se limitait, pour l'auteur, aux Pères de l'Église dont la valeur doctrinale était essentielle, tandis que les autres auteurs chrétiens, même orthodoxes, ne pouvaient intéresser la patrologie qu'à titre subsidiaire. Pour Ladeuze, il s'agissait là d'une vue purement théorique : dans la pratique, il n'y avait pas de différence sensible entre l'approche pratiquée par Bardenhewer et celle d'un Harnack, par exemple ; les mêmes littératures y étaient traitées selon la même méthode historique et, quelles que fussent les conclusions dogmatiques que l'on tirait des textes, l'étude historique préalable était identique :

« Quoi qu'on pense de l'histoire des dogmes, les questions littéraires préalables à résoudre sont les mêmes. Les conceptions diverses sur l'évolution dogmatique influenceront surtout sur les divisions de la littérature chrétienne. Encore, l'existence même des causes de cette évolution relevées par la science protestante ou rationaliste ne peut-elle guère être mise en doute, quoique la nature de leur action soit à apprécier tout autrement. Ainsi, l'évolution littéraire produite par ces causes pourra être conçue d'une façon analogue par des auteurs qui défendent touchant l'évolution dogmatique les points de vue les plus opposés. Puis donc que, de fait, la patrologie doit s'occuper de tous les auteurs chrétiens, au moins à cause de leurs relations avec les témoins de la foi de l'Église, puisque, pour chacun d'eux elle doit résoudre la grande majorité des mêmes questions qu'examine l'histoire littéraire, pourquoi ne pas en faire une science à part qui aura pour objet de décrire l'activité littéraire des chrétiens des premiers siècles, une histoire de l'ancienne littérature chrétienne ? »⁸⁴.

En fait, Ladeuze pressent ici avec netteté, sans la nommer, la distinction, qui ne deviendra classique que plus tard, entre la patristique proprement dite, ou étude doctrinale de la littérature chrétienne des origines, et la patrologie, ou étude historique de cette littérature.

b. Recensions scripturaires

Parmi les comptes rendus d'ouvrages scripturaires, dont l'objet même en faisait à l'époque des écrits nettement plus révélateurs des options théologiques de leur auteur que le domaine patrologique, quatre nous aident à mieux percevoir jusqu'où pouvaient aller les conceptions critiques de Ladeuze et quelles limites il entendait ne pas dépasser : tandis qu'il juge, sur sa droite, les deux introductions catholiques au Nouveau Testament de Belser et Jacquier trop peu critiques et qu'il s'oppose avec fermeté, à

⁸⁴ P. LADEUZE, [Compte rendu de] O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. I, *Vom dem Ausgang des apostolischen Zeitalters bis zum Ende des Zweiten Jahrhunderts*, *ibid.*, t. IV, 1903, p. 62-63.

l'extrême droite, au conservatisme de Delattre, il a des mots extrêmement durs, sur sa gauche, pour condamner l'attitude de Houtin dont il conteste les compétences théologiques et critiques, et dont, surtout, il met en doute l'honnêteté et, plus grave encore, le sens ecclésiastique.

A droite : timidité critique excessive de Belser et Jacquier. — Sur sa droite, tout d'abord, Ladeuze reproche à Belser et Jacquier de ne pas avoir poussé assez loin l'application de la méthode critique dont ils se réclament pourtant. A Belser⁸⁵, il adresse notamment un double grief⁸⁶ : une conception obsolète de la formation du canon du Nouveau Testament, qui ne tient pas suffisamment compte des progrès accomplis par la critique, et une application insuffisante des principes de critique historique. La partie consacrée à l'histoire du canon, d'une part, est jugée nettement insuffisante. Il y manque, d'après Ladeuze, un exposé critique des théories modernes et une appréhension plus fine des différents problèmes en jeu, qui amènent Ladeuze à conclure :

« Qui croira d'ailleurs que les Apôtres aient remis eux-mêmes leurs écrits à l'Église primitive, en les déclarant explicitement inspirés et de même valeur que l'Ancien Testament (p. 724) ? ou encore que les premières collections des livres du Nouveau Testament aient été entreprises en vertu de la conviction formelle que l'on avait déjà de leur équivalence avec les livres de l'Ancien Testament (p. 734) ? »⁸⁷.

L'histoire des livres néo-testamentaires reconstituée par Belser, d'autre part, est pour Ladeuze trop marquée par la volonté de confirmer à tout prix par des méthodes critiques les positions traditionnelles : pour les synoptiques, antériorité du Matthieu hébreu rédigé peu après 40 au départ des *logia* de Papias et rejet de la théorie des deux sources ; attribution à l'apôtre Jean de tous les écrits johanniques, y compris dans l'Évangile, de la péricope de la femme adultère ; attribution à Paul de toutes les Épîtres pauliniennes, y compris celle aux Hébreux, rédigée et envoyée en son nom ; et authenticité de toutes les Épîtres catholiques. Dans l'ensemble, Ladeuze reconnaît certes que, si « ces solutions sont toutes conservatrices », « l'auteur y arrive par une méthode d'ordinaire bien

⁸⁵ Sur Johannes von Belser (1850-1915), ordonné prêtre en 1875, répétiteur puis professeur au Collège d'Ellwangen et professeur de théologie à l'Université catholique de Tübingen, où il professa l'exégèse néo-testamentaire de 1889 à sa mort, voir L. PIROT, *Belser*, dans *Catholicisme...*, t. I, col. 956.

⁸⁶ P. LADEUZE, [Compte rendu de] J. BELSER, *Einleitung in das Neue Testament*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. III, 1902, p. 986-990.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 987.

scientifique »⁸⁸. Mais il assortit cependant son jugement positif de nombreuses nuances : « je reprocherais volontiers à M. Belser d'en prendre quelquefois trop à son aise avec les textes » ; « je voudrais aussi reprocher à M. Belser de plier parfois de force les textes à ses opinions ou aux idées traditionnelles » ; « Mais c'est surtout dans l'emploi de l'argument externe que l'auteur me semble pécher. Il trouve dans la tradition plusieurs choses que je n'y vois pas, ou bien encore, il donne aux témoignages une force probante que je n'y vois pas »⁸⁹. Et de citer en exemple la question de la fondation de l'Église de Rome, pour laquelle les textes apprennent seulement, d'après lui, que saint Pierre a effectivement prêché à Rome, mais non qu'il a fondé l'Église de Rome.

A Jacquier⁹⁰, Ladeuze adresse finalement les deux mêmes griefs qu'à Belser⁹¹ : dans la partie préliminaire, où il traite de la chronologie relative à saint Paul, l'auteur a, d'après lui, insuffisamment tenu compte des travaux disponibles et des progrès accomplis par la critique, tandis que dans la discussion des problèmes littéraires, il montre trop d'embarras à tirer les conclusions qui s'imposent pourtant normalement d'un examen critique des sources. A propos de l'apôtre des Gentils, d'une part, Ladeuze note : « la chronologie de la vie de l'Apôtre, qui a fait l'objet de tant de recherches ces dernières années est traitée en cinq pages » et il ajoute, ce qui est très révélateur de son rapport critique à la Tradition elle-même⁹² :

« Si M. Jacquier, au lieu de s'en tenir au témoignage d'Eusèbe et de S. Jérôme, avait considéré l'état de toute la tradition antérieure au IV^e siècle, il n'aurait sans doute pas placé la mort de Pierre et de Paul, en la même année 67 ou 68. Parmi les témoignages des trois premiers siècles, les uns se bornent à attribuer les martyres des deux apôtres à la même époque ; mais les autres séparent clairement ces deux martyres, et unissent à la mort de Pierre le départ de Paul pour l'Espagne. C'est au quatrième siècle seulement qu'apparaît nettement marquée, à Rome, l'opinion du martyre des

⁸⁸ *Ibid.*, p. 988.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 988 et 989.

⁹⁰ Sur Eugène Jacquier (1847-1932), prêtre du diocèse de Grenoble (1871), docteur en théologie de la Faculté de Lyon avec une thèse remarquée d'exégèse sur *La Doctrine des Douze apôtres et ses enseignements* (1891) et professeur à cette même Faculté de Lyon, où il enseigna l'exégèse du Nouveau Testament de 1894 à 1927, voir J. TRINQUET, *Jacquier (Eugène-Jacques)*, dans *Catholicisme...*, t. VI, col. 288. Parmi ses publications, soulignons tout particulièrement son *Histoire des livres du Nouveau Testament*, 4 vol., Paris, 1902-1908, dont Ladeuze rend compte ici du premier tome et qui a connu de nombreuses rééditions jusqu'en 1928-1935.

⁹¹ P. LADEUZE, [Compte rendu de] E. JACQUIER, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. IV, 1903, p. 699-703 (il s'agit ici du premier tome, consacré aux Épîtres pauliniennes).

⁹² *Ibid.*, p. 700.

deux apôtres en un même jour, le 29 juin. Encore cette opinion reste-t-elle contestée par plusieurs en dehors de Rome, tandis que d'autres, S. Augustin par exemple (*sermo 381*), s'efforcent de concilier la *fides romana* avec la *traditio patrum*, en faisant mourir Pierre et Paul le 29 juin de deux années différentes »⁹³.

Quant à son application timorée des méthodes critiques, Ladeuze estime, par exemple, à propos de ses conclusions sur l'Épître aux Hébreux, que :

« M. Jacquier note et utilise toute la littérature récente se rapportant à cette fameuse lettre, et il donne une bonne idée même des systèmes qu'il rejette et de leurs arguments. Il relève et rassemble tous les éléments possibles de solution. Mais il ne tire pas assez nettement les conclusions qui semblent en découler »⁹⁴.

Après avoir discuté ces éléments de solution, Ladeuze précise quant à lui :

« En tout cas, les deux traditions contraires attribuant l'épître une à S. Paul, l'autre à S. Barnabé, s'expliqueraient difficilement, si la lettre s'était répandue dans les diverses Églises sous un nom bien déterminé d'auteur. Nous croyons plutôt qu'elle circula d'abord anonyme et qu'on suppléa plus tard le nom de l'auteur d'après des critères internes, de différente façon à Alexandrie et en Occident »⁹⁵.

Et de conclure sur l'attitude de Jacquier, qui consiste « au fond » à « nier l'origine paulinienne » : « mais pourquoi ne pas le déclarer explicitement, puisqu'on reconnaît (p. 456) 'que quoique les Pères du Concile de Trente aient cru que l'Épître aux Hébreux est de saint Paul, [...] la question d'origine paulinienne reste ouverte' ? »⁹⁶. En ajoutant dans une note que, en toute hypothèse, la définition conciliaire ne visait pas ce point, Ladeuze témoignait en outre d'une grande faculté de discernement théologique, arrivant à articuler parfaitement dans son interprétation une conception critique non seulement de la Tradition, mais également de l'enseignement du magistère. Comme l'a noté judicieusement Coppens à propos des deux recensions de Belser et Jacquier, elles donnent d'emblée une idée des horizons fort étendus que pouvait atteindre le sens critique de Ladeuze, sens critique plus large que celui qu'entendait tolérer la hiérarchie, puisque les positions évoquées sur la fondation de l'Église de Rome ou sur l'Épître aux Hébreux seront condamnées ultérieurement par Commission biblique⁹⁷...

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*, p. 701.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 701-702.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 702.

⁹⁷ J. COPPENS, *Paulin Ladeuze, orientalist en exegeet. 1870-1940...*, p. 57.

A l'extrême droite : condamnation sans ménagement du Père Delattre. — Par rapport à l'exégèse conservatrice, ensuite, Ladeuze n'a pas hésité, lorsqu'en 1904 le très conservateur Père jésuite Alphonse Delattre s'en est pris au Père Lagrange, à monter courageusement au créneau pour défendre l'orientation progressiste de l'École biblique de Jérusalem. Comme nous l'avons déjà signalé dans le chapitre consacré à la crise moderniste dans son ensemble⁹⁸, le Père Delattre avait publié, contre l'ouvrage *La méthode historique* du Père Lagrange⁹⁹ et, dans une moindre mesure, contre le travail du bénédictin Sanders sur saint Jérôme¹⁰⁰, un volume très polémique, intitulé *Autour de la question biblique. Une nouvelle école d'exégèse et les autorités qu'elle invoque*¹⁰¹. Dans cet ouvrage, il s'en prenait à l'extension que l'exégèse progressiste entendait donner à l'encyclique *Providentissimus* (en considérant que ce que le Pape avait exprimé explicitement pour les sciences de la nature, il l'avait implicitement admis pour l'histoire) et il s'efforçait de montrer que le recours à l'autorité de saint Jérôme sur ce point était indéfendable¹⁰². Dans une petite note anonyme parue dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* en 1904¹⁰³, Ladeuze, tout en estimant que la discussion n'était pas vraiment à sa place dans une revue d'histoire de l'Église (Lagrange s'était essentiellement intéressé à l'Ancien Testament et le problème relevait davantage de la théologie que de l'histoire), répondait aux deux points essentiels de l'attaque de Delattre. Pour ce qui était de l'autorité de saint Jérôme, il concédait volontiers que l'interprétation du père de la Vulgate était sollicitée et s'en remettait sur ce point à un compte rendu de l'ouvrage de Sanders publié dans la même livraison de la revue¹⁰⁴ par dom Germain

⁹⁸ Cfr *supra*, p. 488-499.

⁹⁹ M.-J. LAGRANGE, *La méthode historique, surtout à propos de l'Ancien Testament* (Études bibliques), Paris, 1903.

¹⁰⁰ Dom L. SANDERS, *Études sur saint Jérôme. Sa doctrine touchant l'inspiration des Livres saints et leur véracité, l'autorité des livres deutérocanoniques, la distinction entre l'épiscopat et le presbytérat, l'origénisme*, Bruxelles-Paris, 1903.

¹⁰¹ A.-J. DELATTRE, *Autour de la question biblique. Une nouvelle école d'exégèse et les autorités qu'elle invoque*, Liège, 1904.

¹⁰² Cet épisode est également mentionné par B. JOASSART, *Le Père Lagrange et les bollandistes*, dans *Analecta Bollandiana*, t. CIX, 1991, p. 346-347.

¹⁰³ P. LADEUZE, [Compte rendu de] A. DELATTRE, *Autour de la question biblique. Une nouvelle école d'exégèse et les autorités qu'elle invoque*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. V, 1904, p. 933-935. Bien que Coppens n'intègre pas cette notice anonyme dans la bibliographie de Ladeuze (J. COPPENS, *Paulin Ladeuze, orientalist en exegeet. 1870-1940...*, p. 90), il en suggère clairement la paternité dans la partie biographique de son travail (*ibid.*, p. 64). Comme nous le verrons plus loin, cette paternité ne fait aujourd'hui plus aucun doute.

Morin, moine à Maredsous et grand connaisseur de saint Jérôme¹⁰⁵. Mais il adressait au contradicteur du savant bénédictin deux questions qui marquaient clairement les limites de son argumentation toute négative. S'était-il demandé si les Pères avaient eu explicitement à résoudre le problème posé aux catholiques par les progrès de la critique et ce partant, si on pouvait y trouver quoi que ce soit qui permette d'invoquer leur autorité dans un sens ou dans un autre ? Et par ailleurs, s'était-il demandé « si la théorie des 'apparences sensibles' en matière scientifique ne fut pas elle aussi, à certain temps, 'nouvelle' dans l'Église »¹⁰⁶ ? Quant à l'interprétation extensive de *Providentissimus*, Ladeuze montrait avec beaucoup de sérénité que, si la théorie du Père Lagrange en matière d'histoire biblique ne se trouvait effectivement pas dans l'encyclique, sa condamnation ne s'y trouvait pas davantage, comme le prétendait Delattre. La question restait donc entièrement ouverte :

« Reste à voir si les prémisses de la solution particulière donnée pour les difficultés scientifiques, à savoir que l'Écriture n'a pas pour but d'enseigner les sciences et par conséquent en parle *sicuti communis sermo per ea ferebat tempora*, ne peuvent pas, dans les passages qui n'ont pas d'importance dogmatique, être appliquées aux matières historiques, pour légitimer, en ces matières, une conclusion analogue »¹⁰⁷.

¹⁰⁴ Cfr D.G. MORIN, [Compte rendu de] D.L. SANDERS, *Études sur saint Jérôme. Sa doctrine touchant l'inspiration des Livres saints et leur véracité, l'autorité des livres deutérocanoniques, la distinction entre l'épiscopat et le presbytérat, l'origénisme*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. V, 1904, p. 309-312. Dom Morin reprochait clairement à l'auteur de « prendre avant tout à tâche de chercher dans ce Père de quoi confirmer ce que 'Léon XIII a bien voulu nous fixer' (p. 100), surtout dans l'Encyclique *Providentissimus* » (p. 311). Et le bénédictin d'affirmer, après avoir regretté que Sanders ne se soit pas attaché au véritable saint Jérôme (dont il esquisse par ailleurs un bref portrait, digne d'une plume « rationaliste ») : « le temps n'est plus, où chacun pouvait se croire tenu de ne voir l'enseignement des anciens auteurs chrétiens qu'à travers le prisme de nos concepts théologiques modernes : à vouloir perpétuer pareille méthode, il n'y aura désormais pour l'historien ni honneur ni profit » (*ibid.*).

¹⁰⁵ Un détail intéressant à relever à propos de ce compte rendu de dom Morin consiste dans le fait qu'en le transmettant à Ladeuze (A.K.U.L., A.P.L., n° [25], « Affaire du Magnificat. 1903-4 », Carte postale de dom Germain Morin à Ladeuze, 2 décembre [1903]), il confesse, sans doute parce qu'il s'y oppose à regret à l'interprétation « ouverte » de saint Jérôme, que « C'est là, je vous l'assure, un acte héroïque de ma part ! ». Par ailleurs, à la fin de son courrier, il demande à Ladeuze « Que pensez-vous des appréciations données dans la plupart des revues catholiques sur le livre de Loisy ? » (qui vont toutes dans le sens de la condamnation), ajoutant : « J'en suis, pour ma part, attristé ». Qu'un savant comme dom Morin se soit déclaré attristé des déboires de Loisy montre combien l'image de l'exégète comme un homme isolé et hérétique contre tous est fallacieuse.

¹⁰⁶ P. LADEUZE, [Compte rendu de] A. DELATTRE, *Autour de la question biblique. Une nouvelle école d'exégèse et les autorités qu'elle invoque*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. V, 1904, p. 934.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 935.

Comme nous le verrons dans le chapitre suivant, cette « affaire Delattre » présente d'autres facettes et n'est sans doute pas étrangère aux ennuis que Ladeuze connaîtra avec Rome en 1909, lors de sa nomination au rectorat.

A gauche : rejet sans équivoque d'Albert Houtin. — Sur sa gauche, enfin, Ladeuze s'est opposé de façon très dure à Albert Houtin¹⁰⁸, dans un compte rendu publié en 1906 il est vrai, c'est-à-dire à un moment où les polémiques battaient leur plein, et à propos d'un livre qui, c'est tout aussi vrai, s'attachait davantage à étayer, dans une perspective rationaliste désabusée, la thèse d'une incompatibilité foncière entre le catholicisme et toute forme de critique, qu'à retracer scrupuleusement le mouvement des idées en matière biblique¹⁰⁹. Pour ne prendre qu'un exemple piquant de cet état d'esprit, Houtin, dans son ouvrage, faisait du Père Delattre un professeur de l'Université de Louvain et voyait en lui, contre Lagrange, un interprète fidèle de *Providentissimus*¹¹⁰...

Dans sa charge contre Houtin, Ladeuze commençait par reprocher à l'auteur le titre de son livre : seul le cas de la France y était traité, et de façon tellement incomplète que « M. Houtin aurait dû intituler son livre : *La question Loisy au XX^e siècle* » ; et il ajoutait, pour souligner cette réduction de la question biblique à Loisy, que « grâce à Dieu, on [pouvait] (peut) encore faire de la critique biblique, sans être loisyste »¹¹¹. Ensuite, Ladeuze lui reprochait de n'avoir ni l'impartialité voulue (les idées des contradicteurs de Loisy étaient insuffisamment exposées et d'emblée confondues dans

¹⁰⁸ P. LADEUZE, [Compte rendu de] A. HOUTIN, *La question biblique au XX^e siècle*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. VII, 1906, p. 690-693.

¹⁰⁹ Sur Albert Houtin (1867-1926), prêtre du diocèse d'Angers (1891) qui, comme historien du catholicisme, appartient, avec Loisy, Hébert et Turmel, au groupe des modernistes français condamnés, voir É. POULAT, *Houtin (Albert)*, dans *D.H.G.E.*, t. XXIV, col. 1284-1287. Houtin avait commencé sa carrière avec des travaux d'histoire religieuse locale (biographies d'Henri Bernier, un vicaire général du diocèse, de dom Couturier, second abbé de Solesmes, etc.) et c'est en fait son travail sur les débuts du diocèse d'Angers qui provoqua ses premières difficultés avec son évêque : pourtant, en y mettant en cause l'origine apostolique du diocèse et en niant l'existence du cinquième évêque d'Angers, saint René, l'ouvrage s'inscrivait dans la tradition des bénédictins de Saint-Maur et fut reçu positivement par les bollandistes. Par la suite, sa situation devint intenable lorsqu'il publia, en 1902, une histoire de la *Question biblique chez les catholiques en France au XIX^e siècle*, « livre explosif », pour citer Poulat (col. 1285), « sans commune mesure » avec le précédent et qui « étalait l'impréparation et la suffisance des écrivains catholiques devant le renouvellement des études bibliques en France et en Allemagne » : bientôt Angers lui retira son *celebret* et ses deux derniers livres furent mis à l'Index en même temps que ceux de Loisy (en décembre 1903).

¹¹⁰ A. HOUTIN, *La question biblique au XX^e siècle*..., p. 161.

¹¹¹ P. LADEUZE, [Compte rendu de] A. HOUTIN, *La question biblique au XX^e siècle*..., p. 691.

une réprobation a priori, tandis que leurs auteurs étaient de parti pris accusés de préférer l'orthodoxie à la critique), ni même la compétence :

« En le voyant trouver une grave difficulté contre la doctrine de l'inspiration dans les passages des livres saints où leurs auteurs déclarent avoir mis en œuvre leurs ressources humaines (p. 29 s.) ou se demander si l'inspiration, n'étant pas du ressort de la critique historique, peut être appelée un *fait* (p. 37), en l'entendant déclarer que les théologiens de l'école du P. Lagrange réduisent l'inspiration à une assistance (p. 35), ou encore que la reconnaissance de l'inauthenticité du verset des trois témoins célestes mettrait en question deux décisions du Concile de Trente sur la valeur de la Vulgate et l'authenticité de toutes ses parties (p. 94), etc., nous nous sommes demandé si l'auteur est bien au courant des doctrines théologiques en question. D'autre part, en le voyant se prononcer à la légère sur des questions très controversées même entre critiques, comme l'authenticité de Matth. XXVIII, 19 (p. 237, n. 1), en lisant quelques pages superficielles et remplies de confusions où il expose l'histoire de la doctrine sur l'inspiration depuis ses origines (p. 24-26), etc., nous avons commencé à douter de sa compétence en critique biblique »¹¹².

Ladeuze, enfin, considérant que « M. Houtin n'a eu en vue que de jeter le discrédit sur l'enseignement catholique, de laisser à ses lecteurs l'impression qu'une seule critique est scientifiquement possible, celle que l'Église romaine ne peut admettre »¹¹³, mettait carrément en doute son honnêteté¹¹⁴ et soulignait son absence totale d'esprit ecclésiastique : « on souffre véritablement à voir un prêtre catholique se complaire dans le récit des fautes, réelles ou imaginaires, commises dans son Église, fautes que d'ailleurs il exagère et généralise à plaisir [...] Souvent, au cours de la lecture, on s'arrête en se demandant si c'est une plume catholique qui a écrit de tels passages »¹¹⁵. Et Ladeuze concluait : « bref, les lecteurs catholiques, ceux-là surtout qui consacrent

¹¹² *Ibid.*, p. 691-692.

¹¹³ *Ibid.*, p. 692.

¹¹⁴ En mentionnant notamment l'usage incorrect qu'il avait fait (A. HOUTIN, *La question biblique au X^e siècle...*, p. 295) d'une recension antérieure d'un de ses ouvrages par Van Hoonacker (A. VAN HOONACKER, [Compte rendu de] A. HOUTIN, *La question biblique chez les catholiques de France au XX^e siècle*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. IV, 1903, p. 136-138). Le compte rendu de Van Hoonacker n'était pas foncièrement négatif et reconnaissait à l'ouvrage certains mérites : en montrant le désarroi de l'apologétique biblique catholique, l'auteur avait fait la preuve par l'absurde que la seule apologétique valable ne pouvait s'appuyer que sur une exégèse critique menée sans concession. Cela étant dit, Van Hoonacker reprochait à Houtin le ton général de son entreprise : d'avoir une attitude discutable face à certaines autorités ecclésiastiques, de n'avoir pas toujours su garder la sérénité de l'historien, d'avoir parfois préféré la satire à l'analyse historique, de manquer de nuances dans l'approche de certaines situations et finalement d'avoir souvent des jugements trop entiers. Il terminait en prenant la défense de la *Revue biblique* (que *Providentissimus*, contrairement à ce qu'affirmait Houtin, n'avait pas eu pour effet, dans un premier temps, de ramener dans les sentiers battus, avant que, dans un second temps, certains théologiens et exégètes ne faussent le sens de l'encyclique dans une direction progressiste) et en espérant que le livre ne rallume pas les polémiques stériles en France.

¹¹⁵ P. LADEUZE, [Compte rendu de] A. HOUTIN, *La question biblique au XX^e siècle*, *ibid.*, t. VII, 1906, p. 692.

leurs peines à une étude sincère de la Bible, fermeront ce livre en se sentant blessés dans leurs convictions religieuses et en ayant retiré de leur lecture fort peu de profit scientifique »¹¹⁶.

