

C.J.T. Talar

Sources croisées : modernistes de droite, de gauche et du centre

[«Définir le modernisme, c'est un acte politique.» Ainsi écrit Gabriel Daly. (dans «Theological and philosophical Modernism», Darrell Jodock, ed. *Catholicism Contending with Modernity*. (Cambridge : Cambridge University Press, 2000), 89). Et c'est vrai. On peut le voir en lisant l'encyclique antimoderniste *Pascendi Dominici Gregis*. Mais, écrire une biographie sur un moderniste est aussi un acte politique—parce qu'on définit non seulement le sujet biographique, mais aussi le modernisme. Les observateurs plus équitables soulignent que le courant moderniste—dont Loisy aurait été le père—a rassemblé des personnalités très diverses et que des idées fortes avancées par certaines d'entre elles, semblent triompher aujourd'hui après avoir échoué en leur temps. Pour tenter d'y voir plus clair nous avons pensé qu'il serait bon de comparer les principaux témoignages des acteurs même du courant moderniste.]

Dans son introduction à *Une œuvre clandestine d'Henri Bremond*, Émile Poulat cite les principaux d'entre eux et les place comme sur un échiquier politique:

Le *modernisme* de Loisy se situait en réalité au centre d'un jeu de tendances dont la droite était représentée par le *progressisme* de Mgr Batiffol, du P. Lagrange, du P. de la Grandmaison, etc., et qui se heurtait sur sa gauche au *rationalisme* d'hommes tels que Turmel, Houtin et Sartiaux. Les relations suivies des deux derniers avec Loisy et l'opposition indistincte des premiers ont pu masquer la profondeur et la signification de leurs divergences, qui n'étaient pas seulement affaire de tempérament¹

On pourrait penser, dans une certaine mesure, qu'il s'agit d'une question épistémologique. Christoph Théobald s'est appuyé depuis sur l'œuvre de Poulat pour préciser les racines des divergences. Le “rationalisme” serait le reflet d'une mentalité binaire opposant le légendaire—lisez pieux mensonges—et l'histoire, c'est-à-dire, témoignage crédible, parce que scientifiquement vérifiable.

Pour Houtin et ses amis, Loisy et les autres réformateurs ne représentent pas une menace de destruction, comme pour le système dogmatiste, mais plutôt une question de morale et de sincérité : la liason entre l'histoire et la foi ne peut être comprise par eux comme un pieux

¹ Émile Poulat, *Une oeuvre clandestine d'Henri Bremond*. (Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1972), 21-22.

mensonge et une étape transitoire sur le chemin vers une vraie scientifique.²

Quant au “progressisme”, il crut en la possibilité de réconcilier l’histoire et l’orthodoxie. Les progressistes, comme Batiffol, espérait y parvenir en distinguant dans l’orthodoxie un élément essentiel, statique, et un élément éclairé par la réflexion ecclésiale. On peut saisir cette distinction non a priori, mais par une recherche historique appliquée à la théologie positive, par une critique historique domestiquée, pour ainsi dire. Néanmoins, en dépit d’un changement dans le concept d’orthodoxie, celui-ci « reste ce savoir serein de l’essentiel qui ne peut être atteint par l’histoire. »³

Ainsi, au jugement de Théobald, le rationalisme et le progressisme partagent une même préoccupation pour l’essentiel (accepté par le progressiste et refusé par le rationaliste). De plus, tous les deux marquent une opposition à propos de l’historicité ou non-historicité du fait surnaturel— c’est l’affaire de l’histoire pour le rationaliste et pour le progressiste question extra-historique, soit philosophique, soit théologique. Donc, pour Théobald, la vraie question n’est pas l’entrée de l’histoire dans l’univers religieux. Le rationalisme, le progressisme, comme le dogmatisme, ont tous connaissance de cela. Ce qui distingue Loisy, Mgr Mignot, Henri Bremond et d’autres comme Friedrich von Hügel, est une nouvelle façon de concevoir l’histoire qui échappe aux paramètres déjà signalés.⁴

Nous ne suivons pas l’analyse de Théobald dans ce nouveau champ. Ce court sommaire suffit à donner une bonne idée de la base sur laquelle repose un projet de publication en cours d’élaboration : *By Those Who Knew Them: Modernists Left, Right and Center*. En français *Par ceux qui les connaissent: modernistes de droite, de gauche et au centre*. Ce projet rassemble et étudie des biographies de modernistes français (modernistes en sens large—c’est-à-dire, ceux qui ont été mêlés à la fin du 19^e siècle au mouvement pour la réforme —réforme intellectuelle, réforme ecclésiastique—) biographies écrites, pour la plupart, par ceux qui ont été eux-mêmes “modernistes” en ce sens.

L’aile gauche est représentée par deux biographies: *Joseph Turmel; prêtre, historien des dogmes* (1931) par Félix Sartiaux, et *Un prêtre symboliste: Marcel Hébert* (1925) par Albert Houtin. La droite est illustrée par un seul ouvrage: *Monseigneur Batiffol* (1929) par Jean Rivière.

² Christoph Théobald, “L’Entrée de l’histoire dans l’univers religieux et théologique au moment de la ‘crise moderniste” en Jean Greisch et al., *La Crise contemporaine*. (Paris: Beauchesne, 1973), 13.

³ Ibid., 16.

⁴ Ibid., 17-18.

Loisy est au centre, avec deux biographes: Albert Houtin et Henri Bremond (sous le nom Sylvain Leblanc). Cette position est aussi occupé par Mgr Mignot, dont Louis de Lacger a écrit la vie en 1933.⁵

L'intention principale de ce projet de publication est de répondre à la question : qu'est-ce que le modernisme vu par les modernistes ; pour y parvenir seront examinées des biographies de modernistes par des auteurs situés soit au cœur, soit en marge du mouvement. Dans ces textes, le biographe traite son sujet d'après sa propre position, et présente sa propre élaboration du modernisme (quelquefois en décrivant un moderniste idéal, d'autres fois en s'opposant au sujet même traité dans la biographie). Le projet est limité à la France, il ne prétend donc pas se prononcer sur le modernisme d'une manière globale. La France occupe cependant dans ce courant de pensée une place centrale, comme É. Poulat l'a bien vu.⁶ Bien entendu, le livre tentera d'éclairer des questions controversées. Par exemple, les chapitres sur Loisy l'examineront dans une perspective à la fois critique et positive pour rendre compte de sa foi mystique. Enfin les contributions tiendront compte des biographes quelquefois « lesser lights », de second ordre; ils avaient moins retenu l'attention que les modernistes plus remarquables comme Loisy.

