

Abbé GAYRAUD

# La Foi

## devant la Raison

*Réponse à deux "évadés"*

Bibliothèque Centrale



BLOUD & C<sup>ie</sup>

LA FOI DEVANT LA RAISON

65.208

h

Abbé GAYRAUD

DÉPUTÉ DU FINISTÈRE

LA FOI  
DEVANT LA RAISON

RÉPONSE A DEUX "ÉVADÉS"



D 18888

PARIS

LIBRAIRIE BLOUD & C<sup>e</sup>

4, RUE MADAME, 4

1907

Droits de traduction et de reproduction réservés



**DU MÊME AUTEUR**

**La crise de la Foi, ses causes et ses remèdes, 3<sup>e</sup> édition.**  
Prix : 2 fr. ; *franco*..... 2 fr. 25

**Questions du jour, politiques, sociales, religieuses, philosophiques. 2<sup>e</sup> édition. 1 fort volume in-18 jésus.**  
Prix : 3 fr. 50 ; *franco* ..... 4 fr. »

**Un catholique peut-il être socialiste ? 1 vol. in-16 de 120 pages, 2<sup>e</sup> édition. Prix : 1 fr. ; *franco*.. 1 fr. 25**

En ce moment où les réformes sociales vont être plus que jamais à l'ordre du jour du Parlement, la lecture de ce petit volume présentera le plus grand intérêt, car il importe de ne pas se laisser effrayer par l'accusation de socialisme, si souvent lancée à la légère, tout en évitant de tomber dans cette erreur antisociale.

**Lettre**

**de S. G. Mgr Amette, archevêque de Sida,  
coadjuteur de Paris.**

Paris, le 8 septembre 1906.

CHER MONSIEUR LE CHANOINE,

J'ai lu avec beaucoup d'intérêt et de satisfaction le volume que vous venez de publier sous ce titre : *La Foi devant la Raison*.

Armé d'une théologie sûre et de cette philosophie du bon sens qui est la meilleure de toutes, vous réfutez les principales objections que l'on oppose de nos jours à nos saintes croyances.

J'ai été heureux de retrouver dans ces pages l'argumentation claire et vigoureuse que j'ai tant de fois admirée lorsque j'écoutais vos belles conférences de Caen.

Votre livre me paraît bien propre à raffermir la foi dans les esprits troublés par les sophismes de l'incrédulité contemporaine. C'est là, je le sais, le vif désir de votre âme sacerdotale : je prie Notre-Seigneur Jésus-Christ de le réaliser.

Agréez, cher Monsieur le Chanoine, l'assurance de mes sentiments très distingués et bien dévoués.

† LÉON-ADOLPHE,  
Arch. de Sida, coadj. de Paris.

**Lettre**  
**de S. G. Mgr Fiard, évêque de Montauban.**

Le 8 septembre 1906.

MON CHER CHANOINE ET AMI,

C'est avec grand plaisir que j'ai lu votre dernier volume : *La Foi devant la Raison*.

Je vous félicite et vous remercie de ce nouveau service rendu à l'Eglise.

Non content de dépenser vos forces et votre talent à défendre avec vaillance à la Chambre des députés, depuis dix ans bientôt, la cause de la liberté religieuse, vous avez trouvé les loisirs nécessaires à la composition de plusieurs ouvrages justement appréciés, dans lesquels vous soutenez, en théologien, la foi catholique attaquée par tant de sophistes.

Comme votre évêque, je vous bénis affectueusement pour ce double apostolat ; et je vous renouvelle l'assurance paternelle de mes sentiments bien dévoués de vieil ami.

† ADOLPHE,  
Evêque de Montauban.

---

**Lettre de S. G. Mgr Gibier,**  
**évêque de Versailles.**

Versailles, le 10 juillet 1906.

MON CHER AMI,

Je viens de recevoir votre nouveau volume : *La Foi devant la Raison*, et je l'ai lu aussitôt avec l'intérêt particulier que j'attache à toutes les productions de votre plume si puissante et si impeccable. Plus d'une fois j'ai eu l'occasion d'admirer votre talent d'orateur. Aujourd'hui, c'est l'écrivain que je félicite et que je remercie.

Et puis, comment ne serai-je pas captivé par les pages très fortement pensées qui viennent de passer sous mes yeux ?

J'ai beaucoup connu le second de vos deux *évadés*. Ces esprits faux méritent la compassion plus que la colère. Aussi d'un bout à l'autre de votre volume, vous restez bon, charitable, indulgent, et vous évitez même l'ironie qui vous serait cependant très facile à l'égard de la pauvre argumentation de nos *évadés*. Vous aimez vos adversaires, vous les respectez, vous les traitez dignement et noblement, vous les supposez toujours hommes intègres et de bonne foi, et vous répondez sérieusement à leurs doutes, à leurs objections, à leurs systèmes.

Comme toujours vous êtes dans ce nouveau livre le philosophe du bon sens, le théologien tra-

ditionnel, le disciple de votre grand maître, saint Thomas; et vous prouvez péremptoirement que les infiltrations du criticisme philosophique et de l'évolutionnisme athée ne peuvent rien contre nos dogmes, rien contre notre apologétique catholique.

On ne saurait trop vous remercier, mon cher ami, de votre volume. « Avant tout, dites-vous, il faut sauver la foi. » Vous avez raison. Les luttes parlementaires ne vous font point oublier ce but suprême; vous savez suffire en même temps aux exigences de l'heure qui passe et à la défense de la doctrine qui ne passe pas.

Je vous bénis de tout mon cœur d'ami et d'évêque.

† CHARLES,  
Evêque de Versailles.

## PRÉFACE

---

Ce volume n'est qu'une réponse à deux *évadés* du sacerdoce.

Aux raisons sophistiques avec lesquelles ils ont essayé de colorer leur apostasie, j'oppose une rigoureuse dialectique au service de la philosophie du bon sens et de la théologie chrétienne.

Leurs raisons ne valent rien.

C'est ce qui me semble ressortir à l'évidence, tant de la mise à nu des sophismes de leurs arguments que du simple exposé de la doctrine catholique sur les divers points qui leur font difficulté.

Ce livre n'est donc pas une démonstration méthodique de la vérité du catholicisme, bien qu'il soit facile d'y trouver les éléments d'une apologétique complète.

Il ne prétend pas non plus à l'honneur de marquer un progrès quelconque dans la science théologique ni dans la philosophie.

C'est une simple discussion, où je poursuis

mes deux adversaires pas à pas, de raisonnement en raisonnement, dans l'ordre qu'ils ont eux-mêmes fixé.

L'on peut élever sans doute contre le catholicisme beaucoup d'autres objections ; mais j'ose dire que les principales se trouvent présentées et réfutées ici.

Disciple modeste des grands maîtres de l'Ecole, j'ai tâché de m'inspirer dans mes réponses et de leur enseignement et de leur esprit.

Il en est qui s'imaginent que ces vieux docteurs, et leur théologie, ne suffisent plus aux exigences de la pensée contemporaine.

Je ne saurais partager ce sentiment.

Dans la religion il ne s'agit pas de raffiner des idées, de quintessencier la raison pure, de subtiliser chimériquement sur des bévues intellectuelles, à la façon des philosophes criticistes qui s'y exercent depuis Kant et Auguste Comte. *Croire et pratiquer* sont œuvres de vie morale, et la vie morale relève de la conscience, laquelle a pour règles directrices, en outre des besoins légitimes de l'âme, le bon jugement et le sens commun. Or l'âme, la raison générale et le bon sens pratique, voilà les sources immortelles de cette philosophie vraiment humaine, qui fut celle des

maîtres de l'Ecole, et de laquelle dépend, pour la multitude des hommes, la théorie de la vie morale et de la religion. De là vient, au fond, l'accord séculaire de cette philosophie et du christianisme.

J'estime que la pensée religieuse de la foule de nos contemporains n'a pas d'autres exigences essentielles que celles de l'humanité des temps antérieurs. Pour un petit groupe d'esprits imbus d'un scepticisme plus ou moins radical, qui se piquent de rompre avec la raison commune, d'aller au rebours des jugements du vulgaire, qui font étalage de force intellectuelle en disséquant et critiquant à l'envi tous les principes de nos connaissances et se donnent ainsi, à leurs yeux, l'apparence d'une distinction supérieure, la multitude de nos concitoyens reste attachée, dans la vie de l'intelligence comme dans celle de la volonté, aux règles du sens commun et à la philosophie humaine. Voilà pourquoi la théologie de l'Ecole suffit encore à repousser victorieusement, devant le plus grand nombre des esprits, les attaques de l'incrédulité moderne contre le christianisme. Elle demeure la pierre de touche de la vérité.

De nos jours, l'incroyance et l'indifférence religieuses ont leur principal appui dans une

sorte d'insensibilité des âmes à l'égard des choses divines, dans une espèce d'atrophie du besoin de Dieu et du sentiment de l'au-delà, dans une absence de tout désir du suprasensible, de l'infini, de l'éternel. On se passe de la religion, parce que l'on n'en sent pas la nécessité dans la vie de chaque jour, ni dans ses affaires, ni dans sa conscience. La foi et les pratiques religieuses n'intéressent plus. Aux yeux de beaucoup de gens, croire n'est qu'un goût individuel, sinon une faiblesse ou une manie, respectable sans doute comme toute manifestation inoffensive et légitime de la personnalité, utile même, moralement, à celui qui l'éprouve, mais n'ayant aucun caractère d'obligation générale et absolue. Dans cette opinion commune à l'égard de la religion, se trouve peut-être le plus grand obstacle à la foi chrétienne ainsi qu'à l'influence et à la liberté de l'Eglise parmi nous.

Contre cette irrégiosité morbide, où l'évolutionnisme salue un progrès de l'humanité et où nous déplorons une maladie de la conscience, une neurasthénie psychique, y a-t-il quelque remède ? Dieu a les siens : la bonne souffrance, les deuils libérateurs, les déceptions amères, la douleur qui déchire et entr'ouvre le pauvre cœur humain, tout ce qui dessille les yeux de l'âme, tout ce qui rompt le charme anesthésique sous

lequel elle sommeille, sans compter les touches intérieures de la grâce qui appelle, qui pousse, qui stimule, qui entraîne la volonté. Voilà les remèdes divins ! Mais nos raisonnements, notre philosophie, notre éloquence, y peuvent-ils quelque chose ? Rien assurément, en dehors de l'efficace propre à la parole de Dieu.

Aussi mon unique dessein est-il d'opposer à des sophismes les réponses du bon sens théologique et populaire. Il en ressortira, je l'espère, avec une clarté suffisante, que les deux *évadés* du sacerdoce n'avaient aucune bonne raison intellectuelle de passer « de la foi à l'incrédulité ».

L'heure est grave pour l'Eglise de France. L'événement depuis longtemps prévu s'est accompli : le régime du Concordat de 1801 a pris fin par une rupture violente. La loi du 9 décembre 1905, solennellement condamnée par le Pape Pie X, renie Dieu et prétend imposer aux catholiques, après les avoir dépouillés d'une grande partie de leurs biens, une organisation du temporel qui limite encore l'autorité divine de la hiérarchie ecclésiastique. Sera-ce la guerre religieuse ? Nul n'en pourrait prévoir les excès ni les conséquences.

Mais avant tout il faut sauver la foi.



J'ai écrit ce livre dans le but de faciliter au clergé l'œuvre de la défense religieuse contre les infiltrations du criticisme philosophique et de l'évolutionisme athée.

Dieu veuille que ce modeste travail, accompli au milieu des luttes parlementaires, soit utile ne serait-ce qu'à une âme et contribue quelque peu à la maintenir dans la fidélité à Jésus-Christ !

Je n'ambitionne pas d'autre récompense.

Abbé GAYRAUD.

Paris, juin 1906.

## LA FOI DEVANT LA RAISON

### CHAPITRE PREMIER

#### Les motifs d'évasion.

L'un de ces pauvres prêtres qui, après avoir abandonné les rangs du sacerdoce catholique, se glorifient de s'être *évadés* de l'étroite geôle du dogmatisme autoritaire de l'Eglise romaine, M. l'abbé Z..., me remit, il y a quelques mois, l'exposé sincère des « étapes » logiques de son âme dans le passage lent et douloureux « de la foi à l'incrédulité ».

Presque à la même époque, un autre *évadé*, plus connu et plus versé dans les idées du criticisme contemporain, M. l'abbé Marcel Hébert, publiait un volume sur *l'Evolution de la foi catholique*, dans lequel il prétend justifier son abandon de la vieille foi.

Écoutons-les l'un et l'autre, ouvrons l'oreille à leurs raisonnements. C'est, je pense, agir en toute loyauté et prendre le bon moyen de connaître l'état d'esprit de ces deux *évadés* du sacerdoce catholique.

Mais une prévention se dresse, pour un grand nombre, entre eux et nous. Et je dois tout d'abord m'expliquer à ce sujet.

Au début de cette lecture, une question préalable surgira sans nul doute dans l'esprit de plusieurs : « Est-ce

là un exposé sincère ? Ces difficultés d'ordre intellectuel ne dissimulent-elles pas des défaillances morales qui sont, elles, et elles seules, les vrais motifs de l'évasion ? A quoi bon discuter avec une conscience qui redoute et fuit la lumière, et qui semble résolue à ne pas voir la vérité, à ne pas admettre les raisons de son ancienne foi ? L'orgueil de l'esprit, mis en branle par un cœur en proie à sa passion, barre la route non seulement à la grâce de Dieu, qui est nécessaire pour croire comme il faut, mais encore aux rayons de l'intelligence naturelle et à la persuasion d'une saine dialectique. Ce serait donc perdre le temps que d'entreprendre de dissiper les sophismes de cette pensée rebelle. La racine du mal est dans la volonté pervertie ; de là procèdent les ténèbres de l'entendement. Le seul remède approprié se trouve dans la prière et le retour à la vertu. Suivant la parole du Maître, « quiconque fait le mal hait la lumière et ne vient point à la lumière, de peur que ses œuvres ne soient condamnées ; mais celui qui agit selon la vérité vient à la lumière (1) ». Inutile de raisonner avec ces évadés. »

Ainsi diagnostiquent et se conduisent beaucoup de pieux croyants. C'est, à mon avis, une erreur de jugement, en théorie et en pratique. Car non seulement on peut concevoir que la perte de la foi provienne d'un égarement de la raison, sans que celle-ci ait cédé à quelque mauvaise influence du cœur, mais je suis porté à croire que, par ce temps de criticisme positiviste ou kantien et de séduction impérieuse de la science évolutionniste, le fait est moins rare qu'on ne pense. C'est le scandale intellectuel qui se produisit autour de Jésus lui-

(1) Jean, III, 20, 21.

même lorsqu'il annonça et promit le mystère de l'Eucharistie. « Il dit ces choses, rapporte l'évangéliste saint Jean, en enseignant dans la synagogue de Capharnaüm. Beaucoup de ses disciples l'ayant entendu, dirent : Cette parole est dure, et qui peut l'écouter ? Mais Jésus sachant en lui-même que ses disciples murmuraient à ce sujet, leur dit : Cela vous scandalise ? Et si vous voyez le Fils de l'homme monter là où il était auparavant ?... Mais il en est quelques-uns parmi vous qui ne croient pas... Dès lors beaucoup de ses disciples se retirèrent, et ils n'allèrent plus avec lui (1). » Ce scandale de la raison, en dehors de tout grave désordre moral de la volonté, n'est pas un cas chimérique, et l'on peut ressentir cette défaillance de l'esprit, je ne dis point sans aucun péché contre la lumière de la grâce divine, mais sans dépravation du cœur et sans chute honteuse dans les excès de la chair et des sens. L'orgueil intellectuel suffit à tout expliquer.