Sans vouloir nous immiscer dans un débat qui n'est plus le nôtre, nous ne pouvons nous empêcher ici de penser que, autant les positions de Houtin sont souvent caricaturales et commandées par le parti pris justement dénoncé par Ladeuze, autant les griefs de ce dernier sont formulés de façon excessive et pour le moins paradoxale. D'une part, si le professeur louvaniste peut à bon droit mettre en cause le sens catholique de son confrère, voire son intégrité intellectuelle, il sait mieux que quiconque que la distinction entre ses positions progressistes et les insinuations rationalistes d'Houtin réclame avant tout, pour être comprise du commun des mortels, un grand sens des nuances. Or, la violence du ton adopté s'accommode assez mal des subtilités de la pensée et, en toute hypothèse, tranche avec la sérénité habituelle de Ladeuze. D'autre part, n'y a-t-il pas une contradiction à adopter le point de vue polémique des conservateurs contre Houtin, tout en le contrant en fait avec des arguments progressistes qui devaient paraître irrecevables à ces derniers ? Pour ne prendre qu'un exemple, Ladeuze a-t-il raison de reprocher à Houtin de présenter comme catholique l'idée d'une incompatibilité foncière entre la négation de l'authenticité du comma johannique et les décisions du concile de Trente sur la valeur de la Vulgate¹¹⁷ : n'était-ce pas l'interprétation catholique officielle depuis que le décret du Saint-Office du 13 janvier 1897 avait tranché arbitrairement en faveur de l'authenticité du célèbre verset de Jean¹¹⁸, même s'il est vrai que, parmi les théologiens, « des interprétations bénignes du décret de 1897 étaient périodiquement mises en circulation »¹¹⁹ et que Ladeuze était de ces

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 693.

¹¹⁷ Sur le « *comma joanneum* », nom donné au verset le plus célèbre de l'histoire de l'exégèse (I^{ère} Épître de saint Jean, V, 7-8 : « Car il sont trois qui rendent témoignage [dans le ciel, le Père, le Verbe et le Saint-Esprit et ces trois sont un ; et ils sont trois qui rendent témoignage sur la terre], l'esprit, l'eau et le sang et les trois ne font qu'un »), voir : G. JAQUEMET, *Comma joanneum*, dans *Catholicisme...*, t. II, col. 1337 (qui renvoie à A. FEUILLET, *Jean (saint)-Écrits canoniques*, *ibid.*, t. VI, col. 405), et A. LEMONNYER, *Comma johannique*, dans *D.B.S.*, t. II, col. 67-73.

¹¹⁸ Le décret affirmait sur ce point qu'il était dangereux de nier, ou même de seulement mettre en doute, l'authenticité du texte de saint Jean (cfr *Enchiridion biblicum...*, p. 58-59).

¹¹⁹ Cfr A. LEMONNYER, *Comma johannique*, dans *D.B.S.*, t. II, col. 67. Il n'empêche qu'il a fallu attendre 1927 pour voir le texte du décret assorti d'une déclaration qui en faisait une question libre et que, durant la crise moderniste, la simple mise en cause de l'authenticité du comma suffisait, chez certains, à faire passer un auteur pour hétérodoxe...

théologiens-là¹²⁰ ? Condamner Houtin, en faisant valoir contre lui une interprétation déviante d'un décret du Saint-Office, n'était-ce pas finalement lui reprocher injustement de refléter fidèlement l'état de l'opinion catholique dominante et, en toute hypothèse, se mettre volontairement en porte-à-faux par rapport aux conservateurs ?

En fait, ces remarques nous conduisent à reprendre à notre compte la thèse de Coppens, qui interprète ce compte rendu, certes comme un écrit où Ladeuze exprime fidèlement son appartenance à l'école strictement progressiste, mais aussi comme une espèce de manifeste en faveur de la critique modérée : « *het was als een S.O.S. aan al wie het hooren zou, uitgezonden op een oogenblik dat de anti-kritische reactie vrees inboezemde en dat er slechts weinigen den moed behielden op den ingeslagen weg van strenge wetenschappelijke vorsching voort te gaan* »¹²¹. En fait, en prenant position violemment contre Houtin d'un point de vue progressiste, Ladeuze prenait certes le risque de se voir mis dans le même sac que lui et de tomber sous ses propres coups, mais il pouvait aussi espérer marquer clairement la différence entre progressistes et « modernistes », tout en manifestant de façon nette son appartenance au premier groupe... Au reste, la thèse selon laquelle ce compte rendu présentait une fonction apologétique personnelle trouve d'une certaine manière une confirmation dans le fait que, lorsque sa nomination au rectorat sera remise en cause par le Vatican, en septembre 1909, Ladeuze invoquera précisément son compte rendu contre Houtin pour prouver son orthodoxie :

« ils [les modernistes] n'ont jamais reçu de moi que des coups (il serait peut-être bon de signaler à Rome les comptes rendus que j'ai donnés soit du livre de M. Houtin sur la question biblique, dans la Revue d'histoire ecclésiastique, 1906, p. 690-693, — soit des livres publiés par la librairie moderniste Nourry à Paris sous le titre : Bibliothèque de critique religieuse, dans la même Revue d'histoire ecclésiastique, p.e. 1907, p. 871-873 et 1908, p. 861-864 »¹²².

¹²⁰ A propos d'un volume apologétique sur le Nouveau Testament qu'on lui demande en 1907, Ladeuze répond notamment qu'il ne pourra le rédiger avant plusieurs années, mais que, par rapport à la réponse que vient de donner la Commission biblique sur le IV^e Évangile, c'est tout bénéfice : « d'ici là beaucoup d'eau passera sous le pont et de 1907 à 1913 par ex(.)[emple] il y a à peu près la même dist(.)[ance] que de 1897 à 1905, distance qui a suffi à changer bien des choses et a permis à M. Kümtle p(.)[ar] e(.)[xemple] d'écrire sa dissertation, approuvée à R(.)[ome], sur le C(.)[omma] J(.)[ohannique] » (A.K.U.L., A.P.L., n° [25], Un « paquet » de correspondance scientifique [± 1900-1909] et varia [± 1900-1925], Lettre de V. de Brabandère à Ladeuze, Bruxelles 3 juin 1907, texte de réponse annoté par Ladeuze à la date du 23 juin).

¹²¹ J. COPPENS, *Paulin Ladeuze, orientalist en exegeet. 1870-1940...*, p. 67.

¹²² A.A.M., *Fonds Mercier*, n° III. 12, [Bisschoppenconferenties]. Sessie van 27-09-1909, Lettre de Ladeuze à Mercier, Louvain 28 septembre 1909.

Et le lecteur attentif de ces recensions anonymes citées par Ladeuze ne pourra s'empêcher de relever — même si cela s'explique partiellement par la différence entre un compte rendu et une note de chronique — que la charge violente contre Houtin est signée, alors que les recensions postérieures des ouvrages modernistes de chez Nourry, écrites sur un ton très critique mais serein, sont anonymes¹²³. La recension d'Houtin apparaît vraiment, dans la production de Ladeuze, comme un accident qui n'est pas seulement stylistique, et on ne peut s'empêcher d'y voir un geste symbolique dont la portée dépasse le simple compte rendu : il s'agit en quelque sorte d'une déclaration publique solennelle d'appartenance à l'école progressiste et d'opposition aux autres tendances condamnées.

Concernant les recensions anonymes du catalogue moderniste de chez Nourry évoquées par Ladeuze, on notera qu'elles constituent une parfaite illustration de la perception catholique des auteurs condamnés au lendemain des sanctions romaines : on y retrouve exactement l'approche de Rivière — qui est celle, avant lui, de son maître toulousain Batiffol — et dont Poulat a bien montré les limites¹²⁴. Deux débats amorcés par Ladeuze sur la problématique du miracle et sur la thèse du complot moderniste peuvent illustrer le fait. En ce qui concerne le miracle, d'une part, qui est un des meilleurs paradigmes de la crise moderniste et du choc des systèmes de représentations qu'elle implique, on peut dire que Ladeuze en est resté, comme la plupart des catholiques de son temps, à une conception précritique du miracle : en bonne scolastique, le miracle est toujours pour lui un « fait » historique, enregistré par des témoins et attesté par des textes ; ce n'est pas encore, dans une perspective kantienne, une réalité qui, par définition, échappe à la constatation objective — et donc au domaine de l'histoire comme science — et qui est soumise à l'assentiment de foi¹²⁵. Dans son compte rendu d'Houtin d'ailleurs, Ladeuze s'était déjà élevé, dans la même perspective philosophique, contre l'idée que l'auteur puisse douter de ce que l'inspiration mérite la qualification de « fait »¹²⁶... Pour ce qui est de l'idée du complot moderniste, d'autre part, il écrit qu'« il y a une telle parenté entre la plupart des brochures qui sortent de la

¹²³ Sur ces notes de chronique anonymes dues à Ladeuze, voir nos remarques en Annexe XI, p. 1059.

¹²⁴ Voir surtout É. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste...*, *passim*.

¹²⁵ [P. LADEUZE], [note de chronique sur] M. P. SAINTYVES, *Le miracle et la critique historique* (Bibliothèque de critique religieuse), dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. VIII, 1907, p. 871-872.

¹²⁶ Cfr *supra*, p. 612, la citation du compte rendu en question.

librairie Nourry, qu'on est porté à se demander combien il y aurait en réalité, dans l'officine, d'auteurs différents à se cacher sous tous ces pseudonymes et quel serait vraiment le nombre de ces soldats du modernisme qui veulent donner l'impression d'une armée nombreuse »¹²⁷. Un peu plus loin il ajoute, il est vrai à propos de Turmel¹²⁸ et de l'affaire Herzog-Dupin¹²⁹, qu'il s'agit d'« un épisode de la guerre hypocrite livrée en France à l'Église par des ennemis 'qui se sont jetés tête baissée dans le naturalisme contemporain' mais qui veulent rester dans le sein de l'Église 'pour l'entraîner insensiblement à renier tout son passé' »¹³⁰. Et il reproduit alors le jugement de Mgr Baudrillart, pour qui l'affaire « apparaît comme une éclatante justification du portrait du

¹²⁷ [P. LADEUZE], [note de chronique sur] M.E. SALTET, *La question Herzog-Dupin. Contribution à l'histoire de la théologie française pendant ces dernières années*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. IX, p. 862-863.

¹²⁸ Sur Joseph Turmel (1859-1943), ordonné prêtre au diocèse de Rennes (1882) après des études de théologie aux Facultés catholiques d'Angers (1880-1882), professeur de théologie au grand séminaire de Rennes jusqu'en 1892, date à laquelle il fut destitué pour avoir déclaré à quelques élèves qu'il ne croyait pas à la présence réelle, aumônier des Petites sœurs des Pauvres (1893-1903), déchargé à sa demande de cette fonction avec permission de célébrer la messe dans des chapelles privées, et finalement excommunié en 1930 après avoir joué un rôle assez trouble dans les controverses théologiques liées à l'histoire des dogmes, voir, pour une première information, *Turmel (Joseph)*, dans *D.T.C. Tables*, t. III, col. 4250-4251. La seule biographie disponible, à notre connaissance, est celle de K.-P. GERTZ, *Joseph Turmel (1859-1943). Ein theologisches-geschichtlicher Beitrag zum Problem der Geschichtlichkeit der Dogmen (Disputationes Theologicae, t. 2)*, Francfort, 1975.

¹²⁹ Ayant perdu définitivement la foi dès 1886, Turmel devait demeurer prêtre jusqu'en 1930, tout en menant de l'intérieur un combat sournois de sape contre l'Église. De ce point de vue, comme le note Poulat, Turmel n'a été associé que par accident à la crise moderniste, dans la mesure où, dès qu'il eut perdu la foi, sa perspective ne fut pas de réformer l'Église, mais de la combattre et de la détruire (É. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste...*, p. 638-639). Athée militant et prêtre catholique, il a mené en quelque sorte une double vie intellectuelle, rédigeant d'un côté des écrits parfaitement orthodoxes sous son propre nom, tandis qu'il en publiait en même temps une réfutation rationaliste sous l'un ou l'autre pseudonyme. C'est dans ce cadre qu'éclata, en 1908, l'affaire « Herzog-Dupin », deux pseudonymes utilisés par lui dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* (cfr les articles signés Antoine DUPIN, *Le dogme de la Trinité* [1906], et Guillaume HERZOG, *La Sainte Vierge dans l'histoire* [1907]) et qui, grâce à Louis Saltet (1870-1952), à l'époque professeur d'histoire ecclésiastique à l'Institut catholique de Toulouse (cfr *Saltet [Mgr Louis]*, dans *Catholicisme...*, t. XIII, col. 752), furent démasqués (cfr L. SALTET, *La question Herzog-Dupin. Contribution à l'histoire de la théologie française pendant ces dernières années*, 1908). Dans le contexte de la crise moderniste, Turmel, qui est cependant un cas relativement atypique, comme nous l'avons dit, ne pouvait évidemment qu'apporter une confirmation à l'idée de « complot » accréditée par *Pascendi* et confirmée par l'interprétation longtemps autorisée de Rivière (voir également J. RIVIÈRE, *Modernisme*, dans *D.T.C.*, t. X-2, col. 2040).

¹³⁰ [P. LADEUZE], [note de chronique sur] M.E. SALTET, *La question Herzog-Dupin. Contribution à l'histoire de la théologie française pendant ces dernières années*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. IX, p. 863.

moderniste tracé dans l'encyclique *Pascendi* »¹³¹, et celui d'un professeur de l'Université de Bonn, selon qui, « depuis le Jansénisme, il n'y eut jamais une théologie plus astucieuse, plus orgueilleuse, plus malhonnête que celle-là »¹³². Même si l'acquiescement de Ladeuze à ces jugements sévères s'inscrit parfaitement dans le contexte de l'époque, il peut néanmoins étonner : outre que Poulat a fait justice de ces accusations de complot en montrant que l'usage des pseudonymes et anonymes n'était en rien une spécialité moderniste¹³³, Ladeuze ne s'était-il pas lui-même retranché derrière l'anonymat en 1904 dans sa critique du Père Delattre ? Si l'on ne peut voir dans son attitude face aux publications Nourry une simple tendance à « hurler avec les loups », qui ne lui ressemble pas du tout, on peut cependant y subodorer une intention de se refaire à bon compte une virginité doctrinale en exploitant à son profit les publications des auteurs condamnés.

c. Notices de dictionnaire

Parmi les *scripti minores* de Ladeuze, enfin, il convient de signaler trois petites notices commises à la fin de son professorat pour la *Catholic Encyclopedia* et relatives à la lettre de Barnabé, à l'Épître aux Éphésiens et à Mgr Goossens. Il s'agit manifestement d'œuvres de « commande », qui ne constituent rien d'autre, en quelque sorte, que des « poussières de miettes » sans grand intérêt pour notre propos. Si l'on admet que les articles de Ladeuze ont été, selon l'expression de Coppens, « des miettes de ce qu'il donnait chaque année à ses étudiants en guise de robustes aliments [traduction] »¹³⁴, on admettra sans problème, au moins pour les deux premières notices, qui dérivent en fait d'articles antérieurs¹³⁵, la qualification suggérée ici. Seul l'article consacré à Mgr Goossens, avec lequel Ladeuze avait eu, quand celui-ci était archevêque de Malines, des

¹³¹ *Ibid.*

¹³² *Ibid.*, p. 864.

¹³³ É. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste...*, l'annexe consacrée aux *Pseudonymes et anonymes modernistes. Étude et bibliographie*, p. 621-647.

¹³⁴ J. COPPENS, *Paulin Ladeuze, orientalist en exegeet. 1870-1940...*, p. 28.

¹³⁵ P. LADEUZE, *L'Épître de Barnabé : la date de sa composition et son caractère général*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. I, 1900, p. 31-40 et p. 212-225, et ID., *Les destinataires de l'Épître aux Éphésiens*, dans *Revue biblique internationale*, t. XI, 1902, p. 573-580.

relations suivies et parfois conflictuelles en matière biblique, présentait a priori quelque intérêt. En fait il n'en est rien : après avoir simplement indiqué les étapes de la carrière ecclésiastique du prélat, Ladeuze rappelle qu'il est arrivé à Malines juste après la guerre scolaire et insiste sur son œuvre dans le domaine de l'éducation chrétienne.

2. Les écrits personnels : les articles

Si nous nous attachons maintenant à l'analyse de sa propre production scientifique, articles et notes de mélanges publiés essentiellement dans quelques grandes revues, nous découvrons que Ladeuze nous y a laissé un bon échantillon des problèmes qu'il traitait dans ses cours et un avant-goût de ce qu'aurait pu être l'un ou l'autre travail d'ampleur qu'il préparait. Si l'on en excepte une notice nécrologique rédigée sur Mgr Lamy pour l'*Annuaire* de Louvain et que nous avons déjà analysée précédemment¹³⁶, on y dénombre treize articles que Coppens avait en son temps répartis en différentes catégories tenant compte de la discipline, patristique ou scripturaire, et, pour cette dernière, du but poursuivi par l'auteur (écrits historiques, exégétiques, historico-apologétiques et de critique littéraire)¹³⁷. Dans le domaine patristique, il a ainsi rangé quatre études concernant l'Épître à Barnabé¹³⁸, la *Didachè*¹³⁹, les apocryphes évangéliques coptes¹⁴⁰ et les auteurs aloges¹⁴¹, tandis que dans le domaine scripturaire, il a distingué : une étude historique sur la date de la crucifixion de Jésus¹⁴² ; deux écrits

¹³⁶ ID., *Notice sur la vie et les travaux de Monseigneur Lamy*, dans *AN.U.C.L. 1908*, Louvain, 1908, p. CXXXI-CLII. Cfr *supra*, p. 335-337.

¹³⁷ J. COPPENS, *Paulin Ladeuze, orientalist en exegeet. 1870-1940...*, p. 29-30.

¹³⁸ P. LADEUZE, *L'Épître de Barnabé : la date de sa composition et son caractère général*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. I, 1900, p. 31-40 et 212-225.

¹³⁹ ID., *L'eucharistie et les repas communs des fidèles dans la Didachè*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. VII, 1902, p. 339-359, que nous citerons ici d'après le tiré à part : ID., *L'eucharistie et les repas communs des fidèles dans la Didachè* (Extrait de la *Revue de l'Orient chrétien*), s.l.n.d., 21 p.

¹⁴⁰ ID., *Apocryphes évangéliques coptes. Pseudo-Gamaliel ; Évangiles de Barthélemy*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. VII, 1906, p. 245-268.

¹⁴¹ ID., *Caius de Rome, le seul aloge connu*, dans *Mélanges Godefroid Kurth*, Liège, H. Vaillant-Carmanne, 1908, p. 49-60.

¹⁴² ID., *La date de la mort du Christ d'après quelques études récentes*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. V, 1904, p. 894-903.

exégétiques sur le problème de l'agape¹⁴³ et sur l'interprétation de Jean VIII, 25¹⁴⁴ ; deux publications historico-apologétiques sur l'histoire du dogme eucharistique¹⁴⁵ et la résurrection¹⁴⁶ ; et quatre recherches de critique littéraire sur l'Épître aux Éphésiens¹⁴⁷, la deuxième Épître de Pierre¹⁴⁸, le *Magnificat*¹⁴⁹ et l'Évangile de Jean¹⁵⁰.

Dans l'ensemble, ce classement pragmatique, même s'il ne correspond qu'imparfaitement à la division classique des disciplines théologiques, rend en fait assez bien compte de la coloration propre de chaque écrit. Ainsi, on peut certes s'étonner à première vue de l'existence d'une catégorie « écrits historiques » (appartenant tous à la théologie positive, les écrits de Ladeuze n'étaient-ils pas tous de nature « historique » ?) ou d'une classe « écrits historico-apologétiques » (en montrant chaque fois qu'un catholique pouvait user pleinement de la méthode critique sans que sa foi ne s'en trouve mise en cause, tous les écrits de Ladeuze ne présentaient-ils pas une visée apologétique implicite ?). Mais à l'examen, il est clair que la finalité propre de chaque contribution justifie largement le classement opéré par le premier biographe de Ladeuze : seul l'article « historique » poursuit effectivement un but exclusivement documentaire,

¹⁴³ ID., *Pas d'agape dans la première Épître aux Corinthiens*, dans *Revue biblique internationale*, nouv. sér., t. I, 1904, p. 78-81.

¹⁴⁴ ID., *Principium qui et loquor vobis (Jo., VIII, 25)*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. I, 1907, p. 727-730.

¹⁴⁵ ID., *Les controverses récentes sur la genèse du dogme eucharistique. Conférence prononcée au Congrès eucharistique international de Tournai, le jeudi 16 août 1906*, dans *Revue apologétique*, t. VIII, 1906, p. 409-421, cité ici d'après : ID., *Les controverses récentes sur la genèse du dogme eucharistique* (Extrait de la *Revue apologétique*), Bruxelles, Oscar Schepens et Cie, 1906, 17 p.

¹⁴⁶ ID., *La résurrection du Christ devant la critique contemporaine. Conférence faite à la réunion des anciens étudiants de Bonne-Espérance, le 19 septembre 1907*, Louvain, C. Peeters, 1907, 32 p.

¹⁴⁷ ID., *Les destinataires de l'Épître aux Éphésiens*, dans *Revue biblique internationale*, t. XI, 1902, p. 573-580, mentionnée ici d'après *Les destinataires de l'Épître aux Éphésiens* (Extrait de la *Revue biblique*), Mesnil, Firmin-Didot et Cie, [1902], 8 p.

¹⁴⁸ ID., *Transposition accidentelle dans la II^e Petri*, dans *Revue biblique internationale*, nouv. sér., t. II, 1904, p. 543-552, renseignée ici d'après : ID., *Transposition accidentelle dans la II^e Petri* (Extrait de la *Revue biblique*), Mesnil, Firmin-Didot et Cie, [1905], 10 p.

¹⁴⁹ ID., *De l'origine du Magnificat et de son attribution dans le troisième Évangile à Marie ou à Élisabeth*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. IV, 1903, p. 623-644.

¹⁵⁰ ID., *L'origine du quatrième Évangile. A propos du livre de M. Lepin*, dans *Revue biblique internationale*, nouv. sér., t. IV, 1907, p. 559-585, auquel nous ferons référence d'après : ID., *L'origine du quatrième Évangile. A propos du livre de M. Lepin* (Extrait de la *Revue biblique internationale*), s.l.n.d., 26 p.

tandis que seules les contributions « historico-apologétiques » ont une visée apologétique explicite¹⁵¹. Tout en étant discutable, comme tous les classements typologiques, le groupement adopté par Coppens n'en offre donc pas moins un cadre d'analyse fort commode, et nous n'avons dès lors pas hésité à le reprendre ici pour structurer notre exposé.

Bien que, par la force des choses, la littérature patristique offre toujours, même de façon parfois fort indirecte, un intérêt pour les études néo-testamentaires, elle ne présentait pas, tout comme le reste de l'histoire ecclésiastique d'ailleurs, trop de dangers à l'époque, pour autant que l'on ne s'en prenne pas directement à des opinions considérées comme « traditionnelles » (cfr les controverses sur l'apostolicité des Églises de Gaule, les malheurs d'un Duchesne pour son histoire ancienne de l'Église et, surtout, sa position sur la doctrine trinitaire des témoins anténicéens, ou d'un Bremond pour sa sainte Chantal...). Or, comme nous l'avons vu, les études de Ladeuze portaient dans ce domaine sur des questions totalement négligées par le commun des fidèles, voire par le public spécialisé, et elles ne concernaient de surcroît que des points de détail, sans la moindre incidence dogmatique. Il en va tout autrement des études scripturaires, dont ce dernier avait manifestement fait son domaine de prédilection, et où il a voulu, comme nous le montrera l'examen des controverses suscitées par ses écrits, jouer véritablement un rôle militant en faveur d'un ralliement franc et définitif de l'Église à l'école progressiste d'exégèse. En fait, ce qui pouvait paraître aux profanes comme de simples controverses byzantines dans le domaine patristique acquérait une tout autre portée dès lors qu'il s'agissait de textes couverts par l'inspiration et l'inerrance. Même si certains écrits scripturaires de Ladeuze ne présentaient aucun danger en termes d'orthodoxie — c'est notamment le cas des études que nous avons qualifiées ici d'« historiques » (sur la date de mort de Jésus) et d'« exégétiques » (sur l'interprétation de I Cor. XI et de Jn VIII, 25) —, il en est d'autres qui le plaçaient au cœur des controverses modernistes, en matière d'histoire du dogme et d'exégèse. C'est le cas des études « historico-apologétiques », sur le dogme eucharistique et, surtout, sur la résurrection. Et c'est plus encore le cas des études de « critique littéraire » : si les articles sur l'Épître aux Éphésiens et la deuxième Épître de Pierre traitent de problèmes assez inoffensifs de critique externe, ceux relatifs au *Magnificat* et à l'Évangile de Jean sont nettement plus

¹⁵¹ En outre, comme nous le verrons, ces écrits visaient également à défendre, au sein du catholicisme, l'école progressiste d'exégèse contre les conservateurs, et auprès de la hiérarchie, sa réputation de théologien orthodoxe un moment menacée par son enseignement et ses écrits.

problématiques dans le contexte de l'époque. En introduisant, pour la première fois du côté catholique, la critique littéraire dans le domaine néo-testamentaire, en effet, ils présentaient pour un esprit conservateur tous les caractères d'écrits « modernistes ». C'est évidemment à ces derniers écrits, les plus révélateurs de sa pensée et de ses positions face à la crise, qu'il convient surtout de s'arrêter ici, non sans avoir dit quelques mots, auparavant, sur les travaux de Ladeuze dans leur ensemble.

a. Considérations générales

D'une façon générale, trois éléments nous semblent pouvoir être mentionnés si l'on considère le corpus des publications de Ladeuze dans son ensemble : tous ses écrits dérivent directement de son enseignement ; d'un point de vue quantitatif, ils sont relativement peu nombreux, au point que l'on doit à nouveau se demander si le jugement très positif porté sur Ladeuze par l'ensemble de l'historiographie n'est pas quelque peu exagéré ; d'un point de vue qualitatif, enfin, indépendamment de leur qualité intrinsèque indiscutable, presque tous ont été publiés dans des revues ou travaux qui appartenaient à l'école progressiste et qui représentaient ce qui se faisait de meilleur à l'époque dans leurs domaines respectifs.

Des publications issues de son enseignement. — Pour peu que l'on mette en parallèle la liste chronologique des publications de Ladeuze et le tableau de ses enseignements tel que nous l'avons dressé au chapitre précédent, tout d'abord, on constate rapidement que les thèmes traités dans ses écrits suivent de très près le contenu de ses cours. Manifestement, comme l'a très bien noté Coppens, ses articles ont été en quelque sorte « des miettes de ce qu'il donnait chaque année à ses étudiants »¹⁵². En fait, ses publications ne sont pas nées d'un désir abstrait de régler telle ou telle question scientifique discutée à l'époque, mais dérivent de problèmes qu'il avait rencontrés dans la préparation de ses cours et dont la solution lui paraissait mériter publicité. Le fait que certains articles aient trouvé leur place dans une stratégie d'ensemble destinée à promouvoir la méthode critique ou à défendre sa position personnelle ne change rien au constat. Ainsi, pour ne prendre qu'un exemple, si son article sur la résurrection visait à le réhabiliter aux yeux des autorités ecclésiastiques après la fâcheuse impression laissée

¹⁵² J. COPPENS, *Paulin Ladeuze, orientalist en exegeet. 1870-1940...*, p. 28.

par son étude sur le *Magnificat*, comme nous le verrons, son contenu n'en dérive pas moins d'un cours professé peu de temps auparavant¹⁵³. Comme par ailleurs son enseignement procédait d'une intention de parcourir systématiquement tout le domaine de la patrologie et de l'exégèse du Nouveau Testament, on peut dire que ses publications sont elles-mêmes le reflet de son examen personnel systématique des deux disciplines qu'il enseignait et constituent par conséquent une excellente base d'analyse de son activité scientifique dans son ensemble.