Nous avons aujourd'hui des intentions plus modestes. Nous évoquerons les préoccupations centrales de ces biographies et de leurs auteurs. Loisy est cependant non seulement au centre du livre projeté, mais de ces journées d'études. Nous soulignerons donc son importance à l'occasion de chaque sujet biographique.

La gauche : Turmel par Sartiaux

Comme biographe de Turmel (1859–1943), Sartiaux se trouvait devant une tâche difficile. La question de morale et de sincérité ne se posait pas seulement pour Loisy et les autres réformateurs, mais elle concernait aussi Turmel. Notons brièvement que celui-ci avait perdu la foi au catholicisme de bonne heure, dès 1886; cependant il avait continué à remplir ses fonctions de prêtre, disant la messe et administrant les sacrements ; dans le même temps mais à couvert il menait une campagne destructive contre la doctrine catholique. De plus, non seulement il a utilisé des pseudonymes pour couvrir son identité, mais il a renié sa paternité lorsque les écrits en

⁵ Dans le livre projeté, Harvey Hill est responsable des deux biographies de Loisy, Louis-Pierre Sardella traite de Mgr Mignot, et C.J.T. Talar de Turmel, Hébert et Batiffol.

question ont été stigmatisés comme hérétiques. C’est seulement en 1928 que Turmel, mis devant des évidences irrécusables, a assumé ses responsabilités concernant ses écrits offensifs, et beaucoup d’autres, publiés sous une pléiade de pseudonymes. Ce fait aussi a été frappé par l’excommunication en 1930. Le titre même de la biographie de Sartiaux : *prêtre, historien des dogmes*, porte la trace de cette tension. Comment mener un programme subversif du dogme, et continuer à tenir sa place comme prêtre pendant plus de quatre décades après avoir perdu la foi—tout en prétendant conserver son intégrité morale?

Quoique Turmel soit, de l’aveu général, un cas extrême, ceux qui utilisaient aussi des pseudonymes, ou qui insinuaient d’une manière équivoque ou par un subterfuge ce qu’ils ne pouvaient dire ouvertement, s’exposaient à une critique semblable. Le Chanoine Bernard Gaudeau n’a pas hésité à affirmer que :

le propre caractère du modernisme, c’est l’insincérité, osons dire le mensonge, le vulgaire et hideux mensonge, passé, chez les victimes définitives de cette erreur, en attitude constante et en habitude, et poussé jusqu’à la déformation complète de l’être moral.⁷

Immédiatement après ces remarques générales, il les applique à Loisy et l’accuse d’avoir employé

les moyens les plus subtils, les plus perfides, les plus opposés à toute honnêteté naturelle, [bref] les mensonges les plus cyniques [pour] tromper ses supérieurs ecclésiastiques, ses correspondants et le public, et de se faire passer pour catholique.⁸

Pour rendre justice au biographe, on devrait suivre Sartiaux dans sa défense de Turmel. En dépit de sa bibliographie étendue⁹ et de son association à des revues comme la *Revue d’histoire et de littérature religieuses* de Loisy, avec *Demain* et *The New York Review*, quelques-uns ont totalement contesté la légitimité d’identifier Turmel comme moderniste. Houtin, dans son *Histoire du modernisme catholique*, avance justement que Turmel a été assimilé à des

⁶ Émile Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*. (Tournai: Casterman, 1979), rééd. Paris, Albin Michel, col. “L’évolution de l’humanité”, 1996, 19. Cf. Alec Vidler, *A Variety of Catholic Modernists*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 20.

⁷ Chanoine B. Gaudeau, *Le péril intérieur de l’église*. (Paris: Aux bureaux de la “Foi catholique”, 1914), 2.

⁸ Ibid., 2-3.

⁹ Sartiaux énonce qu’entre 1898 et 1908 Turmel a édité sous son propre nom “une centaine d’articles et quatre ouvrages.” Félix Sartiaux, *Joseph Turmel; prêtre, historien des dogmes*. (Paris: Rieder, 1931), 9. Pour une bibliographie des écrits de Turmel, voir Kurt-Peter Gertz, *Joseph Turmel (1859-1943). Ein Theologiegeschichtlicher Beitrag zum Problem der Geschichtlichkeit der Dogmen*. (Frankfurt: Peter Lang, 1975), 310-19.

polémiques modernistes à cause de ses conclusions et de ses méthodes qui étaient critiques. Il a mis Turmel dans un appendice.¹⁰ Dans la biographie que l'on examine ici, Sartiaux affirme, « Il ne s'est pas présenté en réformateur. Il n'a jamais été moderniste, comme on l'a prétendu. »¹¹ D'autres ne sont pas d'accord et l'observation de Gaudeau relatée ci-dessus offre une autre direction. La pratique d'éditer des écrits pseudonymes à caractère subversif du dogme, tout en maintenant une attitude ecclésiastique correcte en apparence, peut être considérée comme une tactique caractéristique des modernistes et suffirait à renfermer Turmel parmi eux. Tel est la ligne adoptée dans l'étude de Eugène Portalié en 1908. Ce dernier a d'ailleurs souligné des points de convergence entre la pensée de Turmel et celle de Loisy.

D'un côté, il serait possible de regarder Turmel comme une figure marginale du modernisme. En ce cas, à cause de ses méthodes critiques et de leurs effets négatifs pour l'orthodoxie, il pourrait être assimilé à Loisy et aux autres réformateurs. Mais, il est possible de changer d'optique. Précisément parce que l'œuvre de Turmel—spécialement les articles publiés sous les pseudonymes d'« Antoine Dupin » sur la Trinité et de « Guillaume Herzog » sur la Sainte Vierge, édités dans « la revue grise » de Loisy—était (avec justesse) perçue comme consciemment corrosif de la foi, il confirmait ainsi la perception des intentions véritables des autres écrivains et légitimait les démarches papales prise pour obtenir leur extinction. Avec une perspective historique en revanche, la position de Turmel peut être distingué de celle des modernistes, alors qu'au moment de la crise ses positions avaient été assimilées. On peut soutenir que, au lieu d'être une figure marginale et idiosyncratique, Turmel peut éclairer les dynamiques du mouvement moderniste.