D'ailleurs, quelle que soit l'origine psychologique du changement produit dans l'âme qui passe de la foi à l'incrédulité, il me paraît certain qu'il serait injuste de lui dénier pour toujours la sincérité de son incroyance, et que l'on se tromperait en contestant à jamais la loyauté de ses sentiments contre la religion répudiée. Les exemples abondent aujourd'hui d'hommes qui, après une jeunesse de fidélité religieuse ou même de piété fervente, sont tombés, sous l'influence de causes diverses, dans la tiédeur, l'indifférence, le doute, le scepticisme, quelquefois dans l'aversion et l'hostilité, à l'égard de leurs croyances premières. Il serait d'une psychologie trop simpliste de s'imaginer que, chez beaucoup

(1) Evang. Jean, VI, 60 et suiv.

d'entre eux, l'incrédulité ne saurait devenir sincère et qu'ils ne peuvent être incroyants, et même ennemis, de bonne foi. Nous avons, pour plusieurs, le témoignage certain de leurs plus intimes confidences, après leur retour au Dieu de leur jeunesse ; et pour d'autres, l'unité et la dignité de leur vie hors de la religion. Du reste, n'est-il pas facile de comprendre que l'âme, après être sortie de la sphère surnaturelle de la foi, si elle garde quelque souci de faire l'accord entre sa conscience et sa vie morale, d'une part, et, d'autre part, sa pensée et sa vie rationnelle, doit naturellement aboutir à s'expliquer, à se justifier à elle-même son changement, et par suite à se donner des convictions sincères en conformité avec le nouvel état de sa croyance ? C'est une loi, ou, si l'on veut une nécessité de notre nature que l'action et la pensée, la volonté et l'intelligence ne peuvent demeurer toujours en contradiction, qu'une erreur opiniâtre et persistante du jugement pratique volontaire finit par suggérer à la raison troublée de quoi calmer, endormir, transformer la conscience. On voit alors se produire la sincérité de l'âme dans l'erreur de l'esprit et de la volonté.

Voilà pourquoi je discuterai les motifs intellectuels de l'évasion. Ils en valent la peine. Si ceux-là se trompent qui pensent apercevoir, dans la révélation, des éléments contradictoires et, dans les définitions doctrinales de l'Eglise, des vérités qui ne se peuvent accorder ensemble, j'estime que ceux qui n'éprouvent aucune difficulté à croire, qui ne voient aucune objection possible contre leur foi, qui regardent d'un oeil tranquille les ténèbres et les antinomies apparentes de nos mystères, ou sont privilégiés d'une grâce surabondante de l'Esprit-Saint, ou demeurent en dehors du milieu où

s'agit le problème de l'harmonie entre la raison et la croyance religieuse, ou ne font aucun retour sur leur propre pensée, ou manquent de la capacité de saisir les conflits de ce genre. Ils ont la foi naïve du charbonnier, et vivent dans la paix de l'esprit. Mais la plupart des croyants se trouvent assaillis par le doute, et il est juste de venir en aide à leur foi en leur montrant qu'ils ont raison de croire et qu'ils doivent tenir ferme dans l'assentiment donné à la révélation de Jésus-Christ et à la doctrine de l'Eglise romaine.

Certes, l'un du moins des évadés, dont je cite les pages et qui vont me fournir des objections, M. l'abbé Z..., a manqué de prudence intellectuelle. Il s'est décidé, en cette grave affaire, d'après ses seules réflexions et son petit savoir personnel. S'il se fût agi de ses intérêts matériels, il eût montré sans nul doute moins de légèreté. Avant de prendre aucune résolution, il aurait consulté des amis compétents, des gens d'affaires. Atteint d'une maladie sérieuse, il appellerait aussitôt le médecin. Et dans une conjoncture où se trouvait engagée sa vie morale, sa conscience, son âme, sa destinée, à qui s'est-il ouvert de la crise de ses croyances, à quel maître a-t-il manifesté le trouble de son esprit, de quel théologien a-t-il sollicité les lumières ? C'est une imprudence coupable, un orgueil qui ne se peut excuser.

Carenfin la révélation chrétienne et la doctrine catholique ne sont pas des nouveautés dans le monde de la philosophie et de la science ; la raison de l'homme n'est pas mise en leur présence pour la première fois. Voilà des siècles que la pensée humaine s'exerce sur elles. Toutes les impossibilités et contradictions apparentes qu'elles recèlent ont été signalées, examinées à la loupe, discutées à fond. Où des génies tels qu'Augus-

tin, Thomas d'Aquin, Suarez, Bossuet n'ont rien découvert qui choque la raison, il peut paraître un peu téméraire d'affirmer l'évidence de l'absurde. S'il est des savants incrédules, il n'en manque pas qui croient et qui pratiquent, et il semble bien que la science, comme telle, ne prend point parti. Il eût donc été sage de ne rien décider seul, et de mûrir longuement, dans l'étude des maîtres et la conversation d'amis éclairés, une résolution si importante.

Mais inutile de récriminer ; le mal est fait. La foi est morte dans le cœur des *écadés*. Une dialectique sans profondeur, un criticisme étroit et borné l'ont dissoute. Quelles contradictions, inaperçues jusqu'à eux, leur esprit subtil a-t-il donc mises au jour ? Lisons-les dans l'ordre même où ils les énumèrent et les exposent.

L'écrit de l'*écadé* anonyme débute par le « sommaire » que voici :

La méditation de quelques-uns des dogmes de l'Eglise catholique fit naître en mon esprit des doutes. Il me sembla y apercevoir des éléments contradictoires, et surtout l'impossibilité d'accorder entre elles dans un ensemble harmonieux, les différentes vérités définies par l'autorité légitime.

Ces doutes, je les regardai d'abord, conformément à la discipline ascétique, comme une tentation ou une épreuve, et m'efforçai de les repousser en détournant mon esprit des sujets qui les produisaient. Mais, étant obligé par état à réfléchir sur les angoissants problèmes d'origine et de fin, et porté par ma nature d'esprit à réclamer la preuve péremptoire des affirmations que je lisais ou entendais, il arriva que ces doutes, au lieu de se dissiper, se multiplièrent et s'étendirent malgré moi.

Alors surgirent plusieurs questions :

Premièrement, ai-je encore la foi ? ne possédant plus la certitude, doutant sans cesse, quoique me conformant en pratique à la discipline chrétienne.

Deuxièmement, *dois-je* même écarter ces doutes, admettre des contradictions (je ne dis pas des mystères)

dans la foi ? Y a-t-il orgueil, ou loyauté, à réfléchir sur ces problèmes, à en chercher une solution satisfaisante et conforme à la raison ?

Enfin, troisièmement, ces dogmes, qui m'apparaissent étranges et invraisemblables, ou qui révoltent ma manière de penser et de sentir, sont-ils démontrés comme révélés de Dieu d'une façon indubitable ? L'Eglise les enseigne-t-elle ? et, en cas d'affirmative, possède-t-elle l'infaillibilité, la vérité ? Vient-elle de Jésus-Christ ? Jésus-Christ lui-même est-il Dieu ou envoyé de Dieu ? Dieu a-t-il révélé quelques vérités en dehors de celles que l'esprit humain acquiert ? A-t-il exercé, à une époque quelconque, une action miraculeuse sur le monde ?

C'est donc le problème de l'apologétique qui se posait à nouveau pour moi, non pas comme à un théologien qui cherche des preuves pour convaincre les autres, mais comme à un *incroyant* qui cherche la vérité. Seulement, étant déjà prévenu par mes doutes antérieurs contre le contenu de la révélation, il me fallait trouver dans l'étude de l'histoire des arguments d'une force plus probante que ne l'exige un esprit où les dogmes n'ont éveillé aucune défiance. Or cette nouvelle étude que je n'ai faite encore que très imparfaitement, faute de temps et de connaissances suffisantes de l'histoire et de la critique, cette étude ébauchée, dis-je, loin de détruire mes soupçons, ne fit que les confirmer.

En même temps, les vérités fondamentales de la philosophie spiritualiste, celle que les catholiques démontrent avant toute apologétique, et qui sont admises comme logiquement prouvées, non seulement par les sectes chrétiennes, mais par les libres penseurs théistes, tombaient aussi en suspicion. Je crus voir de sérieuses objections à l'existence d'un Dieu personnel infiniment parfait, à la spiritualité de l'âme, à son immortalité, au libre arbitre. Bien plus, les arguments sur lesquels on les appuyait ne me parurent plus convaincants.

Restait la nécessité morale et sociale soit du catholicisme, soit d'une religion quelconque, soit au moins d'une philosophie spiritualiste. Là encore mes croyances furent ébranlées. En observant l'homme et ses états de conscience, la société et ses diverses organisations, en comparant les différentes étapes de la civilisation, je fus amené à me demander si la morale elle-même ne se transformait pas. Ses prescriptions ayant varié, qui peut se vanter de la connaître intégralement ! Les anciennes bases (législa-

teur transcendant, obligation de conscience, liberté et responsabilité, sanctions d'outre-tombe) étant fortement ébranlées et presque en ruine, ne doit-on pas lui chercher de nouveaux supports soit dans la psychologie, soit dans l'histoire, soit dans les sciences? Enfin, faut-il considérer comme intangibles ses préceptes? Propriété privée, indissolubilité du mariage, etc., sont-ce là des droits naturels au sens ancien du mot, ou bien seulement des droits qui, produits par les circonstances, peuvent encore varier avec les circonstances? En un mot, le bien, comme le vrai, n'est-il pas relatif?

Telles sont les étapes que j'ai parcourues successivement.

Après ce coup d'œil d'ensemble sur la marche de sa pensée, l'auteur fait en détail l'énumération distincte et méthodique de ses arguments contre la foi de l'Eglise romaine.

Les voici dans leur ordre :

A) Objections tirées des dogmes ;

Il en a découvert huit principales, savoir :

1° l'Enfer, qui révolte la sensibilité de l'homme et contredit la bonté et la justice de Dieu ;

2° le péché originel, qui ne peut s'accorder avec l'idée d'un Dieu parfait ;

3° la liberté humaine, qui est inconciliable avec la prescience divine ;

4° la doctrine catholique sur le péché actuel ;

5° les mystères de la Trinité, de l'Incarnation et de l'Eucharistie, où la contradiction est manifeste ;

6° la dogmatique des sacrements ;

7° l'infaillibilité de l'Eglise ;

8° la foi et l'acte de foi.

Envahi par tant de doutes, l'évadé se disait à lui-même :

Qu'importe que mon faible esprit croie voir là une invraisemblance, une contradiction? Si Dieu affirme, je

dois me soumettre à son commandement et me fier à sa parole! — Mais, poursuivait-il, la question qui se pose naturellement c'est de savoir si Dieu a parlé, s'il a affirmé ce qu'on nous enseigne. Et l'esprit prévenu se fait alors le raisonnement que voici : Il faut que je démontre par la raison la divinité du catholicisme. Mais comment ma raison, qui vient de me montrer l'absurdité de certains dogmes, pourra-t-elle à présent me prouver que l'Eglise, qui les enseigne, possède la vérité? Existe-t-il donc deux manières de raisonner, entraînant à des conclusions contraires? Alors il m'est impossible de me fier à la raison. Je dois reconnaître son impuissance. Inutile d'étudier le problème. Si je me suis trompé la première fois, si j'ai mal observé les règles de la logique, qu'est-ce qui me persuadera que je les observerai en étudiant l'apologétique?

Voilà dans quel état d'esprit l'évadé commença l'examen de la démonstration du christianisme, bien résolu à la passer au crible d'une critique « impitoyable ». Il aboutit naturellement à découvrir l'insuffisance de nos preuves.

B) Insuffisance de l'apologétique :

1° Quant à la divinité du Christianisme.

a) Il n'est nullement prouvé que Jésus ait opéré des miracles. Est-il même possible de constater qu'un fait soit miraculeux?

b) Les textes prétendus prophétiques ne peuvent plus servir de base à une démonstration.

Quant aux vérités rationnelles sur lesquelles est fondée l'apologétique, elles soulèvent de « formidables objections ».

C) Objections contre les principales affirmations de la philosophie spiritualiste :

1° L'existence d'un Dieu infiniment parfait et distinct du monde est inconciliable avec la réalité du mal dans son ouvrage.

2° Le libre arbitre n'est qu'une illusion.

Enfin, aucune de ces vérités rationnelles, ni l'existence de Dieu, ni l'immortalité de l'âme n'est suffisamment prouvée.

Reste une dernière critique, celle de la morale :

La morale n'est point fixe et invariable, comme le prétend l'Eglise, mais elle a été produite par une lente et progressive évolution.

Voilà par quels raisonnements ce pauvre prêtre a passé de la « foi à l'incrédulité ». C'est une victime de ce *rationalisme* vain et présomptueux qui s'imaginait que la raison humaine mesure toute vérité et qu'il n'existe en dehors de son domaine ni mystère ni *inconnaissable*. Une dialectique purement verbale a égaré sa raison à travers des arguments ressassés et réfutés depuis les origines du Christianisme. Le criticisme moderne semble ne tenir qu'une place secondaire dans les motifs intellectuels de cette évasion.

Tout au contraire, c'est le criticisme moderne qui régit la pensée de l'auteur de l'*Evolution de la foi catholique*, M. Marcel Hébert. Voici la formule générale de son arrêt contre le catholicisme :

« *La foi chrétienne et catholique apparaît comme l'un des moments les plus intéressants et féconds, MAIS DÉPASSÉS, de l'évolution de la conscience humaine, une des nombreuses espèces de croyances que la conscience a créées à travers les siècles.* »

Telle est, affirme-t-il, la conclusion rigoureuse de l'histoire évolutionniste des religions.

Aussi est-ce en historien criticiste qu'il s'efforce de « comprendre comment s'est formée la foi catholique, de pénétrer le vrai sens de ces formes du passé, de

démêler ce qu'elles renfermaient de bon et d'efficace, d'incorporer dans les progrès actuels tout ce que l'humanité a pu conquérir par ses expériences antérieures, et de faire entrevoir l'aurore d'une forme nouvelle, psychologique, pratique, et, en ce sens, positive, de notre sentiment de l'au-delà et du parfait (1). »

Cet effort laborieux de *haute critique* aboutit à la constatation suivante :

« Nous assistons en ce moment à une crise d'évolution de la conscience humaine : elle se dégage peu à peu des mythes chrétiens, comme jadis elle s'est déagée des mythes païens, mais, en même temps, elle s'affirme de plus en plus elle-même, en nous faisant plus vivement sentir l'obligation de la justice et de la solidarité et en remplaçant par des devoirs réels d'artificielles observances, par la vision de l'aspect idéal de la réalité un surnaturel factice. A cette unique condition d'apparaître à la conscience comme douée d'une valeur idéale supérieure, d'une efficacité plus grande dans la réalisation du progrès, *la vie socialiste pourra prétendre à remplacer la vie chrétienne...* Le catholicisme fut une création de la conscience en dehors de la science, et voilà pourquoi le splendide édifice se lézarde et s'effrite sous nos yeux. La supériorité du socialisme sera d'être une synthèse du réalisme et de l'idéalisme, de la science et de la conscience (2). »

Faisons une rapide analyse de l'œuvre critique de M. Hébert.

Le *sentiment religieux* se résout en *émotions* diverses : crainte, admiration, espoir, aversion, amour, désir, égoïsme et altruïsme, dépendance à l'égard d'un ordre moral, sens de l'absolu, de l'infini, du parfait. Or, ces émotions ne peuvent faire autrement que de se transformer en *théologie*, d'après cette loi psychologique,

(1) *Evolution de la foi catholique*. Introduction.