Des publications peu nombreuses. — En termes quantitatifs, ensuite, si nous nous limitons aux publications issues directement du professorat, nous pouvons dénombrer quatorze articles, treize recensions critiques et trois petites notices de dictionnaire, ce qui, à première vue, peut constituer un bilan assez maigre. Est-ce en toute hypothèse suffisant pour justifier la réputation de grand savant accréditée par l'ensemble des historiens qui se sont penchés sur l'histoire de l'université au tournant du siècle, et qui ont tous souligné le rôle éminent joué par Ladeuze dans le domaine de la modernisation scientifique de l'institution¹⁵⁴ ? En fait, sans vouloir anticiper sur les résultats de notre analyse de la production scientifique de Ladeuze, on peut d'ores et déjà affirmer que le nombre et l'ampleur de ses publications ne constituent pas une base satisfaisante pour juger de son influence. Pour bien apprécier cette dernière, il faut tenir compte de son enseignement oral, par lequel il a initié toute une génération à la critique néotestamentaire, et de la portée de ses interventions sur la scène biblique. Ce qui, de ce point de vue, fait la valeur irremplaçable de ses publications, c'est d'avoir introduit dans le débat scientifique catholique du temps des éléments méthodologiques qui lui étaient totalement étrangers jusque-là : c'est ainsi, par exemple, que Ladeuze est un des premiers, si pas le premier, parmi les exégètes catholiques, à avoir eu recours à la critique littéraire dans l'étude du Nouveau Testament. Par ailleurs, pour apprécier à sa juste valeur la fécondité de la production de Ladeuze, il faut tenir compte, outre de la qualité intrinsèque de son œuvre — qui à notre avis le place au même rang qu'un

¹⁵³ Cfr *ibid.*, p. 95-101, l'Annexe II où Coppens reproduit des notes d'étudiants relatives à un cours de Ladeuze sur la résurrection.

¹⁵⁴ R. AUBERT, *La Faculté de théologie de Louvain du XV^e siècle à Vatican II...* ; ID., *Le grand tournant de la Faculté de théologie de Louvain à la veille de 1900...* ; J. COPPENS, *L'Écriture sainte...* ; ID., *L'orientalisme en Belgique...* ; ID., *Paulin Ladeuze, orientalist en exegeet. 1870-1940...* ; A. DE MEYER, *L'histoire ecclésiastique...* ; E. LAMBERTS, *De Leuvense Universiteit op een belangrijk keerpunt tijdens het rectoraat van A.J. Namèche en C. Pieraerts (1872-1887)...* ; L.-T. LEFORT, *Les recherches orientalistes à l'Université de Louvain...* ; etc.

Lagrange ou un Batiffol —, de deux facteurs essentiels qui expliquent très logiquement la faiblesse numérique de sa production : d'une part, les charges véritablement écrasantes qui ont pesé sur ses épaules dès le début de sa carrière et, d'autre part, la volonté de parcourir personnellement, à travers son enseignement, l'ensemble de la matière de la patrologie et de l'exégèse du Nouveau Testament, avant de se risquer à un travail d'une certaine ampleur.

Comme le rappelle Coppens¹⁵⁵, en effet, si l'on tient compte du fait qu'à côté de son enseignement de la patrologie, de l'exégèse du Nouveau Testament et du copte (mais non de l'égyptien, comme ce dernier l'affirme...), il a assuré le secrétariat de la revue *Le Muséon* de 1898 à 1902, la fondation et la direction de la *Revue d'histoire ecclésiastique* de 1900 à 1909 et la présidence du Collège du Saint-Esprit de 1898 à 1909 (à quoi il faut ajouter, à partir de 1903-1904, sa collaboration au cercle d'apologétique, souvent ignorée), on admettra que seule sa constitution de terrien lui a permis de résister et on s'étonnera plutôt de voir qu'il a réussi malgré cela à produire quelque article de valeur. De cet excès de travail susceptible de stériliser sa production intellectuelle, Ladeuze fut d'ailleurs très tôt conscient, comme nous l'avons vu à travers ses résolutions de retraite et comme il le confesse lui-même, en août 1900 déjà, avec réalisme et peut-être amertume, dans une lettre adressée à un de ses correspondants français : « d'ici à quatre ans, je dois renoncer à tout travail personnel »¹⁵⁶... Verdict terrible, pour un savant, et dont le prononcé apparemment serein peut étonner. Quant à sa volonté de poursuivre une enquête personnelle avant de publier un travail d'importance, elle ressort non seulement de l'énumération de ses cours professés de 1898 à 1909, où, comme nous l'avons vu, on décèle aisément une volonté de prospection systématique, mais également d'un courrier échangé avec la *Revue apologétique* au sujet d'un volume à rédiger sur la critique du Nouveau Testament et où il s'exprime explicitement à ce sujet : « en toute hypothèse, je ne pourrais pas vous fournir l'ouvrage en question avant cinq ou six ans ; car je tiens à avoir parcouru moi-même dans mon enseignement tout le cycle des livres du N(.)[ouveau] T(.)[estament] »¹⁵⁷. De ce point de vue, il est incontestable que la

¹⁵⁵ J. COPPENS, *Paulin Ladeuze, orientalist en exegeet. 1870-1940...*, p. 27.

¹⁵⁶ S.A.U.L., *Papiers Jean-Baptiste Chabot*, n° 205-248, Un dossier « Préparation des Mélanges Melchior Vogüé. Corr.[espondance] avec les collaborateurs et les souscripteurs, 1909-1910 », Chemise 216, « Ladeuze (Louvain), 1909-1923 », Lettre de Ladeuze à Chabot, Louvain 10 août 1900.

¹⁵⁷ A.K.U.L., A.P.L., n° [25], Un « paquet » de correspondance scientifique (± 1900-1909) et varia

nomination de Ladeuze au rectorat est intervenue en quelque sorte quelques années trop tôt et l'a empêché de produire les fruits scientifiques qu'il mûrissait dans ses cours depuis dix ans...

Des publications importantes. — Du point de vue « qualitatif », enfin, il n'est pas inutile de porter attention aux lieux de publication de ses articles, qui sont révélateurs de la place qu'il a occupée dans la « géographie » scientifique catholique du début du siècle. En fait, deux revues principalement ont accueilli les travaux de Ladeuze : la *Revue d'histoire ecclésiastique*, qu'il dirigeait et où sa présence ne revêt guère de signification autre que celle évoquée plus haut (quatre articles), et la *Revue biblique internationale*, organe de l'École biblique de Jérusalem¹⁵⁸, où sa collaboration durant les années 1902-1908 signe indubitablement son engagement en faveur de l'école d'exégèse catholique progressiste et suggère, comme nous allons le vérifier, des liens personnels avec le Père Lagrange (quatre articles également). Ce n'est donc pas tout à fait un hasard si ses deux recherches les plus importantes ont précisément paru dans ces revues : son article sur le *Magnificat* dans la première et sa mise au point sur l'auteur du IV^e Évangile dans la seconde. Outre sa collaboration à la *Revue apologétique*, que nous avons déjà évoquée, sa présence dans deux autres grandes revues catholiques francophones de l'époque doit également être soulignée : dans la *Revue de l'Orient chrétien*, publication semestrielle lancée par l'Œuvre de l'Orient en 1896 et qui bénéficiera très vite du concours des meilleurs orientalistes catholiques français¹⁵⁹, et dans la *Revue des sciences philosophiques et théologique*, organe de la maison d'études dominicaine du Saulchoir lancé en 1907 et qui, malgré ses limites, jouera de plus en plus un rôle de précurseur en matière de méthodologie apologétique et théologique¹⁶⁰. Cette présence est certainement révélatrice du crédit scientifique et de la notoriété intellectuelle dont Ladeuze a rapidement bénéficié et qui se seraient sans doute développés sans l'interruption brutale de sa carrière professorale en 1909¹⁶¹. A côté d'une publication

(± 1900-1925), Lettre de V. de Brabant à Ladeuze, Bruxelles 3 juin 1907 et texte de réponse annoté par Ladeuze à la date du 23 juin.

¹⁵⁸ Cfr *supra*, p. 441 et note 114.

¹⁵⁹ Voir ici I. ORTIZ DE URBINA, *Revue de l'Orient chrétien*, dans *Enciclopedia cattolica*, t. X, col. 836.

¹⁶⁰ Cfr T. CAMELOT, *Revue des sciences philosophiques et théologique*, *ibid.*, t. X, col. 605.

¹⁶¹ Sur ces revues dans leur ensemble, voir la mise au point fort utile de R. AUBERT, *L'essor des revues d'érudition ecclésiastique au tournant des XIX^e et XX^e siècles*, dans *Revue bénédictine*, t. XCIV, 100^e année, 1984, p. 410-443.

indépendante sur la résurrection du Christ, enfin, on peut souligner sa participation aux *Mélanges Godefroid Kurth*, qui confirme, si besoin en était, son appartenance à l'école critique : véritable fondateur de l'école historique belge, Godefroid Kurth, par ailleurs catholique ultramontain et l'un des fondateurs de la démocratie chrétienne belge, est en effet le premier à avoir introduit en Belgique les méthodes critiques allemandes¹⁶².

Parmi toutes ces publications qui ont accueilli les recherches de Ladeuze, il en est une, la *Revue biblique*, qui, comme véritable organe de l'école progressiste, doit plus particulièrement retenir l'attention. D'autant que la publication par elle de quatre articles de Ladeuze suggère plus qu'une collaboration accidentelle et invite à s'interroger sur les rapports qu'entretenait ce dernier avec Lagrange. Par chance, nous avons conservé dans les archives de Ladeuze une partie de la correspondance échangée entre les deux hommes (en fait, les lettres adressées à Ladeuze par Lagrange)¹⁶³, qui témoigne, outre de leur grande proximité intellectuelle et humaine, des liens qui unissaient l'école de Louvain et l'École biblique de Jérusalem.

Sans évoquer ici l'incident Delattre de 1904 — dont nous avons déjà parlé à propos de la question biblique et sur lequel nous reviendrons dans notre parcours chronologique —, la première trace d'un commerce épistolaire remonte en réalité à octobre 1903 et fait sans doute suite à la publication du premier article de Ladeuze dans la *Revue biblique*¹⁶⁴. Il y est question, en termes chaleureux dans le chef de Lagrange, du voyage que Ladeuze projetait semble-t-il dès ce moment de faire en Palestine¹⁶⁵ et de

¹⁶² Sur Godefroid Kurth (1847-1916), professeur à l'Université de Liège (1872-1906) où il introduit dès le début de son enseignement un cours pratique d'histoire, grande nouveauté pour l'époque, et où il formera une pléiade d'historiens, parmi lesquels Henri Pirenne, voir, à défaut d'une biographie critique, la mise au point de F. MAERTEN, *Inventaire du Fonds Godefroid Kurth (1847-1916)*, Louvain-la-Neuve, 1992, p. I-III, qui renvoie aux notices disponibles.

¹⁶³ A.K.U.L., *A.P.L.*, n° [25], Un « paquet » de correspondance scientifique (± 1900-1909) et varia (± 1900-1925).

¹⁶⁴ P. LADEUZE, *Les destinataires de l'Épître aux Éphésiens...*, p. 573-580.

¹⁶⁵ On sait que Ladeuze séjourna en Terre Sainte de mars à mai 1909 et que, pour la petite histoire, il y fut notamment surpris par une tempête sur le lac de Tibériade : ce fait serait entré très rapidement dans la légende à Louvain et aurait, semble-t-il, inspiré le Vatican au moment de la consécration de Ladeuze comme évêque de... Tibériade (cfr J. COPPENS, *Paulin Ladeuze, orientalist en exegeet. 1870-1940...*, p. 76). On conserve d'ailleurs une lettre de Lagrange où il est question de détails pratiques concernant l'organisation de ce pèlerinage : A.K.U.L., *A.P.L.*, n° [25], Un « paquet » de correspondance scientifique (± 1900-1909) et varia (± 1900-1925), Lettre de Lagrange à Ladeuze, 30 janvier [1909].

sa collaboration avec la *Revue biblique*¹⁶⁶. Ces relations chaleureuses entre les deux biblistes et empreintes, dans le chef de Ladeuze, d'une véritable vénération pour celui qu'il considère avec Batiffol comme son modèle intellectuel¹⁶⁷, sont attestées durant tout son professorat. Elles transparaissent notamment dans plusieurs réponses que Lagrange adresse à Ladeuze, à travers quelques bouts de phrases qui sont plus que des formules de politesse : « merci aussi pour votre sympathie et votre intention de me défendre »¹⁶⁸ ; « merci de votre lettre, j'y vois une véritable marque d'affection »¹⁶⁹, etc.

Dès son premier courrier adressé à Ladeuze en 1903, par ailleurs, Lagrange n'a pas manqué, comme dans toutes ses lettres ultérieures, de transmettre ses salutations aux autres louvanistes, qu'il s'agisse comme ici de « M. van Hoonacker [*sic*] »¹⁷⁰, ou, le plus souvent, de la triade composée de « MM. Van Hoonacker, Cauchie, Coppieters »¹⁷¹. Presque toujours, il leur exprime des marques d'amitié qui semblent sincères, même si elles sont peut-être conditionnées par l'importance stratégique que pouvait revêtir, pour l'École biblique de Jérusalem, l'appui de Louvain et par le potentiel de collaborations que représentaient pour la *Revue biblique* les professeurs louvanistes :

« J'ai bien chargé M. van Tichelen [un étudiant de Mercier en séjour à l'École biblique¹⁷²], écrit-il dans une lettre de 1908, d'exprimer mes sentiments de respect et d'affection à vous même [*sic*] et à ces Messieurs de Louvain que je regarde comme des amis. Nulle part je n'ai rencontré autant de

¹⁶⁶ *Ibid.*, Lettre de Lagrange à Ladeuze, Jérusalem 17 octobre 1903 : « Déjà vous avez eu la bonté de nous donner un article pour la *Revue biblique*... il me tarde d'en posséder un second. Aussi vous serais-je reconnaissant si vous aviez quelque chose à nous donner, ne fût-ce qu'une note pour nos mélanges ».

¹⁶⁷ On en trouve de nombreux témoignages. Voir par exemple : *Ibid.*, n° [3], Une enveloppe « Mes difficultés avec les évêques de Belgique au sujet de l'enseignement biblique », Lettre de Ladeuze à Hebbelynck, Louvain 11 janvier 1904 (et brouillon) : « Parmi les réfutations qui ont été faites des derniers ouvrages de M. Loisy, celles de Lagrange et de Batiffol ne sont-elles pas des meilleures ? » ; *ibid.*, n° [25], Un « paquet » de correspondance scientifique (± 1900-1909) et varia (± 1900-1925), Lettre de V. de Brabandère à Ladeuze, Bruxelles 27 juin 1907, texte de réponse annoté par Ladeuze à la date du 23 juin : « Je condamne absolument le système de Loisy et consorts, mais pourtant je pense qu'en mat.[ière] biblique il nous faut avancer, p.[ar] ex.[emple] à la manière de Mgr Batiffol et du P. Lagrange » ; etc.

¹⁶⁸ *Ibid.*, Lettre de Lagrange à Ladeuze, Paris s.d. [peu avant le second article de Ladeuze dans la *Revue biblique*].

¹⁶⁹ *Ibid.*, Carte de Lagrange à Ladeuze, 26 septembre 1908.

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ *Ibid.*, Lettre de Lagrange à Ladeuze, Jérusalem 1^{er} juillet 1907, par exemple.

¹⁷² Sur Théodore van Tichelen, le premier étudiant envoyé par Mercier à l'École biblique de Jérusalem en guise de soutien à Lagrange, voir ci-dessous, p. 631, note 196.

sympathie, surtout si ouverte et si cordiale. Mais j'étais tenté de me plaindre d'un peu de refroidissement dans la collaboration à la Revue biblique. M. van Hoonacker et M. Coppieters m'ont refusé. Je sais bien que j'ai déjà beaucoup abusé de leur bonne volonté toute désintéressée mais je tiens beaucoup à ces liens qui nous honorent avec l'Université de Louvain. Donc, comme je le disais en commençant, je vous serais bien reconnaissant de nous honorer d'un article de votre plume »¹⁷³.

Au-delà des personnes, en toute hypothèse, les témoignages positifs par rapport à Louvain ne manquent pas. A l'invitation de Ladeuze, peu après le 28 juillet 1905, de venir faire des conférences dans la cité brabançonne, Lagrange répond : « Ce serait un grand bonheur pour moi que de donner les conférences à Louvain. Mais notre Père général a refusé absolument la demande qu'on m'avait faite à Bruxelles. Il faut attendre, patienter [...] »¹⁷⁴. A la suite de *Pascendi*, en 1907, il écrit à Ladeuze : « je vous serais reconnaissant de me faire parvenir le texte de l'adhésion de l'Université à l'Encyclique, afin de pouvoir au besoin la signer des deux mains »¹⁷⁵. Et en 1908, enfin, à l'occasion de l'année jubilaire qui se prépare pour les 75 ans de la restauration de l'Université, il interroge : « nous serait-il possible d'exprimer à cette occasion nos sentiments d'admiration pour la plus grande œuvre intellectuelle catholique — par une adresse par exemple ? »¹⁷⁶.

Pour le reste, cette correspondance a presque toujours pour objet l'une ou l'autre publication de Ladeuze dans la *Revue biblique* et nous renseigne, malheureusement du

¹⁷³ A.K.U.L., *A.P.L.*, n° [25], Un « paquet » de correspondance scientifique (± 1900-1909) et varia (± 1900-1925), Lettre de Lagrange à Ladeuze, Jérusalem 5 juillet 1908.

¹⁷⁴ *Ibid.*, Lettre de Lagrange à Ladeuze, Paris s.d. [peu après le 28 juillet 1905]. Cette lettre se situe entre avril 1905 (date de l'article de Le Roy *Qu'est-ce qu'un dogme ?* dont il est question dans la lettre) et octobre 1905 (c'est-à-dire peu avant la sortie du seul écrit de Ladeuze auquel peut s'appliquer la lettre de Lagrange : P. LADEUZE, *Transposition accidentelle dans la II^e Petri...*, p. 543-552). D'après le Père Montagnes, qui cite ce document dans un de ses travaux (B. MONTAGNES, *La méthode historique. Succès et revers d'un manifeste...*, p. 85, note 67), il doit s'agir d'une réponse de Lagrange à la lettre de Ladeuze du 28 juillet 1905, alors que le dominicain séjournait en France (voir sa lettre nous adressée le 2 décembre 1996). Pour ce qui est de la demande de conférences, dont il est ici question, faite à Bruxelles au Père Lagrange, voir *Exégèse et obéissance. Correspondance Cormier-Lagrange [1904-1916]...*, p. 39-48, les lettres de Lagrange à Cormier (Jérusalem 4 juillet et 31 décembre 1904) et les réponses de Cormier à Lagrange (Lemberg 8 octobre 1904 et Rome 15 décembre 1904). En fait, Lagrange avait été invité par le hollandiste Joseph Van den Gheyn, « au nom de plusieurs catholiques, sénateurs, députés, professeurs, à donner des conférences bibliques à Bruxelles, l'hiver ou le printemps prochain » (*ibid.*, p. 39, lettre de Lagrange à Cormier, Jérusalem 4 juillet 1904). Le nouveau maître de l'ordre, Hyacinthe Cormier, estima que Lagrange avait d'autres choses à faire et que les circonstances ne s'y prêtaient pas...

¹⁷⁵ A.K.U.L., *A.P.L.*, n° [25], Un « paquet » de correspondance scientifique (± 1900-1909) et varia (± 1900-1925), Lettre de Lagrange à Ladeuze, Jérusalem 29 décembre 1907.

¹⁷⁶ *Ibid.*, Lettre de Lagrange à Ladeuze, Jérusalem 12 janvier 1909.

point de vue du présent travail, davantage sur les sentiments de Lagrange que sur ceux de Ladeuze. Pour ce qui est de Ladeuze, tout d'abord, s'il est une chose qui y transparait de façon constante, c'est la difficulté grandissante qu'il semble avoir éprouvée, pour des raisons de temps ou de tactique ecclésiastique, à tenir ses promesses vis-à-vis de la *Revue biblique*. Si aux environs d'octobre 1905¹⁷⁷, Lagrange peut le remercier d'avoir honoré la *Revue* de son article sur la *II^a Petri*¹⁷⁸ sans qu'il ait dû s'y reprendre à plusieurs fois, il semble qu'il lui ait fallu plus de persévérance par la suite. En juillet 1907, il s'inquiète de savoir si Ladeuze, suite à « la décision de la Commission »¹⁷⁹ biblique, n'a pas renoncé à son projet d'article relatif, selon toute vraisemblance, au IV^e Évangile¹⁸⁰, et qui, manifestement, traîne quelque peu. Un peu plus tard, au mois d'octobre suivant, en même temps qu'il le remercie pour son « bel article » antérieur, il s'empresse de lui demander : « pensez-vous efficacement au commentaire sur S. Matthieu ? », commentaire qu'il a probablement dans ses projets depuis un certain temps déjà¹⁸¹. A la fin de décembre, il doit cependant revenir à la charge (« puis-je vous demander si vous pensez toujours à S. Matthieu ? »¹⁸²) et en juillet de l'année suivante, renoncer définitivement, manifestement en raison de considérations tactiques dont Ladeuze a réussi à le convaincre : « Vraiment, il m'en coûtait beaucoup de vous rendre votre liberté au sujet de S. Matthieu, et c'est pourquoi j'ai tant attendu pour vous répondre. Pourtant je ne puis me dissimuler à moi-même la gravité de vos raisons, et je ne veux pas insister outre mesure »¹⁸³. En renonçant à obtenir quelque chose sur l'Évangile de saint Matthieu, Lagrange contre-attaque cependant immédiatement et

¹⁷⁷ *Ibid.*, Lettre de Lagrange à Ladeuze, Paris s.d. [peu avant octobre 1905, d'après le contenu].

¹⁷⁸ P. LADEUZE, *Transposition accidentelle dans la II^a Petri...*, p. 543-552.

¹⁷⁹ A.K.U.L., *A.P.L.*, n° [25], Un « paquet » de correspondance scientifique (± 1900-1909) et varia (± 1900-1925), Lettre de Lagrange à Ladeuze, Jérusalem 1^{er} juillet 1907.

¹⁸⁰ Eu égard à la date du courrier, il doit s'agir de la réponse du 29 mai 1907 sur l'authenticité et l'historicité de l'Évangile de Jean (voir, pour la liste des décisions de la Commission, L. PIROT, *Commission biblique*, dans *D.B.S.*, t. II, col. 107-108, et pour le texte des réponses, l'*Enchiridion biblicum...*, *passim*) et de l'article que Ladeuze publiera dans la *Revue biblique* à ce sujet à la fin de 1907 (P. LADEUZE, *L'origine du quatrième Évangile. A propos du livre de M. Lepin...*, p. 559-585).

¹⁸¹ A.K.U.L., *A.P.L.*, n° [25], Un « paquet » de correspondance scientifique (± 1900-1909) et varia (± 1900-1925), Lettre de Lagrange à Ladeuze, Jérusalem 17 octobre 1907.

¹⁸² *Ibid.*, Lettre de Lagrange à Ladeuze, Jérusalem 29 décembre 1907.

¹⁸³ *Ibid.*, Lettre de Lagrange à Ladeuze, Jérusalem 5 juillet 1908.

ajoute : « mais j'ose espérer que vous me dédommageriez par quelque bel article »¹⁸⁴. En septembre 1908, devant les difficultés de Ladeuze à tenir ses engagements, il renonce pourtant à lui gâcher ses vacances et sursoit jusqu'au numéro de janvier¹⁸⁵. Rien n'étant arrivé pour janvier 1909, Lagrange lui en fait grief en lui rappelant sa promesse d'un article sur l'Ascension et en ajoutant : « vous m'aviez même annoncé quelque chose de très conservateur »¹⁸⁶ ! Rien n'arrivera avant juillet 1909 et le rectorat interrompra définitivement cette collaboration...

Pour ce qui est de Lagrange, ensuite, sont particulièrement intéressantes, dans ses lettres à Ladeuze, les allusions qu'il fait aux décisions romaines en matière biblique et les sentiments qu'il exprime à l'égard de Mercier. Même s'il est vrai que l'analyse de ces dispositions du bibliste de Jérusalem nous éloigne quelque peu de Ladeuze, il nous semble difficile, eu égard à la qualité des deux protagonistes, de ne pas les évoquer brièvement ici. En ce qui concerne son sentiment face aux décisions romaines, on conserve quelques appréciations émises sur le vif et de manière incidente, qui, si elles ne constituent pas de véritables révélations, confirment du moins son credo sagement progressiste. Dans une lettre de 1905, tout d'abord, il écrit, à propos de la Réponse de la Commission biblique du 23 juin 1905 sur le caractère historique des livres d'apparence historique¹⁸⁷ : « il me semble que la dernière décision de la Commission bibl(.)[ique] était bien meilleure que celle sur les citations¹⁸⁸, qui d'ailleurs ne représentait qu'un truc un peu... artificiel ! »¹⁸⁹. Et il ajoute alors, détail intéressant à propos d'un texte publié dans la *Revue biblique* et célèbre dans la controverse sur la nature du dogme¹⁹⁰ : « en demandant un article à M. Wehrlé contre M. Le Roy j'ai voulu prouver une fois de plus

¹⁸⁴ *Ibid.*

¹⁸⁵ *Ibid.*, Carte de Lagrange à Ladeuze, 26 septembre 1908.

¹⁸⁶ *Ibid.*, Lettre de Lagrange à Ladeuze, Jérusalem 12 janvier 1909.

¹⁸⁷ Pour toutes les décisions de la Commission biblique incriminées ici, voir L. PIROT, *Commission biblique*, dans *D.B.S.*, t. II, col. 107-108, pour le commentaire, et l'*Enchiridion biblicum...*, *passim*, pour le texte lui-même.

¹⁸⁸ Réponse de la Commission biblique du 13 février 1903 condamnant la théorie des citations implicites.

¹⁸⁹ A.K.U.L., *A.P.L.*, n° [25], Un « paquet » de correspondance scientifique (± 1900-1909) et varia (± 1900-1925), Lettre de Lagrange à Ladeuze, Paris s.d. [peu avant octobre 1905].