Dans la biographie qu'il en a donné, il est clair que Sartiaux partage plus qu'un sentiment épistémologique avec son sujet. Il voit en Turmel un libre-penseur comme lui-même, sans compromis quand « l'absolue probité intellectuelle »¹² était en question. Ce qui rend Turmel plus proche de Houtin, c'est qu'ils sont l'un et l'autre aussi hostiles aux «supercheres pieuses »¹³ alors que Loisy paraît plus éloigné, à cause de sa « mentalité ecclésiastique » stigmatisée par Sartiaux. Ce dernier, comme Turmel, fonctionnait comme un érudit éloigné de tout établissement académique. Ils partageaient l'un et l'autre des convictions fondamentales et publiaient dans la

¹⁰ Albert Houtin, *Histoire du modernisme catholique*. (Paris: Chez l'auteur, 1913), 397-401.

¹¹ Sartiaux, 212.

¹² Ibid., 28.

¹³ Voir Albert Houtin, *Une vie de prêtre*. (Paris: F. Rieder, 1926), 216-17.

même série—pour *Christianisme*—à laquelle Sartiaux a contribué par *Foi et science au moyen âge* (1926) et pour laquelle Turmel, sous divers pseudonymes, a écrit plusieurs volumes. Malgré des différences évidentes dans la trajectoire de leur vie, Sartiaux voyait en Turmel un esprit semblable. En évoquant la vie de Turmel il renvoyait à des parties importantes de sa propre existence.

Hébert par Houtin.

Si pour Sartiaux Turmel n'était pas moderniste, Houtin pensait que Marcel Hébert—avec Giovanni Pioli—étaient « modernistes parfaitement honnêtes, désintéressés, dévoués ».¹⁴ Dans son *Histoire du modernisme catholique*, Houtin a donné à Hébert un rôle important et le fait figurer dans ses premiers chapitres. Tout le monde dans le mouvement moderniste, n'estimait pas à un même degré l'importance de Hébert—y compris Hébert lui-même.¹⁵ Pour apprécier ce rôle, il faut comprendre son « compromis symboliste ».¹⁶

Si le prestige de Hébert sur les autres est discutée¹⁷, les influences intellectuelles qui l'ont marqué sont assez clairement repérables. Il était autodidacte en philosophie et, de bonne heure, il apprécia la force de la critique kantienne, au point que Mgr Mignot pouvait dire, en 1901, que Hébert était « plus kantiste que Kant lui-même. »¹⁸ L'autre idée majeure était celle de l'évolution., Houtin résume ainsi :

Le Kantisme et l'évolutionnisme lui fournirent la direction qu'il cherchait: un substitut au Dieu traditionnel chrétien. Avec le Kant de la Raison pratique, il identifia Dieu et la 'Loi Morale'; avec l'évolutionnisme, il fit de cette loi 'la Grande Loi', 'l'Orientation de l'activité universelle', maintenant ainsi les deux termes qu'il voulait concilier: une réalité

¹⁴ Albert Houtin, *Ma vie laïque*. (Paris: Rieder, 1928), 260.

¹⁵ Houtin, *Histoire du modernisme*, ch. 1 et 3. Après la parution de ce livre (en novembre 1912), Hébert a écrit à Roger Martin du Gard, "J'ai eu de l'influence sur quelques individus, mais pas l'influence *historique* et par conséquent pouvant donner lieu à un récit. Houtin a plutôt, par amitié, forcé la note, non dans ce qu'il raconte et qui est exact, mais dans les en-têtes de chapitres." Lettre du 8 décembre 1912 dans Albert Houtin, *Un prêtre symboliste. Marcel Hébert (1851-1916)*. (Paris: Rieder, 1925), 227-28. Loisy était plus critique encore: "L'*Histoire du modernisme* de Houtin a son point de départ dans une fiction: la mise en commun, chez Duchesne, entre 1881 et 1889, des idées de Duchesne lui-même sur l'histoire ancienne de l'Eglise, des miennes sur l'histoire de la Bible, de celles de Marcel Hébert sur la philosophie, pour la construction d'un vaste système philosophico-historique auquel auraient été pareillement initiés les autres amis de Duchesne, Margival par exemple, et Batiffol lui-même. Ce système-là n'a jamais existé." Alfred Loisy, *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps* t. 1. (Paris: Émile Nourry, 1930), 535.

¹⁶ Titre d'un chapitre du roman *Jean Barois* de Roger Martin du Gard qui représente la position de Hébert.

¹⁷ Pour des relations entre Hébert et Loisy, voir Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, 316-17n.

profonde qui est la raison d'être de l'évolution, de la tendance du monde vers un idéal de perfection.¹⁹

Avec la philosophie, l'autre source d'inspiration du symbolisme de Hébert venait de la critique biblique, apprise d'abord de Duchesne, puis de Loisy.

Philosophiquement, ces idées lui ont donné une solution au problème du mal. Déjà en 1893, dans un dialogue *Platon et Darwin*, il a écrit:

La masse de l'humanité, sans doute, n'en est encore qu'aux débuts de son évolution, mais elle subit pourtant, à certaines heures, l'influence divine, l'attrait de la justice et de la vérité. Comme Galatée, moitié statue et moitié femme, l'humanité n'est qu'à demi dégagée de l'animalité primitive. Si la métamorphose demeure incomplète, c'est que la nature ne cesse d'opposer à l'attraction divine son effréné désir de jouissances; mais peu à peu, grâce aux victoires de notre liberté, s'opère la métamorphose.²⁰

Mais, si l'intelligence comprend que les phénomènes ne sont pas des descriptions littérales de la Réalité, des symboles religieux restent nécessaire pour le cœur. Si les idées s'adressent à l'intellect, les images parlent au cœur. « L'essentiel, c'est de n'isoler jamais la spéculation de la pratique. »²¹

Hébert continua à développer ces idées et à les déclarer plus ouvertement dans une brochure qui n'était pas destinée au grand public, mais devait circuler en privé. Les *Souvenirs d'Assise* avançaient le programme symboliste de son auteur, distinguant « entre l'idée de l'Église et les apparences qu'elle a revêtues ou revêt » et voyant que la critique « bien loin d'anéantir les dogmes, les purifie; elle les recrée, les réinvente, les revêt de nouvelles formes moins matérielles, plus psychologiques, et toujours le même fonds divin de conscience trouve en eux son expression. »²²

Hébert a envoyé cette brochure à Loisy, à Duchesne et à von Hügel. Dans ses *Mémoires* Loisy a déclaré que les idées philosophiques de Hébert n'avaient pas jusqu'alors retenu l'attention de Duchesne ni la sienne. Toujours soupçonneux des constructions métaphysiques, Loisy a avoué que les développements de la connaissance humaine au cours des derniers siècles

¹⁸ Alfred Loisy, *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps* t. 2. (Paris: Émile Nourry, 1931), 57.