(2) *Evolution de la foi catholique*. Note X sur la valeur sociale du christianisme, d'après Taine, dans les *Origines de la France contemporaine*, t. II, le *Régime moderne*, p. 118.

que tout sentiment tend à s'expliquer et à s'exprimer, parce que l'homme veut comprendre. Mais il y a deux manières de comprendre : 1° en employant des images, comparaisons, analogies, mythes ; 2° en se servant des idées générales ayant une valeur expérimentale, scientifique. Donc, en premier lieu, la phase des images et des mythes : c'est l'anthropomorphisme du Divin ; puis, le passage de la théologie *en images* à la théologie *en concepts*, en théories, où sans abandonner les images et les mythes, on les travaille, on les sollicite, on les polit et repolit, jusqu'à ce qu'ils s'expriment par nos idées abstraites, philosophiques, métaphysiques, d'unité, de multiplicité, de causalité, de substance, de personnalité, etc. Telle est l'évolution théologique : passage du sentiment à l'image et au mythe, de l'image à la théorie, systématisation des théories (1).

L'Ancien Testament ne renferme qu'une théologie en images et en mythes. C'est l'esprit hébreu.

De même dans les Evangiles : théologie en images, point de théorie intellectuelle. C'est une sorte de positivisme surnaturel.

Saint Paul reste fidèle à l'esprit hébraïque ; il est pratique et part de l'expérience. Sa spéculation demeure fondée sur des expériences personnelles. Le raisonnement, chez lui, est resté rabbinique, subtil et sophistique. Aussi sa théologie demeure-t-elle une théologie en majeure partie subjective, fondée sur les catégories et artifices de raisonnement hébraïque. « Si le christianisme ne s'était présenté au monde que sous ces formes, il fût arrivé ce qui arriva précisément à saint Paul à Athènes : on ne l'eût ni compris ni même écouté. Il

(1) *Evolution de la foi catholique*, chap. 1<sup>er</sup>.

fallait une traduction hellénique, une adaptation à la mentalité grecque. Ce fut, en majeure partie, l'œuvre du quatrième évangile. »

Un juif d'Alexandrie, Philon, né trente ans avant notre ère, combina toutes les théories grecques sur le *Logos*, le personnifia réellement et en fit une sorte de médiateur par lequel Dieu crée et gouverne le monde et par lequel il se révèle et communique aux hommes. Ce que Philon avait fait ainsi pour Yahvé, l'auteur du quatrième évangile le fit pour Jésus ; il l'hellénisa, et de *Messie* il le transforma en *Logos*. Cette expression était alors, dans le monde grec, un terme courant, comme de nos jours le mot *évolution*. Ce fut l'idéalisation hellénique de la manière dont la conscience chrétienne se représentait Jésus.

Voici l'explication psychologique de ce phénomène :

Tout sentiment tend à s'expliquer par des images et des idées. Ajoutons : *et à devenir toujours plus intense*. Comment y arrive-t-il ? Précisément par l'image. Le mythe, c'est comme un miroir dans lequel le sentiment se contemple et en se contemplant et prenant une plus complète et plus nette conscience de lui-même, il se renforce, s'intensifie. C'est ce qu'on appelle l'*auto-suggestion* ou la *suggestion*. Comment cela se fait-il ? On l'ignore, mais cela se fait... La loi de l'évolution explique admirablement ce qui se passe en pareil cas. L'homme aurait pu rester indéfiniment dans le demi-jour, dans l'obscurité clarté du sentiment ; c'est en grande partie parce que l'image, l'idée, étaient utiles pour augmenter et développer le sentiment que la puissance de former ces images et ces idées s'est développée de plus en plus. Voilà pourquoi le croyant retouche toujours à ses mythes, comme le passionné à l'image qu'il porte dans son cœur, comme l'artiste à l'œuvre qu'il a imaginée. Quand l'ancien mythe ne suffit plus, quand l'effet produit sur les consciences s'émousse, on le retouche, on l'embellit. C'est le côté *utilitaire* ; mais, parallèlement, il faut envisager l'aspect *idéel*. A mesure que la conscience morale de l'humanité

se perfectionne, elle devient plus exigeante et non seulement elle intensifie, mais elle *corrige* ses mythes en les rendant de plus en plus moraux... En résumé l'idéalisation du mythe a pour but d'obtenir une suggestion plus complète qui augmente la vie du sentiment et par rapport à sa *quantité* et par rapport à sa *qualité* (1). »

Après avoir expliqué de la sorte le passage du sentiment religieux à la théologie chrétienne, M. Hébert énumère les sens divers du mot *foi*, d'après le dictionnaire de Littré et celui de Larousse. Il remarque ensuite que dans les Ecritures ce terme signifie *croissance, confiance, certitude de l'invisible* (c'est la définition donnée dans l'épître aux Hébreux), *élément de l'union mystique*, (dans saint Paul et dans le quatrième évangile), enfin *foi ecclésiastique et dogmatique* (2).

Celle-ci apparaît dans les *Epîtres pastorales*, « écrites, selon toute apparence, par un disciple de Paul ». Le rapport direct entre l'âme et Dieu a fait place au rapport entre le *fidèle* et l'autorité ecclésiastique qui enseigne de la part de Dieu. La cristallisation, la pétrification des croyances s'opère. Le dogme se prépare. Nous voyons apparaître l'hérétique. Dès lors le sens de croyance intellectuelle, de croyance orthodoxe deviendra de plus en plus la seule signification usuelle du mot *foi*. Pourquoi cette signification l'a-t-elle emporté sur le sens plus personnel, plus intime et plus profond, que l'on trouve dans le quatrième évangile ! Il s'agit d'expliquer ce passage de la foi individuelle à la foi ecclésiastique.

M. Hébert nous offre d'abord une explication psychophysique (3). Notre vie intérieure est pleine de

(1) *Evolution de la foi catholique*, chap. II.

(2) Chap. III.

(3) Chap. IV.

contradictions. Je veux connaître, je me brise au mystère ; être heureux, à la douleur ; réaliser le bien, je ne fais pas le bien que j'aime et je hais le mal que je fais. *D'où viendra la délivrance ?* C'est de ce sentiment de détresse, de cette contradiction de la vie intérieure que naît la religion, suivant M. A. Sabatier.

Mais ces contradictions ne se remarquent pas seulement entre le moi empirique et le moi idéal. A la faiblesse physique correspond une faiblesse morale (chez les mystiques, d'après Murisier), laquelle empêche l'individu de réunir et de coordonner ses états psychologiques, de s'adapter au monde changeant. Leur personnalité, mal cimentée, risque à chaque instant de se désagréger, de se perdre en une confusion de sensations variables, d'images incohérentes, de désirs contradictoires, d'idées désordonnées. Cependant la tendance à l'unité de la vie intérieure se développe, et une question vient à primer toutes les autres, *la question de la délivrance*. C'est un défaut de *synthèse mentale* que le docteur Pierre Janet signale, lui aussi, chez les *psychasthéniques*, qui manquent de « tension psychologique », chez qui le « voltage » de la force psychique est insuffisant. De là résultent les obsessions, les scrupules, l'aboulie, la rumination mentale, les tics, surexcitations, etc., et, comme conséquence, un douloureux sentiment d'angoisse, par suite un ardent désir de rédemption, de délivrance, d'unification et de paix. Or cette paix, cette unité et stabilité psychique, le psychasthénique ne les obtient que grâce à un *moi artificiel*, un ami, un directeur, un moi supérieur comme Jésus, ou enfin un *moi social*. Bien des gens ne peuvent penser qu'en bande ; et non seulement penser, mais agir, être heureux, vivre pleinement. Ils ont un « besoin



énorme d'une affirmation étrangère ». *La médiocrité crée l'autorité.*

L'idéal, en pareille matière, sera donc un dogme intangible pour le fidèle, confié à une autorité infaillible.

Voilà l'explication psychologique.

Passons à l'histoire :

C'est la gnose qui détermina la formation de l'épiscopat monarchique autoritaire et de l'orthodoxie. L'enseignement de Jésus, en pénétrant dans un monde où régnait l'intellectualité, la gnose, tendit de suite à s'intellectualiser. Le christianisme s'y dissolvait. En face de ces doctrines dangereuses, l'épiscopat devint le didascalos, le docteur officiel, avec son critérium indiscutable, la formule dogmatique. Ce fut à prendre ou à laisser. Dans ce milieu enthousiaste et sans critique, l'évolution ne pouvait se faire qu'en ce sens, et la foi *dogmatique passive* devait remplacer la foi *individuelle active*.

Quoi de plus simple ?

Arrivé là, M. Hébert consacre le reste de son livre à faire l'historique et la critique : 1° de la foi chez les Pères de l'Eglise, chez les théologiens scolastiques et chez les réformateurs ; 2° du fidéisme, avant et après le concile du Vatican, depuis Pascal et Kant jusqu'à MM. Brunetière, Blondel et Loisy ; et 3° de la doctrine vaticane contre le fidéisme et sur l'hypothèse de l'évolution des dogmes. Mais je n'ai rien trouvé dans ces chapitres qui fût essentiel à sa démonstration anticatholique. Il reconnaît que les hommes qui se prétendent investis d'une autorité dogmatique infaillible « doivent faire valoir leurs titres et fournir des preuves irréfragables » ; que les Pères ont essayé de donner des raisons convaincantes de la solidité de la foi, et qu'ils en ont proposé

d'historiques, de pratiques, de psychologiques et de métaphysiques ; qu'ils croyaient la conciliation entre la foi et la raison, non seulement possible, mais toute naturelle ; que saint Augustin a enseigné que l'usage de la raison précède la foi ; que, chez les scolastiques, les *motifs de crédibilité*, ces préambules de la foi, ne forment pas de ces « démonstrations *scientifiques* que promettent certains auteurs modernes », mais se ramènent à une « bonne et honnête certitude pratique qu'il ne serait pas prudent d'ébranler », certitude subjective que nous appelons *certitude morale* ; que le concile de Trente a maintenu contre les Réformateurs l'interprétation ecclésiastique de la foi ; que, d'après le concile du Vatican, « il y a un *minimum* de critique, d'examen privé, philosophique et historique, confié à la raison et qui précède l'acte de foi », et « qu'au point de vue théorique cet enseignement de l'Eglise est inattaquable », car, « si la raison démontre que Dieu existe et peut nous parler et si les faits prouvent qu'il nous a réellement parlé, l'obligation de la foi est au-dessus de toute discussion » ; mais, ajoute aussitôt M. Hébert, « nous savons qu'il n'en est rien... Chaque jour plus étroitement, le dogme catholique se trouve comme serré entre ces deux branches d'un étau : la pensée philosophique et la critique historique, et qu'il y soit brisé, c'est incontestable. » Le *symbolisme* des dogmes, imaginé par M. Auguste Sabatier et M. Loisy, ne peut être qu'un *expédient* destiné à ménager la transition pour la masse, ou à sauvegarder la paix de certaines consciences qui ne peuvent suffisamment réagir contre les impressions héréditaires ; elle n'est en aucune manière une solution ; en tous cas elle est nettement rejetée par l'Eglise catholique. Celle-ci rejette également la

théorie de l'évolution historique des dogmes exposée par M. Loisy. Quant au *fidéisme* plus ou moins involontaire de MM. Brunetière, Blondel et Loisy, « il représente le plus loyal et le plus génial effort fait à notre époque pour sauver l'autorité de la vieille Eglise catholique ». Mais l'Eglise « proteste et anathématise ».

Voici, enfin, la conclusion :

L'humanité aura toujours besoin d'exaltation et d'enthousiasme dans son effort souvent si pénible vers le mieux ; toujours elle aura besoin d'une sérieuse et méthodique éducation morale. C'est parce que l'humanité avait incarné les plus hautes aspirations de sa conscience dans les dogmes chrétiens que ces mythes exerçaient sur elle une suggestion morale profonde, bien plutôt qu'en vertu de leur sens littéral, puisque la critique en démontre l'inanité. Nos pères s'y sont trompés ; ils ont pris des procédés pour des vérités objectives... Le grand progrès réalisé de nos jours, c'est de ne plus confondre le sentiment lui-même avec le mythe monothéiste où il s'était incarné. Le monothéisme, la condensation du parfait en un seul être conscient, est une *hypothèse irréfutable* lorsqu'on la prend dans ses termes mêmes, puisqu'ils échappent à tout contrôle, mais qui va se briser contre l'insoluble objection de l'existence du mal, de tant d'horreurs et de tortures dans le monde que ce Dieu aurait créé. La perfection nous apparaît plutôt comme un idéal, loi de l'être dans son évolution ; chaque individu renferme un principe intérieur inépuisable de perfectionnement, de merveilleuse création du mieux... La conscience chrétienne, ce fut la conscience humaine se dégagant de plus en plus de la domination des forces physiques et du polythéisme qui en était issu ; la conscience moderne doit réaliser un effort, un progrès non moins difficile, non moins prodigieux. Il s'agit d'extraire de l'antique image d'un Dieu personnel ce qu'elle renfermait de vrai, à savoir la foi au Bien, à l'Idéal, et de sauvegarder vivante, joyeuse et efficace cette foi, tout en renonçant à l'image elle-même, survivance de la vieille idolâtrie, superstition introduite, avec bien d'autres, par l'esprit oriental dans le christianisme. Il s'agit de les remplacer par la mise en pratique, enfin loyale et rigoureuse, de cette justice, de

cette solidarité qu'avait entrevue le paganisme, et que la religion chrétienne a nettement affirmées, tout en les déguisant et étouffant sous trop de symboles... La pleine lumière approche...

Tel est le « motif d'évasion » que le *criticisme historique*, inspiré de la philosophie de l'Evolution moniste, a fourni à la conscience de M. Hébert. J'ose affirmer que rien n'est moins scientifique ni plus fantaisiste qu'une pareille méthode. Tous ces raisonnements sont dominés par un parti pris philosophique que la raison ni la science ne sauraient justifier devant un esprit non prévenu.

Avant d'aborder l'examen de cette double série de *motifs d'incrédulité* et de reniement de la vieille foi catholique, je tiens à faire, avec une loyale franchise, la déclaration très nette et très énergique de mon entière sincérité. Mon acte de foi dans le *credo* de l'Eglise romaine est un acte de pensée libre, l'assentiment volontaire d'une conviction raisonnée et réfléchie. Jamais je n'ai refusé d'examiner une objection, jamais je n'ai opposé à un argument quelconque la fin de non-recevoir d'un parti pris obstiné dans une foi intangible. Si, parvenu à l'âge de la réflexion personnelle, j'avais trouvé, soit dans la révélation telle que l'Eglise la propose à notre créance, soit dans la philosophie, la science ou l'histoire, soit dans l'expérience de la vie humaine, la preuve que le christianisme en général, et le catholicisme en particulier, ne peut être d'institution divine et n'a pas de titres suffisants à s'imposer à la conscience religieuse, je ne suis pas de caractère à m'accommoder aveuglément d'une pareille contradiction. Mais je dois, en honnête homme, rendre ce témoignage au catholicisme,

que ma raison n'a rien découvert en lui de contradictoire, rien d'inconciliable avec les certitudes de la science, rien d'incompatible avec les données et les besoins de la conscience, rien d'opposé à ses propres prétentions à la divinité, rien qui ne s'accorde avec ses origines et ses destinées surnaturelles. S'il en était autrement, si j'avais reconnu ma foi déraisonnable et fautive, la plus ordinaire probité intellectuelle et morale m'eût dicté mon devoir, et j'aurais su le remplir. Les incrédules parlent trop du servilisme, j'oserais dire d'un mot barbare, du *puérilisme* de notre foi catholique. Je prétends que cette foi ne comporte, par elle-même, ni la sujétion aveugle de l'esclave, ni la soumission irréfléchie de l'enfant. Elle est, par elle-même, un acte d'homme libre, de pensée libre, et c'est avec toute la liberté d'un homme et d'un penseur que je prétends la défendre ici. — « Je ne crois pas, disait le maître des maîtres de l'École, saint Thomas d'Aquin, si je ne voyais évidemment que je dois croire. » — Qu'il me soit permis d'ajouter à ces paroles dignes du grand théologien scolastique, cette déclaration modeste : Je ne défendrais pas le catholicisme, si je ne voyais évidemment qu'il est défendable et que pas un seul des arguments qu'on lui oppose ne détruit un seul article de son *credo* divin.