¹⁹⁰ Voir ici M. FOKET, *L'article « Qu'est-ce qu'un dogme ? » d'É. Le Roy. La réplique de J. Wehrlé et le rôle de Blondel*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. LX, 1984, p. 60-97.

que nous n'avions nulle intention d'ébranler le dogme »¹⁹¹. Dans un courrier de juillet 1907, ensuite, il encourage Ladeuze à persévérer dans ses travaux sur le IV^e Évangile, malgré la Réponse de la Commission imposant l'authenticité et l'historicité de Jean (29 mai 1907), signe manifeste de la valeur relative qu'il y accorde¹⁹². Et dans une correspondance d'octobre 1907, enfin, il a ce jugement — qui peut paraître paradoxal — à propos de *Pascendi* : « Je ne pense pas qu'il soit nécessaire de parler de l'Encyclique qui n'est pas biblique. Mes informations me prouvent que le S(.)[aint] P(.)[ère] n'a pas tort de dénoncer un complot formel de certains prêtres qui ont perdu la foi et qui voudraient en entraîner d'autres. Mais le meilleur remède n'est-il pas dans des études sagement progressives ? »¹⁹³.

Pour ce qui est de l'attitude de Lagrange à l'égard de Mercier, pour terminer, signalons que nous conservons deux témoignages, dans sa correspondance avec Ladeuze, sur la figure du grand cardinal et sur son engagement positif dans la question biblique. Comme on le sait, le Père Montagnes l'a rappelé récemment encore dans son travail sur la réception de l'ouvrage de Lagrange consacré à *La méthode historique*¹⁹⁴, Mercier a apporté très rapidement un soutien significatif à l'École biblique de Jérusalem en lui envoyant deux de ses séminaristes¹⁹⁵. Dans sa correspondance avec Ladeuze, du reste, Lagrange évoque régulièrement, à partir de juillet 1907, le nom d'un certain Van Tichelen, premier étudiant malinois en séjour dans la Ville sainte¹⁹⁶, et signale, en

¹⁹¹ A.K.U.L., A.P.L., n° [25], Un « paquet » de correspondance scientifique (± 1900-1909) et varia (± 1900-1925), Lettre de Lagrange à Ladeuze, Paris s.d. [peu avant octobre 1905].

¹⁹² *Ibid.*, Lettre de Lagrange à Ladeuze, Jérusalem 1^{er} juillet 1907.

¹⁹³ *Ibid.*, Lettre de Lagrange à Ladeuze, Jérusalem 17 octobre 1907.

¹⁹⁴ B. MONTAGNES, *La méthode historique. Succès et revers d'un manifeste...*, p. 85, note 67.

¹⁹⁵ En fait, il semble que ce soutien ait été très précoce car le Père Montagnes signale, dans son édition de la correspondance Cormier-Lagrange, que Mercier avait assuré Lagrange de son appui dès novembre 1902 (*Exégèse et obéissance. Correspondance Cormier-Lagrange [1904-1916]...*, p. 203, note 50) ! A propos des l'envoi de deux séminaristes, on conserve, aux Archives de l'Archevêché, une lettre de septembre 1906 dans laquelle Lagrange, de retour d'un voyage en Belgique qu'il dit avoir fait surtout pour le rencontrer, remercie Mercier de son accueil bienveillant et de la promesse de lui envoyer deux prêtres à Jérusalem. Il note d'ailleurs *in fine*, à propos de « M. Ladeuze et M. Coppieters », qu'il a selon toute vraisemblance vus à Louvain : « Ces Messieurs ont été parfaits pour moi et je suis revenu ici bien réconforté par leur bon accueil » (A.A.M., *Fonds Mercier*, n° XIX. 4, Lagrange : *bijbelstudies*. 1906, Lettre de Lagrange à Mercier, Paris fête de saint Jérôme [1906] [30 septembre 1906]). Voir également à ce sujet la lettre de Dummermuth à Lagrange du 9 février 1907, où il est question de ce voyage en Belgique (*Exégèse et obéissance. Correspondance Cormier-Lagrange [1904-1916]...*, p. 147).

¹⁹⁶ A.K.U.L., A.P.L., n° [25], Un « paquet » de correspondance scientifique (± 1900-1909) et varia

octobre 1907, « l'envoi d'un 2^e étudiant, M. Fransen »¹⁹⁷. Si la première allusion explicite de Lagrange à Mercier est assez anodine et se borne à interpréter l'envoi de ce second étudiant comme un signe de « bienveillance de S. É. le Card. de Malines »¹⁹⁸, le second témoignage est beaucoup plus significatif. En juillet 1908, alors que Ladeuze est manifestement inquiet de la tournure que prennent les choses en matière biblique, Lagrange s'attache à le rassurer en lui rappelant le rempart que constitue précisément Mercier : « il me semble que votre archevêque est appelé à jouer un rôle important dans l'avenir. Plût à Dieu qu'il devienne pape ! »¹⁹⁹.

Au-delà de ce jugement personnel de Lagrange, qui témoigne encore une fois, s'il en était besoin, du prestige dont Mercier jouissait dans le monde intellectuel, il convient d'insister sur l'importance psychologique qu'a revêtue, aux yeux des contemporains, l'appui donné par Mercier à l'exégèse critique, notamment à travers l'envoi d'étudiants à l'École biblique. En témoigne clairement, parmi d'autres documents, une lettre adressée au Général des jésuites à Rome en janvier 1908, c'est-à-dire au plus fort de la crise moderniste, peu de temps après le décret *Lamentabili* et l'encyclique *Pascendi*, par le supérieur du Collège théologique des jésuites à Louvain, qui s'inquiète ouvertement de l'attitude du Cardinal :

« Récemment, les difficultés pratiques pour nous de savoir quelle voie doit être suivie dans la question biblique se sont fortement accrues. Au début de décembre 1907, l'Éminentissime Mercier, notre archevêque de Malines, revenant de Rome, a adressé de grandes louanges aux professeurs de la Faculté de théologie de l'Université de Louvain, et surtout à ceux qui semblent amener aux plus

(± 1900-1925), Lettre de Lagrange à Ladeuze, Jérusalem 1^{er} juillet 1907. Sur Théodore Van Tichelen (1877-1945), élève de l'Institut supérieur de philosophie à Louvain (1899), prêtre du diocèse de Malines (1905), étudiant en philologie classique à Louvain (1905-1906) puis élève à l'École biblique de Jérusalem (1906-1908), vicaire à Bruxelles (1908), rédacteur en chef de la revue *Ons Geloof* (1911), inspecteur (1913), puis inspecteur en chef (1925) de l'enseignement dans le diocèse de Malines, avant de partir à la retraite en 1927, voir J. COPPENS, *Kannunik Theodoor Van Tichelen en zijn Bijbelwerk* (Bulletin d'histoire et d'exégèse de l'Ancien Testament, fasc. XVII), Louvain, 1946 et, plus récemment, C. WILLE, *Theodoor Van Tichelen (1877-1945) : vulgarisator van de bijbelwetenschap in Vlaanderen*, Mémoire de licence inédit en théologie, Katholieke Universiteit te Leuven, Leuven, 1983.

¹⁹⁷ A.K.U.L., A.P.L., n° [25], Un « paquet » de correspondance scientifique (± 1900-1909) et varia (± 1900-1925), Lettre de Lagrange à Ladeuze, Jérusalem 17 octobre 1907. Après Théodore Van Tichelen (en 1906) et Joseph Fransen (en 1907), d'autres suivront, notamment Joseph Vandervorst (en 1908) et Gonzague Ryckmans (en 1911) (cfr *Exégèse et obéissance. Correspondance Cormier-Lagrange [1904-1916]*..., p. 323-324, note 53).

¹⁹⁸ *Ibid.*, Lettre de Lagrange à Ladeuze, Jérusalem 17 octobre 1907.

¹⁹⁹ *Ibid.*, Lettre de Lagrange à Ladeuze, Jérusalem 5 juillet 1908.

grandes nouveautés²⁰⁰. Bien plus, un de ceux-ci, le R. P. Ladeuze, professeur d'Écriture Sainte et, dans le domaine de la question biblique, très audacieux au point d'avoir été averti sérieusement par son évêque une première fois puis une seconde, a été adjoint par Mercier dans son Conseil de Vigilance, non sans l'admiration de beaucoup. Ces choses n'émeuvent pas les âmes de la jeunesse étudiante, lorsque ces gens qui sont dits progressistes apparaissent comme mis en valeur par notre archevêque. J'ajouterais même une chose, à savoir que l'Éminentissime Mercier a envoyé deux de ses prêtres à l'école exégétique du P. Lagrange. D'où il est très difficile pour nous d'aller de l'avant lorsque les yeux de tous, surtout dans cette jeunesse, sont tournés vers nous et notre doctrine [traduction du latin] »²⁰¹.

b. Les écrits patristiques

Dans le domaine patristique, Ladeuze nous a laissé quatre articles sur la lettre de Barnabé, la *Didachè*, les fragments d'évangiles apocryphes coptes et Caius de Rome, qui s'échelonnent de 1900 à 1908. Dans l'ensemble, il s'agit d'articles où Ladeuze exerce ses talents dans le domaine de la critique littéraire, manifestement son terrain de prédilection, et dans une moindre mesure, dans le domaine de la critique textuelle. Sans vouloir en minimiser l'intérêt ni la portée, on notera cependant qu'il s'agit d'un secteur qui, par rapport au Nouveau Testament, était moins brûlant.

La lettre de Barnabé. — Dans son étude sur la lettre de Barnabé²⁰², Ladeuze s'attachait surtout, comme l'indique son titre, à un nouvel examen d'un problème très controversé, la date de rédaction de la lettre et, accessoirement, au caractère général de l'écrit.

²⁰⁰ Dans un discours prononcé au Collège du Pape, lors de sa visite à l'Université du 8 décembre 1907, en réponse à l'allocution d'accueil de Mgr Hebbelynck (cfr *infra*, p. 815 et note 173).

²⁰¹ « *Haud parum, recentibus diebus, practica pro nobis crevit difficultas ad cognoscendum quaenam via in re biblica sit tenenda. Initio Decembris 1907, Eminentissimus Cardinalis Mercier, archiepiscopus noster Mechliniensis, Roma rediens, in Universitate Lovaniensi magnis laudibus [?]lavavit lectores facultatis theologiae, eos praesertim qui magis novitatibus addieti videntur; imo unum ex ipsis, R.D. Ladeuze, lectorem Scripturae Sacrae et in re biblica haud parum audacem, ita ut a proprio suo Episcopo Tornacensi semel et iterum fuerit monitus, in Consilium suum a vigilantia dictum non sine multorum miratione adscivit. Haec non parum movent animos studiosae juventutis, quum ii viri, qui « progressistae » dicuntur, ab Archiepiscopo nostro videantur extolli. Unum etiam addam, nempe Eminentissimum Mercier duos ex suis sacerdotibus misisse ad scholam exegeticam Patris Lagrange. Inde valde arduum est pro nobis caute procedere, cum omnium oculi, praesertim in his adjunctis, in nos nostramque doctrinam sint intenti » (ARCHIVUM ROMANUM SOCIETAS IESU, Liasses « Prov. Belg. », n° 1010, Chemise « Collegium Maximum Lovaniense », Lettre d'A. Thibaut [recteur du Collège] au Père général, Louvain 10 janvier 1908).*

²⁰² P. LADEUZE, *L'Épître de Barnabé : la date de sa composition et son caractère général*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. I, 1900, p. 31-40 et 212-225.

Publiée pour la première fois, mais de façon fragmentaire, à Paris en 1645 (en grec et en latin), la lettre complète en grec ne fut cependant retrouvée pour la première fois qu'en 1859, dans le *Codex Sinaiticus*. Attestée chez Clément d'Alexandrie et Origène, qui y voient un document apostolique²⁰³, elle a été le plus souvent ignorée par la suite et n'a en tout cas jamais été regardée comme écrite par un compagnon de saint Paul. Il s'agit d'un texte comprenant une partie dogmatique, consacrée à la façon dont les Juifs ont entendu l'Ancien Testament et où l'auteur fait preuve d'un allégorisme échevelé, et une partie morale où il est question des deux voies, celle de la lumière et celle des ténèbres, qui rappellent clairement la *Didachè*²⁰⁴. En se basant sur la sérénité de l'auteur par rapport au judéo-christianisme et aux courants gnostiques, Ladeuze situe d'abord, à la suite d'Harnack, l'écrit entre 80 et 130 environ. Ensuite, après avoir écarté les interprétations courantes proposées, il montre que la reconstruction du Temple de Jérusalem, dont l'auteur parle comme d'un fait contemporain, doit correspondre aux débuts de la reconstruction de la ville par Hadrien et qu'il faut donc situer la lettre du Pseudo-Barnabé vers 130-131. Quant au caractère général de l'écrit, Ladeuze y voit davantage une homélie qu'une épître, il décèle dans son contenu allégorique une marque du milieu alexandrin, et voit plus précisément dans son auteur un précurseur de l'école catéchétique d'Alexandrie. A propos de ces conclusions, Coppens note à juste titre que Ladeuze se range ainsi à l'avis d'Harnack en ce qui concerne la datation, mais qu'il fait preuve d'originalité en ce qui concerne l'appartenance de l'auteur, originalité que le temps ne lui a pas permis d'approfondir²⁰⁵.

L'eucharistie dans la Didachè. — En fait, il semble que ce soit à la demande de Ladeuze que l'article patristique suivant, consacré à *L'eucharistie et les repas communs des fidèles dans la Didachè*, ait paru dans la *Revue de l'Orient chrétien* dans le courant de

²⁰³ Pour rappel, on donne le nom d'écrits apostoliques aux documents écrits ou censément écrits au temps des disciples des apôtres. On y classe généralement : *La Doctrine des apôtres* (ou *Didachè*) ; la *Lettre aux Corinthiens* de saint Clément de Rome ; la *Deuxième lettre* de saint Clément, qui est en fait une homélie et n'est pas de Clément ; les sept *Épîtres* authentiques de saint Ignace d'Antioche ; la *Lettre aux Philippiens* de saint Polycarpe de Smyrne ; le récit du martyre de saint Polycarpe contenu dans la lettre de l'Église de Smyrne à l'Église de Philomélieum ; le *Pasteur* d'Hermas ; l'*Épître à Diogène*, bien qu'elle ne puisse être regardée comme écrite par un compagnon de saint Paul ; les fragments de Papias et des presbytres cités par saint Irénée. Cfr G. BARDY, *Apostoliques (Pères)*, *Catholicisme...*, t. I, col. 731 (à compléter par J. LIÉBAERT, *Pères apostoliques*, dans *Catholicisme...*, t. X, col. 1226-1228).

²⁰⁴ Sur l'Épître de Barnabé, voir G. BARDY, *Barnabé (Lettre de)*, dans *Catholicisme...*, t. I, col. 1256, et, nettement plus ancien, E. LE CAMUS, *Barnabé (Épître de saint)*, dans *D.B.*, t. I, col. 1464-1466.

²⁰⁵ J. COPPENS, *Paulin Ladeuze, orientalist en exegeet. 1870-1940...*, p. 29.

1902²⁰⁶. Dans une lettre de mai de cette année, en effet, la revue, qui invoque un précédent courrier de Ladeuze remontant à octobre 1901, lui rappelle que « la revue de l'Orient chrétien ne pourra être que très flattée de [le] (vous) compter au nombre de ses collaborateurs » et elle lui demande dès lors de lui envoyer son article « sur la *Didachè* »²⁰⁷. Outre qu'il convient de voir dans cette lettre un indice de la notoriété dont Ladeuze jouissait dès cette époque dans le domaine de la patrologie²⁰⁸, on notera, d'après la désignation utilisée (un article « sur la *Didachè* »), que dans l'esprit de Ladeuze, il s'agissait davantage de traiter de cette dernière (déjà évoquée dans des comptes rendus antérieurs²⁰⁹) que de la genèse de l'eucharistie comme telle. Cette précision n'est pas sans importance dès lors que cet article inaugurerait une série de trois contributions traitant de l'origine de l'eucharistie²¹⁰ et s'inscrivait en outre dans la controverse qui faisait alors rage à ce sujet²¹¹.

L'eucharistie était-elle une pratique rituelle instaurée par le Christ lui-même, ou bien s'agissait-il, comme l'affirmaient certains critiques indépendants, d'une institution née après coup des agapes, simples repas communs des premiers chrétiens, qui se seraient progressivement transformés en repas commémoratifs de la Cène et au sein desquels la pratique proprement dite du repas aurait progressivement disparu pour ne laisser subsister que l'eucharistie²¹² ? En fait, l'article de Ladeuze se situait dans le

²⁰⁶ P. LADEUZE, *L'eucharistie et les repas communs des fidèles dans la Didachè* (Extrait de la *Revue de l'Orient chrétien*)..., 21 p.

²⁰⁷ A.K.U.L., *A.P.L.*, n° [25], Un « paquet » de correspondance scientifique (± 1900-1909) et varia (± 1900-1925), Lettre de Léon Clugnet à Ladeuze, Paris 26 mai 1902.

²⁰⁸ Notoriété d'ailleurs confirmée par le fait que, dans la seconde partie de la lettre, on lui propose de rédiger l'introduction d'une édition des manuscrits pacômiens de la Bibliothèque nationale de Paris, à paraître dans un nouveau volume de la *Bibliothèque hagiographique de l'Orient* (*ibid.*).

²⁰⁹ P. LADEUZE, [Compte rendu de] J. SCHLECHT, *Didachè tôn dôdeka apostolôn*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. II, 1901, p. 97-103, et ID., [Compte rendu de] J. SCHLECHT, *Doctrina XII Apostolorum*, *ibid.*, t. IV, 1903, p. 261-265.

²¹⁰ Avec ID., *Pas d'agape dans la première Épître aux Corinthiens*..., p. 78-81, et ID., *Les controverses récentes sur la genèse du dogme eucharistique*..., p. 409-421.

²¹¹ Sur l'origine de l'eucharistie et les débats qu'elle a suscités, voir surtout la présentation détaillée qu'en a faite J. COPPENS, *Eucharistie*, dans *D.B.S.*, t. II, col. 1146-1215. Dans une moindre mesure, voir également J. DE MAHUET, *Origine de l'eucharistie*, aux col. 633-638 de l'article *Eucharistie*, dans *Catholicisme*..., t. IV, col. 630-659. Nous y reviendrons à l'occasion de l'analyse des articles exégétiques et surtout apologétiques que Ladeuze y a consacrés.

²¹² Sur les agapes et leur rapport à l'eucharistie, voir surtout L. THOMAS, *Agape*, dans *D.B.S.*, t. I, col. 134-151, qui éclaire bien la controverse (en y signalant d'ailleurs le rôle de Ladeuze), et DENIS-

prolongement direct de celui que Mgr Batiffol venait de consacrer au problème dans ses *Études d'histoire et de théologie positive*, dans lequel il affirmait, non seulement que l'eucharistie n'avait jamais été célébrée conjointement avec les agapes, mais encore que ces repas collectifs n'avaient jamais existé avant le III^e siècle²¹³. Tout en souscrivant à la première affirmation, Ladeuze considérait que la seconde était excessive et « qu'on ne peut cependant nier, nous semble-t-il, l'existence de repas communs à caractère liturgique dans la primitive Église »²¹⁴. Sa démonstration s'appuyait sur une critique de l'analyse de la *Didachè* faite par le recteur de Toulouse où il montrait que, s'il était bien question de l'eucharistie dans ce document, c'était aux chapitres XIV et XV délaissés par Batiffol et non aux chapitres IX-X invoqués par lui. Dans ce dernier passage, Ladeuze s'attachait tout d'abord à montrer qu'il s'agissait en réalité d'une simple réunion de fidèles sans rapport avec l'eucharistie (p. 2-9), ensuite à établir qu'il était impossible de voir dans cette assemblée à une table commune l'agape d'où la critique libérale faisait dériver l'eucharistie (p. 9-16), et enfin que la réunion dont il s'agissait, simple prise en commun des repas, devait être une survivance des coutumes de l'Église primitive telles qu'on en trouvait des traces dans les Actes²¹⁵ (p. 16-19). Menée avec beaucoup de rigueur, la démonstration concluait à la coexistence, dans la *Didachè* comme dans les Actes, de deux institutions nettement différentes, l'eucharistie et des repas communs semi-liturgiques. Tout en s'opposant à Batiffol avec une interprétation personnelle et originale des chapitres IX-X de la *Didachè*²¹⁶, il le confirmait cependant de façon subtile contre la critique rationaliste. Décrite dans le plus ancien texte extra-canonique en même temps que les repas communs, l'eucharistie ne pouvait en dériver : si cela avait été le cas, on aurait normalement dû n'y trouver qu'une seule description, celle du stade final de l'évolution !

BOULET, *Agapes*, dans *Catholicisme...*, t. I, col. 192-193.

²¹³ Mgr BATIFFOL, *Études d'histoire et de théologie positive*, Paris, Librairie Lecoffre, 1902, p. 277-311, reprenant un article antérieur paru dans la *Revue du clergé français* (ID., *L'eucharistie et les agapes*, dans *Revue du clergé français*, t. XIX, n° 114, 15 août 1899) et reproduit ensuite en 1900 dans le *Dictionnaire de théologie catholique* (ID., *Agapes*, dans *D.T.C.*, t. I, col. 551-556).

²¹⁴ P. LADEUZE, *L'eucharistie et les repas communs des fidèles dans la Didachè...*, p. 2.

²¹⁵ Il cite les repas communs pris après la Pentecôte et décrits en *Act. II*, 46-47 (p. 16).

²¹⁶ Dans son article, Ladeuze propose une interprétation qui diffère de toutes celles des auteurs cités, non seulement protestants, mais aussi catholiques : outre Batiffol, Jacquier, Duchesne, etc. Cfr également J. COPPENS, *Paulin Ladeuze, orientalist en exegeet. 1870-1940...*, p. 29.

Les apocryphes coptes. — Quatre ans après son article sur la *Didachè*, Ladeuze consacra une publication aux apocryphes évangéliques coptes²¹⁷, publication que Coppens considère comme sa contribution la plus importante dans le domaine de la patrologie, ses recherches pacômiennes exceptées, bien entendu²¹⁸. Il a pour point de départ la publication par deux érudits français, en 1904, des apocryphes coptes²¹⁹, parmi lesquels Ladeuze a trouvé particulièrement intéressants les fragments se rattachant à l'Évangile de Barthélemy, cités par Origène, Damase (décret de Gélase), Bède le Vénérable et saint Épiphanes mais inconnus jusque-là, et ceux qu'il considère relever d'un apocryphe inconnu qu'il attribue à Gamaliel, ou plus exactement à un pseudo-Gamaliel²²⁰. A la suite d'un brillant exercice de critique littéraire, il y identifiait d'abord quatre fragments appartenant certainement au même document (auquel il rattachera plus loin quelques autres textes), attribué explicitement par l'auteur à Gamaliel, le maître de saint Paul dont il est question dans les Actes (Act. V, 34-39), mais que les éléments internes permettaient de situer, au plus tôt, dans la seconde moitié du IV^e siècle, et, plus vraisemblablement, au VI^e siècle. Ladeuze, lui, y voyait plutôt une homélie qu'un évangile, rédigée selon toute évidence en Égypte, et exprimant une théologie populaire mais orthodoxe. Pour ce qui est de l'Évangile de Barthélemy, après avoir analysé de façon tout aussi brillante les deux fragments publiés qui s'y rattachaient certainement, il y voyait également une tradition populaire égyptienne ne présentant rien de formellement hérétique, les attribuait bien à un Évangile plutôt qu'à une apocalypse, à un imitateur du pseudo-Barthélemy plutôt qu'au pseudo-Barthélemy lui-même, et les situait chronologiquement plutôt avant le pseudo-Gamaliel. En conclusion, il estimait que ces documents n'apprenaient rien de nouveau en matière d'histoire des dogmes et des institutions, ne contenaient aucune donnée historique nouvelle sur la vie du Christ et

²¹⁷ P. LADEUZE, *Apocryphes évangéliques coptes. Pseudo-Gamaliel ; Évangiles de Barthélemy...*, p. 245-268.

²¹⁸ J. COPPENS, *Paulin Ladeuze, orientalist en exegeet. 1870-1940...*, p. 28.

²¹⁹ M. LACAU, *Fragments d'apocryphes coptes*, dans *Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire*, Le Caire, Imprimerie de l'Institut, 1904, IV-115 p., conçu comme le premier volume de l'édition complète des fragments de la Bibliothèque nationale (il ne reprend que les textes relatifs à la vie du Christ), mais dont la suite était devenue sans objet en raison de la seconde publication, visant l'ensemble des apocryphes coptes : E. REVILLOUT, *Patrologia Orientalis*, t. II, Paris, Firmin-Didot, 1904, VI-82 p.

²²⁰ Sur les apocryphes évangéliques coptes, voir É. AMANN, *Apocryphes du Nouveau Testament*, dans *D.B.S.*, t. I, col. 460-533, spécialement col. 470-488, pour les Évangiles apocryphes, et col. 479-480, pour l'Évangile de Barthélemy. L'hypothèse de Ladeuze d'un Évangile apocryphe de Gamaliel est restée à notre connaissance sans lendemain et n'a donc donné naissance à aucune autre étude...

des apôtres, mais présentaient néanmoins un intérêt certain dans le domaine de l'histoire littéraire :

« Ils nous montrent comment la pieuse imagination des fidèles, probablement des moines, s'est exercée en Égypte sur l'histoire du Christ, non pas seulement, comme on l'aurait cru d'après les documents jusqu'ici connus, sur son enfance, et sa vie glorieuse, mais encore sur toute sa vie publique. Ils confirment ce que nous savions déjà de la liberté extraordinaire avec laquelle on remaniait constamment tous ces textes »²²¹.

Caius de Rome et les aloges — Dernière production patristique enfin, Ladeuze publia un article sur *Caius de Rome, le seul aloge connu*²²², qui parut dans les *Mélanges Godefroid Kurth* en 1908, mais qui avait déjà été annoncé en 1907 dans un de ses articles précédents consacré au IV^e Évangile²²³. Cette annonce lui valut d'ailleurs une correspondance avec Eugène Mangenot²²⁴, le savant collaborateur du *Dictionnaire de la Bible*, futur directeur du *Dictionnaire de théologie catholique*, et pour l'heure responsable des travaux pratiques d'exégèse à l'Institut catholique de Paris²²⁵. Mangenot, qui s'était également attaché à l'examen du IV^e Évangile dans son enseignement, souhaitait obtenir le plus rapidement possible copie des réflexions de Ladeuze sur les aloges, un petit groupe de chrétiens opposés à la réception de l'Évangile

²²¹ P. LADEUZE, *Apocryphes évangéliques coptes. Pseudo-Gamaliel ; Évangiles de Barthélemy...*, p. 268.