¹⁹ Houtin, *Hébert*, 88-89.

²⁰ Marcel Hébert, *Platon et Darwin*. (Bar-le-duc: Imprimerie-Librairie de l'oeuvre de Saint-Paul, 1893), 23. Aussi édité dans les *Annales de philosophie chrétienne* en mai 1893.

²¹ *Ibid.*, 29.

²² Marcel Hébert, *Souvenirs d'Assise*. (Paris: Éditions de la Revue blanche, 1902), 6 et 13.

« posaient en des termes nouveaux le problème de Dieu. »²³ Mais, il trouvait la solution proposée inopportune et insuffisamment réfléchie.

Les choses en restèrent là, jusqu'à l'été de 1901, où un exemplaire de *Souvenirs d'Assise* fut communiqué à l'archevêque de Paris à l'insu de Hébert. Le cardinal Richard lui donna le choix entre la rétraction et la démission de son poste de directeur de l'École Fénelon, ce qu'il choisit. Après un intervalle dans les limbes ecclésiastiques, Hébert se décida à exposer ses idées plus ouvertement. En juillet 1902 il édita "La Dernière Idole. Étude de la 'personnalité divine'" dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, signé de telle manière que des réactions ne manquent pas de se produire « Abbé Marcel Hébert ». Cet article risquait des représailles non seulement contre l'auteur, mais aussi contre ceux qui étaient identifiés comme innovateurs dans les questions bibliques et historiques. En août de la même année Loisy informait von Hügel que « Le 'cas Hébert' a déjà été exploité contre nous, comme si la critique biblique y était pour quelque chose. »²⁴ L'apparition de "Souvenirs d'Assise" dans la *Revue blanche* le mois suivant posait problème à Loisy personnellement, parce qu'il contenait un note associant l'exégète à ses idées. Déjà frappé par la censure épiscopale pour des articles signé "Firmin", Loisy pouvait difficilement laisser entrevoir des liens avec Hébert. L'introduction de *L'Évangile et l'Église*, édité en novembre, portait une allusion critique à « l'activité imparfaite aspirant au Parfait » de Hébert—mais sans citer son nom.²⁵ Il semblait néanmoins qu'un désaveu plus immédiat et formel serait prudent. Après avoir sollicité le conseil de Mgr Mignot, à la mi-octobre Loisy a transmis un message dans ce sens au cardinal par une lettre.²⁶

L'opinion de Houtin accordait trop au rôle de Hébert dans le mouvement moderniste,²⁷ alors que les appréciations de Julien Fontaine accorde trop peu aux ces positions présentées comme simplement dérivées d'Auguste Sabatier et d'Eugène Ménégoz. Ces notions symbolistes de Hébert s'étaient formées pendant les années 1880 et figuraient déjà dans *Platon et Darwin* en 1893— donc antérieurement à aucune influence directe à ce moment de l'école symbolo-fidéiste identifiée avec Sabatier et Ménégoz. Mais vers la fin de siècle les contributions de Hébert étaient assez importantes pour avertir que les éléments kantien et symbolistes évident dans Sabatier

²³ Loisy, *Mémoires* 2, 49.

²⁴ Ibid., 128-29.

²⁵ Alfred Loisy, *L'Évangile et l'église*. (Paris: Alphonse Picard, 1902), xxxiii.

²⁶ Loisy à Richard, 17 octobre 1902. Voir Loisy, *Mémoires* 2, 136-39.

²⁷ On peut en dire autant pour l'estimation de Jean Rivière dans son *Le Modernisme dans l'Église*. (Paris: Letouzey et ané, 1929), 140-53.

pourraient trouver place à l'intérieur du catholicisme. D'ailleurs, présents dans Hébert à un degré radical, ces mêmes éléments étaient visés dans Blondel, Laberthonnière, et Loisy parmi d'autres. Si leur intention de rendre la foi ancienne accessible aux intelligences formées par la modernité avait un caractère rassurant, des intentions ne constituent pas une base solide aux questions doctrinales. En dépit de leur déclarations de rejeter les conclusions de Hébert et Sabatier, c'était considérer que la force logique et intérieure de leur pensée put les mener aux mêmes positions extrêmes.²⁸

Comme biographe, Houtin est très favorable à Hébert (par contraste avec Loisy), d'autant que Hébert exprime ses convictions franchement et sans équivoque et, quand il ne pourrait pas encore réconcilier ses idées avec le message de l'Église et partir sans éclat, Houtin pourrait encore s'identifier avec lui. Il est important de reconnaître que toutes ces figures qui faisaient l'objet de ces études ne partageaient pas le même idéal. Pour Sartiaux, Houtin et Turmel étaient modernistes « purs » parce qu'ils avaient passé leurs vies à dénoncer un christianisme masqué—une « pureté » que Hébert et Loisy n'ont jamais atteinte. Ces éléments soulignent l'un des axes du projet évoqué plus haut : les vies de ces biographes sont importantes, également pour nous informer sur “ceux qui les connaissaient”.

La droite : Batiffol par Rivière

Si l'on considère *La vie d'Alfred Loisy* par Houtin et *Un clerc qui n'a pas trahi* de Bremond, il semble qu'il y ait deux Loisy. Par analogie, les souvenirs de Jean Rivière dans son livre sur Pierre Batiffol juxtaposés aux *Mémoires* de Loisy donnent deux hommes assez différents.