---

## CHAPITRE II

### Les malentendus.

Dans toutes les discussions et polémiques ce qu'il importe de découvrir et de mettre au jour, c'est l'origine mentale du conflit, je veux dire le point initial de divergence des idées d'où procède le dissentiment. L'expérience de ces luttes de la pensée nous apprend que l'on raisonne, les uns contre les autres, le plus souvent en pure perte, parce que les esprits rivaux se trouvent situés hors de la portée des arguments adverses. Tels deux camps ennemis qui lanceraient leurs projectiles ou dans une direction opposée à la position réelle des combattants, ou trop à droite ou trop à gauche, ou trop en deçà ou trop au delà. Le défaut d'entente sur le sujet même du débat, ou la différence des aspects sous lesquels on l'envisage, ou la dissemblance et l'opposition des esprits dans les idées premières, les définitions des termes, les procédés de raisonnement, les méthodes de recherche ou de preuve, enfin dans les aptitudes à percevoir la vérité, produisent dans les controverses des effets analogues. C'est donc ces points de divergence que l'on doit essayer de découvrir, afin de se rendre compte

de l'origine réelle de la discussion. Cela fait, il est facile ou de constater que l'accord est impossible ou d'arriver à le conclure en un instant. En matière de religion surtout, de théologie, de philosophie religieuse et d'apologétique, il faut procéder de la sorte, car dans tout entretien sur ce sujet avec des incroyants, ce qui apparaît d'abord, c'est leur ignorance de la question sur laquelle on discute. Il me semble que les *évadés* ne diffèrent guère sur ce point des libres penseurs de la Chambre, de la presse, de l'Institut ou des écoles primaires.

Puisqu'il s'agit ici de répondre à des *évadés* et de montrer à l'évidence le mal fondé de leurs « motifs intellectuels d'évasion », essayons d'examiner clairement la position et les éléments de la controverse. Il va sans dire que je ne me place pas au point de vue de la conscience de l'évadé, et que je ne me propose pas de lui donner des conseils de direction intérieure. Ce n'est pas l'affaire du polémiste. J'accepte la discussion sur le terrain des adversaires sans examiner au préalable s'ils ont bien ou mal fait moralement de se porter sur ce terrain-là. Je reconnaitrai même qu'il n'est pas possible à certains esprits de pratiquer la méthode du mépris des doutes et des objections en matière de foi, ni celle de la résistance par le seul effort contraire de la volonté et par la prière. L'obsession lancinante leur impose l'examen jusqu'à ce qu'un rayon de lumière, directe ou réfléchi, c'est-à-dire tombant sur la difficulté elle-même ou sur l'autorité qui enseigne, leur rende le calme et la paix.

D'où peuvent venir à un croyant catholique les motifs d'abandonner sa foi ?

Ce ne peut être que de l'un ou de l'autre de ces trois ordres de considérations :

1° Des contradictions et impossibilités diverses qui lui apparaissent dans le *contenu* de la révélation divine ;

2° Des insuffisances de la preuve du *fait* même de la révélation judéo-chrétienne ;

3° Des preuves en sens contraire, telles que l'explication historique très suffisante que la haute critique moderne prétend fournir de la Bible, du Christianisme, et de l'Eglise.

Il me semble que tous les motifs intellectuels d'évasion se rattachent à l'une ou à l'autre de ces trois parties de l'apologétique : harmonie et convenance de la révélation, motifs de crédibilité de la foi, rôle social et développement historique de l'Eglise.

D'où procèdent sur ces divers points les divergences des esprits ? Où gisent les causes des dissentiments ? Où sont les malentendus originels ?

Essayons d'éclaircir les principaux, en suivant l'ordre des considérations apologétiques.

1° Beaucoup de gens confondent l'*incompréhensible* avec l'*absurde*, l'*inintelligible*, le *contradictoire*. Persuadés que la raison est capable de connaître, de saisir, d'embrasser et de comprendre tout ce qui est réel et vrai, ils repoussent comme irréel, illusoire et faux, tout ce qui leur apparaît *incompréhensible*, tout ce qui dépasse le cadre des concepts de leur entendement. De là vient qu'ils jugent absurde la définition catholique du *mystère*, savoir : « Une vérité révélée que l'esprit humain ne peut absolument pas comprendre ; » et qu'ils traitent de chimérique et d'imaginaire la notion catholique du *sur-naturel divin*, savoir : « ce qui est au-dessus de toute créature, réelle ou possible. » Il est manifeste qu'avec

des personnes d'un pareil état d'esprit toute discussion sur la vérité du catholicisme est inutile. A leurs yeux, notre foi est condamnée d'avance : c'est de la déraison.

2° D'autres, en vertu d'arguments philosophiques divers ou de prétendus postulats scientifiques, notamment à cause du *déterminisme* de la nature, excluent la *possibilité* même du miracle, c'est-à-dire de l'intervention directe de Dieu dans le cours des événements naturels en vue de manifester sa présence et son action par un effet propre de sa toute-puissance divine. Pareil phénomène leur semble en contradiction absolue avec l'infinie perfection du Créateur, ou avec la loi fondamentale de la certitude scientifique, laquelle suppose que la nature agit toujours seule suivant des règles constantes, ou avec le principe du déterminisme universel, savoir que tout ce qui arrive est contenu dans ses antécédents naturels et en sort nécessairement. Or, sans miracle possible, ni la révélation ne peut se concevoir, ni la preuve suffisante n'en pourrait être faite.

3° Mais à supposer même la possibilité des miracles, *comment les constater*, s'ils se produisent ? L'ignorance dans laquelle nous sommes au sujet des forces de la nature et de leurs effets *possibles*, ne permet guère d'affirmer qu'un phénomène, pour insolite qu'il soit, fût-il même unique, ne rentre pas dans l'ordre des choses naturelles et ne s'explique que par l'intervention directe de Dieu. Il n'y a donc aucun moyen de prouver la révélation.

4° Car il ne s'agit pas de croire par sentiment, par goût, par besoin de l'âme. L'acte de foi doit être raisonnable. Il ne le serait point s'il n'était motivé par la certitude rationnelle du fait de la révélation et de la divinité du catholicisme. Mais est-il possible d'avoir jamais cette certitude, de démontrer ces faits divins ?

La méthode historique, pratiquée de nos jours, ne peut pas fournir de témoignage probant sur un phénomène de cet ordre, qui exigerait une observation scientifique fort expérimentée et quasi impeccable. Devant la critique sérieuse, l'autorité des témoins bibliques ou évangéliques est absolument nulle dans ce genre de faits. D'ailleurs ils sont, par leur nature même, hors du domaine de la science qui n'atteint que le phénomène et laisse en dehors de ses recherches la substance et la cause. Donc nulle démonstration n'est possible en cette matière, ni scientifique, ni historique. Il ne reste que des raisons vagues, qui relèvent du sentiment, de la croyance, et ne sauraient suffire à justifier l'acte de foi, surtout à le rendre obligatoire.

5° Du reste que vaut la raison, que peut-elle connaître avec certitude ? Les diverses théories sensationnistes, suivant lesquelles tout ce qui dans nos idées n'est pas réductible à l'image sensible et à la sensation n'a aucune réalité en dehors de l'entendement, ferment toutes les avenues de l'esprit sur l'absolu, le nécessaire, le divin, et nous acculent à la négation matérialiste ou au scepticisme positiviste. Ainsi faisait, au moyen âge, le vieux nominalisme. De leur côté, les théories kantienues, où l'on reconnaît aisément l'ancien conceptualisme, enferment la raison dans la connaissance du *phénomène*, à l'exclusion du *noumène* inconnaissable, et par suite étendent sur les réalités objectives un scepticisme radical et transcendant. Ce double scepticisme, véritable paralysie de la raison humaine, sape par la base tout essai de démonstration rationnelle de la foi catholique.

Tels sont les principaux points originels des motifs d'incrédulité que donnent les libres penseurs, et que j'ai

notés dans maintes discussions. Comme on le voit clairement, c'est l'idéologie, la logique et la métaphysique, qui sont en cause. Il va sans dire que je n'ai pas le dessein de traiter longuement de ces trois grands chapitres de la philosophie. Je me bornerai à des explications et à des éclaircissements d'ordre général, sans approfondir toutes les difficultés ni proposer des solutions à tous les arguments, ce qui exigerait, pour chaque point particulier, un écrit fort étendu. Je n'ai pas la prétention de suppléer par ces quelques pages à l'étude des ouvrages spéciaux.

Reprenons chacun des malentendus précités.

1° L'on ne doit pas confondre, en bonne logique, le *contradictoire* et l'*incompréhensible*. Voici des exemples dans les dogmes catholiques : la Trinité, l'Incarnation, l'Eucharistie.

La Trinité, c'est le mystère d'un *seul* Dieu en *trois* personnes distinctes. Nous accordons que cette vérité dépasse la compréhension de l'esprit humain : elle est *incompréhensible*. Mais y a-t-il là une *contradiction*, une absurdité logique, un non-sens mental ? Nous disons : point du tout, puisque l'*unité* et la *triplicité* ne sont pas affirmées de Dieu sous le même rapport et pour le même concept. D'après notre foi, en effet, Dieu est *un* par la *nature* et *trine* par la *personnalité*. Or ce sont là deux formalités ou qualités distinctes, deux concepts différents, et il n'apparaît pas du tout que, dans l'être infini, qui est Dieu, il ne puisse exister, à notre point de vue, entre ces deux perfections la relation numérique de 1 à 3.

Il en est de même pour l'Incarnation, qui est le mystère du Fils de Dieu *fait homme*, c'est-à-dire d'une

personne divine subsistant dans la nature divine et dans une nature humaine individuelle. C'est incompréhensible, mais la raison n'y peut apercevoir aucune contradiction, parce que nous ignorons complètement les rapports *possibles* d'une personnalité infinie avec l'individualité d'une créature. En disant : l'Homme-Dieu, nous savons bien que la nature humaine demeure distincte en lui de la nature divine, et que leur union n'existe que dans la personnalité éternelle et infinie du Fils de Dieu.

Nulle contradiction non plus dans le mystère de la présence réelle eucharistique, quoique ce mode de présence soit incompréhensible pour nous. Est-ce que nous connaissons l'*essence intime* de la matière, tous ses *états possibles* sous l'action de la souveraine puissance divine, ses *rapports essentiels* avec l'espace, la quantité et le nombre ? Assurément non. Voilà pourquoi la raison humaine ne peut trouver rien d'absurde dans les obscurités du dogme de l'Eucharistie.

Il est donc tout à fait illogique de confondre le contradictoire et l'incompréhensible, et, sous ce prétexte, de rejeter les mystères de notre foi.

2° Quant au surnaturel absolu, sa possibilité rationnelle résulte de la réalité même de l'Infini divin. La notion de cet Infini, en effet, contient évidemment celle de la transcendance absolue, car l'Infini n'apparaît point à notre esprit comme un *total* ou un *produit*, mais comme une catégorie spéciale de l'être, essentiellement différente en qualité ou en nature de tout ce qui est fini, de tout ce qui est créé. Or cette transcendance implique la *surnature*, à savoir une perfection d'être, une puissance qui dépassent la compréhension et la

capacité de toute créature possible. Voilà donc le surnaturel !

L'Eglise catholique nous enseigne que l'homme fait partie d'un ordre surnaturel librement institué par Dieu. Cet ordre ne consiste pas précisément dans la révélation et les miracles, mais d'abord dans la destination providentielle du genre humain à une fin, à une béatitude à laquelle il ne pourrait pas prétendre par sa seule nature, savoir la vision immédiate et face à face de l'essence divine elle-même ; et ensuite dans la collation à l'homme d'une qualité spéciale qui le proportionne à cette fin surnaturelle et lui sert à s'en rendre digne : c'est ce que nous appelons la grâce ; elle nous est conférée en vue des mérites divins de Jésus-Christ et, d'une façon spéciale, par le moyen des rites sacrés qu'il a établis dans son Eglise.

Rien non plus, dans cette œuvre incomparable de la surnaturalisation ou divinisation de l'homme par la grâce, n'apparaît à la raison comme impossible et contradictoire. La nature humaine étant sauve, qui peut mesurer ce que Dieu a la puissance de faire d'elle, en elle et par elle ? qui oserait poser des bornes à la munificence du Créateur ?

3° La *possibilité* du miracle est une vérité de simple bon sens, admis l'existence d'un Dieu créateur et sa providence souveraine sur le monde. L'on conçoit sans peine que l'ordre de la création n'est pas une barrière que la puissance créatrice ne puisse franchir, car toute créature demeure sans cesse soumise essentiellement à la souveraineté divine ; d'autant qu'il est facile de comprendre qu'il dépend de Dieu seul de faire entrer les miracles dans le plan du gouvernement de l'univers,

et d'expliquer par là que le miracle n'est ni une retouche ni une surcharge d'artiste, et qu'il ne se trouve pas en opposition avec l'immutabilité du dessein de Dieu.

Les lois qui régissent la nature ne sauraient être non plus un obstacle à l'intervention miraculeuse de la Providence. Le miracle, en effet, n'est pas, à proprement parler, une violation de ces lois ; ce n'est qu'une dérogation au cours ordinaire des choses, causée par l'influence d'un agent nouveau. Par exemple, la loi de la pesanteur entraîne le corps vers le centre de la terre ; mais c'est à *condition* que rien de supérieur à cette force ne viendra en contrarier l'effet. Ainsi sont *conditionnées* toutes les lois de la nature. Dans le miracle, Dieu joue le rôle de cette force supérieure, qui intervient et fait que les choses arrivent autrement qu'à l'ordinaire. Il n'y a là rien de contraire à l'ordre essentiel de la nature.

Quant au prétendu postulat scientifique dont on voudrait se faire une arme contre la possibilité du miracle, à savoir que tout phénomène doit s'expliquer par ses antécédents naturels, et par eux seuls, c'est une pétition de principe pure et simple, car il suppose l'impossibilité de l'intervention d'une cause supérieure, ce qui est précisément la chose à démontrer. Non, la possibilité du miracle ne jette pas l'incertitude sur les résultats des recherches de la science, car le fait scientifique est celui que constate l'observation réitérée, l'expérimentation répétée, lequel ne saurait jamais être le produit d'une action surnaturelle de la cause créatrice. Celle-ci n'est pas un lutin qui se jouerait des pauvres mortels adonnés à l'étude de la nature. Du reste il serait contraire au but même du miracle d'empêcher la connaissance des lois de l'univers, puisque cette connaissance est

préalablement nécessaire à la constatation du fait miraculeux.

4° Mais cette constatation est-elle possible ?

Sans prétendre que toutes les interventions divines qui dérogent à l'ordre des causes naturelles, soient faciles à constater et sautent aux yeux, l'on peut affirmer qu'il est faux de dire *à priori* que nul miracle ne puisse jamais être constaté par personne. La preuve en est que les incroyables sont unanimes à rejeter comme des inventions ou des illusions naïves les grandes merveilles racontées dans les Evangiles, et qu'il ne s'est pas encore rencontré une académie de savants titrés et patentés pour étudier scientifiquement le phénomène de Lourdes. Un pareil état d'esprit serait inexplicable si les adversaires de notre foi avaient l'assurance ferme qu'il n'y a que des faits naturels et que le miracle reste inobservable et sans constatation possible. Leurs dénégations anti-évangéliques et leur attitude en présence du merveilleux de Lourdes sont l'aveu que certains récits contiennent des faits dont le caractère extranaturel est évident, si du moins le récit se trouve véridique.