²²² ID., *Caius de Rome, le seul aloge connu...*, p. 49-60.

²²³ ID., *L'origine du quatrième Évangile. A propos du livre de M. Lepin...*, p. 569 (et dans l'Extrait de la *Revue biblique internationale*, p. 11).

²²⁴ A.K.U.L., *A.P.L.*, n° [25], Un « paquet » de correspondance scientifique (± 1900-1909) et varia (± 1900-1925), Lettre d'E. Mangenot à Ladeuze, Paris 19 janvier 1908.

²²⁵ Sur Joseph-Eugène Mangenot (1856-1922), ordonné prêtre (1881) après des études au petit séminaire de Pont-à-Mousson (1869-1875) puis au grand séminaire de Nancy (1875-1881), licencié en théologie de l'Institut catholique de Paris et professeur d'Écriture sainte au grand séminaire de Nancy (1883), professeur de théologie dogmatique (1898) puis d'exégèse (1903) à l'Institut catholique de Paris, cfr É. AMANN, *Mangenot (Joseph-Eugène)*, dans *D.T.C.*, t. IX, col. 1832, A. CLAMER, *Mangenot (Joseph-Eugène)*, dans *D.B.S.*, t. V, col. 789-793, et T. DE MOREMBERT, *Mangenot (Joseph-Eugène)*, dans *Catholicisme...*, t. VIII, col. 303. A partir de 1891, il avait été appelé par Vigouroux à collaborer au *Dictionnaire de la Bible* et, à partir de 1899, Vacant, son ancien professeur à Nancy, lui demanda sa collaboration au *Dictionnaire de théologie catholique*, dont il prit la direction en 1903, à la mort de ce dernier. Comme professeur d'exégèse à l'Institut catholique de Paris, Mangenot se montra soucieux, estime Clamer, de « donner à ses élèves, dont les circonstances stimulaient encore les exigences intellectuelles, un enseignement plus approfondi » (col. 789). Dans l'étude de l'Ancien Testament, il s'attacha surtout, délaissant les préoccupations concordistes encore très répandues à l'époque, à l'étude du problème littéraire dans une perspective critique. Chargé en 1905 de l'exégèse du Nouveau Testament, il y manifesta le même esprit de rénovation, notamment en ce qui concerne l'analyse des Évangiles, et c'est dans ce contexte qu'il faut interpréter sa lettre à Ladeuze de 1907.

et de l'Apocalypse de Jean²²⁶. Détail révélateur de l'esprit qui continuait à animer les jeunes savants catholiques, malgré les récentes condamnations romaines — nous sommes en janvier 1908 —, Mangenot demandait à Ladeuze d'excuser le caractère quelque peu abrupt de sa démarche, celle-ci étant uniquement « fondée sur le désir de promouvoir la science dans un groupe d'ardents disciples » : manifestement, on sent ici encore le courant d'optimisme qui, à la fin du pontificat de Léon XIII, avait poussé vigoureusement les chercheurs à vouloir défendre l'Église sur le terrain de la science, courant que la crise moderniste et la réaction intégriste étoufferont. Autre détail, qui, lui, illustre la réputation scientifique de Ladeuze à la veille du rectorat, Mangenot ajoutait dans sa lettre, sans qu'il faille y voir une admiration feinte exigée par les circonstances : « veuillez me permettre, Monsieur le Professeur, de la première occasion qui m'est donnée d'entrer en relations personnelles avec vous, pour vous dire avec quel intérêt j'ai lu vos précédents travaux »²²⁷. Quant au contenu lui-même de l'article, il s'agissait à nouveau d'un brillant exercice de critique littéraire où Ladeuze s'attachait à établir la thèse, déjà évoquée par d'autres mais jamais traitée *ex professo*²²⁸, selon laquelle tous « les » aloges évoqués par les textes patristiques (saint Irénée, Philastre et saint Épiphane), se rapportaient au seul aloge connu nommément grâce à Eusèbe et à saint Hippolyte, un certain Caius, prêtre à Rome au début du III^e siècle²²⁹.

c. Les écrits scripturaires : articles historiques et exégétiques

Comme nous l'avons dit, les articles « historiques » et « exégétiques » sont d'un intérêt relatif, non parce que l'analyse de Ladeuze s'y révèle médiocre, tout au contraire, mais simplement parce que celle-ci touche à des questions sans véritable portée

²²⁶ Sur les aloges, petite secte d'Asie mineure qui, dans la seconde moitié du deuxième siècle, refusait précisément de voir dans le IV^e Évangile et dans l'Apocalypse l'œuvre de saint Jean et en attribuait la composition à l'hérétique Cérinthe, voir G. BARDY, *Aloges*, dans *Catholicisme...*, t. I, col. 350.

²²⁷ A.K.U.L., *A.P.L.*, n° [25], Un « paquet » de correspondance scientifique (± 1900-1909) et varia (± 1900-1925), Lettre d'E. Mangenot à Ladeuze, Paris 19 janvier 1908.

²²⁸ Il citait les travaux de : G. SALMON, *The commentary of Hippolytus zu Daniel*, dans *Hermathena*, t. VIII, 1892, p. 161-190 ; R. HARRIS, *Hermas in Arcadia and others Essays*, Cambridge, 1896, p. 43-57 ; et E. SCHARTZ, *Ueber den Tod der Söhne Zebedaei*, Berlin, 1904, p. 29-45.

²²⁹ Sur Caius de Rome, auteur d'un dialogue contre Proclus, chef des montanistes dans la capitale, et d'une réfutation de Cérinthe, voir G. BARDY, *Caius*, dans *Catholicisme...*, t. II, col. 367.

théologique. Consacré à *La date de la mort du Christ d'après quelques études récentes*²³⁰, le premier article n'est pas autre chose qu'une compilation critique d'articles contemporains²³¹, compilation que Coppens juge à bon droit du niveau d'une conférence (« *bespreking* »)²³². Sans entrer ici dans les détails, disons que Ladeuze admettait, sur la base des données évangéliques traditionnelles, des renseignements fournis par l'astronomie moderne permettant de calculer les dates de Pâque liées aux cycles lunaires et les données fournies par les tables de chronologie relatives aux jours de la semaine, que la mort du Christ devait se situer soit le vendredi 7 avril 30, date défendue par la principale contribution analysée par lui et généralement admise aujourd'hui²³³, soit le vendredi 3 avril 33, date retenue par lui parce que la seule compatible, selon son analyse, avec les données relatives au début et à la durée de la vie publique de Jésus. Quant aux deux autres « articles », il s'agissait en réalité de deux très courtes notes d'exégèse, sans apport substantiel nouveau à leur problématique respective. La première note²³⁴ concernait la controverse relative aux rapports entre l'agape et l'eucharistie, déjà évoquée par Ladeuze dans sa dimension patristique à travers le témoignage de la *Didachè*²³⁵. Il s'agissait vraisemblablement, à l'occasion de la seconde édition des *Études d'histoire et de théologie positive* de Batiffol²³⁶ et à la suite des réactions catholiques suscitées par la première version²³⁷, de confirmer son soutien au recteur de Toulouse en développant une interprétation de I Cor. XI parallèle à celle défendue par

²³⁰ P. LADEUZE, *La date de la mort du Christ d'après quelques études récentes...*, p. 894-903.

²³¹ Il mentionne cinq travaux parus de 1902 à 1904 (dont il dit n'avoir pu consulter les deux derniers) mais s'attache surtout à la critique de H. ACHELIS, *Ein Versuch den Karfreitag zu Datieren*, dans *Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse*, année 1902, p. 707-717.

²³² J. COPPENS, *Paulin Ladeuze, orientalist en exegeet. 1870-1940...*, p. 30.

²³³ Sur le problème épineux de la chronologie de la vie de Jésus, voir J. LEBRETON, *Jésus-Christ*, dans *D.B.S.*, t. IV, col., 966-1073, plus spécialement col. 970-975 (qui cite Ladeuze...), et Éd. COTHENET, le point *Histoire I. Chronologie*, col. 758-759 de l'article *Jésus*, dans *Catholicisme...*, t. VI, col. 749-803. Tous deux s'accordent sur la difficulté de la tâche et la date du 7 avril 30.

²³⁴ P. LADEUZE, *Pas d'agape dans la première Épître aux Corinthiens...*, p. 78-81.

²³⁵ ID., *L'eucharistie et les repas communs des fidèles dans la Didachè* (Extrait de la *Revue de l'Orient chrétien*)...

²³⁶ Mgr BATIFFOL, *Études d'histoire et de théologie positive*, 2^e éd., Paris, 1904.

²³⁷ Il citait les contributions classiques (cfr L. THOMAS, *Agape*, dans *D.B.S.*, t. I, col. 135) de M. FUNK, *L'Agape*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. IV, 1903, p. 1-23 ; dom LECLERCQ, *Agape*, dans *D.A.C.L.*, t. I, col. 784 sv. ; J.M. GILLIS, *The Christian Agapé*, dans *The Catholic University Bulletin*, 1903, n° 4, p. 476 sv. ; et M. ERMONI, *L'Agape dans l'Église primitive*, Paris, Bloud, 1904.

lui pour *La Doctrine des apôtres* : la réprobation de saint Paul dans ce passage ne vise pas les abus commis lors de l'agape précédant l'eucharistie, mais l'abus que constitue l'existence elle-même, à Corinthe, d'un repas qui, pour l'Apôtre, n'avait pas sa place dans la célébration eucharistique et qui, argument péremptoire de Ladeuze, lui fait dire en I Cor. XI, 34 : « si quelqu'un a faim, qu'il mange chez lui ». La seconde note²³⁸, quant à elle, s'attachait à l'interprétation de Jn VIII, 25 (« *Principium qui et loquor vobis* »), une « *crux interpretum* », comme le souligne Coppens²³⁹, mais sans l'éclairer d'aucun document nouveau et, par conséquent, sans y apporter d'élément personnel vraiment convaincant.

d. Les écrits scripturaires : études historico-apologétiques

Au dire de Coppens, les deux études historico-apologétiques relatives au dogme eucharistique²⁴⁰ et à la résurrection²⁴¹ « *behooren stellig tot het beste dat Paulin Ladeuze ooit heeft geschreven* »²⁴², à la fois parce que s'y expriment profondément les convictions religieuses intimes de l'auteur, homme de foi et homme d'Église, et parce qu'elles développent ce que le bibliste flamand a appelé ailleurs une théologie antimoderniste²⁴³ : elle consiste dans l'affirmation que la foi est totalement compatible avec une critique rigoureuse des livres inspirés et dans la dénonciation de la critique indépendante qui, lorsqu'elle s'oppose aux vérités de la foi, ne fait qu'exprimer des

²³⁸ P. LADEUZE, *Principium qui et loquor vobis* (Jo., VIII, 25)..., p. 727-730.

²³⁹ J. COPPENS, *Paulin Ladeuze, orientalist en exegeet. 1870-1940...*, p. 30. La traduction de cette parole reste aujourd'hui encore fort problématique : la Bible de Maredsous, par exemple, propose quatre traductions différentes et note que « Le texte grec de ce passage est très obscur » (p. 1410, note 25, dans l'édition de 1973).

²⁴⁰ P. LADEUZE, *Les controverses récentes sur la genèse du dogme eucharistique. Conférence prononcée au Congrès eucharistique international de Tournai, le jeudi 16 août 1906...*, p. 409-421.

²⁴¹ ID., *La résurrection du Christ devant la critique contemporaine. Conférence faite à la réunion des anciens étudiants de Bonne-Espérance, le 19 septembre 1907...*

²⁴² J. COPPENS, *Paulin Ladeuze, orientalist en exegeet. 1870-1940...*, p. 30.

²⁴³ Dans son étude sur le chanoine Camille Van Crombrughe, professeur d'Écriture sainte au Grand séminaire de Gand et ancien élève de Ladeuze à Louvain, Coppens estime qu'il a été le meilleur représentant de cette théologie antimoderniste en Belgique, et qu'en cela il a été et est resté un disciple de Ladeuze (cfr ID., *Le chanoine Camille Van Crombrughe. Un maître de l'enseignement et de la pensée théologiques*, Bruxelles, 1940, *passim*).

présupposés philosophiques anticléricaux étrangers à la critique elle-même²⁴⁴. Effectivement, on trouve dans ces deux écrits des convictions personnelles fortes et des propos militants qui, en réalité, s'articulent selon une triple ligne de défense : explicitement, défense de la foi catholique contre le rationalisme et le protestantisme libéral, certes, mais aussi, implicitement, défense, au sein du catholicisme, de l'exégèse progressiste contre l'exégèse conservatrice et défense — mais seuls des éléments externes aux textes permettent, comme nous le verrons dans le chapitre III de cette partie, de le confirmer — de son intégrité doctrinale face aux accusations conservatrices d'hétérodoxie²⁴⁵. Notons que le caractère « apologétique » de ces deux écrits — au sens technique du terme et sans préjudice pour leur valeur proprement scientifique — est renforcé par leur finalité première et par la forme que cette finalité leur a imprimée : il s'agit en effet des deux seuls textes de la production de Ladeuze qui ont d'abord été rédigés dans la perspective de conférences et dont la publication a conservé ce caractère de vulgarisation (souci propédeutique, appareil critique quasi inexistant, etc.).

La genèse du dogme eucharistique. — Dans la première étude consacrée aux controverses eucharistiques du temps et exposée d'abord oralement lors du Congrès eucharistique international de Tournai du 16 août 1906, Ladeuze se proposait, devant un public choisi comme nous le verrons, de montrer la solidité du dogme catholique en la matière. Il entendait montrer que le dogme eucharistique n'avait pas plus à craindre des objections historiques contemporaines que des objections philosophiques de la génération précédente mettant en cause la possibilité même du surnaturel. Pour Ladeuze, la controverse portait sur trois points contestés : la présence réelle et la transsubstantiation ; l'eucharistie-sacrement, signe sensible et efficace de la grâce ; et l'eucharistie-sacrifice, représentative du sacrifice de la croix (idée que la réitération de la Cène voulue par Jésus est avant tout une représentation de sa mort). Dans les trois cas — excepté pour la transsubstantiation, à laquelle il reconnaissait le caractère de doctrine philosophique a posteriori, mais qu'il défendait comme étant la seule explicitation rationnelle de la présence réelle —, il s'attachait à montrer que les conceptions catholiques s'appuyaient sur des documents (synoptiques et saint Paul) et que la critique indépendante s'attaquant à l'authenticité des textes ou à l'authenticité des témoignages était irrecevable.

²⁴⁴ ID., *Paulin Ladeuze, orientalist en exegeet. 1870-1940...*, p. 30-31.

²⁴⁵ Cfr *infra*, p. 770 et 782 sv.

Du point de la défense du dogme catholique contre la critique indépendante, l'apologie de Ladeuze mettait en œuvre une brillante argumentation, s'opposant point par point aux affirmations de ses adversaires sur le terrain historique et prouvant, en mettant en œuvre des principes aussi rigoureux que les leurs, la parfaite compatibilité entre foi catholique et exégèse scientifique. En matière d'authenticité des textes, Ladeuze s'en prenait, par exemple, à la thèse selon laquelle, durant tout le premier siècle, les documents évangéliques n'avaient évoqué la Cène que comme un simple repas de communauté, et selon laquelle ce n'était qu'à l'époque de saint Justin, quand elle s'était muée en rite eucharistique, que les textes évangéliques avaient été interpolés en ce sens²⁴⁶. En matière d'authenticité des témoignages, il rencontrait de la même manière les exégèses attribuant à saint Paul la conception de l'eucharistie au départ d'une vision (donc sur la base d'un élément non historique)²⁴⁷ ou montrant que la seule tradition indépendante de Paul, celle de Marc (Matthieu reproduit Marc et Luc s'inspire de saint Paul), n'enseignait pas l'institution de l'eucharistie par le Christ²⁴⁸. Sans trop nous attacher aux détails parfois très techniques de la controverse²⁴⁹, notons que Ladeuze — et c'est une limite de son apologétique — n'entrait pas dans la discussion de fond sur les rapports entre histoire et dogme : suffisait-il de saper l'argumentation indépendante contre les fondements scripturaires de l'eucharistie pour fonder la présence réelle ?

Du point de vue de la défense de la méthode historique auprès de son public catholique, de son discours *ad intra* en quelque sorte, comment Ladeuze justifiait-il le recours aux méthodes de ses adversaires et, par conséquent, comment, à travers cette

²⁴⁶ Il citait le cas d'A. ANDERSEN, *Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus*, Giesen, 1904.

²⁴⁷ Il citait P. GARDNER, *The Origin of the Lord's Supper*, Londres, 1893, et K. GOETZ, *Die Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Ein Versuch ihrer Lösung*, Leipzig, 1904).

²⁴⁸ Il rattachait à cette école A. JÜLICHER, *Zur Geschichte der Abendmahlsfeier der ältesten Kirche*, dans *Theologische Abhandlungen C. v. Weizsäcker... gewidmet*, Leipzig, 1892, p. 217-250 ; F. SPITTA, *Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abenmahles*, dans *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*, t. I, Göttingen, 1893 ; A. SCHWEITZER, *Das Abendmahl in Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums*, Tübingen, 1901 ; etc.

²⁴⁹ Sur ces objections rationalistes de l'époque contre la conception catholique de l'eucharistie, voir surtout l'exposé de J. COPPENS, *Eucharistie*, dans *D.B.S.*, t. II, col. 1146-1215, spécialement col. 1147-1151, le point *Hypothèses rationalistes sur les origines de l'Eucharistie*, qui en réalité, avec un peu plus de précisions et de détails, fournit de façon positive et systématique ce que Ladeuze décrit de façon négative et déconstruite dans son article. La synthèse de J. DEMAHUET, *Origine de l'eucharistie*, aux col. 633-638 de l'article *Eucharistie*, dans *Catholicisme...*, t. IV, col. 630-659, est davantage un exposé systématique du point de vue catholique.

justification méthodologique, justifiait-il sa propre « orthodoxie » ? En fait, il n'est nulle part question de la valeur intrinsèque de la méthode critique et ses légitimations interviennent toujours de façon implicite. Ladeuze se contente en quelque sorte d'un argument d'opportunité, recevable sur le plan pratique (pour être entendu par l'adversaire, il faut accepter de se mettre sur son propre terrain : il s'agit « d'une question à résoudre par la méthode historique, la seule reçue dans la controverse qui s'agite »²⁵⁰) et d'une démonstration de facto (l'accord qui existe entre l'exercice « correct » de la méthode critique et les positions dogmatiques traditionnelles de l'Église, plaide de fait pour sa légitimité). On notera combien cette apologie est délicate, car en l'absence de justification théorique, elle pouvait conduire à une conception purement apologétique de la méthode critique : celle-ci n'a de valeur que dans les controverses avec les ennemis de l'Église, mais pour le reste, elle ne constitue pas le moyen le plus adéquat d'une meilleure intelligence des Écritures.

En fait Ladeuze a, sans aucun doute possible, développé une conception positive de la méthode critique, comme la suite de cette étude le montrera. Indépendamment de son utilisation possible sur le terrain apologétique, utilisation qui sans conteste fondait pour lui une partie de sa légitimité (il s'agit alors bien de battre ses ennemis sur leur propre terrain), la méthode critique était à ses yeux la seule susceptible de rendre compte des difficultés bibliques tout en respectant le principe d'inerrance (sa recension de Delattre en 1904 le montre bien). Cette conception s'accordait chez lui naturellement avec une grande confiance dans le dogme : plus qu'une adhésion au concept catholique d'infailibilité de l'Église, qui garantissait a priori la valeur des dogmes, il y a au fond la conviction philosophique — que l'on pourrait qualifier d'« optimisme thomiste » — que l'exercice de l'intelligence (ici de la critique) ne peut entrer réellement en conflit avec la foi (ici le dogme catholique). Cette confiance dans l'accord fondamental entre critique et dogme lui a certes permis d'aller résolument de l'avant dans le domaine de l'exégèse historique, mais l'a sans doute aussi dispensé d'une réflexion plus fondamentale sur les rapports entre histoire et dogme. L'histoire peut-elle transcender l'ordre phénoménal et peut-elle dès lors servir seule de fondement au dogme ?

La résurrection du Christ. — Dans la seconde étude consacrée à la résurrection du Christ et présentée d'abord verbalement devant l'Association des Anciens étudiants de Bonne-Espérance le 19 septembre 1907, Ladeuze développait, en présence d'un nombreux

²⁵⁰ P. LADEUZE, *Les controverses récentes sur la genèse du dogme eucharistique...*, p. 6.

clergé tournaisien (pour la plus grande part, issu de Bonne-Espérance), une défense vigoureuse, mais de nature historico-critique, des vues catholiques traditionnelles en matière de résurrection. Dans cette publication, que Lagrange qualifie de « belle et intéressante brochure »²⁵¹, il entendait démontrer, à l'aide des mêmes principes herméneutiques que ceux utilisés dans son apologie du dogme eucharistique, le caractère strictement historique des témoignages sur la résurrection. Mieux encore que dans l'analyse précédente, on saisit ici à la fois la fécondité de la pensée exégétique de Ladeuze dans le contexte catholique du temps et les limites philosophiques de son système d'interprétation qui le rend, comme nous allons le voir, hermétique à certaines affirmations — aujourd'hui banales — de l'exégèse indépendante ou moderniste de l'époque²⁵². Ainsi, si, très logiquement, il n'évoque pas encore l'analyse des traces de la tradition naissante que l'exégèse ne mettra au jour que plus tard (avec l'école des formes et l'école de l'histoire des rédactions)²⁵³, il signale par contre tous les témoignages relatifs à la résurrection au sens strict (le tombeau trouvé vide et les christophanies²⁵⁴), les classe chronologiquement dans l'ordre où ils sont actuellement reçus et adopte — en

²⁵¹ *Ibid.*, Lettre de Lagrange à Ladeuze, Jérusalem 29 décembre 1907.

²⁵² Sur le thème de la résurrection, qui offre l'avantage de commencer par une des dernières lettres de l'alphabet et, par conséquent, d'avoir fait l'objet d'exposés récents dans les grands dictionnaires, voir notamment J. SCHMITT, *Résurrection de Jésus dans le Kérygme, la tradition, la catéchèse*, dans *D.B.S.*, t. X, col. 487-582 [1985], qui analyse systématiquement, dans une perspective actuelle et très technique, les différentes couches rédactionnelles des textes néo-testamentaires relatifs à la résurrection, et P. GUILBERT, *Résurrection*, dans *Catholicisme...*, t. XII, col. 995-1028 [1990], qui offre une approche plus synthétique et plus théologique du problème, plus utile dans la perspective d'une histoire de la pensée et des mentalités, qui est la nôtre ici. Ce dernier auteur y pose clairement le problème du rapport entre la foi et l'histoire, qui fut au cœur de la crise moderniste, et conclut, avec Loisy, que : « Entre les faits contrôlables et l'affirmation que Jésus est ressuscité, il n'y a d'autre passerelle que la foi. Elle ajoute à l'expression des faits rationnellement établis une interprétation qui en propose le sens. Par son interprétation des événements, la foi prétend bien exprimer la *réalité*, mais la *réalité* n'appartient pas au domaine de l'histoire comme science. Seule la foi en définitive peut dire : 'Jésus est ressuscité' » (col. 996). Les deux articles cités renvoient à la bibliographie abondante sur ce problème central de la foi chrétienne et de l'exégèse moderne. Citons ici deux publications commodes : E. DE SURGY, P. GRELOT, M. CARREZ, A. GEORGE, J. DELORME et X. LÉON-DUFOUR, *La résurrection du Christ et l'exégèse moderne* (Lectio Divina, 50), Paris, 1969, et C.-M. MARTINI, *Ultime ricerca sulla Risurrezione di Cristo*, dans *Rassegna di teologia*, t. XV, n° 1, janvier-février 1974, p. 45-58.

²⁵³ Cfr J. SCHMITT, *Résurrection de Jésus dans le Kérygme, la tradition, la catéchèse...*, col. 490-532.

²⁵⁴ Certains reprennent Act. I, 1-11, parmi les récits de résurrection (*ibid.*, col. 532), mais, même s'il s'agit d'un témoignage indirect sur la résurrection, il n'y est cependant question que de l'action du Christ post-pascal.

se situant sur un plan purement apologétique, il est vrai²⁵⁵ — les conclusions de la critique indépendante en matière de critique littéraire : I Cor. XV, 5-8 ; Mc XVI, 1-8 ; Mt XXVIII, 1-8 ; Lc XXIV, 1-10 ; Jn XX, 1-29 et XXI, 1-23, Mc XVI, 9-20, et les deux évangiles apocryphes des Hébreux et de Pierre. Mais il continue à qualifier la résurrection de « fait » et à considérer que, dès lors qu'il a établi l'authenticité des témoignages la concernant, il s'agit d'une vérité historique à laquelle on peut adhérer par un acquiescement rationnel...

Dans sa conférence, après avoir rappelé le caractère fondamental de la résurrection pour la foi chrétienne par un commentaire du passage célèbre de saint Paul « Si le Christ n'est pas ressuscité, vaine est votre foi ; vous êtes encore dans le péché » (I Cor. XV, 17), Ladeuze constatait que pour l'heure les attaques s'étaient déplacées du terrain philosophique (négation, sur le plan intellectuel, de la possibilité même du miracle et de la résurrection) au terrain historique :

« On veut donc montrer, par les textes mêmes du Nouveau Testament, que les Apôtres et les disciples n'ont pas cru d'abord qu'au matin du troisième jour, le corps du Crucifié était sorti vivant de son sépulcre, que les chrétiens ne sont arrivés à cette foi qu'en déformant leurs croyances primitives, dans une évolution inconsciente, se développant par des étapes qui sont restées marquées dans les documents »²⁵⁶.

Et Ladeuze se proposait dès lors, très simplement, à propos de la résurrection, de « montrer que l'historien n'a à faire valoir aucun argument contre ce fait »²⁵⁷.

Après avoir présenté les sources sur lesquelles s'appuyait le dogme de la résurrection (cfr *supra*), Ladeuze commençait sa démonstration par une présentation des thèses de la critique indépendante²⁵⁸, sur la base de l'exposé qu'en avait fait Arnold Meyer, professeur à l'Université de Zurich²⁵⁹, et qui, aux dires de Loisy et de Holtzmann (un

²⁵⁵ Dans son exposé, Ladeuze signale qu'il a dissocié les derniers versets de Mc XVI, 9-20, parce que « D'après un grand nombre de savants, dont plusieurs catholiques, ces versets ont été ajoutés plus tard à l'œuvre de saint Marc », et qu'il l'a fait, bien qu'il « ne partage pas cet avis » (P. LADEUZE, *La résurrection du Christ devant la critique contemporaine...*, p. 4). Et il ajoute : « J'ai également mis à part le chapitre XXI du quatrième Évangile, pour le même motif, quoique pour ma part, j'estime qu'il est de la même main que le reste du livre » (*ibid.*).