Le décès prématuré de Batiffol en 1929 a donné lieu à la parution de deux articles de sa plume dans la *Revue apologétique*.²⁹ Peu après, corrigés, augmentés, ils parurent en petit volume, qui n'avait pas la prétention d'être « une vie en règle » mais simplement “une brève esquisse les traits essentiels de sa carrière et de son œuvre.”³⁰ Dès la première page de son introduction, Rivière prévient son lecteur qu'il faut considérer le fait que « malgré le zèle qu'il [Mgr Batiffol] avait déployé contre le modernisme naissant, [lui] un des représentants les plus considérables de

²⁸ J. Fontaine, *Les infiltrations kantiennes et protestantes et le clergé français*. (Paris: Victor Rétaux, 1902), 454-71. A propos d'une article de Batiffol dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique* de 20 janvier 1903, Loisy a écrit, “Il a soin d'insinuer que l'on peut reconnaître dans mon oeuvre de nouveaux *Souvenirs d'Assise*.” Loisy, *Mémoires* 2, 200.

²⁹ Jean Rivière, “Monseigneur Batiffol”, *Revue apologétique* 58 (1929): 385-411, 513-25.

³⁰ Jean Rivière, *Monseigneur Batiffol (1861-1929)*. (Paris: J. Gabalda, 1929), 5.

la science ecclésiastique, avait dû quitter par ordre son poste de recteur à l'Institut catholique de Toulouse. »³¹

Il y a deux aspects de l'œuvre de Batiffol, le premier plus technique. Le catalogue des revues ouvertes à ses écrits est étendu, et sa réputation comme savant était internationale.³² Né dans une famille universitaire, il menait de solides études au séminaire (1880-1884), à l'Institut catholique et après à l'École pratique des Hautes Études (1884-1887). De 1887 à 1889 il était à Rome. Déjà au séminaire il connaissait Duchesne et devenait membre de son petit groupe, avec Loisy et Hébert parmi d'autres, que celui-ci initiait « aux plus hautes préoccupations de la science et de la vie ecclésiastiques. »³³ Rétrospectivement, Batiffol a repéré « une gauche et une droite » dans ce cercle de bonne heure:

Nous les sentions, naître en nous, ces divergences, vers 1890 . . . Duchesne, qui fut toujours optimiste, se refusait à en convenir, et il se persuadait trop aisément que nous, ceux de sa droite, nous lui devenions infidèles, alors que nous suivions la même voie qui lui, la vieille voie romaine qu'il nous avait fait aimer.³⁴

Avec Duchesne il reconnaissait comme maître Giovanni De Rossi. Grâce à ces deux maîtres Batiffol pouvait joindre au culte de l'archéologie et de la liturgie celui de l'ancienne littérature chrétienne.

Même après avoir été appelé au rectorat de l'Institut catholique de Toulouse, Batiffol continua une production scientifique. Mais loin d'être un simple érudit, Rivière le montre comme

³¹ Ibid., 7. Déjà, la même année, dans *Le modernisme dans l'Église*, Rivière a défendu Batiffol. Pour l'auteur, le fait que le modernisme ait été démasqué était la conséquence des prises de position de personnalités courageuses et lucides comme Batiffol; n'avait-il pas été parmi les premiers à reconnaître et à signaler le vrai danger? Ses efforts, et ceux des théologiens de même esprit, ont porté des fruits dans l'encyclique *Pascendi*, qui a synthétisé leurs critiques et a fait échec au programme des modernistes. La nature moins que satisfaisante du récit de Rivière est résumé proprement par Poulat: "D'innombrables dupes entraînées par quelques dévoyés: cette explication toute simple n'épaissit-elle pas l'obscurité au lieu de faire la lumière?" *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, 291.

³² Rivière, *Batiffol*, 19, 68-70; 24, 49, 75.

³³ Ibid., 15.

³⁴ Batiffol dans la *Revue des jeunes* 33 (1922): 266, cité par Rivière, *Batiffol*, 15. Plus tôt, dans une lettre à Duchesne en 1898, Batiffol a parlé en termes plus précis de la gauche et la droite: "*Ecclesia ex circumcissione, ecclesia ex gentibus*. Les uns voient de préférence dans la liberté intégrale la condition *sine qua non* de la science; ils transforment la critique ecclésiastique en 'pure critique' et ils ne conçoivent la science que comme science séparée. Les autres sont plus préoccupés du loyalisme et de la règle de foi; ils voudraient créer une 'théologie positive' à laquelle ils imposeraient une méthode rigoureusement scientifique. C'est nous, mes amis et moi, qui sommes cette droite. Nous ne sommes pas des Pharisiens, nous n'avons lapidé personne, ni s. Etienne, ni s. Jacques. Nous sommes simplement l'*Ecclesia ex circumcissione*." Batiffol à Duchesne, le 12 février 1898, cité par Brigitte Waché, *Monseigneur Louis Duchesne (1843-1922)*. (Rome: École française de Rome, 1992), 160.

« ce que saint Jérôme appelait un *vir ecclesiasticus* »³⁵ Sa conviction qu'un mariage valide entre une saine critique et la théologie était possible se retrouve non seulement dans ses écrits plus techniques, mais dans ses discours comme recteur et ses écrits destinés à un plus grand public, qui contiennent des critiques des écoles de gauche. Rivière étend son activité de critique contre « les tendances subjectivistes et agnostiques » de *la Revue d'histoire et de littérature religieuses* en 1900; contre « l'antichristianisme latent » de *L'Évangile et l'Église* en 1903; et, après *Autour d'un petit livre*, la « contre-manifestation doctrinale à laquelle il associa le P. Lagrange et le P. Portalié » paru dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique* en 1904.³⁶ En somme, « Quand vinrent les décisions officielles du magistère ecclésiastique contre le modernisme, chacun put se rendre compte que personne n'avait fait autant que lui pour préparer le clergé de France à les comprendre et l'aider à les recevoir. »³⁷

Malgré tout cela, Batiffol n'a pas échappé à l'Index et à la perte de son poste. D'après Rivière, la mise à l'Index—secrète jusqu'au 1911—n'était qu'un prétexte. Les facteurs qui étaient entrés en ligne doivent être cherchés dans les froissements personnels provoqués par les réformes de la Faculté des Lettres qu'il était obligés de faire au début de son rectorat. Il y avait aussi quelques théologiens puissants inquiétés par ses méthodes critiques en matières de théologie positive.³⁸

Rivière montre un Batiffol qui continue d'être "*vir ecclesiasticus*" dans sa fidélité à l'Église.³⁹ Si Loisy avait accordé le même titre à Batiffol, il porte un sens assez différent. Pour Loisy, Batiffol montre un visage au public et un autre en privé et, au lieu de le défendre, comme l'avait fait Sartiaux pour Turmel, Loisy le trouve opportuniste. Les protestations que Batiffol a élevé contre la gauche doivent être imputées à un souci de sa propre réputation d'orthodoxie aux frais des autres.⁴⁰ L'exégète a choisi une image moins ecclésiastique pour le caractériser:

L'orthodoxie théologique [. . .] de Batiffol a toujours été virginale, mais un peu à la façon

³⁵ Rivière, *Batiffol*, 12.