Donc la difficulté se ramène à une question de témoignage ; et l'on se bornera à dire, après Renan, qu'il n'y a jamais eu de miracle, sous prétexte que la constatation de ce genre de phénomènes exigerait tout le savoir et toute la prudence et l'habileté d'un Institut de médecins, de physiciens et de chimistes. Mais ce n'est évidemment là qu'une mauvaise défaite, car les grands miracles ont précisément le caractère de faits très faciles à constater, comme on le voit dans la Bible, depuis les « signes » opérés par Moïse — le passage de la mer

Rouge et le jaillissement des sources, par exemple — jusqu'aux effets merveilleux de la parole du Christ — la tempête apaisée, la multiplication des pains, la guérison de l'aveugle-né, la résurrection de Lazare — et aux prodiges de ses disciples, dans les Actes des apôtres et les procès de canonisation des saints. Si ces miracles sont certains, il est clair que l'on a pu les constater facilement, et leur caractère miraculeux ne fait aucun doute.

Je ne parlerai pas de la difficulté du discernement à faire entre les prodiges divins et les prestiges diaboliques, parce qu'elle n'est point soulevée par nos modernes libres penseurs. Les circonstances du fait fournissent d'ordinaire, lorsqu'il y a intérêt pour l'Eglise, un diagnostic certain.

5° Mais quelles preuves nous fournissent de pareils faits en vue d'établir la réalité historique de la Révélation judéo-chrétienne et la divinité de l'Eglise catholique ?

Par eux-mêmes, évidemment, ces faits sont de nature à fonder un raisonnement démonstratif capable de porter dans l'esprit une certitude invincible. Si l'on constate certainement : 1° que Dieu opère un prodige ; 2° dans le but d'affirmer une chose déterminée, on ne saurait échapper à la conclusion suivante : donc cette chose est vraie ; d'où suit l'acte de foi : je la crois vraie sur la parole de Dieu même. Mais cette double constatation présente mille difficultés. Aussi faut-il distinguer avec soin entre la valeur *théorique* et la valeur *pratique* de cette preuve.

Je n'hésite pas à reconnaître d'abord que l'on ne saurait obtenir, en cette matière, ni la certitude du



raisonnement *mathématique*, ni la certitude de la démonstration *scientifique*, ni même la certitude de la déduction *métaphysique* ou de l'observation *physico-psychique*. Il s'agit, en effet, d'*événements de l'histoire*, et non pas d'algèbre ou de géométrie, de chimie ou de physique, de philosophie rationnelle ou de psychophysiologie. Il ne peut donc être question ici que de *méthode* et de *certitude historique*.

Même l'on doit avouer que le fait de la révélation divine, à cause de son caractère de phénomène extranaturel et des conséquences qu'il entraîne pour la conduite de la vie, offre des difficultés spéciales à l'application des méthodes de l'histoire. Les dispositions intimes de la volonté ont une très grande part dans l'évaluation des témoignages, l'appréciation des circonstances de fait, l'influence convaincante des documents recueillis et des témoins entendus. Or l'impartialité n'est guère possible dans le problème religieux de la divinité du catholicisme. L'expérience quotidienne nous apprend combien il est difficile d'arriver à la vérité lorsque les passions, les intérêts, les préjugés et les préventions entrent en jeu. L'esprit se ferme à la lumière, tout en se persuadant qu'il la cherche avec sincérité, et nul fait, nul argument ne peut lui apporter la conviction contraire. Ne le voit-on pas chaque jour dans les discussions des partis politiques, comme dans les controverses des historiens ? Ainsi s'explique l'inefficacité démonstrative des miracles du Christ auprès de ses ennemis, et, à plus forte raison, sur les libres penseurs contemporains. Il y a trop d'échappatoires ouvertes devant une volonté indocile, un esprit prévenu, un cœur égaré, un jugement attaché au parti adverse ; il n'y a pas une lumière assez éblouissante

pour forcer une raison froide, qui se tient en garde contre toute surprise du sentiment, et ne veut se rendre qu'à l'évidence d'une démonstration certaine.

De là vient que l'acte de foi catholique n'est pas un produit de la preuve faite par le témoignage de l'histoire, comme la connaissance que nous acquérons des événements ordinaires du passé, mais le résultat d'un mouvement de notre volonté vers l'objet de la démonstration historique. C'est un acte volontaire et libre, dans une certaine mesure. Ce qui s'explique par ce fait, que les arguments que l'on apporte à l'appui de notre foi montrent, non pas l'objet même de la croyance, à savoir la *divinité* de la Révélation et de l'Eglise, mais uniquement que cette divinité est *croyable*, qu'il serait imprudent, déraisonnable de n'y croire pas. Ce ne sont pas de ces preuves proprement dites qui mettent l'objet en lumière et le font voir à l'esprit, mais de simples motifs de croire à sa réalité.

Nous arrivons ainsi à définir la nature de la certitude préliminaire à l'acte de foi. La religion constitue la forme supérieure de la conscience morale et de la vie de la volonté. Or quelle est la certitude qui dirige la conscience et la vie de l'homme ? N'est-ce pas celle que l'on nomme *certitude morale*, et qui résulte, non pas de démonstrations mathématiques, scientifiques, philosophiques ou historiques, mais de ces raisons de bon sens, de sens commun, qui sont la prudence même ? Dans les actes que nous accomplissons chaque jour et dans les jugements en vertu desquels nous agissons de la sorte, il n'y a point de place pour la certitude que j'appellerai savante et raisonnée ; notre seul guide est l'estimation commune, d'après laquelle se dirigent les personnes raisonnables dans les relations d'affaires,

d'amitié, de simple politesse ou de hasard avec les autres hommes. Nous n'avons de certitude *absolue* ni à l'égard des intentions du cuisinier, des fournisseurs, des passants qui pourraient en vouloir à notre vie, ni au sujet des mille accidents possibles que nous voyons parfois se produire. Exiger pour agir une certitude pareille serait, de l'avis de tous, une maladie de l'esprit, une folie. La vraie prudence se contente de la certitude morale produite par l'estimation commune. Et voilà le genre de certitude que donnent, lorsqu'ils sont mis au point et nettement perçus, les *motifs de crédibilité* de la foi catholique. Celui qui ne se rend point à leur évidence peut être accusé de manquer de prudence et de ne pas agir en personne raisonnable dans l'affaire de son salut. C'est la grâce de Dieu qui donne à l'assentiment volontaire de l'acte de foi cette fermeté supérieure à toute certitude humaine qui ne peut lui venir de nos raisons de croire.

Il résulte de ces considérations qu'il importe grandement de préparer la volonté à acquiescer aux motifs de crédibilité qu'on lui propose. Aujourd'hui plus que jamais, ce travail d'approche est devenu nécessaire. Il consiste à faire valoir tout un ensemble d'arguments qui montre que la Révélation chrétienne est harmonique à la vie humaine, pour l'individu et pour la société, qu'elle est bienfaisante, utile, féconde en résultats heureux, et partant qu'il est désirable qu'elle soit vraie, c'est-à-dire certainement divine. Ce genre de développements peut varier à l'infini, avec la diversité des milieux sociaux et selon la différence des esprits à atteindre. Ils suffisent à plus d'un croyant pour justifier devant sa raison la sagesse de son acte de foi, encore qu'ils n'aient point en eux-mêmes la valeur logique de

la démonstration basée sur le fait divin surnaturel du miracle ou de la prophétie.

A cette catégorie de raisonnements appartiennent les méthodes apologétiques modernes, qui essayent de rendre croyable la divinité du catholicisme sans recourir à la métaphysique et au miracle que l'argumentation traditionnelle, exposée dans la constitution vaticane *Dei Filius*, met en œuvre. En se bornant à faire valoir certaines harmonies intellectuelles et morales, certains effets individuels ou sociaux de la religion de Jésus-Christ et des institutions catholiques, ces méthodes ne sauraient aboutir logiquement à la démonstration de la transcendance ou de la divinité du christianisme ; mais elles donnent tous les motifs de croire que des esprits prévenus contre la métaphysique et contre la valeur démonstrative du miracle sont capables d'accepter. Le criticisme kantien et le scepticisme positiviste, en détruisant la confiance naturelle de la raison dans sa propre valeur comme faculté de connaissance, ont rendu plus nécessaire que jamais cette apologétique des convenances et des utilités de la Révélation, qui se retrouve, du reste, chez les plus anciens défenseurs de notre foi, et dont le *Contra Gentiles* de saint Thomas d'Aquin est l'un des plus beaux monuments dressé contre le péripatétisme des écoles arabes du moyen âge.

6° La raison déformée par le kantisme et le positivisme se dérobe à toute démonstration. C'est la maladie de la raison moderne. Auparavant le rationalisme cartésien des *idées claires*, de l'âme réduite à la pensée et de la matière ramenée à l'étendue, exagérait les forces de la raison en l'établissant arbitre absolu du vrai, juge

suprême et mesure exacte de tout l'être intelligible. Il aboutissait par cette voie à la négation du surnaturel et du mystère, dont les *idées claires* manquaient évidemment à l'esprit humain. Le criticisme et le positivisme arrivent au même résultat par une voie opposée, en diminuant la capacité de la raison. Kant, pour échapper au scepticisme sensationniste et au nominalisme de Hume, en accepte le principe, savoir, que notre esprit ne peut percevoir dans le singulier de la connaissance sensible l'universel de nos idées, et fait de ces dernières de simples formes *à priori* de la sensibilité ou de l'entendement, sans rapport d'identité, d'égalité, de ressemblance ou de représentation avec la réalité des choses, laquelle, sous le nom de *noumène*, nous reste absolument inconnaissable. Auguste Comte et ses disciples, las et désabusés du faux intellectualisme des cartésiens français, reviennent au sensationnisme matérialiste, renient toute la métaphysique des substances et des causes, des origines transcendantes et des fins intentionnelles, se renferment dans les méthodes de l'expérience positive, déclarent illusoire et chimérique tout concept qui dépasse l'ordre des réalités scientifiquement perceptibles, et donnent la vogue à un scepticisme radical qui relègue l'immatériel, le suprasensible, l'âme et Dieu, dans le domaine à jamais fermé de l'inconnaissable. Ces deux courants de la pensée philosophique moderne ont submergé la raison comme faculté de connaissance, et barré la route à la démonstration traditionnelle des motifs de crédibilité de notre foi. Il me paraît, en effet, impossible de maintenir une justification *rationnelle* de la croyance catholique, si l'on admet, soit par criticisme soit par sensationnisme, que la faculté de l'universel, des idées générales, de l'absolu, de la métaphysique, de

*l'a priori*, à savoir, la raison, n'a aucune capacité de connaissance *réelle et objective*; qu'elle n'atteint pas, ne perçoit pas la *réalité, l'objet, l'être en soi*, la substance, la cause, l'âme et Dieu; qu'elle n'est qu'un rouage du mécanisme de la pensée, uniquement apte à projeter au dehors, suivant les excitations de la sensibilité, les formes vides, les apparences vaines, les ombres trompeuses qui la remplissent: sorte de lanterne magique, dont les images diversement coloriées font passer, sur la blancheur indistincte et uniforme de la toile, l'illusion du mouvement, de l'ordre et de la vie. La religion et la foi ne peuvent plus être qu'affaire de sentiment, de besoin psychique, de goût, de convenance, ou de mode et de fantaisie.

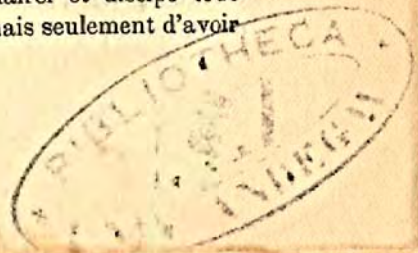
La réfutation philosophique de ce double scepticisme offre, je l'avoue, quelque difficulté. Il est vrai que l'on ne peut justifier le doute sur la capacité de la raison qu'en usant de la raison comme si sa capacité était hors de doute, puisque l'on combat la raison par le raisonnement même. Mais l'on ne peut non plus défendre la raison contre le doute, qui lui enlève toute sa force, sans faire une espèce de cercle vicieux, en supposant qu'elle ne doute pas de sa force démonstrative. J'estime que le bon argument contre le scepticisme consiste d'abord à poser en fait que la *valeur objective* de nos facultés de connaissance est une nécessité de la vie pratique, dans laquelle, en effet, tout le monde agit, même les sceptiques, comme si les sens, l'intelligence et la raison percevaient la réalité des choses; et ensuite, à répondre, ce qui peut se faire aisément, aux objections des kantien et des sensationnistes contre ce jugement du sens commun. L'on fait voir ainsi que le scepticisme est un jeu de cabinet pour certains théoriciens, qui n'ont

garde de régler leur vie d'après cette invention de cerveau malade, et que leur hypothèse, bonne à exercer les abstraiteurs de quintessence, n'est fondée sur aucun motif valable. Puis l'on essaie de montrer aux esprits subtils que les caractères essentiels de l'idée universelle, par exemple de l'idée d'être, tels qu'ils se découvrent à l'analyse de notre propre pensée, dénotent que ces concepts arrivent en nous du sein même des choses, si l'on peut ainsi parler, qu'ils sont le produit d'une véritable *abstraction*, c'est-à-dire tirés des images sensibles de la réalité matérielle, et partant qu'il est naturel et juste de nous fier à la capacité de perception objective de la raison. Le premier de ces caractères de nos idées générales, c'est l'*indétermination négative* par rapport aux qualités individuelles des choses concrètes ; ce qui va de soi si le concept résulte en notre esprit de la négation ou précision (au sens latin du mot *praecisio*) de ces qualités, mais ce qui ne s'explique guère si le concept se trouve *a priori* dans l'entendement. C'est, je crois, une solide réponse à faire au kantisme. Quant au sensationnisme des positivistes, il succombe à la tâche de ramener la nature à la seule notion de quantité. La qualité, la forme, l'idée qui dépasse l'image, s'imposent de plus en plus aux savants qui ne consentent pas à s'emprisonner dans le cercle étroit, sans air et sans lumière, du fait brut et de sa constatation irraisonnée, à la façon d'un compteur automatique.

Quoi qu'il en soit, du reste, ne serait-il pas ridicule, insensé, de faire dépendre la direction de notre vie morale de la solution d'un problème philosophique, dont ses auteurs eux-mêmes n'ont jamais tenu aucun compte dans la conduite de la vie matérielle ? Je le faisais

observer tout à l'heure, la vie postule, exige, impose à tous nécessairement le principe pratique de la valeur objective de nos facultés de connaissance, de la raison comme de la sensibilité. Hors de ce fait, la vie n'est plus vivable. Nous agissons toujours d'après cette règle naturelle que nous percevons des réalités et que nous raisonnons sur elles. L'on peut affirmer comme un fait d'expérience et comme une nécessité logique, le contraire étant inconcevable, que l'objectivité de nos connaissances est la loi première de la vie. Dès lors il nous importe peu de réfuter ou non le criticisme et le sensationnisme. Toute la question est de savoir si un homme raisonnable se doit à lui-même de diriger sa conscience morale suivant les principes qui président à toute son existence, à ses intérêts, à ses relations, à ses travaux, et auxquels il ne renoncerait pas sans folie. L'affirmative, ce me semble, ne saurait être douteuse. Je n'en demande pas davantage pour décider toute personne à l'examen attentif et réfléchi des motifs de crédibilité de notre foi. Il ne s'agit pas de ratiociner sur des imaginations fantaisistes d'idéologues, qui s'amuse à lancer en l'air des bulles de savon pour avoir matière à d'oiseuses et vaporeuses disputes ; ce qui est en question, c'est la vie elle-même, et pour nous résoudre dans ce choix inévitable, nous n'avons que faire du criticisme et du sensationnisme. C'est au *bon sens* à parler, au *sens commun* qui, certes, ne règne pas toujours dans les spéculations des philosophes, mais qui doit rester, entre gens de raison et d'esprit, le seul maître et guide de la vie.