²⁵⁶ P. LADEUZE, *La résurrection du Christ devant la critique contemporaine...*, p. 2.

²⁵⁷ *Ibid.*

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 5.

²⁵⁹ A. MEYER, *Die Auferstehung Christi. Die Berichte über Auferstehung, Himmelfahrt und Pfingsten, ihre Entstehung, ihr geschichtlicher Hintergrund und ihre religiöse Bedeutung* (Lebensfragen.

des « exégètes des plus en vue du protestantisme libéral »²⁶⁰), constituait le meilleur exposé contemporain de la question. A partir des mêmes documents, Meyer pratiquait une reconstruction des origines chrétiennes opposée à la Tradition. La base de son édifice était relativement simple : saint Paul, dans la première aux Corinthiens, constitue le témoignage le plus ancien et donc fournit le meilleur état de la tradition primitive. Or, dans son récit, l'Apôtre ne parle ni du tombeau vide, ni d'un certain nombre de christophanies signalées par ailleurs : ne constituent donc le noyau primitif que les cinq apparitions citées par Paul, apparitions auxquelles il convient d'ajouter la sienne propre, qui fournit en fait la matrice interprétative de toutes les autres. Car ce qu'il a vu sur le chemin de Damas, selon ses propres dires, ce n'est pas le cadavre du crucifié revenu à la vie, mais le corps pneumatique du Christ glorieux. A partir de là, Meyer développe une interprétation psychologique de la vision paulinienne — vision prototypique de toutes les autres — en montrant qu'il s'agit d'une hallucination produite par l'inconscient. L'idée d'hallucination, certes, est incompatible avec le doute et se heurte donc au scepticisme initial des apôtres que les Évangiles rapportent avec insistance, mais qu'importe : l'expression de ces doutes chez Luc et Jean ne figurait pas dans la tradition initiale, le silence de Paul le prouve, et ne fut ajoutée que plus tard, comme la plupart des détails. Au départ, il n'y avait eu que la vision de Pierre puis des autres apôtres en Galilée et, sur cette donnée initiale, on éprouva bientôt la nécessité de greffer des explications en accord avec les conceptions du temps (idée juive contemporaine de la résurrection corporelle) : légende du tombeau vide, puis déplacement des apparitions à Jérusalem, près du tombeau, puis développements apologétiques sur la garde de ce dernier, les doutes des douze, le repas du Christ et la scène de Thomas.

Dans sa réponse, Ladeuze ramenait à trois le nombre des arguments utilisés : le principal reposait, bien entendu, sur le témoignage de saint Paul interprété dans le sens que nous venons de voir ; le second se basait sur les contradictions entre les différents récits ; et le troisième concernait l'étude comparative des sources permettant, selon

Schriften und Reden), J.C.B. Mohr, Tübingen, 1905, VII-368 p. Malgré des recherches déjà assez poussées, nous n'avons pas trouvé d'indications sur ce dernier.

²⁶⁰ C'est ainsi que le qualifie — en des termes identiques — à la fois A. FAUX, *Holtzmann (Henri-Jules)*, dans *D.B.S.*, t. IV, col. 112-116, et J. TRINQUET, *Holtzmann (Heinrich Julius)*, dans *Catholicisme...*, t. V, col. 826. Professeur de théologie à Heidelberg (1854) puis à Strasbourg (1874-1904), Holtzmann (1832-1910), en donnant une formulation exceptionnelle à certaines thèses, comme celle de la théorie des deux sources pour les synoptiques ou de l'indépendance du IV^e Évangile, a contribué à en faire des thèses classiques et a exercé une influence considérable, en Allemagne surtout. En France, son influence s'est surtout exercée de façon importante à travers l'œuvre de Loisy.

Meyer, la reconstruction du processus psychologique d'élaboration de la légende. Plutôt que de reprendre ici tous les éléments de la démonstration de Ladeuze, nous retracerons plutôt, à titre illustratif de sa méthode, sa réfutation de l'interprétation faite par Meyer du témoignage paulinien (I Cor. XV), point d'appui de tout son raisonnement. Pour étayer sa thèse, Meyer entendait montrer que la description faite par Paul de la « résurrection » visait le Christ glorieux et non le Christ ressuscité et il s'appuyait, pour établir ce fait, sur trois passages²⁶¹. Dans un très long paragraphe, Ladeuze s'attachait à préciser, avec beaucoup de pertinence critique, le sens des termes de chair et d'esprit en montrant que chez l'Apôtre, ils avaient un sens spirituel bien précis, tout à fait étranger aux supputations de Meyer : la chair désignait le corps en tant qu'il appartient au monde terrestre et au péché, ce qui ne signifiait en aucun cas que le corps comme tel ne pût appartenir au Royaume ; et l'esprit désignait tout ce qui appartient à la vie supérieure, surnaturelle, ce qui pouvait parfaitement s'appliquer au corps comme tel une fois ressuscité. Et l'assimilation paulinienne du Seigneur à l'Esprit signifiait simplement que le Christ glorieux était devenu le principe transcendant nouveau de toute chose. Après ces précisions lexicologiques, Ladeuze ramenait le débat aux textes invoqués eux-mêmes et, citant I. Cor. XV, 3-4²⁶², faisait remarquer, contre Meyer, qu'ils mentionnaient clairement les éléments fondamentaux de la résurrection (« il a été enseveli ; il est ressuscité le troisième jour conformément aux Écritures ; il est apparu à Céphas, puis aux Douze ») : « Ne cherchons donc pas midi à quatorze heures ! Saint Paul a donc cru qu'il avait vu le Christ dans le même corps qui avait été enseveli »²⁶³. D'autant que l'idée d'une résurrection corporelle était conforme aux représentations palestiniennes du temps. Quant à l'interprétation des textes dans le sens de l'hallucination, enfin, Ladeuze levait une à une les trois objections avancées contre une herméneutique réaliste du message de l'Apôtre : rien dans les textes ne permettait à l'historien de dire que saint Paul était épileptique et donc prédisposé aux visions ; saint Paul avait toujours distingué soigneusement l'expérience de Damas, fondement de son

²⁶¹ « Ce que j'affirme, frères, c'est que ni la chair ni le sang ne peuvent avoir part au Royaume de Dieu, et que la corruption n'aura point part à l'incorruptibilité » (I Cor. XV, 50) ; « semé corps animal, il ressuscitera corps spirituel » (I Cor. XV, 44) et « Or le Seigneur est l'Esprit » (II Cor. III, 17).

²⁶² P. LADEUZE, *La résurrection du Christ devant la critique contemporaine...*, p. 12 : « Je vous ai donc transmis ce que j'ai moi-même reçu. Le voici : le Christ est mort pour nos péchés, conformément aux Écritures ; il a été enseveli ; il est ressuscité le troisième jour conformément aux Écritures ; il est apparu à Céphas, puis aux Douze, etc. » (cité ici d'après la Bible de Maredsous).

²⁶³ *Ibid.*, p. 12.

ministère apostolique, de ses autres expériences mystiques ; il n'y a eu, dans l'expérience de saint Paul, aucune préparation psychologique qui aurait pu conduire à l'hallucination, en ce sens que sa conversion a été aussi brutale qu'inattendue (il n'y a aucun cheminement) et qu'il n'a jamais manifesté de remords sur son passé de persécuteur, comme le suggère Meyer pour expliquer la conversion subite. Et Ladeuze de conclure que d'après les textes, « cette hallucination serait aussi anormale que la critique qui est réduite à y recourir, critique qui ne mérite plus le nom d'histoire, puisqu'elle s'exerce en dehors des textes et contre eux »²⁶⁴.

Même si notre résumé ne permet pas de le percevoir nettement, l'exposé de Ladeuze reposait sur un examen minutieux des textes et sur une analyse historique finement menée. En ce sens, l'étude était un modèle d'exégèse critique progressiste et on est très loin ici de la naïveté précritique du jeune étudiant en théologie de 1893²⁶⁵, qui adhérait encore totalement à l'interprétation traditionnelle selon laquelle les contradictions entre les différents récits évangéliques résultaient simplement de l'omission de détails différents dans les diverses narrations²⁶⁶. Pour illustrer le chemin parcouru, on notera qu'en 1907, il qualifie de « peu sérieux »²⁶⁷ les artifices « harmonisants » mis en œuvre pour expliquer les divergences entre les différents récits évangéliques sur la résurrection et développe à ce propos une argumentation strictement historique. D'une part, il constate qu'il y a accord entre les témoins sur le fait essentiel (la résurrection corporelle) et que les divergences, normales en histoire (les témoins n'ont jamais l'attention attirée par les mêmes faits et donc ne relatent jamais un événement de façon identique), n'autorisent pas ici l'historien à récuser leur témoignage. D'autre part — et on peut y discerner une préfiguration de la *Formgeschichte*²⁶⁸ —, si les textes n'évoquent que

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 14.

²⁶⁵ On se rappellera le sermon pascal de 1893 (A.K.U.L., A.P.L., [n° 19], Un « paquet » désigné « Dossier II. Sermons ». Texte manuscrit d'un sermon désigné « Exposé historique de la Résurrection. Prêché à Lessines Dim(.)[anche] de Pâques. 2 avril 1893 »), que nous avons analysé plus haut (cfr *supra*, le dernier chapitre de la première partie, p. 360-362).

²⁶⁶ C'est, par exemple, l'explication proposée en 1903 encore dans le *Dictionnaire de la Bible* : cfr H. LESÊTRE, *Jésus-Christ*, dans *D.B.*, t. III, col. 1478.

²⁶⁷ P. LADEUZE, *La résurrection du Christ devant la critique contemporaine...*, p. 22.

²⁶⁸ Apparue de façon indépendante chez différents auteurs protestants entre 1919 et 1922 (M. Dibelius, K.-L. Schmidt, R. Bultmann, etc.), la *Formgeschichte Schule* (en français « École de l'histoire des formes ») constitue un essai de dépasser l'analyse littéraire pour tenter de retracer la « préhistoire évangélique » (*Urchristentum*). Entre le Christ et les premières rédactions écrites, trente années se sont passées que l'on peut essayer d'éclairer en examinant de façon plus poussée les genres (ou

certains aspects du récit, c'est en raison d'exigences littéraires et d'objectifs différents en matière de prédication, exigences et objectifs qui les amènent à organiser différemment les éléments constitutifs de la Tradition :

« Les Évangélistes ne sont pas des historiens au sens actuel du mot, soucieux d'exposer les faits complètement et critiquement. Ils ont leur plan spécial, d'après lequel ils veulent servir à leur façon à l'évangélisation et à l'édification ; ils ont choisi dans la tradition sur le Sauveur ce qui rentrait dans leur plan, et ils l'ont exposé conformément à leur but, sans pour cela avoir toujours en moindre estime les matériaux négligés par eux. Omettant certains faits, ils ont dû, dans leur exposé, combler les intervalles et relier entre eux d'une façon particulière les éléments qu'ils avaient choisis pour leur description »²⁶⁹.

Certes, Ladeuze n'a jamais conçu les Évangiles à la manière dont Gunkel concevait la Genèse²⁷⁰, mais on devine dans son analyse un premier fractionnement des textes en unités dont la constitution s'explique tantôt par un besoin littéraire, tantôt par des nécessités liées « à l'évangélisation et à l'édification » : c'est un des principes directeurs de la *Formgeschichte*. A travers son analyse des textes relatifs à la résurrection, par ailleurs, on trouve un certain nombre de positions personnelles appuyées sur des analyses littéraires que la critique indépendante contestait de son temps, mais que la recherche ultérieure n'a pas traitées de façon aussi tranchée. C'est notamment le cas, pour ne prendre qu'un exemple significatif, de la valeur « historique » de la tradition du tombeau vide, tradition que les travaux de l'exégèse moderne ont plutôt eu tendance à réhabiliter depuis²⁷¹.

« formes ») littéraires de chacune des péripécies évangéliques. Lorsque la *Formgeschichte* se formalise après la première guerre mondiale, elle n'est pas radicalement nouvelle : son grand principe, le « *Sitz im Leben* » (place du récit dans la vie de la communauté) a déjà été formulé par Gunkel (cfr ci-dessous, note 270) plusieurs années auparavant. L'idée fondamentale de la méthode est que les Évangiles ne présentent pas véritablement d'unité littéraire, mais sont constitués de petites pièces à caractère essentiellement populaire, progressivement organisées en cycles au sein de la communauté primitive, et répondant à chaque fois à des besoins précis. Voir, pour une esquisse rapide, F.-M. BRAUN, *Formgeschichte (école de la...)*, dans *D.B.S.*, t. III, col. 312-317, et, plus récemment, P. BENOÎT, *Exégèse et théologie*, Paris, 1961.

²⁶⁹ P. LADEUZE, *La résurrection du Christ devant la critique contemporaine...*, p. 25-26.

²⁷⁰ Sur Gunkel (1862-1932), professeur d'exégèse de l'Ancien Testament aux facultés de théologie protestante de Göttingen (1888), de Halle (1889-1904), de Berlin (1894-1907), de Giesen (1907-1920) et de Halle (1920-1927), voir L. HENNEQUIN, *Gunkel (Herrmann)*, dans *D.B.S.*, t. III, col. 1374-1377) et J. TRINQUET, *Gunkel (Herrmann)*, dans *Catholicisme...*, t. V, col. 429-430. Père de la *Formgeschichte*, Gunkel voyait dans les textes de l'Ancien Testament l'aboutissement d'un phénomène complexe empruntant ses éléments constitutifs aux traditions populaires de l'Orient ancien, éléments qui ont connu une forme infra-littéraire dont il fallait retrouver le « *Sitz im Leben* ».

²⁷¹ D'après J. SCHMITT, *Résurrection de Jésus dans le Kérygme, la tradition, la catéchèse...*, col. 532, la valeur historique de la tradition du tombeau vide constitue plutôt, depuis le travail de H. von Campenhausen (*Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab* [Sitzungsberichte der

Parmi ces positions, celle qu'il développe, précisément, au sujet du concept d'inspiration par rapport aux contradictions des récits évangéliques de la résurrection, mérite plus qu'une mention, dans la mesure où, nous l'avons vu, le problème de l'inerrance qui en découle fut un des nœuds de la crise biblique. A propos de ces contradictions, normales en histoire et que Ladeuze justifie par des nécessités narratives et les besoins divers de la prédication, il note, sans doute moins pour se défendre personnellement que pour défendre publiquement la légitimité de la méthode critique :

« On m'objectera, au point de vue catholique, que la Providence devait dans notre cas veiller sur la tradition chrétienne pour la préserver d'erreur. — Oui, la Providence divine a veillé sur cette tradition, mais en se servant, pour la transmettre, d'hommes comme instruments. Or vous le savez, la modalité de l'effet dépend de la nature de la cause instrumentale et non de l'action de la cause principale. 'Motus moventis, dit saint Thomas, recipitur in moto juxta naturam moti'. En exerçant exactement la même action comme cause principale, aujourd'hui j'écris bien, demain j'écris mal, — pourquoi ? Parce qu'aujourd'hui j'ai un bon instrument, une bonne plume, et demain une mauvaise. Donc, dans cette tradition sur la Résurrection dirigée par la Providence, puisqu'elle était transmise par des hommes, des imperfections humaines devaient naturellement se glisser. Dieu ne se devait de les empêcher, que si elles étaient de nature à nuire au but qu'il poursuivait en se servant de ces instruments humains »²⁷².

Exprimée de façon plus didactique — l'exemple de la plume est un de ceux qu'affectionne Ladeuze —, il s'agit donc exactement de la même conception que celle défendue par Lagrange et... par Loisy, au moins jusqu'en 1902.

Pour conclure cette analyse de l'apologétique de Ladeuze en matière de résurrection, nous pouvons dire qu'elle procède d'une exégèse strictement progressiste, dans laquelle la méthode critique reste indissociable de la règle de foi. Si Ladeuze y excelle dans l'analyse des problèmes littéraires et parvient, de cette manière, à contrer efficacement ses adversaires sur le terrain de la critique, il semble s'être contenté d'une position purement défensive dans le domaine de l'exégèse proprement dite : entre l'interprétation catholique « réaliste » traditionnelle et l'approche des mythologues du protestantisme libéral²⁷³, par exemple, n'y avait-il pas place pour une démarche qui tienne compte

Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, 1952-4], Heidelberg, Winter, 1952 [3^e éd., Heidelberg, 1966]), la position actuellement reçue. Si l'article de J. DELORME, *Résurrection et tombeau de Jésus : Marc 16, 1-8 dans la tradition évangélique*, dans E. DE SURGY, P. GRELOT, M. CARREZ, A. GEORGE, J. DELORME et X. LÉON-DUFOUR, *La résurrection du Christ et l'exégèse moderne...*, p. 105-151, montre que la question de l'historicité du récit du tombeau vide pose mal le problème, il n'en écarte cependant pas la possibilité.

²⁷² P. LADEUZE, *La résurrection du Christ devant la critique contemporaine...*, p. 20.

²⁷³ Sur l'approche mythologique de la Bible, voir surtout M. LEPIN, *Mythique (sens)*, dans *D.B.S.*, t. IV, 1907, col. 1376-1424.

davantage du caractère symbolique du langage religieux tout en ne sombrant pas dans un criticisme dissolvant ? De ce point de vue, il est clair que les préoccupations apologétiques l'ont emporté sur le souci d'une intelligence renouvelée du texte en fonction de la nouvelle vision du monde que la critique impliquait. Le paradoxe de l'école progressiste, c'est d'avoir voulu exploiter l'outil critique, qui manifestait l'intrusion de la méthode scientifique dans le domaine théologique, tout en gardant une formulation de la foi à l'aide d'un système de représentations précritiques. La compréhension de la notion de « fait historique » à propos de la résurrection — et cela vaut également pour les miracles — en est un bon exemple.

Pour Ladeuze, en effet, les textes permettent d'établir que les disciples ont effectivement témoigné avoir vu le tombeau vide, ainsi que le Christ ressuscité, et la seule explication acceptable « historiquement » est « le fait » de la résurrection. Disons-le tout de suite, tous les critiques admettent aujourd'hui que personne, d'après les textes eux-mêmes, n'a été témoin direct de la résurrection. Il s'agit d'une conclusion que les disciples ont tirée, difficilement, du constat du tombeau vide et des apparitions : même si l'on reconnaît à ces témoignages sur le sépulcre et les christophanies une réelle authenticité historique, on est conscient que l'histoire comme science ne peut en aucun cas passer de ces faits à celui de la résurrection, sauf que seul la foi peut accomplir. En ce sens, le Père Pierre Guilbert a exprimé, beaucoup mieux que nous ne pourrions le faire, les limites de l'apologétique catholique à l'époque de Ladeuze :

« Comment faut-il comprendre les affirmations des textes néo-testamentaires ? Vouloir à tout prix un constat de type 'physique' est tout à fait excessif et rappelle les exagérations du 'concordisme biblique', qui prétendait harmoniser les données bibliques et celles des sciences. Dans la même ligne, et sous prétexte de 'défendre la foi', on est tenté d'étendre exagérément le domaine de 'l'historique', comme si seul ce qui est strictement 'historique' était fiable. Cet effort apologétique, qui a marqué une époque, ne saurait aboutir. En effet, si la foi en la résurrection de Jésus s'enracine dans l'histoire, elle ne s'y enferme pas. On l'a dit déjà : le Ressuscité échappe à l'histoire en même temps qu'il 'passe de ce monde au Père'. Mais s'il ne peut être prouvé par la science historique — qui n'a aucun moyen ni aucune méthode pour êtreindre les réalités spirituelles en elles-mêmes —, il n'est pas cependant étranger à l'histoire. L'histoire étreint les 'faits historiques' qui ont entouré et accompagné l'événement fondateur de notre foi. Seules les 'retombées' de la résurrection sont, au sens strict, 'historiques' : l'histoire peut les constater et les décrire. Mais elle ne saurait constater et décrire le fait de la résurrection. Elle peut seulement conclure des 'retombées' qu'elle saisit, que la résurrection leur apporte une explication plausible. C'est dire que, même si elle échappe à l'histoire, la résurrection de Jésus demeure *vraie et réelle*. Mais elle ne peut être qu'une affirmation de foi, non une affirmation scientifique »²⁷⁴.

²⁷⁴ P. GUILBERT, *Résurrection*, dans *Catholicisme...*, t. XII, col. 1014-1015.

La position de Ladeuze sur la résurrection marque bien, une fois encore, les limites philosophiques de sa pensée exégétique : c'est au nom d'un réalisme philosophique précritique qu'il fait de la résurrection un « fait historique » et qu'il souscrit totalement, à la fin de sa démonstration²⁷⁵, à l'enseignement de l'encyclique *Pascendi* et du décret *Lamentabili* sur la résurrection :

« C'est cette critique *philosophique* — c'est nous qui soulignons — dont le Saint-Office a nettement condamné les propositions dans son décret *Lamentabili sane exitu* et que le Souverain Pontife vient de définir si clairement et de condamner à nouveau dans la magnifique encyclique *Pascendi dominici Gregis* parue il y a quelques jours. Écoutez plutôt les propositions 36 et 37 du nouveau Syllabus : Prop. XXXVI : 'La Résurrection du Sauveur n'est pas proprement un fait d'ordre historique, mais un fait de l'ordre purement surnaturel, qui n'est ni démontré, ni démontrable, mais que la conscience chrétienne a peu à peu déduit d'autres faits'. Prop. XXXVI : 'La foi en la Résurrection du Christ n'eut pas tant pour objet, dès le commencement, le fait même de la Résurrection, que la vie immortelle du Christ auprès de Dieu' »²⁷⁶.

e. Les écrits scripturaires : travaux de critique littéraire

Après les travaux historico-apologétiques, le dernier groupe d'écrits de Ladeuze qu'il nous faut analyser ici, les études que Coppens rattache à la « solution de problèmes littéraires »²⁷⁷, peuvent se répartir en deux sous-ensembles : deux petits écrits de second rang sur les destinataires de l'Épître aux Éphésiens et sur la deuxième Lettre de saint Pierre, et deux études de première importance, sur le *Magnificat* et le IV^e Évangile, qui sont fondamentales autant parce qu'elles constituent la meilleure illustration de la méthode scientifique de Ladeuze que parce qu'elles ont joué un certain rôle dans les controverses autour du modernisme du début du siècle²⁷⁸. Ce sont ces deux études, rédigées dans des circonstances très différentes, comme nous le verrons, qui ont placé Ladeuze aux avant-postes du combat de l'exégèse progressiste (leur rôle en Belgique est comparable à celui qu'a joué en France *La méthode historique* du Père Lagrange) et qui lui ont valu, dans les milieux conservateurs, une réputation de « moderniste » — avec toute la charge infamante que le terme véhiculait. Dans les deux premiers écrits mineurs évoqués, il n'est finalement pas question d'autres chose que de simples hypothèses

²⁷⁵ P. LADEUZE, *La résurrection du Christ devant la critique contemporaine...*, p. 32.

²⁷⁶ *Ibid.*

²⁷⁷ J. COPPENS, *Paulin Ladeuze, orientalist en exegeet. 1870-1940...*, p. 31.

²⁷⁸ *Ibid.*

personnelles, brillantes, mais peu contraignantes sur le plan de l'argumentation, relatives à des problèmes anciens. En ce qui concerne l'Épître aux Éphésiens, dont les destinataires faisaient déjà problème dans l'Église antique²⁷⁹, Ladeuze se rattache à l'opinion depuis longtemps adoptée par certains critiques, catholiques aussi bien que non catholiques, selon laquelle il s'agit d'une lettre encyclique destinée aux Églises d'Asie mineure (pour lui, il s'agirait d'Églises du nord-est, qui jouèrent un rôle assez obscur au premier siècle, où la lettre, venant d'Éphèse, fut simplement rattachée à la plus importante Église d'Asie)²⁸⁰. En ce qui concerne la deuxième Lettre de saint Pierre, qui posait un certain nombre de problèmes critiques²⁸¹, Ladeuze défendait son unité (Grotius, au XVII^e siècle déjà, avait proposé l'existence de deux lettres maladroitement soudées), en suggérant simplement une erreur de copie (la lettre devait en fait se lire dans l'ordre I-II 3a ; III 1-16 ; II 3b-22 ; III 17-18)²⁸². On notera, à propos de cette dernière analyse, que le fonds Mercier à Malines conserve une note anonyme et non datée de quatre pages, reproduisant de façon analytique le contenu du cours de Ladeuze sur la II^a Petri²⁸³ : le cours ayant été professé en 1904-1905²⁸⁴, on peut en conclure que, pour des raisons qui échappent cependant, Mercier a été amené à s'intéresser au contenu de l'enseignement de Ladeuze dès avant son épiscopat.

L'article sur le Magnificat. — Premier des deux écrits majeurs traitant de problèmes littéraires, l'article sur le *Magnificat* fut publié en 1903, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*²⁸⁵, et marque l'entrée en scène remarquée de Ladeuze dans le domaine des controverses critiques du début du siècle relatives à l'exégèse néo-testamentaire²⁸⁶.

²⁷⁹ Cfr E. JACQUIER, *Éphésiens (Épître aux)*, dans *D.B.*, t. II, col. 1849-1863 et, nettement plus récent, F. AMIOT, *Éphésiens (Épître aux)*, dans *Catholicisme...*, t. IV, col. 293-297.

²⁸⁰ P. LADEUZE, *Les destinataires de l'Épître aux Éphésiens...*, p. 573-580.

²⁸¹ Voir J. SCHMIDT, *Pierre (seconde Épître de)*, dans *D.B.S.*, t. VII, col. 1455-1463 (qui cite l'article de Ladeuze) et M.-F. LAMAU, *Pierre (Saint). II. Les lettres*, dans *Catholicisme...*, t. XI, col. 326-333.

²⁸² P. LADEUZE, *Transposition accidentelle dans la II^a Petri. Unité de l'Épître...*, p. 543-552.

²⁸³ A.A.M., *Fonds Mercier*, n° I. 102, P. Ladeuze over een geval in hermeneutiek. s.d., Une enveloppe désignée de la main de Mercier « Notes d'Herméneutique de N.T. Ordre des dictiones de II^a Petri (Ladeuze) ».

²⁸⁴ J. COPPENS, *Paulin Ladeuze, orientalist en exegeet. 1870-1940...*, p. 25-26.

²⁸⁵ P. LADEUZE, *De l'origine du Magnificat et de son attribution dans le troisième Évangile à Marie ou à Élisabeth...*, p. 623-644.