³⁶ *Ibid.*, 52.

³⁷ *Ibid.*, 54.

³⁸ *Ibid.*, 56-57. L'histoire de la retraite de Batiffol de Toulouse est raconté avec plus d'ampleur dans Marcel Bécamel, "Comment Monseigneur Batiffol quitta Toulouse, à la Noël 1907", *Bulletin de littérature ecclésiastique* 72 (1971): 258-88 et 74 (1973): 109-38; J.-P. Inda, "Du 'Brigandage de Toulouse' à celui de Bayonne", *BLE* 81 (1980): 267-91. Aimé-Georges Martimort, "A propos du départ de Toulouse de Mgr Batiffol" dans la même revue 84 (1983): 198-216.

³⁹ Rivière, *Batiffol*, 58-79.

⁴⁰ Loisy, *Mémoires* 1, 538, 572n. Cf. des évaluations de Batiffol par von Hügel (*Mémoires* 1, 484 et 2, 76) et par Duchesne (dans t. 1, 487n.).

de cette déesse hellénique dont la virginité, chaque année joyeusement perdue au printemps, se récupérait ... dans un bain sacré. Batiffol a été aussi en coquetterie avec la science : jeu dangereux pour un orthodoxe de sa trempe. De plus purs que lui l'ont pu soupçonner, avec apparence de logique, d'être moins pur qu'il n'affectait de l'être; ils se sont dit aussi qu'il n'aurait pas été si bien renseigné sur les hérésies des gens qu'il se flattait de connaître à fond, s'il avait eu horreur de ce qu'on lui avait fait entendre. Il aura été la principale victime de sa propre ardeur à dénoncer les hérétiques.⁴¹

Quant au livre de Rivière sur le modernisme, Loisy l'a vu comme faisant partie d'une campagne pour réhabiliter Batiffol. Malheureusement cet effort n'eut pas le temps de porter des fruits, Battifol étant mort la même année.⁴²

Au centre

Mignot par Lacger

Dans ces biographies la duperie serait un critère important pour comprendre le modernisme. Pour Turmel, Sartiaux, Houtin c'est la duperie, "les pieux mensonges", que l'Église perpétuerait qui est en question. Pour Rivière c'est la duperie de la part des modernistes comme Turmel et Loisy qui est la clé. Le point de vue de Rivière expliquerait la réception favorable donnée par nombre de lecteurs à *L'Évangile et l'église*, et même le soutien prolongé de son auteur par Mgr Mignot en particulier.⁴³ Loisy fournit une explication différente dans ses *Mémoires*—l'archevêque :

avait certes compris le livre à fond, mais sans y chercher ce qui n'y était pas, et le prenant pour ce qu'il était réellement: un exposé historique du développement chrétien, d'où se dégageaient certaines conclusions favorables au catholicisme, défavorables au protestantisme.⁴⁴

Cette affirmation par Loisy que Mignot a pleinement entendu un livre regardé comme

⁴¹ Loisy, *Mémoires* 1, 538. Loisy peut citer une lettre de Mgr Montagnini à Merry del Val (24 septembre 1906) qui fait mention d'un "certain Batiffol, qui paraît être encore plus rationaliste que Loisy et les protestants eux-mêmes." *Mémoires* 2, 604n.

⁴² Loisy, *Mémoires* 3, 542-43n. Loisy représente la campagne contre Turmel comme partie du même effort (559-60).

⁴³ Rivière, *Le modernisme dans l'église*, 166-68. Cf. Louis-Pierre Sardella, "Mgr Mignot, le 'moderniste par excellence'?", 14-15, qui est sa contribution au livre projeté.

⁴⁴ Loisy, *Mémoires* 2, 133, Cf. Sardella, 15-18.

moderniste était outrée pour Louis de Lacger, qui avait déjà écrit une brochure sur Mignot en 1918.⁴⁵ En 1933 il a édité un biographie pour répondre à cette question. A son avis, Mignot n'avait pas vu clair, en partie à cause de la confusion qui régnait alors là ; en effet les partis engagés dans ces débats ont certes utilisés les mêmes termes, mais dans des significations différentes. D'autre part l'archevêque était autodidacte, et se trouvait :

dans un état d'infériorité relativement à des spécialistes tels que les Duchesne, les Batiffol, les Lagrange, les Grandmaison, pour discerner les déficiences de l'oeuvre de M. Loisy et ses tendances habilement dissimulées.⁴⁶

Dupe de Loisy ou complice d'hérésie? On peut relever deux observations—l'une de Loisy lui-même, et l'autre de Louis Birot, l'ancien vicaire générale de Mgr Mignot— suggèrent une autre alternative. Loisy signale, à propos de "l'essentielle différence" entre Mignot et lui, qu'il ne s'est « jamais fixé un point d'arrêt dans le travail de [sa] pensée; l'archevêque voulait s'en tenir aux dogmes définis. ».⁴⁷ Cette vue proposée, une lecture orthodoxe de *L'Évangile et l'église* serait possible selon abbé Birot :

si l'on voulait bien n'y voir qu'une discussion purement historique dans laquelle l'auteur, par parti pris méthodologique, s'était refusé à introduire une affirmation théologique [...] C'est l'évolution ultérieure de Loisy qui, rétrospectivement, fait interpréter *L'Évangile et l'Église* d'après les écrits postérieurs du même auteur et y découvrir l'amorce des excès théologiques qu'on lui a justement reprochés.⁴⁸

Central, Loisy est au centre. Un ou deux Loisy ? celui de Houtin et celui de Bremond/Leblanc ?