Je ne me flatte point d'avoir éclairci et dissipé tous les malentendus préliminaires, mais seulement d'avoir



fait sentir qu'avant d'entrer en controverse il y a des accords préalables à faire, sous peine de perdre son temps : il faut s'expliquer et s'entendre, si l'on peut, sur les bases de l'argumentation apologetique et sur les principes rationnels qui entrent en jeu dans les discussions de théologie. Peut-être ai-je fait ainsi passer comme un rayon de lumière à travers la brume soulevée par les « motifs intellectuels d'évasion », et nous sera-t-il plus facile maintenant de nous diriger au milieu des écueils du doute et des arguments sophistiques et parmi les épaves flottantes d'une raison à la dérive et d'une foi naufragée.

Mais auparavant il importe de compléter les explications précédentes par un coup d'œil rapide, sur l'évolution du dogme et sur la critique biblique.

Pas n'est besoin d'être grand clerc pour savoir que, depuis l'origine du christianisme, il s'est produit dans l'Eglise des changements nombreux et considérables. Le fait saute aux yeux pour tout ce que l'on nomme *discipline* : l'administration, la liturgie, la vie religieuse, les formes extérieures, sociales ou politiques, de la religion. En est-il de même pour la doctrine, le dogme, la foi ? Qu'il y ait eu des controverses ardentes sur des points de doctrine, que ces points particuliers aient fait l'objet de définitions solennelles du magistère ecclésiastique, que ces vérités définies soient devenues, en conséquence, des articles explicites du symbole ou formulaire de la foi, que par ce moyen et de cette manière l'on ait vu un développement de la doctrine, un accroissement du dogme, un passage du doute à la certitude, de l'implicite à l'explicite, une sorte de déroulement, de déploiement de prémisses en conclu-

sions expresses, il n'est rien de plus évident, de plus incontestable. La doctrine mariologique de l'Immaculée Conception me paraît être le type de ce genre de progrès dans la foi. Elle est éclosée du sentiment filial, formulé de bonne heure, de l'incompatibilité réelle et absolue entre le privilège de la maternité divine et la moindre souillure du péché dans la personne vénérée de Marie. On peut voir en elle une fleur exquise de la logique du cœur chrétien inspiré par l'Esprit de Dieu.

Mais trouve-t-on dans la dogmatique du catholicisme une évolution vitale proprement dite, à savoir, l'absorption et l'assimilation de doctrines étrangères au christianisme primitif, et nullement contenues en germe dans les vérités premières du *Credo* apostolique ? — Assurément, répondent les évolutionnistes à la façon de M. Loisy et de M. Hébert, qui posent *a priori* le principe de cette évolution comme une loi de l'histoire et, d'après cette règle, décident de l'authenticité des écrits et des textes de l'époque primitive.

Le fait ne m'apparaît pas si clairement. Ce n'est pas que je repousse comme inadmissible et contraire à la foi la possibilité d'une évolution de ce genre, dont certains veulent trouver un exemple dans l'apport fait par l'évangéliste saint Jean de la notion hellénique du *Logos* à l'idée hébraïque du Messie d'Israël. Mais je n'accepte pas cet exemple comme une preuve, car cet apport a été opéré à l'âge apostolique par ceux qui avaient mission et autorité pour compléter l'enseignement de Jésus, et il paraît certain que la notion de *Logos* avait déjà pénétré dans la tradition messianique des Juifs. Il faudrait montrer l'évolution vitale aux époques postérieures, dans des cas où l'hétérogénéité et la nouveauté des concepts introduits dans la doctrine fût hors de contestation.

Je n'ignore pas que les théories des philosophes ont pénétré dans les écoles de théologie, où l'on a essayé de bâtir, grâce à elles, la synthèse des dogmes, et que même des formules dogmatiques officielles, définies, portent la marque d'une telle origine. Mais qui ne sait aussi qu'il n'y a jamais eu *incorporation* de ces théories aux dogmes catholiques, et que la terminologie des formules ne revêt pas les systèmes philosophiques du caractère sacré de la révélation divine et de la certitude absolue de la foi ? Oui, sans doute, l'Eglise, dans son organisation, sa discipline et son enseignement, s'est enrichie à maintes reprises des biens de la sagesse humaine. Son histoire en est la preuve, depuis le choix de Rome pour sa capitale jusqu'à l'adoption des récentes méthodes démocratiques d'apostolat. Elle vit et par conséquent elle s'adapte aux différents milieux. Mais j'estime que de tout ce qu'elle a adopté et utilisé d'humain, rien n'a été divinisé, *immutabilisé* par elle, et que tout ce qu'elle nous propose à croire vient, au moins implicitement et dans son principe logique, de Jésus et de son Esprit.

Quant à cette prétendue évolution qui consisterait dans la substitution d'un sens nouveau au sens ancien de la doctrine chrétienne, dans la transformation complète des concepts dogmatiques, elle a toujours été condamnée par l'Eglise, qui se glorifie de n'avoir jamais été que la dépositaire fidèle des enseignements du Christ et de ses apôtres. Personne encore n'a fourni la preuve d'un pareil changement dans la foi catholique.

La critique historique, textuelle et littéraire, s'exerce depuis plus d'un siècle sur les livres inspirés que l'Eglise offre à notre vénération et à notre créance. Les résul-

tats de ce long travail sont encore incertains et incomplets. Ce qu'il importe de remarquer ici, c'est d'abord que le magistère ecclésiastique ne s'est prononcé, dans cette question où les incertitudes et les obscurités abondent, que sur deux faits qui sont objets de foi : la liste des livres saints et leur inspiration divine ; c'est ensuite que la nature intime de cette inspiration et sa portée exacte demeurent encore objets de libre controverse, tout autant que les procédés de composition des auteurs, presque tous inconnus, des écrits bibliques. La critique a donc large carrière et vaste champ devant elle pour ses recherches et ses hypothèses. Pourvu qu'elle sauvegarde l'inspiration du livre canonique, l'Eglise ne lui demande guère rien de plus.

Il résulte de cette liberté de discussion que les *bibliistes* peuvent risquer des solutions très nouvelles dans les problèmes soulevés par la critique moderne.

Aussi en prennent-ils souvent fort à leur aise avec l'enseignement de leurs devanciers. Non seulement ils professent que beaucoup de livres de la Bible ne sont que des compilations d'ouvrages antérieurs, et plusieurs mêmes, tels que Job, Ruth, Judith, Tobie, Esther, de simples *contes moraux* sous forme de récits historiques, mais encore, en limitant l'objet et la portée de l'inspiration divine à l'exactitude matérielle des citations explicites ou implicites et à une sorte de reportage fidèle des opinions populaires du temps de l'auteur, ils se donnent une grande facilité pour résoudre les contradictions que l'on trouve entre ces livres sacrés et la science ou l'histoire profane. Le fameux passage de Josué, par exemple, ne serait que la citation d'une espèce de « chanson de gestes », et le miracle astronomique une invention du chansonnier. L'auteur inspiré

*cite* la chanson populaire sans aucune intention d'affirmer le fait miraculeux. On raisonne de même pour un certain nombre de récits bibliques, jusque dans les Evangiles. Grâce à cette méthode, dont le principe paraît certain, mais où l'excès est fort à craindre, et sur laquelle il ne m'appartient pas de porter un jugement, l'apologiste voit s'évanouir devant lui toutes les vieilles objections contre nos livres saints. C'est la seule chose qui nous intéresse dans la question présente (1).

Abordons maintenant l'examen des motifs d'incrédulité de M. l'abbé Z...

(1) Voir dans la *Revue du Clergé français* (15 novembre et 15 décembre 1905, et 1<sup>er</sup> avril 1906) une longue analyse du récent ouvrage du Père de Hummelauer relatif à l'inerrance de la Bible et à l'authenticité des livres inspirés.

### CHAPITRE III

#### La première étape de l'abbé Z... : Les contradictions des dogmes catholiques.

« La méditation de quelques-uns des dogmes de l'Eglise catholique, m'écrivit M. l'abbé Z..., a fait naître en mon esprit des doutes. Il me semble y apercevoir des éléments contradictoires, et surtout l'impossibilité d'accorder entre elles, dans un ensemble harmonieux, les différentes vérités définies par l'autorité légitime. »

Ces lignes marquent la première étape de ce prêtre sur le chemin de l'incrédulité et dans la voie de l'évasion : c'est la contradiction de nos dogmes.

Pour lui répondre avec une loyauté entière, je citerai d'abord ses raisonnements dans toute leur étendue, et je proposerai ensuite les solutions de la théologie catholique. Si je cite longuement, si l'on remarque des redites inutiles et fastidieuses, si l'argumentation est floue, lâche, en zigzags, obstruée de détours et d'incidents, l'on voudra bien n'accuser que l'auteur même du texte. Pour moi, j'ai voulu montrer par un exemple comment raisonnent certains évadés et quel pauvre fonds d'idées

suffit à ces soi-disant penseurs libres, à ces prétendus critiques indépendants, pour abandonner leurs croyances. Ce fut le procédé d'Origène contre Celse.

Voici le premier écueil de leur foi.

### I. — Enfer.

M. l'abbé Z... s'exprime en ces termes :

1° L'Enfer révolte la sensibilité.

En effet, le christianisme, vu surtout dans l'Évangile, agrandit notre charité, étend et perfectionne notre amour naturel pour les hommes. Ceux qui s'imprègnent de la vie de Jésus deviennent, en même temps que des apôtres, des êtres aimants et sensibles, qui s'émeuvent de toutes les souffrances des autres.

Or il se trouve que cette religion qui a développé en eux une pitié incommensurable, les oblige à croire que quelques-uns de leurs semblables souffrent éternellement et, d'après l'enseignement commun, que ces souffrances dépassent celles que l'on éprouve ici-bas.

Leur cœur gémit et, pour se rassurer, ils cherchent la raison qui justifie ce mystère.

Telle est la première contradiction exposée par M. Z... Il la voit entre l'Enfer et la sensibilité chrétienne. Je voudrais, se dit-il, une justification rationnelle de ce mystère.

Nous rencontrons ici une question de méthode. Elle est d'une importance capitale. Doit-on commencer par l'examen du contenu de la révélation ou par celui de ses preuves extérieures ?

Le premier procédé s'imposerait logiquement si la révélation prétendait avoir droit à l'assentiment de notre esprit en vertu de son évidence rationnelle intrinsèque. Toute l'affaire se ramènerait alors à l'estimation de la

valeur philosophique des choses révélées. Il faudrait donc, naturellement, commencer par là. Mais c'est tout le contraire. La révélation catholique se présente à nous d'abord comme une institution divine surnaturelle que nous devons accepter de la main de Dieu. Ce qu'elle propose d'elle-même, en premier lieu, à notre examen, ce ne sont pas ses dogmes et ses rites, mais les titres qu'elle possède à notre foi, les motifs divins de croire en elle. C'est donc ces preuves extérieures de la divinité du catholicisme que l'on doit examiner avant tout. Rien ne semble plus raisonnable.

Un certain rationalisme qui, sous prétexte d'*autonomie* de la raison, prétend que celle-ci ne doit admettre que ce qui vient d'elle et qu'elle s'impose à elle-même librement, repousse cette méthode qu'elle qualifie d'*hétéronomie* servile.

Mais lorsque la raison est appelée à vérifier et à reconnaître les titres divins qui résultent des motifs de crédibilité, ne respecte-t-on pas, autant qu'elle y a droit, son autonomie naturelle ? Est-ce que l'autorité du Créateur constitue pour ses créatures une loi étrangère, une *hétéronomie* ? C'est abuser du langage que d'appliquer à la révélation divine une pareille expression. Le pouvoir paternel s'impose à la famille, non pas du dehors, mais du dedans, car le père en est l'âme et le principe. Il en est ainsi de Dieu par rapport au genre humain.

Quand la raison a reconnu de la sorte la divinité des dogmes, elle sait que le caractère surnaturel de ces vérités transcendantes en tient hors de sa portée les preuves démonstratives intrinsèques et qu'elle n'a point à les rechercher. Il lui suffit alors que de ces dogmes aucune contradiction, aucune impossibilité logique ne



ressorte *évidemment* à l'esprit. L'apparence de l'absurde qui, pour notre raison bornée, enveloppe le mystère, ne peut être un motif de rejeter une vérité surnaturelle.

Cela dit, je m'adresse directement à l'abbé Z :

Sait-il bien, d'abord, ce que c'est que l'Enfer ?

Voici la réponse du catéchisme : « L'enfer est un lieu de supplice où les damnés sont pour toujours séparés de Dieu et souffrent avec les démons des tourments qui ne finiront jamais. »

Pour nous faire une idée plus exacte de ce lieu d'éternels supplices, dégageons notre esprit des descriptions fantaisistes qu'inventent les imagiers et les prédicateurs, afin de jeter l'effroi dans les âmes, et n'écoutons que la science théologique basée sur les documents de la révélation.

L'Enfer est un lieu de supplices qui ne finiront jamais : cela est certain dans la foi catholique. Mais, à y bien réfléchir, il n'est pas facile de concevoir en quoi ces supplices consistent et ce qu'ils ont de terrifiant. Le tourment principal, c'est d'être privé de la vue directe et immédiate de Dieu, et par conséquent de la béatitude surnaturelle, qui est un don gratuit de la libéralité du Créateur. Le « maudit » a manqué sa destinée divine et sa vie immortelle. Il faut croire que cette perte constitue un malheur irréparable et un châtement horrible, puisque la foi nous l'enseigne. Mais la raison humaine ne se fait guère l'idée d'un pareil supplice, et ne peut s'en donner à elle-même que des représentations fort imparfaites par le moyen de comparaisons et d'analogies très artificielles. A s'en tenir à ce que la raison pure en peut penser, il semble que la privation de la vue de Dieu soit un malheur effroyable dans l'appréciation

des élus, des « bénis » qui, jouissant de cette béatitude, comprennent quelle grande douleur doit causer la perte éternelle, plutôt que pour les damnés eux-mêmes qui, n'ayant jamais goûté ce bonheur divin, ne savent guère de quoi ils sont privés. Ainsi s'explique du reste le sort des enfants morts sans baptême : pour eux la privation de la vision béatifique ne saurait être une souffrance, un châtement personnel, car ils l'ignorent et ne sentent pas qu'elle leur manque. Telle est, je crois, l'impression vraie qu'une froide raison philosophique rapporterait de la considération de cette peine du *dam*, qui est la terrible torture des démons et des « maudits ». Elle n'a rien, en apparence, d'épouvantable. Un incrédule me disait un jour : « Je ne verrai pas Dieu face à face, je serai privé de cette joie. Eh bien, soit, car je n'ai aucun désir de la posséder jamais. »

Les tourments physiques, le feu éternel, en pouvons-nous avoir une idée plus claire que du supplice du *dam* ? Il ne s'agit pas évidemment de ces phénomènes chimiques de la combustion et de la flamme que nous désignons d'ordinaire par le mot de *feu*. L'esprit, l'âme, le corps immortalisé sont incombustibles et ne dégagent point de gaz inflammables. Ce feu de l'enfer, dont la réalité est certaine et l'action si terrible, ne se conçoit donc pas aisément, et son nom nous semble une simple métaphore. La *démonologie* révélée, en décrivant les faits et gestes des mauvais esprits, montre que le feu infernal ne produit pas sur eux les effets d'ordre psychique, pour ainsi parler, que la flamme opère sur les hommes ; elle ne leur cause pas une douleur qui paralyse et qui annihile toute leur activité, qui absorbe toutes leurs facultés dans la sensation aiguë de ce supplice. Comment donc nous représenter cette peine

infernale du *sens* ? Des théologiens enseignent que le supplice du feu consiste dans une sorte de *localisation* forcée qui rattache et lie les damnés à ce feu étrange. C'est la justice divine qui établit ce lien artificiel entre le « maudit » et le feu de l'Enfer, et le tourment résulte pour le condamné de se voir ainsi retenu par cet instrument de supplice. C'est la doctrine expresse de saint Thomas d'Aquin (1). J'avoue qu'elle ne me rend pas la peine du *sens* plus intelligible. Donc la raison philosophique ne devrait guère s'émouvoir ni du *dam* ni du *feu* de l'Enfer. Ce double supplice est un objet de foi (2).