²⁸⁶ Sur le *Magnificat*, voir L. PIROT, *Évangiles et Commission biblique*, dans *D.B.S.*, t. II, 1934, le point y consacré, col. 1269-1273, et Ph. ROUILLARD, « *Magnificat* », dans *Catholicisme...*, t. VIII,

L'article comprenait en fait trois parties, de portée inégale : un résumé de la controverse parfaitement neutre, un examen du problème de l'attribution du poème à Marie ou à Élisabeth, où Ladeuze se ralliait à la thèse catholique traditionnelle, et une analyse de la composition littéraire du *Magnificat*, posant ainsi pour la première fois, dans le monde catholique, le problème de l'historiographie biblique sur le terrain du Nouveau Testament. L'adoption de ce plan résultait en fait de l'examen de la controverse. Tandis qu'en France la discussion avait porté sur la critique textuelle et l'exégèse (examen des différentes leçons de la formule d'introduction et analyse des éléments internes du texte pour déterminer s'il fallait le comprendre comme un cantique de Marie ou un cantique d'Élisabeth), en Allemagne, la polémique avait surtout porté sur le problème de la composition littéraire ; or, si, dans les deux pays, les exégètes catholiques avaient établi l'authenticité de la version attribuant le *Magnificat* à Marie, ils n'avaient pas répondu aux questions littéraires soulevées en Allemagne. Après avoir retracé la controverse, Ladeuze reprenait donc la démonstration en deux temps : tout d'abord, il s'attachait à établir l'attribution du cantique à Marie sur la base des éléments externes (examen des manuscrits) et internes (interprétation du texte) et ensuite, il examinait les objections littéraires émises en Allemagne contre l'attribution à Marie (le texte n'étant manifestement pas de la même veine que le reste de l'Évangile de l'enfance, il s'agissait d'un texte intercalé, que l'on pouvait attribuer, soit à saint Luc lui-même, soit à une tradition préchrétienne). Il concluait en proposant une hypothèse personnelle : le cantique pouvait être un psaume chrétien composé par la Vierge elle-même, d'abord pieusement conservé dans l'Église primitive, puis inséré par saint Luc dans le récit de l'enfance, l'évangéliste « interprétant librement par là la réponse que Marie dut faire à Élisabeth »²⁸⁷.

La controverse qui agita les milieux exégétiques au tournant du siècle à propos du *Magnificat* constitue à tous égards un bon paradigme de la question biblique et de la crise moderniste qui s'annonce. Elle a fait récemment l'objet d'une excellente présentation du Père Bogaert²⁸⁸, qui ne diffère d'ailleurs pas beaucoup, à l'examen, de

col. 163-164.

²⁸⁷ P. LADEUZE, *De l'origine du Magnificat et de son attribution dans le troisième Évangile à Marie ou à Élisabeth...*, p. 644. Bien qu'il ne s'agisse pas d'une monographie, l'article de Ladeuze a fait l'objet d'une recension dans la *Revue biblique* (L. SANDERS, *Bulletin*, dans *Revue biblique internationale*, nouv. sér., t. I, 1904, p. 158-159).

²⁸⁸ Voir P.-M. BOGAERT, *Épisode de la controverse sur le « Magnificat »*. A propos d'un article inédit de Donatien De Bruyne (1906), dans *Revue bénédictine*, t. XCIV, n° 1-2, 1984, p. 38-49, qui publie

l'analyse qu'en avait faite Ladeuze en 1903, du moins pour la période antérieure à son article²⁸⁹. En 1893, dans son commentaire sur *Les Évangiles synoptiques*²⁹⁰, Loisy avait émis l'hypothèse que le *Magnificat* — c'était nouveau — avait sans doute été placé initialement par saint Luc dans la bouche d'Élisabeth. Quelques années plus tard, en 1897, lorsque dom Germain Morin eut publié un texte de saint Nicétas de Rémésiana, évêque de Dacie²⁹¹, donnant Élisabeth comme auteur²⁹², Loisy, sous le pseudonyme de François Jacobé, développa ses arguments, tant externes qu'internes, en faveur de l'attribution à Élisabeth²⁹³. Son hypothèse consistait à dire que le texte de départ attribuant le cantique à Élisabeth était simplement introduit par « Et elle dit » et qu'il avait été complété différemment dans les divers manuscrits quant au sujet, les uns et les autres ajoutant tantôt Élisabeth, tantôt Marie²⁹⁴. L'argumentation de Loisy fut combattue par le Père jésuite Durand (1898), pour qui la formule initiale était bien « Et elle dit » mais introduisant un nouveau discours de Marie²⁹⁵, et par M. Lepin (1902-1903), pour qui la formule grecque « Et dit Marie » avait été amputée par erreur de sa finale dans un manuscrit qui ne fut ensuite reproduit que dans l'une ou l'autre Église isolée²⁹⁶. Tandis

un manuscrit (resté inédit en raison des circonstances...) de dom Donatien De Bruyne intitulé *Un nouveau témoignage attribuant le Magnificat à Élisabeth*, datant probablement de 1906, où l'auteur se prononce pour l'attribution à Élisabeth. On y trouvera, p. 38-40, un excellent aperçu de la controverse du début du siècle, réalisé grâce à la bibliographie fournie par René Laurentin dans son étude sur les deux premiers chapitres de Luc (voir R. LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc I-II* [Études bibliques], 4^e éd., Paris, 1964, p. 191-223, plutôt que la 3^e éd. (1957) signalée par le Père Bogaert).

²⁸⁹ P. LADEUZE, *De l'origine du Magnificat et de son attribution dans le troisième Évangile à Marie ou à Élisabeth...*, p. 623-625.

²⁹⁰ Cfr A. LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, dans ID., *L'enseignement biblique*, Paris, 1893, p. 35-36.

²⁹¹ Sur Nicétas, évêque de Rémésiana, près de Nisch en Serbie, de ± 366 à 414, voir P.-Th. CAMELOT, *Nicétas de Rémésiana (Saint)*, dans *Catholicisme...*, col. 1216.

²⁹² G. MORIN, *Le De psalmodiae bono de l'évêque saint Niceta : rédaction primitive, d'après le ms. Vatic. 5729*, dans *Revue bénédictine*, t. XIV, 1897, p. 385-397.

²⁹³ F. JACOBÉ, *L'origine du Magnificat*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. II, 1897, p. 424-432.

²⁹⁴ Cette conjecture qui lui paraissait « au moins probable » en 1897 devint pour lui « à peu près certaine » en 1901, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. VI, 1901, p. 286.

²⁹⁵ A. DURAND, *L'origine du Magnificat*, dans *Revue biblique*, t. VII, 1898, p. 74-77.

²⁹⁶ Le premier article de Lepin (M. LEPIN, *Le Magnificat doit-il être attribué à Marie ou à Élisabeth ?*, dans *L'Université catholique* [Lyon], nouv. sér., t. XXXIX, 1902, p. 213-242) ayant suscité une mise au point de Loisy (*Chronique biblique*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. VIII, 1903, p. 288-289), Lepin y répondit dans un second article (M. LEPIN, *L'origine du Magnificat*.

qu'en France la discussion avait porté sur l'attribution du *Magnificat*, en Allemagne, c'est par le biais de sa composition littéraire que le problème d'attribution fut abordé par les exégètes protestants. En 1891 déjà, un certain M. Hillmann, sans mettre en doute l'attribution du *Magnificat* à Marie, y avait cependant reconnu un psaume juif intercalé dans le récit judéo-chrétien de l'enfance utilisé par saint Luc²⁹⁷. Apparemment sans connaître les écrits de Loisy-Jacobé, Adolf Harnack reprit, en 1900, la double question de la composition littéraire et de l'attribution : le *Magnificat* était bien l'œuvre de Luc et ce dernier avait, selon lui — Harnack développe ici une argumentation très proche de celle de Loisy —, placé le *Magnificat* dans la bouche d'Élisabeth²⁹⁸. La thèse d'Harnack fut alors attaquée, toujours du côté protestant, par A. Hilgenfeld (1901)²⁹⁹ et F. (1902)³⁰⁰, lesquels, tout en souscrivant à l'attribution traditionnelle du cantique à Marie, y voyaient un hymne juif préexistant³⁰¹, et, du côté catholique, par O. Bardenhewer (1901)³⁰², qui se contenta de se prononcer sur la seule question de l'attribution³⁰³.

En ce qui concerne l'attribution du *Magnificat* à Marie ou à Élisabeth, Ladeuze souscrivait entièrement à l'opinion traditionnelle. Du point de vue textuel, tous les

Réponse aux nouvelles observations de M. Loisy, dans *L'Université catholique* [Lyon], nouv. sér., t. XLIII, 1903, p. 290-296).

²⁹⁷ M. HILLMANN, *Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas kritisch Untersucht*, dans *Jahrbuch für protestantische Theologie*, t. XVII, p. 192.

²⁹⁸ A. HARNACK, *Das Magnificat der Elisabeth (Luc. I, 46-55) nebst einigen Bemerkungen zu Luc. I und II*, (Sitzungsberichte der königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, n° 27), Berlin, 1900, p. 537-556. Ladeuze citait également, à rattacher à l'argumentation de Harnack, celle développée dans L. CONRADY, *Die Quelle der kanonischen Kindheitsgeschichte Jesus*, Göttingen, Vandenhoeck, 1900, relative au protoévangile de Jacques, source des deux premiers chapitres de Matthieu et de Luc.

²⁹⁹ A. HILGENFELD, *Die Geburts— und Kindheitsgeschichte Jesu. Luc. I, 5-II, 52*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, nouv. sér., t. IX, 1901, p. 177-235.

³⁰⁰ F. SPITTA, *Das Magnificat, ein Psalm der Maria und nicht der Elisabeth*, dans *Theologische Abhandlungen. Festgaben zum 17 mai 1902 für H.J. Holtzmann*, Tübingen, Mohr, 1902, p. 63-94.

³⁰¹ Ladeuze cite également à ce propos : D. VÖLTER, *Die Apokalypse des Zacharias im Evangelium des Lukas*, dans *Theologisch Tijdschrift*, t. XXX, 1896, p. 224-269, et H. USENER, *Geburt und Kindheit Christi*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, t. IV, 1903, p. 1-21.

³⁰² O. BARDENHEWER, *Ist Elisabeth die Sängerin des Magnificat ?* (Biblische Studien, t. VI, n° 1-2), Fribourg-en-Brigau, Herder, 1901, p. 189-200.

³⁰³ On notera que Ladeuze ne cite pas le catholique [C.A. KNELLER], *Das Magnificat der Elisabeth nach einigen Bemerkungen zu seiner Entdeckung*, dans *Stimmen aus Maria Laach*, t. LIX, 1900, p. 237-244.

manuscrits présentaient la leçon « Et Marie dit », à l'exception de trois manuscrits tardifs de l'ancienne version latine³⁰⁴ et, dans l'Église grecque, de deux versions latines de l'*Adversus haereses* de saint Irénée et de la version latine hiéronymienne de la septième homélie d'Origène; tous manuscrits dont les variantes étaient problématiques³⁰⁵. L'argument externe plaide donc puissamment pour l'authenticité de la leçon traditionnelle, et rien dans l'analyse interne ne permettait de renverser ce plaidoyer. Quant aux arguments puisés de l'analyse des sources littéraires de Luc, ils n'étaient pas tous convaincants, loin s'en faut. Pour Harnack, par exemple, plusieurs versets du *Magnificat* (versets 45-46, 48 pour partie et 52-53) ne pouvaient que se rapporter à Élisabeth, parce qu'ils constituaient en fait une reprise du cantique d'Anne (I Sam. II, 1) apportant au Temple l'enfant obtenu par ses prières et que c'est Élisabeth qui se trouvait dans la situation d'Anne. Ladeuze objectait d'une part, que, à supposer qu'il y ait eu des emprunts au cantique d'Anne, ceux-ci ne renvoyaient pas spécifiquement à la situation d'Anne, mais pouvaient convenir à toute action de grâce et, d'autre part, que si les textes autorisaient à affirmer une dépendance quelconque avec l'Ancien Testament, c'était plutôt du côté des psaumes qu'il fallait la chercher. Mais à côté de ces arguments littéraires réfutés par la critique catholique — nous entrons ici dans la partie la plus neuve de l'article et qui sera la plus contestée du point de vue conservateur —, Ladeuze reconnaissait qu'« il en est d'autres auxquels MM. Bardenhewer et Lepin ne nous paraissent pas avoir répondu »³⁰⁶.

Pour lui, en effet, il était clair que, non seulement saint Luc avait utilisé un document judéo-chrétien pour rédiger son Évangile de l'enfance, mais aussi que le *Magnificat* y constituait une pièce rapportée, due à un autre auteur, et intercalée par lui dans sa première source :

³⁰⁴ Le codex *Veronensis* (b), composé en Italie du Nord au V^e siècle, le codex *Redhigeranus* (l), datant du VII^e siècle, et le document signalé de l'évêque Nicéas.

³⁰⁵ Ladeuze (p. 628) signalait le travail du protestant H.A. KÖSTLIN, *Das Magnificat (Lc. I, 46-55) Lobgesang der Maria oder der Elisabeth ?*, dans *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, t. III, 1902, p. 142-145, qui ajoutait au débat un argument tiré de la liturgie grecque, et le réfutait immédiatement en mentionnant la réponse du catholique N. NILLES, *Ueber die Sängerin des Magnificat*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. XXVII, 1903, p. 375-376, montrant que la liturgie invoquée n'était pas grecque mais slave (et donc plus tardive).

³⁰⁶ P. LADEUZE, *De l'origine du Magnificat et de son attribution dans le troisième Évangile à Marie ou à Élisabeth...*, p. 634.

« Il faut le reconnaître : l'attribution du Magnificat à Marie ne cadre pas bien avec le mode d'agir qui est constamment prêté à la Vierge dans les deux premiers chapitres du troisième Évangile. Vaut-il conclure que l'Évangéliste n'a pas fait cette attribution ? Non puisqu'elle semble prouvée d'ailleurs. Mais une autre explication est possible : c'est que S. Luc ait emprunté le Cantique à une source différente de celle qui lui a fourni le reste de l'histoire de l'Enfance. En l'intercalant dans son récit, il s'écartait de l'esprit de sa source principale, ce qui a pu facilement lui arriver sur un point particulier, de nuance fort délicate, et qui ne rentrait pas dans les idées générales de son Évangile à lui »³⁰⁷.

Sans que nous en ayons conscience aujourd'hui, cette affirmation constituait en fait une véritable petite révolution dans l'exégèse catholique, en ce sens que tous les auteurs « modérés » s'étaient toujours refusés à prendre en compte le problème des sources du Nouveau Testament. La ligne de front implicitement adoptée contre la critique indépendante par tous les exégètes « classiques » consistait à défendre coûte que coûte la vision traditionnelle de l'Écriture : couverts par le dogme de l'inerrance, les livres canoniques devaient être intégralement authentiques, rédigés par un seul auteur inspiré directement par Dieu, etc. Et l'affirmation de Ladeuze pouvait paraître dans ce contexte d'autant plus iconoclaste que, sur ce point, il se montrait plus radical qu'Harnack, qui, lui, reconnaissait dans le *Magnificat* une composition de saint Luc ! Après avoir écarté l'origine juive du cantique à l'aide d'arguments qui durent faire frémir plus d'un exégète bien-pensant³⁰⁸, il écartait l'idée d'un emprunt à un autre Évangile de l'enfance, en aggravant en quelque sorte son cas : cette hypothèse était à écarter, parce que le *Benedictus*, un peu plus loin, constituait lui aussi une pièce rapportée qu'il était impossible d'attribuer au même auteur que le *Magnificat* et parce qu'il était difficile d'admettre, pour une période aussi ancienne, l'existence d'autant de documents différents sur l'enfance. Et s'il concluait que « la piété chrétienne est de tout point autorisée à répéter encore le *Magnificat* comme l'hymne de la Mère de Dieu »³⁰⁹, c'est après en avoir fait un psaume chrétien primitif, dérivé certes du témoignage de Marie, mais au

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 635.

³⁰⁸ Parce que ces arguments impliquaient une vision fragmentée du texte, une formation laborieuse de la leçon finale, leçon sur laquelle l'exégète pouvait sembler, pour un conservateur, pratiquer des découpages, voire des « tripotages », sacrilèges autant qu'arbitraires. Voir par exemple *ibid.*, p. 640-641 : « Et de fait, si ce psaume est juif, les expressions générales dont il se compose, ne suffisent nullement à expliquer comment le rédacteur du troisième Évangile a pu l'intercaler dans son récit et le mettre dans la bouche de la Vierge. Comment l'évangéliste a-t-il songé à attribuer à Marie un psaume qui ne répondait pas à sa situation ? Et pourquoi a-t-il introduit ce morceau dans le récit de la Visitation plutôt qu'ailleurs ? Pourquoi ne l'a-t-il pas fait chanter par la jeune mère sur la crèche de son nouveau-né, ou quarante jours plus tard, à la Purification, comme réponse au cantique de Siméon ? Le contexte de sa source, dans le récit de la Visitation, ne demandait pas par lui-même à être complété [etc.] ».

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 644.

départ de portée plus générale que celle commandée par l'Annonciation et la Nativité, et librement interprété par saint Luc dans ce contexte plus restreint :

« N'est-ce pas un de ces psaumes chrétiens, écrits dans le style et le ton des psaumes de l'Ancien Testament, pour chanter l'accomplissement des promesses ? De même que dans plus d'un psaume postexilien, c'est David ou Salomon qui parle, de même un chrétien inspiré aurait pu placer dans la bouche de Marie l'hymne qu'il composait pour exalter la venue du Christ. Mais pourquoi ne serait-ce pas la Vierge elle-même qui aurait chanté d'abord ce chant, en répandant devant Dieu, en présence des premiers fidèles réunis, ses sentiments d'admiration et de gratitude pour les merveilles faites en elle et par elle ? Éloignée des circonstances concrètes où s'étaient produites ces merveilles, elle n'y faisait plus d'allusion spéciale, mais considérait dans son ensemble l'œuvre dont elle avait été l'instrument. Pieusement conservé dans la primitive Église comme les psaumes dont l'Apocalypse a gardé des fragments, le cantique de Marie parvint à S. Luc avec le document où cette Église avait consigné les récits de la Vierge sur la naissance et l'enfance de son Fils. Nous avons vu comment l'Évangéliste fut amené à l'intercaler dans cette histoire, interprétant librement par là la réponse que Marie dut faire à Élisabeth »³¹⁰.

Même si cette argumentation peut paraître aujourd'hui bien banale, elle impliquait en fait — et cela était tout sauf évident — une véritable révolution mentale et, à terme, un déplacement radical de la ligne de défense de la foi en exégèse. Signe du caractère peu évident de la révolution en cours, lorsqu'en 1912, la Commission biblique trancha le problème de l'attribution du *Magnificat*, elle le fit naturellement dans le sens de l'opinion traditionnelle, mais sans même prendre en considération le problème de ses sources littéraires³¹¹...

L'origine du IV^e Évangile. — Second des deux écrits majeurs traitant de problèmes littéraires, l'article sur *L'origine du quatrième Évangile* fut publié en 1907, dans la *Revue biblique*³¹², et constitue la dernière véritable « recherche » publiée dans le domaine de l'exégèse néo-testamentaire avant le rectorat³¹³. Comme le note Coppens³¹⁴, cet article est particulièrement intéressant, parce que, rédigé peu de temps après la Réponse IV de la Commission biblique sur l'Évangile de saint Jean (20 mai 1907)³¹⁵, il

³¹⁰ *Ibid.*

³¹¹ Réponse IX du 26 juin 1912 sur les Évangiles de Marc et de Luc, le point IV relatif au *Magnificat*. Cfr *Enchiridion biblicum*..., p. 124 (paragraphe 411).

³¹² Cité ici d'après P. LADEUZE, *L'origine du quatrième Évangile. A propos du livre de M. Lepin* (Extrait de la *Revue biblique internationale*)...

³¹³ Par la suite, Ladeuze ne publiera plus, pour le Nouveau Testament, que sa conférence donnée la même année sur la résurrection.

³¹⁴ J. COPPENS, *Paulin Ladeuze, orientalist en exegeet. 1870-1940*..., p. 38.

³¹⁵ *Enchiridion biblicum*..., 65-66.

permet de voir comment Ladeuze se situait précisément par rapport aux décisions de la Commission³¹⁶, décisions auxquelles le Père Lagrange lui avait suggéré de pas accorder trop d'importance³¹⁷. Comme tous ses écrits, celui consacré à l'Évangile de Jean avait fait l'objet antérieurement d'un enseignement oral à Louvain, enseignement dont nous avons conservé quelque trace³¹⁸. Coppens estime que l'on peut résumer le contenu de ce cours en disant que, si Ladeuze reconnaissait au IV^e Évangile une stricte et complète authenticité, il estimait néanmoins que « *videtur relationes inter Joannem et evangelium minus esse intimas quam auctorem et librum* »³¹⁹. Pour lui, l'Évangile était l'œuvre d'un disciple philosophe de Jean qui, ayant entendu l'Évangile oral de son maître d'innombrables fois, l'avait, avec l'approbation du maître, mis par écrit aussi bien qu'il le pouvait. Jean lui-même, si l'on examinait bien le texte, le disait dans son Évangile en le recevant comme son œuvre spirituelle et en prenant soin de le placer sous son autorité et son nom. Il s'agissait là d'une hypothèse compatible avec la Tradition, hypothèse parmi d'autres certes, mais pas interdite : « *I/ Ista hypothesis est compossibilis cum traditione de Ioanne auctore ; 2/ traditio nos invitatur ut aliquatenus hanc hypothesim prae alia seligamus sed non cogit ad tenendam illam* »³²⁰...

³¹⁶ Sur la réponse de la Commission biblique sur l'Évangile de Jean, qui se prononçait dans le sens de l'opinion traditionnelle quant à l'authenticité externe et interne et quant à l'historicité du texte, voir : L. PIROT, *Évangiles et Commission biblique*, dans *D.B.S.*, t. II, col. 1273-1297, pour le problème johannique. L'Évangile de Jean constitue sans doute un des problèmes les plus épineux de l'exégèse du Nouveau Testament et sur lequel on a le plus écrit (G. VAN BELLE, *Johannine Bibliography. 1966-1985. A Cumulative Bibliography on the Fourth Gospel* [Bibliotheca Ephemeridum theologicarum lovaniensium, t. LXXXII], Leuven, 1988, a rassemblé pas moins de 6300 titres pour à peine vingt ans de production...). C'est dire si nous n'avons aucune prétention dans le domaine et que nous nous en remettons à des synthèses très larges qui fournissent de bons points de repère : E.-B. ALLO, *Jean (Évangile de saint)*, dans *D.B.S.*, t. IV, col. 815-843, et, plus récemment, A. FEUILLET, *Jean (Saint) — Écrits canoniques. — I. L'Évangile*, dans *Catholicisme...*, t. VI, col. 382-402.

³¹⁷ A.K.U.L., *A.P.L.*, n° [25], Un « paquet » de correspondance scientifique (± 1900-1909) et varia (± 1900-1925), Lettre de Lagrange à Ladeuze, Jérusalem 1^{er} juillet 1907 : « vous avez bien voulu me promettre pour le mois d'octobre deux recensions sur S. Jean. Vous pourriez y ajouter maintenant [illisible], chez Nourry, ce qui vous permettra de montrer les excès de la critique. J'espère que la décision de la Commission ne vous aura pas détourné de votre projet. Peut-être même vous serez-vous décidé, comme je le désire, pour quelque chose de très développé, comme un article ou un mélange. Enfin ce que vous m'enverrez sera très bien venu ».

³¹⁸ J. COPPENS, *Paulin Ladeuze, orientalist en exegeet. 1870-1940...*, p. 106-108, reproduit en Annexe VI, une synthèse des notes de deux anciens étudiants résumant la position personnelle de Ladeuze donnée aux cours. Ces notes sont reproduites en Annexe XII.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 39.

³²⁰ *Ibid.*

Aussi nuancées que fussent ces idées développées par Ladeuze dans ses cours, ce n'étaient pas celles qui prévalaient dans les milieux louvanistes — elles n'étaient partagées ni par son aîné Van Hoonacker³²¹, ni par Camerlynck, qui avait défendu à peu près en même temps que lui une thèse de doctorat sur ce sujet³²² — et ce n'était absolument pas celles proposées à la foi et à la défense des savants catholiques par la Commission biblique. De son opposition à la Commission sur ce point, d'ailleurs, Ladeuze s'était clairement ouvert, dans une correspondance privée il est vrai, auprès de la *Revue apologétique* qui, nous l'avons vu, lui avait proposé un volume sur le Nouveau Testament et à laquelle il avait fait part de ses craintes³²³ et de ses conditions³²⁴. Qu'en était-il dans son article ? Celui-ci se présentait très habilement comme un simple compte rendu d'un ouvrage récent, *L'origine du quatrième Évangile*, de Marius Lepin, professeur d'exégèse au grand séminaire de Lyon³²⁵, mais il constituait en réalité une discussion discrète et modérée des décisions de la Commission³²⁶. Si nulle part Ladeuze

³²¹ Coppens cite A. VANHOONACKER, *L'hypothèse de M. Wendt sur la composition du quatrième Évangile*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. II, 1901, p. 747-770. Voir également ID., *L'auteur du quatrième Évangile*, dans *Revue biblique internationale*, t. IX, 1900, p. 226-247, où il rendait compte, en souscrivant à ses conclusions, de la thèse de Camerlynck (cfr note suivante).

³²² A. CAMERLYNCK, *De quarti Evangelii auctore* (Universitas Catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum doctoris in Facultate Theologica consequendum conscriptae, sér. I, t. XLIX), Louvain, 1899.

³²³ A.K.U.L., *A.P.L.*, n° [25], Un « paquet » de correspondance scientifique (± 1900-1909) et varia (± 1900-1925), Lettre de V. de Brabandère à Ladeuze, Bruxelles 3 juin 1907, et texte de réponse annoté par Ladeuze à la date du 23 juin : « après cette réponse, puis-je espérer pouvoir écrire comme je le voudrais l'histoire des livres du N. T., c.à.d. un ouvrage où je m'expliquerais sur leurs auteurs, leurs dates, le but poursuivi, le genre littéraire, etc. [?] ».

³²⁴ *Ibid.* : « Je tiens à vous le déclarer, de façon à év.[iter] tout malentendu entre nous : [barré : je trouve cette réponse très malheureuse] t[ou]tes les lères réponses de la C.[ommission] étaient sages, les deux dern.[ières] me semblent très malheureuses. Je puis m'en taire, mais je ne voudrais pas les prendre comme norme positive de comp.[osition] d'un ouv.[rage] ».