Loisy par Houtin

La biographie de Houtin, longtemps inédite, joua néanmoins un rôle catalytique dans l'histoire du modernisme. En 1907 Loisy a chargé Houtin d'être son biographe. Pour l'aider dans cette tâche, il lui a donné un accès à ses pensées intimes, par ses papiers et notes, et aussi par ses conversations. Dans ces confidences, Houtin a cru trouver un Loisy très différent de celui qu'il avait perçu jusque là. Il a alors modifié non seulement sa manière d'apprécier l'exégète, mais sa

⁴⁵ Louis de Lacger, *Notice et Souvenirs, Eudoxe-Irénée Mignot, archevêque d'Albi, 1842-1918*. (Albi: Imprimerie Coopérative de Sud-Oeust, 1918), 49p.

⁴⁶ Louis de Lacger, *Mgr Mignot*. (Paris: Bloud et Gay, 1933), 149n. Cf. Sardella, 18-19.

⁴⁷ Loisy, *Mémoires* 3, 361.

relation avec lui:

Il m'avait formellement trompé depuis que nous nous connaissons. Il ne m'avait jamais considéré comme un ami, mais seulement comme un allié, comme un instrument, voire comme une dupe⁴⁹

Le substantif lié à « dupe » est « duperie », « duplicité ». Houtin n'a pas échangé avec Loisy sa réaction, mais l'exégète semble avoir deviné de l'esquisse de biographie qu'Houtin lui a montrée, les grandes lignes du portrait qui devait s'en dégager. L'origine de *Choses passées* réside dans le désir de Loisy de ne pas laisser sa réputation aux mains de Houtin.⁵⁰

Dans sa première contribution au projet dont il est question, Harvey Hill s'intéresse aux moyens employés par Houtin pour construire une image de Loisy et, par cela, mieux comprendre Houtin lui-même. Hill a constaté que cette biographie est en partie un exercice d'autojustification qui reflète la mentalité binaire de son auteur et sa position post-catholique et critique envers l'entreprise moderniste plus généralement.⁵¹

Selon Houtin, c'est le désir de gloire qui explique la conduite de son sujet au cours de sa vie— gloire académique, ou gloire ecclésiastique. Cette « fièvre de la gloire »⁵² a soutenu l'ambition, la recherche d'avancement. Elle explique aussi la dissimulation des opinions profondes qui le poussait à proclamer un credo qu'il ne croyait plus en réalité. Il servait l'Église comme historien et exégète, mais aux prix de son intégrité religieuse et intellectuelle.

Pour montrer cela, Hill fixe son attention sur les circonstances qui entourent le projet de candidature épiscopale de Loisy, telles que les raconte Houtin et Loisy lui-même dans *Choses passées*. Il n'est possible ici de suivre son analyse. Citons encore la façon symptomatique de traiter respectivement les circonstances de la publication de *L'Évangile et l'Église*. Houtin prétend que Loisy édita le livre pour rassurer la hiérarchie sur sa foi catholique sans compromettre sa réputation académique parmi des non-catholiques. Cela expliquerait [l'] « étrange caractère hybride » du livre et le fait qu'il ait soumis son manuscrit à Mgr Mignot. Ce dernier l'avertit que « la publication ne pouvait être qu'avantageuse pour la candidature

⁴⁸ Sardella, 21 citant une lettre de Birot à Mgr Lacroix de 1919.

⁴⁹ Albert Houtin, "La Vie d'Alfred Loisy" dans Émile Poulat, *Alfred Loisy, sa vie son oeuvre*. (Paris: CNRS, 1960), 138.

⁵⁰ Quand plus tard Sartiaux a ajouté dans la second volume de l'autobiographie de Houtin, comme annexe, des pages sur "Chez un tacticien", Loisy se reconnut. Il avait déjà décidé d'écrire ses Mémoires, mais le ton du troisième volume est visiblement influencé par cet extrait. La biographie à laquelle appartenait cet annexe a paru seulement en 1960 (ref. n. 49). "Chez un tacticien" apparaît dans Houtin, *Ma vie laïque*, 155-61.

⁵¹ Harvey Hill, "Houtin's Loisy: The Construction of a Modernist", 1.

épiscopale ».⁵³

Dans *Choses passées*, pas un mot sur cette interrogation de l'archevêque. Au lieu de soutenir sa candidature, *L'Évangile et l'Église* est présenté comme un contrepoids à cela. Loisy a avancé sa candidature pour servir l'Église à un moment où elle avait besoin de direction à l'intérieur même de la hiérarchie. Il n'y avait là pour Loisy ni par des considérations personnelles, ni volonté de mieux dissimuler ses vraies opinions.⁵⁴ Le Vatican aurait compris et rejeté et son livre et sa candidature.

Mais Houtin voit toujours sous ces protestations la fièvre de l'ambition :

Ses expressions trahissaient parfois ses regrets. Les honneurs dont l'Église entoure ses préfets, l'influence sociale qu'elle leur permet d'exercer lui faisaient envie. Confiné dans une chaire d'érudition, il escomptait devant la postérité la gloire du savant et du penseur, mais il regrettait de ne pouvoir jouer un rôle politique et sociale dont il se croyait capable . .

. .⁵⁵

Hill suggère que, par sa représentation critique de Loisy, Houtin a offert une défense de sa propre vie. Comme Loisy, Houtin était sensible à l'accusation d'avoir trahi l'Église ou, au moins, d'avoir caché ses convictions, pour maintenir une position ecclésiastique.⁵⁶ Dans la biographie Houtin a pris soin de se positionner autant que Loisy. Aussi longtemps que Houtin pouvait se présenter comme catholique croyant, ou même comme « spiritualiste et déiste »⁵⁷, il porta la soutane et travailla à montrer la vérité du catholicisme (au lieu des « pieux mensonges ») ou à démontrer au catholicisme la vérité (sa foi « unitarienne »).⁵⁸ Jusqu'à 1907 il attribua une foi semblable à Loisy. Mais les papiers et notes que ce dernier lui a confiés comme les conversations qu'ils échangèrent à ce moment, lui donnèrent une vue différente. Il vit Loisy comme athée, comme ne croyant plus « depuis une vingtaine d'années à l'âme, au libre arbitre, à la vie futur, à l'existence d'un Dieu personnel. »⁵⁹ Par contraste, quand Houtin arriva à son tour à une position

⁵² Poulat, *Alfred Loisy*, 95. Cf. 35.

⁵³ *Ibid.*, 109.

⁵⁴ Hill, "Houtin's Loisy", 15-16.

⁵⁵ Poulat, *Alfred Loisy*, 111.