J'ajoute qu'il n'est pas défendu de penser que le malheur des « maudits » n'est pas sans mélange de quelque bien ni sans mitigation et diminution de peines. Les Ecritures nous montrent que les démons sont capables de ressentir quelques joies, et l'on peut admettre que la peine du *sens*, qui n'est pas égale pour tous les damnés, ne reste pas au même degré d'intensité dans chacun d'eux. Quoi qu'il en soit de cette opinion, plutôt signalée qu'acceptée en théologie, retenons surtout que l'Enfer ne présente rien à la raison humaine qui paraisse de nature à épouvanter l'imagination et terrifier la conscience.

Cependant la foi nous enseigne, telle est la vérité

(1) Supplément de la *Somme théol.*, ques. 70, art. 3.

(2) *Revue de philosophie*, février 1906, page 192. Article de M. Gosard : « Linéaments d'une synthèse scolastique des mœurs. »

« L'enfer n'est pas autre chose que l'écartement, le rejet volontaire définitif de Dieu et de son amour, et puis la contradiction douloureusement sentie entre ce rejet et la constitution intime des facultés rationnelles. Cette contradiction douloureuse pour l'intelligence et la sensibilité supérieure sera corporellement ressentie par l'être mixte qui, comme l'homme, est chair et esprit. Nous ignorons sans la révélation la nature de cette contradiction corporelle : l'Evangile nous enseigne qu'elle s'exerce sous forme de feu. »

catholique sur laquelle l'on doit argumenter, que l'Enfer est un lieu d'éternels supplices dans lequel la justice divine relègue et détient les damnés. Peu importe le nombre de ces malheureux. Les objections de M. l'abbé Z... visent l'existence même de la géhenne infernale. C'est sur cela qu'il s'agit de répondre maintenant.

De raisons *à priori* démontrant et justifiant le dogme des peines éternelles, je n'en connais pas. L'existence de l'Enfer ne se *démontre* point ; elle est l'objet d'un acte de *foi* à la parole de Dieu. Mais cet acte de foi n'est nullement déraisonnable et ne contient aucune contradiction.

Il y en a une première, dit M. Z..., avec la sensibilité ou la pitié évangélique, qui nous porte à compatir à toutes les souffrances d'autrui.

Qu'il prenne garde de tomber dans quelque excès de sensibilité et de dépasser les limites de la charité chrétienne. En effet, quand le châtement est mérité, quand la peine est juste — et telle est l'hypothèse catholique de l'Enfer éternel — la pitié ne serait pas légitime. Il y a des malheureux qui n'en sont pas dignes, et c'est le cas des damnés — dans l'hypothèse catholique. En outre, rien dans l'Evangile ne nous induit à penser que l'amour fraternel commandé par Jésus doive s'étendre jusqu'aux « maudits » sans repentance. Le contraire résulte des textes. Relisez le passage du jugement dernier dans saint Matthieu (1). Donc la prétendue contradiction entre l'Enfer et la pitié ou la charité évangélique n'est qu'une *idée personnelle* de M. Z... Son cœur sensible s'émeut et s'apitoie sur les souffrances des suppliciés et des condamnés de la justice humaine. S'ensuit-il

(1) Evangile, xxv, 41-46.

qu'entre son cœur et cette justice, il y ait une insoluble et insupportable contradiction ?

M. l'abbé poursuit :

2<sup>e</sup> En raisonnant, l'on découvre l'incompatibilité d'un pareil châtement avec l'infinie bonté de Dieu.

Qu'est-ce, en effet, qu'être bon pour autrui ? C'est vouloir son bien, ne permettre son mal que contraint par la nécessité ou pour lui éviter un mal plus grand. Or, l'Enfer étant un mal suprême, irrémédiable, n'est pas un moyen pour le damné d'arriver à une fin plus élevée. Alors pourquoi Dieu se montre-t-il aussi cruel ?

Mystère, dira-t-on ; nous ne pouvons juger de la bonté de Dieu par la nôtre, très imparfaite.

Une pareille réponse ne peut nous suffire. La bonté divine doit être plus large, plus profonde que la nôtre, et non pas opposée et contraire à notre conception divine de la bonté, car c'est à cause que la bonté est en nous une perfection que nous l'attribuons *éminemment* à Dieu. Donc si un homme réputé bon répugne à voir souffrir éternellement un de ses semblables, ou même un être vivant quelconque, à plus forte raison le Dieu infiniment bon. »

Cette seconde contradiction n'est pas plus démontrée que la première. Elle procède dans l'esprit de M. Z... soit de l'*erreur anthropomorphique*, qui le porte à concevoir la bonté divine sur le type de la bonté humaine, soit du point de vue étroit et exclusif auquel il se tient, à savoir : la bonté mise à part de la justice.

Or l'on ne doit pas oublier, premièrement, que l'attribut de la bonté en Dieu c'est, comme tous les attributs divins, la réalité de la perfection désignée par ce mot, mais élevée à la plus haute puissance possible, *maximisée* à l'infini, portée au delà de tout concept humain, jusqu'à l'incompréhensible, jusqu'au mystère. Ce n'est pas, à dire vrai, une bonté *multipliée*, qui resterait dans le même genre ; c'est une bonté d'une nature très supérieure, dont la bonté humaine ne nous fournit qu'une

pâle et lointaine analogie ; une bonté absolument transcendante et suprarationnelle, qui ne peut être enfermée dans aucune des catégories de notre esprit. Gardons-nous, dans nos raisonnements, d'omettre de tenir compte de cette suréminence.

Deuxièmement, les attributs divins, ainsi portés à l'infini, se confondent dans l'inconnaissable profondeur de l'Être absolu, dans le mystère de son unité parfaite. La création et la providence sont des effets de cette unité impénétrable. Pour juger raisonnablement d'une partie quelconque de l'œuvre divine on ne doit pas isoler les uns des autres les attributs de Dieu, et les prendre ensuite à partie, pour ainsi parler, chacun séparément. Ce serait déraisonner sur l'Être divin. En lui, justice et bonté rentrent l'une dans l'autre, et de l'une l'on infère l'autre logiquement (1).

Voilà pourquoi, lorsqu'on parle de Dieu, l'on doit avoir présent à la pensée que, pour lui, être juste c'est être bon, non seulement d'une bonté *morale*, en tant que faire justice est un acte bon et vertueux, mais d'une bonté *réelle*, métaphysique, ontologique, comme l'on dit en philosophie, parce que faire justice est un bien en soi et que c'est le propre de la bonté de réaliser le bien. Il s'ensuit que l'œuvre de justice divine qu'est l'Enfer — nous raisonnons dans cette hypothèse — apparaît à la raison philosophique, quand elle est calme et de sang-froid, comme un effet de la Bonté Infinie. Donc point de contradiction entre l'Enfer et la bonté de Dieu.

L'argument de M. l'abbé Z... ne tient plus, je crois.

Qu'est-ce qui prouve que la bonté oblige toujours Dieu.

(1) Cf. Appendice I, page 253.

à vouloir pour l'homme coupable ce bien physique qui consiste à échapper au châtiment mérité ? M. Z... fait cette supposition sans preuve aucune. Ce bien, d'ordre corporel, nous paraît contraire au bien supérieur de la justice. Le désirer, le vouloir toujours et nécessairement serait un désordre, un mal de la volonté, une perversion du jugement : ce qui répugne à la bonté. On ne saurait le concevoir en Dieu.

Et quelle raison donne M. Z... de la nécessité qu'il y aurait à ce que toute peine juste fût motivée par un bien supérieur du condamné ? Il n'en est pas ainsi pour la justice humaine, qui souvent ne se préoccupe que de l'intérêt de la société qu'elle doit défendre. Or ne serait-il pas de l'intérêt supérieur de l'humanité que le péché appelé mortel soit puni par Dieu d'une damnation éternelle ? C'est une question. De grands esprits l'ont pensé : ce n'est pas impossible, assurément. Quoi qu'il en soit, du reste, la prétendue contradiction apparaît mal fondée ; elle est donc logiquement nulle.

Quant à la répugnance à voir souffrir son semblable, que M. Z... attribue à tout homme réputé bon, je ferai observer que cette répugnance de la sensibilité ne doit pas aller jusqu'à faire obstacle à l'action de la justice, ni chez le maître, ni chez le juge, ni chez le meilleur des pères. Elle serait alors excessive, injuste, déraisonnable. Y a-t-il lieu d'attribuer à la Bonté infinie pareille aberration ?

Laissons de nouveau la parole à M. l'abbé Z...

3° On se rabat, dit-il, sur la justice.

Celle-ci, par définition, exigeant une *adéquation* parfaite entre un acte et sa rétribution, il semble difficile de justifier ainsi le châtiment attribué par l'Eglise aux hommes coupables.

Lorsqu'on s'analyse soi-même et qu'on observe les autres, sans préjugé ni passion, on n'arrive pas à trouver une seule action, ou une série d'actes, quelque criminels qu'ils soient, que l'on puisse raisonnablement punir d'une éternité de peines. Au contraire, plus on acquiert d'expérience, plus on est disposé à accorder une part prépondérante aux circonstances extrinsèques ou intrinsèques dans la conduite de la vie, à diminuer d'autant plus la responsabilité individuelle.

La qualité de la personne offensée ne rend pas l'offense infinie, car c'est l'agent qu'il faut considérer dans l'appréciation de la faute, son état intellectuel, son degré de culture. Les actes ne méritent récompense ou châtiment que proportionnellement au degré d'intelligence et de responsabilité des personnes. Par conséquent, en bonne justice, il ne peut y avoir de peine infinie.

Si l'on objecte que Dieu seul peut établir la mesure de notre culpabilité, je répondrai que le coupable doit lui-même connaître cette mesure et se rendre compte de ce qu'il mérite, surtout puisque la conscience qu'il a de sa faute est un des éléments mêmes de cette faute. Il ne sert donc de rien de prétendre que les damnés sentiront dans l'Enfer la justice de leur châtiment ; il faut que sur la terre ils le sachent et l'admettent.

Voilà bien, je l'avoue, le fond de la difficulté : l'éternité des peines paraît absolument injuste.

Il faut rappeler ici le rôle de la raison devant le dogme catholique : elle n'a pas à examiner le contenu ni à démontrer la vérité intrinsèque du dogme révélé, mais seulement, après en avoir vérifié les titres, à reconnaître qu'il ne contient aucune contradiction manifeste. Si donc, la raison cherche à établir une véritable démonstration de la justice des peines éternelles, elle fait fausse route et risque de s'égarer. Aussi ne doit-on pas s'imaginer que les raisons proposées par les théologiens à l'appui du dogme constituent de vraies démonstrations. Il n'en est rien, tous les théologiens le savent. D'ordinaire ces raisons théologiques ne dépassent

sent pas les limites d'une probabilité souvent incertaine, et parfois d'une vague vraisemblance. C'est donc à tort que M. l'abbé Z... s'attache à réfuter les preuves de l'éternité des peines par la dignité infinie de Dieu et l'infinie gravité de l'offense que lui fait le péché mortel. Je ne crois pas qu'un seul théologien ait jamais eu la pensée de justifier par cet argument sa foi dans l'existence de l'Enfer.

Le point de la difficulté est ici : démontre-t-on que le dogme de l'enfer soit contradictoire à l'idée de justice divine ?

M. Z... se trompe certainement quand il affirme que la justice exige une « adéquation parfaite entre un acte et sa rétribution ». Cela est vrai, dans un certain sens, de la justice *commutative* qui préside aux contrats et aux transactions humaines. Mais ni la justice *distributive* ni la justice *vindicative* dont il s'agit ici n'ont une pareille exigence. Tout ce qu'elles imposent à la conscience c'est une certaine *proportion*, et rien de plus. Or si la *non-adéquation* de l'acte et du châtement est évidente dans les peines des damnés — d'autant plus évidente que l'adéquation est impossible entre choses de nature aussi différente — il n'apparaît pas aussi clairement qu'il n'y ait aucune juste proportionnalité. Car nous raisonnons sur la justice *divine*, qui est une justice transcendante, supercompréhensible, à laquelle on ne doit attribuer qu'avec d'expresses réserves les règles essentielles de la justice humaine.

J'accorde volontiers à M. Z... que l'expérience de la vie démontre qu'il y a peu d'actes humains où soit totalement engagée la responsabilité de l'homme, sans atténuation, sans diminution, sans excuse. D'où je conclus, à part moi, en psychologue et en moraliste,

que nous ignorons profondément quel est l'acte individuel et concret que Dieu regarde comme mortellement coupable et digne de l'éternelle damnation. C'est pourquoi l'Eglise espère toujours le salut des plus grands pécheurs et défend expressément d'affirmer la damnation de personne, à moins d'une révélation expresse de Dieu. Mais l'expérience de la vie ne nous démontre pas du tout qu'il ne puisse y avoir, qu'il n'y ait jamais de ces actes-là. Où est la preuve que devrait fournir M. Z... ?

Donc ni l'improportionnalité absolue de la faute et de la peine, ni l'impossibilité de l'acte punissable n'apparaissent évidemment.

Quant à ce que prétend M. Z... que « le coupable doit lui-même connaître la mesure de sa culpabilité », il y a là une équivoque grossière. Sans doute il est juste que le coupable sache qu'il fait mal, encoure une responsabilité réelle, et n'ignore pas que son acte mérite châtement. C'est pourquoi Dieu ne nous a pas laissé ignorer l'Enfer et ne punit personne que dans la mesure de la culpabilité de chacun. Mais pour quelle raison la justice exigerait-elle que le coupable pût apprécier lui-même toute la gravité de l'offense et l'exacte proportionnalité du châtement ? Il n'en est nullement ainsi dans la justice humaine. Et l'on ne donne aucune preuve qu'une telle connaissance soit nécessaire dans l'ordre de la justice de Dieu. Voilà pourquoi la prétention de M. l'abbé Z... ne saurait constituer une évidente contradiction.

J'ajoute que la doctrine catholique n'empêche nullement d'admettre, avec certains mystiques, que l'âme qui comparait devant Dieu en état de damnation voit elle-même qu'elle mérite le châtement éternel, se juge, se condamne, et, si l'on peut ainsi dire, exécute sur soi-même l'arrêt divin en s'enfonçant dans sa haine

et dans son aversion pour Dieu, à cause desquelles elle se trouve justement privée du don gratuit de la vision béatifique, en quoi consiste principalement l'enfer. La claire vue de la justice des peines éternelles précède donc et provoque la sentence du juge. L'on peut imaginer de la sorte que l'enfer, qui est le lieu de la haine, soit en quelque sorte la destinée choisie par le coupable lui-même avant la juste condamnation.

Certes, je n'aurais garde de prétendre avoir dissipé entièrement les ténèbres qui environnent ce redoutable mystère, et qui troublent et notre sensibilité et notre raison. Mais n'ai-je pas montré que l'esprit n'y découvre aucune contradiction manifeste, aucune répugnance logique évidente ? Je ne pouvais me proposer d'autre but. Il reste, je l'avoue et je le déclare, l'insondable profondeur de la justice divine et l'inscrutable abîme des jugements divins. Mais de contradiction, point.