³²⁵ Sur Marius Lepin (1870-1952), prêtre du diocèse de Lyon (1893) admis à la Compagnie des prêtres de Saint-Sulpice à Paris et étudiant à l'Institut catholique de Paris (1896), docteur en théologie de la Faculté de théologie de Lyon avec une thèse sur l'École française de spiritualité (1897), professeur d'Écriture sainte au séminaire d'Issy (1898), puis au grand séminaire de Lyon (1903), voir J. TRINQUET, *Lepin (Marius)*, dans *Catholicisme...*, t. VII, col. 405-407, et ID., *Lepin (Marius)*, dans *D.T.C. Tables*, t. II, col. 2972-2973. Confirmant le jugement de Ladeuze, qui reproche à Lepin un esprit trop analytique et une absence de perspectives nettes, Trinquet note « M. Lepin se montre excellent critique de détail, attaché à préserver la foi. Il est moins heureux comme critique de fond et comme constructeur » (*Catholicisme...*, col. 406). Voir également ce qu'en dit É. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste...*, p. 499-502.

n'affirmait brutalement sa thèse contre l'autorité romaine, tout son compte rendu s'attachait cependant à souligner les insuffisances de l'argumentation de Lepin et, à travers lui, de la Commission, étant entendu que l'ouvrage de Lepin constituait « sans doute le meilleur commentaire qu'on puisse donner aux dernières réponses de la Commission biblique, quoiqu'il ait paru quelques mois avant elles »³²⁷.

Sommairement résumé, on peut dire que, pour Ladeuze, Lepin reprenait tous les arguments traditionnels en faveur de l'attribution de l'Évangile à l'apôtre Jean, discutait — pas toujours de la meilleure façon — les objections adressées contre ces arguments par les critiques indépendants, mais ne prenait pas en compte les difficultés nouvelles et réelles soulevées par ces derniers : « je voudrais plutôt, en marquant bien la marche suivie par M. Lepin, corroborer par-ci par-là ses preuves et surtout souligner certaines difficultés qu'il ne semble pas avoir aperçues, sans toutefois, ajoutait-il prudemment, vouloir défendre ici pour mon propre compte une solution qui les résoudrait »³²⁸. Oui, l'examen des données traditionnelles permettait d'affirmer que l'Évangile avait circulé dans les quinze premières années du II^e siècle et avait sans doute été rédigé à la fin du I^{er}. Mais l'auteur aurait pu également invoquer le témoignage de saint Ignace, dont les épîtres portent des traces de pensée johannique (encore que l'absence de reprise textuelle à l'Évangile prouve davantage l'existence, vers 110, d'un enseignement johannique en Syrie qu'un écrit johannique...) et mieux exploiter celui de Clément de Rome³²⁹. Oui, l'examen des témoignages de la Tradition au second siècle permettait d'affirmer que l'Évangile avait bien été rédigé en Asie, probablement à Éphèse, et que saint Jean y avait bien séjourné. Mais, outre que Ladeuze apportait toute une série de compléments et de précisions à la démonstration, il notait qu'il n'était pas suffisant d'établir les deux affirmations pour conclure à la paternité de Jean³³⁰. Celle-ci ne pouvait s'établir que sur la base d'un examen de la Tradition elle-même, ou, plus exactement, la Tradition l'attribuant effectivement à Jean, d'un examen des objections opposées à cette Tradition. De ce point de vue, Ladeuze commençait par résumer de

³²⁶ C'est l'interprétation de Coppens (J. COPPENS, *Paulin Ladeuze, orientalist en exegeet. 1870-1940...*, p. 39-40), qu'il est difficile de ne pas partager quand on connaît l'opinion défendue par Ladeuze dans ses cours et dans sa publication.

³²⁷ P. LADEUZE, *L'origine du quatrième Évangile. A propos du livre de M. Lepin...*, p. 26.

³²⁸ *Ibid.*, p. 2-3.

³²⁹ *Ibid.*, p. 2-4.

³³⁰ *Ibid.*, p. 4-10.

façon fort claire la présentation d'ensemble faite par Lepin des objections adressées à l'attribution johannique traditionnelle (« elles [les objections] sont tirées de l'attitude prise par les quartodécimans d'Asie mineure et de l'opposition manifestée par les aloges, autour de 165, puis surtout de la pauvreté de la Tradition qui rapporte l'Évangile à l'apôtre Jean »³³¹), avant de montrer — et c'est sans conteste la partie la plus intéressante de sa critique — que la réponse de Lepin — et ce partant, celle de la Commission biblique — ne rencontrait pas les objections nouvelles formulées par la critique.

Quant à l'attitude des quartodécimans³³² et à l'opposition des aloges³³³, Ladeuze ne voyait pas grand-chose à ajouter à l'argumentation de Lepin (« l'auteur se contente aussi de la réponse ordinaire »...³³⁴), si ce n'est que, pour les aloges, anticipant sur son article à paraître dans les *Mélanges Godefroid Kurth*, il ramenait l'ensemble de ceux-ci au seul Caius de Rome³³⁵. Bien plus fondamentales sont les considérations qu'il avance à propos de la pauvreté de la Tradition relative à l'attribution à Jean et qu'il a bien résumées auparavant :

« Les notices du Canon de Muratori et de Clément d'Alexandrie n'ont en propre que des détails légendaires. S. Irénée lui-même, qui est censé représenter la croyance de l'Asie mineure depuis le milieu du second siècle, ne sait qu'une chose : c'est que le livre est de l'Apôtre : encore pour le prouver, n'en appelle-t-il pas au témoignage de ses maîtres qui avaient vu Jean. Les circonstances de la composition, il les ignore absolument. Ainsi, vers la fin du II^e siècle, nous constatons seulement une tradition imprécise et mal renseignée sur l'apostolicité du document. De plus cette tradition était alors récente : on ne peut alléguer en sa faveur aucune autorité antérieure à 150 ; les plus anciens témoins de l'Asie Mineure, Papias, S. Polycarpe, S. Ignace ne parlent pas de l'origine johannique de l'Évangile »³³⁶.

D'accord pour reconnaître, contre l'auteur, la faible valeur des témoignages du Canon de Muratori et de Clément d'Alexandrie en ce qui concerne les circonstances de la rédaction de l'Évangile de Jean, Ladeuze admettait également que l'ignorance de saint

³³¹ *Ibid.*, p. 10.

³³² « Quartodécimans » est un mot qui apparaît au IV^e siècle pour désigner les chrétiens d'Asie (Éphèse, Smyrne, etc.), qui fêtaient Pâques, comme les juifs, le quatorzième jour après la lune de mars (le 14 nisan), et non, comme les chrétiens occidentaux, le dimanche (cfr P.-Th. CAMELOT, *Quartodécimans*, dans *Catholicisme...*, t. XII, col. 344-345).

³³³ Pour les aloges, cfr *supra*, note 226.

³³⁴ P. LADEUZE, *L'origine du quatrième Évangile. A propos du livre de M. Lepin...*, p. 10.

³³⁵ *Ibid.*, p. 11. Sur son article consacré aux aloges (P. LADEUZE., *Caius de Rome, le seul aloge connu...*), cfr *supra*, p. 637-638.

³³⁶ ID., *L'origine du quatrième Évangile. A propos du livre de M. Lepin...*, p. 10.

Irénée (et ce partant des presbytres qui l'avaient instruit) était étonnante et s'étonnait plus encore du manque d'étonnement de Lepin : « la pauvreté de ces déclarations dans la bouche des disciples de saint Jean, malgré toute l'autorité qu'il faut leur reconnaître, ne pose-t-elle pas un problème psychologique que M. Lepin n'a pas aperçu ? »³³⁷. Ensuite, en ce qui concerne le caractère tardif de la Tradition de l'authenticité johannique, si Ladeuze faisait siennes les conclusions de Lepin (« les disciples de saint Jean, nombreux encore en Asie vers 130, ont d'un commun accord reconnu comme l'Évangile de leur maître ce livre qui pourtant, nous allons le dire, répondait mal à leurs tendances personnelles. Posé le séjour de saint Jean en Asie Mineure, cette tradition sur l'auteur du quatrième évangile me semble absolument inexplicable, si les disciples de l'Apôtre ne l'ont pas reçu de ses mains »³³⁸), il précisait : « je dois cependant ajouter qu'il est certains côtés du témoignage traditionnel qui ne l'ont aucunement frappé et qui pourtant sont d'une grande importance »³³⁹. Et il faisait remarquer, tout d'abord, que les disciples de saint Jean, qui avaient tous reçu le quatrième Évangile comme son évangile, s'en servaient à peine (saint Polycarpe, le presbytre du livre IV de saint Irénée et Papias ne citent jamais saint Jean, et saint Justin à peine) : « ne dirait-on pas qu'à Éphèse, vers 130-150, une sorte de discrédit s'attachait, aux yeux des presbytres asiates, à cet évangile que d'autre part ils devaient déclarer l'Évangile de Jean ? »³⁴⁰. Ensuite, Ladeuze notait que « si le quatrième évangile a été simplement écrit de la main de saint Jean, vers la fin de sa longue carrière de sorte qu'on puisse y voir comme un résumé final de sa prédication en Asie, on devra retrouver chez le grand nombre de ses disciples, les principales tendances religieuses qui s'y font jour. Cette attente ne se réalise pas »³⁴¹ : ni chez Papias, ni chez les presbytres, ni chez saint Polycarpe on ne retrouve le contenu de la prédication johannique. Enfin, Ladeuze soulevait le problème de la compatibilité d'un apôtre Jean judéo-chrétien, tel qu'il apparaît manifestement dans les Actes (III, IV et VIII), dans l'Épître aux Galates et dans l'Apocalypse, avec le Jean hellénisé du IV^e Évangile : « La question peut donc se poser si l'apôtre Jean n'est pas resté jusqu'au bout judéo-chrétien. Que si il fallait répondre affirmativement, une autre question suivrait : a-t-il pu écrire lui-même, de sa main, un évangile où le juif est présenté

³³⁷ *Ibid.*, p. 12.

³³⁸ *Ibid.*, p. 15.

³³⁹ *Ibid.*

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 17.

³⁴¹ *Ibid.*

comme l'ennemi-né du Christ et du Christianisme [etc.] »³⁴². Et de conclure de l'ensemble de ces considérations :

« L'examen même de la tradition soulève donc des difficultés contre l'authenticité johannique du quatrième Évangile. Et pourtant, d'autre part, cette même tradition nous force à attribuer à cet évangile l'autorité personnelle de Jean l'apôtre, à y reconnaître son évangile. Il faudrait ou bien écarter ces difficultés, ou bien examiner s'il n'y a pas lieu de ne pas donner à la dernière conclusion qui vient d'être rappelée, un sens trop absolu »³⁴³.

A partir de cette conclusion, Ladeuze en arrivait à suggérer une hypothèse — en fait son hypothèse — d'une « origine johannique médiate », mais stricte³⁴⁴, qui tentait la conciliation des deux Jean évoqués plus haut. Éphèse au premier siècle était le confluent de mouvements religieux et philosophiques les plus divers. Parmi les disciples de Jean, on y devine très bien, à côté du grand nombre, des petits groupes de cultures intellectuelles très différentes et on peut imaginer que la prédication habituelle de Jean n'ait pu satisfaire l'ensemble des sensibilités religieuses particulières. Et dès lors :

« On pourrait concevoir qu'un membre de ce groupe, peut-être un juif palestinien passé à Éphèse vers 70 et qui s'était laissé emporter par un courant philosophico-religieux, ait été chargé par l'Apôtre d'écrire, en son nom, un évangile qui répondrait aux exigences de ceux que ne satisfaisaient pas les Synoptiques, évangile dans lequel il exploiterait pour une démonstration spéciale et d'après ses idées et sa méthode, ce que l'Apôtre lui-même rapportait des actions et des paroles du Christ, évangile enfin qui aurait été lancé dans la circulation par l'Apôtre lui-même. Cette hypothèse sauvegarderait entièrement l'historicité de la tradition johannique sur le Sauveur. Elle expliquerait comment la masse des disciples de saint Jean n'a jamais mis en doute que l'Évangile soit bien l'Évangile de l'Apôtre, et cependant n'y a pas reconnu la forme particulière de sa prédication et n'en est pas venue pour son compte à s'en servir. Elle expliquerait encore les différences et les ressemblances entre l'Évangile et l'Apocalypse, comme aussi le fait de leur diffusion parallèle. Elle pourrait résoudre bien des difficultés de la critique interne, l'Apôtre ayant pu laisser rédiger en son nom, comme arguments en faveur de sa conception du Christ, des exposés qu'il n'aurait jamais écrits de sa propre main. Elle répondrait bien enfin à la nuance du témoignage des Presbytres d'Asie. Papias ne dit pas proprement que l'Évangile a été écrit par saint Jean, mais qu'il a été *manifestatum et datum ecclesiis ab Johanne*. Irénée répète la même expression [...] »³⁴⁵.

Comme on le voit, il s'agissait d'une hypothèse brillante et remarquablement construite — d'autant que Ladeuze l'appuyait de quelques arguments complémentaires fort convaincants — pour rendre compte de toutes les difficultés soulevées par la critique, y compris celles de Loisy. Manifestement, et les milieux romains ne s'y

³⁴² *Ibid.*, p. 19.

³⁴³ *Ibid.*

³⁴⁴ *Ibid.*

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 20.

tromperont guère, comme nous le verrons, il s'agissait davantage qu'une simple hypothèse indifférente à l'auteur...

A propos de cette thèse de Ladeuze d'une rédaction par un disciple de Jean sous l'autorité de l'Apôtre, on notera qu'aujourd'hui, l'opinion catholique reçue est en toute hypothèse clairement hostile à l'attribution à ce dernier. En 1984, Frans Neiryneck a rappelé fort opportunément que, dans l'exégèse catholique, l'attribution à un disciple-secrétaire de Jean était généralement attachée aux noms de Braun, Schnackenburg et Brown, mais qu'en réalité, elle avait déjà été formulée par Paulin Ladeuze en 1907 et que, dans la lumière du récent développement de la doctrine catholique, ce dernier devait être mentionné comme un précurseur³⁴⁶. C'est que depuis le décret de la Commission biblique de 1907, l'attribution à l'apôtre Jean était considérée comme la position officielle des « savants catholiques »³⁴⁷ et que les premiers parmi eux qui, après cela, suggérèrent une autre orientation, attachèrent leur nom à cette dernière. Ce fut le cas du Père F.-M. Braun, qui en 1959 avait avancé prudemment l'hypothèse d'une rédaction par un disciple de Jean³⁴⁸, et ultérieurement de R. Schnackenburg³⁴⁹ et de R.E. Brown³⁵⁰, qui reprirent et développèrent l'idée. Rappelons par ailleurs que c'est dans cette même perspective de souligner la qualité du travail de Ladeuze qu'en 1941 déjà, Coppens avait lui-même noté la supériorité, selon lui³⁵¹, de l'analyse de Ladeuze par rapport au commentaire d'un Lagrange vieillissant et amer (1925)³⁵².

³⁴⁶ F. NEIRYNCK, *John and the Synoptics. The Empty Tomb Stories*, dans *Evangelica II. 1982-1991. Collected Essays by Frans Neiryneck* (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum lovaniensium, XCIX), édité par F. VAN SEGBROECK, Leuven, 1991, p. 571-600, qui reprend un article paru en 1984. Voir note 2, p. 571.

³⁴⁷ *Ibid.*

³⁴⁸ F.-M. BRAUN, *Jean le théologien et son Évangile dans l'Église ancienne* (Études bibliques), Paris, Librairie Lecoffre, 1959, XX-428 p.

³⁴⁹ Dans le premier volume de son commentaire : R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, t. I, *Einleitung und Kommentar zu Kapitel I-IV* (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 4-1), Fribourg, Herder, 1965, XXXV-523 p.

³⁵⁰ R.-E. BROWN, *The Gospel According to John : Introduction, Translations and Notes* (The Anchor Bible, 29), New York, Doubleday et C°, 1966, CXLVI-538 p.

³⁵¹ J. COPPENS, *Paulin Ladeuze, orientalist en exegeet. 1870-1940...*, p. 38.

³⁵² M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean* (Études bibliques), Paris, Librairie Lecoffre, 1925, CXCIX-550 p.

Une dernière chose, enfin, nous paraît devoir être mentionnée dans cet article-recension, c'est l'attitude, sinon bienveillante, du moins empreinte d'un certain respect, qui y transparait par rapport à Loisy. Respect pour un adversaire, certes (rappelons-nous les paroles très dures prononcées par Ladeuze contre Houtin l'année précédente, et la flèche décochée à Loisy à cette occasion : « grâce à Dieu, on peut encore faire de la critique biblique, sans être loisyste »³⁵³), mais respect tout de même, comme celui que l'on peut avoir pour un savant dont on ne partage pas les présupposés philosophiques, mais dont on reconnaît la valeur intellectuelle, voire la finesse d'analyse... En deux endroits, en effet, Ladeuze a évoqué ici la figure de Loisy en des termes qui n'étaient pas précisément ceux de la critique catholique en 1907 ! Une première fois, au début de l'article, lorsqu'il présente l'ouvrage de Marius Lepin comme n'ayant pas échappé suffisamment à l'apologétique antiloisyste, genre qu'il ne paraît guère apprécier ; et une seconde fois, lorsque, devant conclure, il reproche à Lepin, malgré qu'il ait apporté des arguments à l'opinion classique, de n'avoir pas véritablement rencontré certaines objections de Loisy³⁵⁴ qu'en fait lui-même reconnaissait fondées, même s'il en tirait d'autres conclusions, en l'occurrence l'attribution de la rédaction de l'Évangile à un disciple de Jean³⁵⁵. Ainsi, à propos de l'ouvrage de Lepin considéré globalement, Ladeuze précisait pour commencer :

« Chez les catholiques, en France surtout, on a vu paraître récemment toute une série d'ouvrages, de valeur fort inégale, mais dont la plupart sont une attaque directe des idées de M. Loisy. La plus importante de ces études est, sans contredit, celle qu'a fait paraître au commencement de cette année M. M. Lepin, professeur au grand séminaire de Lyon (*L'origine du quatrième Évangile*. Paris, Letouzey, 1907. In-12, XII-508 p.). A en lire le premier chapitre (*La question johannique et M. Loisy*, p. 3-18), on croirait avoir encore affaire avec un écrit de circonstance. Mais cette impression se dissipe, dès qu'on entre dans le corps du livre, qui renferme en réalité une étude d'ensemble où la matière est examinée en elle-même, avec ampleur et objectivité. Ce n'est pas que les considérations personnelles y soient nombreuses ; mais l'information de l'auteur est très abondante, et il a réussi à grouper et à clairement exposer les meilleures preuves qui appuient la solution traditionnelle »³⁵⁶.

On sent ici comme un agacement pour une critique « de circonstance » qui, outre qu'elle est pauvre en « considérations personnelles », s'attache à défendre les « meilleures preuves qui appuient la solution traditionnelle », mais — toute la suite de

³⁵³ P. LADEUZE, [Compte rendu de] A. HOUTIN, *La question biblique au XX^e siècle...*, p. 691.

³⁵⁴ Cfr A. LOISY, *Le quatrième Évangile*, Paris, Alphonse Picard et fils, 1907, 960 p.

³⁵⁵ P. LADEUZE, *L'origine du quatrième Évangile. A propos du livre de M. Lepin ...*, p. 25.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 1.

sa recension le montre — sans rencontrer véritablement les objections nées de la critique moderne. Ainsi note-t-il dans sa conclusion : « Tous ces arguments sont valables contre l'hypothèse de la fiction littéraire pure et simple. Le sont-ils autant contre l'hypothèse indiquée plus haut d'un disciple de S. Jean écrivant en son nom, sous ses yeux et son inspiration ? »³⁵⁷. Prenant alors comme exemple le verset 24 du chapitre XXI de Jean³⁵⁸, où le glissement de la troisième personne du singulier à la première du pluriel lui suggère « quelque différence entre le sujet de 'nous savons' et le témoin » (donc entre Jean lui-même, l'auteur intellectuel en quelque sorte, et l'évangéliste, l'auteur matériel), il cite Loisy, certes sans le cautionner formellement — bien que nous le sachions par ailleurs d'accord avec lui sur ce point — mais en reconnaissant à tout le moins la pertinence de son objection³⁵⁹.

Comme le montre l'analyse de ce dernier écrit, Ladeuze avait atteint, à la veille de son rectorat, une maîtrise tout à fait remarquable de la méthode historique en exégèse (où il excellait tout particulièrement dans la critique littéraire), et il n'entendait manifestement pas, du moins au moment de la rédaction de son article sur Jean, renoncer à son exercice intégral en cédant trop aux injonctions de la Commission biblique. De ce point de vue, son article se gardait bien d'affronter de front les décisions romaines, mais en soulignant les insuffisances de la position traditionnelle et en suggérant une solution qui satisfasse aux exigences de la critique, même à titre d'hypothèse, il marquait clairement et publiquement son désaccord avec l'exégèse que l'on entendait faire prévaloir dans les milieux romains. N'était-ce pas, dans le contexte de 1907, malgré les précautions de forme prises et l'« orthodoxie » du propos affirmée par Ladeuze, inconscience ou provocation ? On touche ici à un problème théologique plus large, lié au statut doctrinal des décisions de la Commission biblique et à la perception qu'en avaient les différents acteurs. En anticipant quelque peu sur l'examen des controverses nées de l'activité exégétique de Ladeuze, on peut dire que ce dernier, formé — pour reprendre une expression chère aux hommes d'Église — à une « bonne théologie », n'a jamais accordé beaucoup de signification aux décisions de la

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 24.

³⁵⁸ « C'est ce disciple qui rend témoignage de ces choses et qui les a écrites et nous savons que son témoignage est vrai » (p. 24).

³⁵⁹ Il cite A. LOISY, *Le quatrième Évangile...*, p. 951. Aux pages 949-952, Loisy examine en fait les problèmes posés par le verset XXI, 24 et note cette distinction à opérer entre les deux sujets.

Commission³⁶⁰, alors qu'à Rome, on entendait leur donner une valeur impérative. Cela explique largement une attitude qui peut paraître provocatrice et la mauvaise réputation de Ladeuze dans les milieux romains, qui s'illustrera par le refus de Rome de sa nomination au rectorat en 1909³⁶¹.

Sans anticiper ici sur les conclusions à tirer de l'ensemble de notre analyse de l'œuvre de Ladeuze, nous pouvons cependant déjà opérer un certain nombre de constats. Dans l'ensemble, ses publications apparaissent bien comme des écrits « secondaires » dérivés de son enseignement ; s'ils émanent manifestement d'un des grands exégètes catholiques du début du siècle, ils ne lui ont cependant pas permis de s'imposer comme tel. C'est que, comme nous l'avons dit, le temps lui a manqué pour sortir les ouvrages plus conséquents qu'il projetait de rédiger après en avoir parcouru l'ensemble de la matière dans son enseignement et auquel il aurait pu attacher son nom pour la postérité : non seulement une introduction littéraire au Nouveau Testament, qu'il avait accepté de préparer, comme nous l'avons signalé, pour la *Revue apologétique*³⁶², mais également un commentaire sur les Évangiles synoptiques, qui aurait paru dans les *Études bibliques* et dont un inédit de Cerfaux nous révèle le projet³⁶³. C'est à ce seul défaut de publications, d'ailleurs, que Cerfaux attribue la moindre notoriété de Ladeuze, qu'il classe cependant sur le même pied que Lagrange, Batiffol et Van Hoonacker³⁶⁴.

Même si ses écrits ne peuvent être rangés au nombre des sommes qui font date, on constate cependant qu'il y discute pied à pied avec tous les grands exégètes de son

³⁶⁰ On conserve notamment une lettre à Mercier de 1906, dans laquelle Ladeuze explique clairement qu'à ses yeux, une décision de la Commission biblique peut ne pas avoir plus de valeur qu'un simple avis. Cfr A.A.M., *Fonds Mercier*, n° III. 3, [Bisschoppenconferenties]. Sessie van 15-09-1906. Sessie van 22-11-1906, Une chemise intitulée « Briefwisseling P. Ladeuze. 'Fratres Domini' », Lettre de Ladeuze à Mercier, [Louvain, 19 juillet 1906].

³⁶¹ Notons, pour terminer notre examen de cet article sur l'Évangile de Jean, que l'on conserve une copie d'un travail d'étudiant, désigné « Symbolisme du IV^e Év. Mr De Caluwé. Diss. pour licence. 1907-1908 » (A.K.U.L., *A.P.L.*, n° [1], Un « paquet » désigné « Mr le Chan. Cerfaux Prof. à l'U.C.L. »), mais dont nous ne savons rien par ailleurs.

³⁶² *Ibid.*, n° [25], Un « paquet » de correspondance scientifique (± 1900-1909) et varia (± 1900-1925), Lettre de V. de Brabant à Ladeuze, Bruxelles 3 juin 1907.

³⁶³ *Ibid.*, n° [23], Un ensemble de documents de Mgr L. Cerfaux relatifs à Mgr Ladeuze (sources inédites et notes personnelles), Chemise intitulée par Cerfaux « Mgr Ladeuze », Un manuscrit de Cerfaux *L'œuvre exégétique de Mgr Ladeuze*, le point « IV. Le résultat ».

³⁶⁴ *Ibid.*

temps, aussi bien catholiques que protestants ou rationalistes, et ce avec une sérénité de ton qui témoigne d'une grande maîtrise intellectuelle des problèmes : excepté dans sa recension d'Houtin, l'argumentation s'adresse toujours aux positions de l'adversaire et ne déborde jamais d'un strict débat scientifique. Plus fondamentalement, Ladeuze s'est montré résolu à aller de l'avant dans l'application de la méthode critique en exégèse, sans craindre de bousculer les idées « traditionnelles » (en fait « habituelles »), qu'il n'a jamais confondues avec la Tradition comme telle. En ce sens, il a été tout sauf un critique timoré, qui aurait faussé l'application des principes critiques pour ne pas devoir dévier de l'opinion consacrée et, surtout, refusé de prendre en considération les nouveaux problèmes posés par la critique au nom d'une apologétique dépassée. Ceci dit, l'adoption de la méthode critique et son application rigoureuse avaient pour lui une valeur éminemment apologétique, et il n'a jamais manqué une occasion de souligner dans ses écrits la compatibilité foncière entre l'exercice « correct » de la méthode et le dogme catholique. Pour le reste, les limites de sa pensée exégétique sont celles que nous avons indiquées en cours d'analyse et qui caractérisent toute l'exégèse progressiste. Nous pouvons les résumer en parlant d'une prise en compte insuffisante des spécificités du langage religieux, discours de foi irréductible à la seule rationalité et langage symbolique réclamant une herméneutique propre.