⁵⁶ Houtin se défendit contre ces charges dans son autobiographie. Voir C.J.T. Talar, "Identity Formation, Reconstruction, and Transformation: The Autobiographical Trajectory of Albert Houtin" dans Lawrence Barmann and Harvey Hill, ed. *Personal Faith and Institutional Commitments*. (Scranton, PA: University of Scranton Press, 2002), 39-65.

⁵⁷ Poulat, *Alfred Loisy*, 138.

⁵⁸ Voir C.J.T. Talar, "A Modernist among Liberals: Albert Houtin at the Fourth International Congress of Religious Liberals" dans *U.S. Catholic Historian* 20 (2002): 23-31.

⁵⁹ Poulat, *Alfred Loisy*, 138.

semblable, il abandonna la soutane et l'Église et assuma sa « vie laïque », tout en conservant intacte son intégrité.

Hill conclut son analyse sur Houtin:

Son sentiment de la trahison personnelle, son besoin d'autodéfense, sa position théologique plus rapprochée, et son refus subséquent du christianisme, tout contribuait à conforter sa présentation de Loisy. En reconnaissant ces facteurs variés de son jugement de Loisy, et du modernisme plus généralement, nous pouvons mieux profiter du témoignage qu'il nous offre tandis que nous cherchons à établir nos propres jugements historiques, éthiques et théologiques sur la crise, et peut-être même des événements contemporaines.⁶⁰

Loisy par Bremond

Au dedans du titre du livre de Bremond/Leblanc, *Un clerc qui n'a pas trahi*, la question posée par Houtin de l'intégrité de Loisy est posée, mais avec au bout une réponse claire. On a vu que *Choses passées* était né de la nécessité d'établir un portrait biographique susceptible de contrebalancer celui qui était aux mains de Houtin. De son côté, le projet de la publication des *Mémoires* de Loisy donna à Émile Nourry l'idée d'un petit livre, écrit pour stimuler l'intérêt du public pour ces gros volumes. Malgré son engagement dans l'aventure de son *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Bremond l'accepta et le résultat paru en 1931.

Les titres des trois premières parties du livre—"La foi menacée", "La foi perdue", "La foi libérée"—montrent que, selon Leblanc, la vie de son sujet n'est pas l'histoire d'une foi d'un croyant perdue sous la pression de la raison critique du savant. Clerc dans les deux sens du mot: clerc au sens critique et au sens religieux (au lieu d'ecclésiastique), Loisy avait été fidèle à l'un et l'autre.⁶¹ L'auteur achève cette démonstration en établissant une distinction entre la foi dogmatique (abandonnée par Loisy) et la foi mystique (conservée). Dans les termes de Hill, "il chercha à capturer l'âme de Loisy en marche, employant le récit des *Mémoires* pour soutenir ses prétentions."⁶²

Ces analyses cherchent à établir l'intégrité de Loisy dans le développement de sa foi. Le quatrième partie change l'optique—mais non l'objectif—par l'examen de Loisy en contraste avec d'autres modernistes. Il commence par une critique du "mythe" de "la franc-maçonnerie

⁶⁰ Hill, "Houtin's Loisy", 25.

⁶¹ Poulat, *Un oeuvre clandestine*, 117-19.

⁶² Harvey Hill, "In Defense of Loisy's Mysticism: Bremond's Modernist Confession", 4.

moderniste” avancé par le syllabus et l’encyclique antimoderniste. Il voit dans les documents pontificaux une stratégie : condamner certains hommes, certains partis avec un seul coup—mais au prix de « la probité intellectuelle » et « la charité évangélique ». « [I]l y a autant de modernismes que de modernistes » (ici Bremond répète Loisy); donc les Mémoires, qui en respecte la diversité, contraste favorablement avec le portrait monolithique de *Pascendi*.⁶³

L’exposé du modernisme donné par Rivière tombe sous la même critique de ne tenir aucun compte des distinctions importantes parmi les modernistes. Sur Loisy en particulier il accepte la figure mythique créée par Batiffol. D’ailleurs, tant qu’il ne met pas en question la soumission de Battifol ou Lagrange, Bremond « se demande comment ils ont pu s’y prendre pour abandonner et condamner du jour au lendemain, sur un ordre de Pie X, les conclusions que leur avait imposées leur propre travail critique. »⁶⁴ Encore une fois, sur la question de l’intégrité, Loisy ne souffre pas ici par la comparaison.

Encore moins par comparaison avec Houtin. Bremond montre Loisy non seulement savant supérieur, mais aussi âme supérieure. “Loisy restait fidèle à sa vocation comme savant et comme prêtre mieux que ses critiques parce qu’il a refusé de se soumettre à la censure ecclésiastique, comme l’a fait Batiffol, le héros de Rivière, ou devenu méchant ou négatif, comme Pius et Houtin dans leurs manières très différentes.”⁶⁵

Par contraste, Bremond présente Mignot, comme « le moderniste par excellence, et, par tous ses actes la justification la plus décisive du modernisme »⁶⁶—c’est-à-dire, des efforts de réconcilier catholicisme et les résultats de l’érudition moderne. Le mot clé ici est “réconcilier”—qui exclut d’un côté Turmel et Hébert et de l’autre d’Hulst ou Duchesne.

Pour être moderniste, il faut avoir la foi, non pas seulement cette foi mystique qui a retardé la rupture de M. Loisy, mais encore l’essentiel de la foi traditionnelle, à savoir la notion même de révélation et, en conséquence, d’orthodoxie, de plus, certains postulats que l’on est décidé à soustraire à la critique, la Divinité de Jésus par exemple.⁶⁷

Sous cette définition du modernisme, Bremond aussi est « un clerc qui n’a pas trahi ».

« [I]l y a autant de modernismes que de modernistes. » Exagération pardonnable en face de

⁶³ Poulat, *Un oeuvre clandestine*, 169, 172.

⁶⁴ Ibid., 174.

⁶⁵ Hill, 13.

⁶⁶ Poulat, *Une oeuvre clandestine*, 181.

la construction de *Pascendi*. Mais avec sa propre vérité comme évidente dans ces biographies. Chaque candidat idéal pour être un « moderniste par excellence » implique un idéal du modernisme, qui a des conséquences sur les autres qui sont mêlés au mouvement. Les biographies révèlent que Loisy est vraiment au centre de ces débats.

⁶⁷ Ibid., 172.