M. l'abbé Z... ajoute un dernier mot :

4° Dieu, d'après quelques théologiens, dit-il, nous menace de peines éternelles, afin de sauver un plus grand nombre d'âmes, car la perspective d'un supplice temporel n'effrayerait pas assez et n'arrêterait pas les hommes sur la pente du crime.

Cela prouverait l'utilité du dogme de l'enfer, non sa conformité au concept de la justice.

D'ailleurs cette utilité même est très contestable. Tous n'agissent pas sous l'empire de la crainte. Et parmi ceux qui craignent, combien pêchent néanmoins ! »

Cette observation, qui porte sur une certaine finalité du dogme de l'enfer, ne fait valoir aucune impossibilité apparente de ce dogme. Les moralistes chrétiens, les directeurs de conscience, les confesseurs ont éprouvé maintes fois l'efficacité de cette crainte sur les âmes. Si

l'utilité moralisatrice de l'enfer n'est pas générale, on ne saurait contester qu'elle est grande. J'ai remarqué, après d'autres, que ce dogme est le premier peut-être contre lequel se révolte la conscience du pécheur, et dont celui-ci évite la considération réfléchie. Il n'est que trop certain que des croyants pêchent quand même ; mais que prouve ce fait, sinon que la foi en ce dogme n'enlève pas à l'homme sa liberté ni sa faiblesse ? Il n'y a même pas dans ce dernier mot de M. Z... l'apparence dialectique d'un argument contre l'enfer.

Passons donc à un autre chef de contradiction.

## II. — *Le péché originel.*

Écoutons M. l'abbé Z... :

Comment accorder ce dogme avec l'idée d'un Dieu parfait ?

La nature, qui est immorale, agit injustement : elle punit les enfants du crime des pères, elle fait porter aux générations le poids des fautes de leurs ancêtres. Précisément l'homme sage et juste cherche à pallier ce mal en corrigeant avec les institutions sociales ce qui paraît copié sur la nature. A mesure que l'esprit s'affine, l'on sent toute l'injustice de cette conception du monde. Le progrès moral ne consiste-t-il pas pour l'homme à fortifier sa personnalité en se libérant peu à peu de toutes les influences traditionnelles, à devenir de plus en plus *volontaire*, c'est-à-dire à agir sous l'impulsion de causes internes plutôt que sous celle de causes extérieures ?

Or admettre que Dieu nous punit à cause du péché d'Adam, c'est prétendre qu'il agit contrairement à ce que nous estimons, et à juste titre, plus parfait. Ne ferait-il que nous priver d'un privilège qu'il aurait accordé à notre premier père, cela ne serait pas divin.

Il y a plus : d'après l'enseignement de l'Eglise, notre nature est déchue, notre intelligence diminuée, notre volonté affaiblie : et cela, dit-on, parce que Dieu décréta que l'hérédité, avec toutes ses conséquences, serait une

des lois de la vie. Que cette loi existe, c'est ce qu'on ne peut s'empêcher de constater. Mais qu'elle provienne d'un législateur tout-puissant et sage, c'est la question qui se pose.

Ce raisonnement paraîtra sans doute un peu flou, car la contradiction que l'on affirme ne semble guère démontrée.

Qu'est-ce que le péché originel ?

Ce n'est ni un fait *historique*, ni un fait de *conscience*, mais un article de *foi*, un *dogme* révélé, qui explique et justifie, dans l'ordre surnaturel, l'œuvre réparatrice et rédemptrice du Christ.

Ce fut d'abord la désobéissance personnelle et volontaire de nos premiers parents à un ordre de Dieu. En punition de cette faute, Adam et Eve furent dépouillés des privilèges surnaturels que Dieu leur avait conférés en les créant : tels que la grâce sanctifiante, l'immortalité, une certaine science infuse et la maîtrise de l'esprit sur les sens et les passions.

Cette déchéance, résultat de la perte des dons gratuits de la munificence divine, est depuis lors la condition native de toute la descendance d'Adam. On l'appelle, assez improprement, le péché originel, car il n'implique aucune culpabilité ni responsabilité personnelle (1).

Notre péché originel n'est donc pas un acte personnel et volontaire, comme certains incrédules s'imaginent

(1) Le mot *péché* paraît impropre parce qu'il donne l'idée fautive d'une culpabilité personnelle ; alors que les théologiens enseignent que le péché originel « non est peccatum *personæ* sed *naturæ*, » et que nous n'en sommes coupables que par une *fictio* qui n'engage en rien notre propre responsabilité : savoir, en tant que toute l'humanité est considérée comme formant un seul corps dont Adam est la tête et la volonté d'Adam la volonté générale. (S. Thomas d'Aquin, *Summa theol.*, 1, 2, qu. 81, art. 1.)

que l'Eglise l'enseigne. C'est un *état*, un *défaut de nature*. L'homme aurait pu être créé par Dieu sans aucun privilège surnaturel, avec les seules facultés inhérentes à un être composé d'une âme spirituelle et d'un corps matériel. Or, cette condition purement naturelle de l'humanité, voilà l'état de déchéance qui a suivi la faute de notre premier père. Dieu s'est borné à reprendre les libéralités qu'il avait faites très gracieusement.

Lors donc que M. l'abbé Z... parle d'« intelligence diminuée », de « volonté affaiblie », il attribue à l'Eglise les théories de quelques vieux théologiens. Ces expressions ne doivent être admises que dans un sens tout relatif, soit par comparaison avec l'état surnaturel de justice et d'intégrité dans lequel fut créé l'homme et qui devrait être encore l'état natif de chaque fils d'Adam, soit en regard de la destinée surnaturelle du genre humain, toujours maintenue par Dieu malgré le péché d'origine, et pour laquelle ni l'intelligence ni la volonté de l'homme ne peuvent rien sans la grâce de Jésus-Christ. Mais par rapport à nos facultés naturelles, à l'état de nature dans lequel Dieu aurait pu créer l'homme, la déchéance adamique n'a eu pour conséquences ni la diminution de l'intelligence ni l'affaiblissement de la volonté, de sorte que l'on pourrait dire que l'homme est aujourd'hui exactement comme si Dieu n'avait pas privilégié les auteurs de la race humaine et si ces derniers n'étaient point déchus de cette divine dignité.

Voilà pourquoi, des divers défauts de la nature humaine, tels que la mort et la douleur, l'ignorance et le désordre de la passion, l'on ne peut conclure avec certitude à une déchéance coupable ou à un châtement providentiel de l'humanité. L'argumentation théologi-

que basée sur ces imperfections naturelles de notre race n'aboutit qu'à une probabilité détournée. Elle suppose en effet que la divine bonté a dû intervenir pour réparer ces défauts, et de cette *hypothèse* fragile elle déduit que, ces défauts ayant reparu, c'est que Dieu veut punir toute la race, ce qui ne se peut concevoir qu'à la suite d'une faute ou d'un péché de la race tout entière représentée par son chef et concentrée, pour ainsi dire, dans la volonté libre, consciente et responsable de son auteur (1). Mais il n'en demeure pas moins vrai, dans ce raisonnement théologique même, que les défauts de notre nature n'apparaissent pas à la raison philosophique comme des pénalités intentionnellement infligées au genre humain, ni comme une sorte de dégradation ou de dégénérescence des facultés de la race.

Où est l'évidente contradiction de cette conduite de Dieu à l'égard des hommes ?

M. l'abbé Z... s'attaque à l'argument de vraisemblance que les théologiens tirent de l'hérédité biologique. Mais c'est là un procédé fort irrationnel et qui dénote chez l'auteur peu d'intelligence de la méthode théologique. Celle-ci, répétons-le sans cesse, ne se propose nullement de fournir des preuves proprement dites des dogmes de la foi. La loi de l'hérédité qui joue un si grand rôle dans les théories évolutionnistes de la vie, le fait de la transmission des qualités et des défauts des ascendants à leur progéniture n'est qu'une *analogie* par rapport au fait d'hérédité surnaturelle que Dieu nous a révélé. Or il serait illogique, assurément, de se fonder sur une

(1) S. Thomas d'Aquin, *Contra Gentiles*, lib. 4, cap. 52.

simple *analogie* pour conclure à une contradiction évidente dans le dogme dont on cherche à donner par ce genre d'arguments quelque idée précise et intelligible. L'immoralité et l'injustice que M. Z... reproche à la loi biologique, — ce qui me paraît être un abus de langage, puisque dans cet ordre de phénomènes le concept de moralité ne saurait trouver place — ne peuvent être, sans une démonstration spéciale, transportées à l'hérédité de la faute originelle. Ce serait le sophisme connu des dialecticiens : le passage d'un genre à un autre.

Quant à ce que dit M. Z... du but humanitaire des institutions sociales, de l'affinement de l'esprit moderne, et du progrès moral par l'autonomie croissante de la volonté, tout cela reste si évidemment hors de la question qu'il n'y a pas lieu d'y répondre.

Il serait plus parfait, dit-il, que Dieu ne nous punit pas à cause du péché d'Adam, même de la perte d'un don purement gracieux de sa part. C'est une manière de voir qui pourrait être discutée, s'il était établi d'abord que Dieu est tenu de réaliser toujours le plus parfait, et ensuite s'il était évident que le plus parfait consiste, pour Dieu, à agir de la façon indiquée par M. l'abbé Z... qui me rappelle ici le Garo du fabuliste. Mais ni l'une ni l'autre condition logique de ce raisonnement ne se trouvent vérifiées. Encore une fois, la raison n'a pas à démontrer directement le dogme qu'elle accepte sur l'autorité de la parole de Dieu. Son seul rôle raisonnable c'est de repousser le contradictoire et l'inintelligible. Or, l'on m'accordera bien que M. Z... ne nous a montré aucune contradiction manifeste dans le dogme du péché originel. C'est une vérité *mystérieuse*, sans nul doute ; l'Eglise le proclame. Mais la raison n'y découvre rien d'absurde.



III. — *Liberté humaine et prescience divine.*

Contre cette double conclusion de la philosophie rationnelle, à savoir que l'homme est doué d'une réelle liberté dans ses actes volontaires et réfléchis, et que la science divine s'étend même aux actes libres de l'homme, M. l'abbé Z... argumente ainsi :

Quoi qu'en dise Bossuet, il ne suffit pas de tenir les deux bouts de la chaîne, il faut encore en voir la continuité. Autrement l'on se demande si les deux bouts se rejoignent et s'il n'est pas logique d'en lâcher au moins un.

L'esprit humain cherche l'unité, il essaie de mettre de l'accord entre ses pensées. Ici, malgré tant de travaux hardis, l'on n'est pas arrivé à apporter une solution satisfaisante. La prescience divine ne saurait se concilier avec la liberté humaine.

Il n'y a de science que de ce qui a une réalité quelconque. Si, comme le disent les scolastiques, la science est *adaquatio rei et intellectus*, Dieu voit les choses existantes en tant qu'existantes, les faits passés en tant que passés, les possibles en tant que possibles ; il peut voir les êtres futurs dans leurs causes s'ils y sont déterminés. Mais peut-il connaître des futurs libres ? Avant que nous ayons pris notre décision, comment la saurait-il, si véritablement elle sort de notre volonté indéterminée ?

On aura beau dire que pour Dieu tout est présent, qu'il voit tout ensemble éternellement ; cela n'a aucun sens pour nous, puisque, lorsqu'il s'agit, non plus d'idées abstraites, mais de faits concrets, nous nous les représentons toujours avec la catégorie du temps. Nous ne pouvons concevoir l'éternité dans le sens attribué à Dieu ; elle nous apparaît comme une succession indéfinie.

Il est encore plus difficile de sauvegarder la souveraineté absolue de Dieu en même temps que le libre arbitre. Le catholique discipliné, habitué à s'incliner devant le mystère, admet sans effort une vérité bien établie, tout en ignorant le comment. Cependant, si d'autre part, il lui vient un doute au sujet de l'une ou de l'autre des vérités qu'il cherche à concilier, il sera nécessairement amené à se poser la question : Est-elle bien prouvée ?

Ainsi raisonne M. l'abbé Z... sur cette antique objection.

J'admire l'orgueil naïf, la suffisance puérile de son début : « Quoi qu'en dise Bossuet ! » et le trait final contre ce « catholique discipliné » à la raison servile ! Comment se peut-il faire qu'un homme de quelque bon sens ose crier à l'évidence de l'impossible ou de l'absurde devant un vieil argument ressassé depuis des siècles et que tant de puissants esprits philosophiques ont dédaigné ! Loin de moi la pensée de prêcher la maxime : *jurare in verba magistri*. Ne l'ayant guère pratiquée, je serais mal venu à la conseiller à personne. Mais une certaine mesure de défiance de soi-même et de sa petite capacité intellectuelle ne messied point, me semble-t-il. Ce n'est pas de la servilité, c'est de la sagesse ordinaire, que de douter un peu de soi quand notre raison personnelle entre en conflit avec celle des grands penseurs du catholicisme sur un point que ceux-ci ont étudié et traité à fond. Ah ! s'il se produisait quelque argument inédit projetant sur la question une lumière nouvelle, l'on s'expliquerait que l'inventeur en prit à son aise avec l'ignorance des anciens. Mais ce n'est certes pas le cas pour M. l'abbé Z...

Il veut voir la continuité de la chaîne, ou il menace de lâcher au moins l'un des bouts. J'ai pitié de lui, car je ne connais pas de science, pas même les mathématiques, qui puisse lui montrer la continuité parfaite et solidement établie des principes et des conclusions, des causes et des phénomènes. L'inconnu environne l'esprit humain de toutes parts, depuis la plus infime particule matérielle jusqu'à la pensée, aux sentiments, à l'action volontaire. A moins de prendre de simples *hypotheses*

pour des solutions absolues, et d'oublier dans le bruit de certaines déclamations le balbutiement timide qui est le langage de la vraie science, l'on ne peut, sans s'exposer à l'accusation d'insincérité ou de faux savoir, baser sur le manque de continuité de deux thèses de la philosophie rationnelle, qui sont en même temps des articles de foi, la négation de l'une ou de l'autre. Ce motif ne serait pas suffisant pour une raison consciente des limites et des défaillances de la pensée.

Pourquoi donc M. l'abbé Z... repousse-t-il la solution classique de la difficulté très apparente, de l'espèce de contradiction que tout le monde remarque entre la liberté de l'homme et la puissance de Dieu ? Qu'est-ce qui répugne à son esprit subtil dans l'*omniprésence* de l'Être divin à tous les temps comme à tous les lieux ?

« Cela n'a aucun sens pour nous, » dit-il. — Faut-il le plaindre ? car enfin cela n'est pas inintelligible. Distinguons tout d'abord entre l'imagination et l'intelligence, entre les images de sensibilité et les concepts de l'entendement. Nous n'imaginons pas l'éternité, je le veux bien ; mais qui peut imaginer Dieu, l'âme, et même la matière pure ou les forces matérielles ? Il ne s'agit pas de se représenter l'éternité par une image sensible, mais de la saisir et de la distinguer du temps par la pensée. Or cette distinction, notre esprit la fait exactement par une précision qui n'a rien d'inintelligible, en séparant le concept de durée de celui de succession. Cette durée pure représentée à notre imagination, mais d'une façon toute analogique seulement, par le *nunc* du temps, voilà le concept de l'éternité. Avec moins d'effort peut-être qu'il n'en faut pour rai-

sonner sur la géométrie dans l'espace, l'on arrive à concevoir aisément ce *nunc* éternel.

Alors on comprend la vision divine de l'univers, celle des choses futures comme celle du présent et du passé. L'œil de Dieu, du point de vue transcendant, extra-temporel de l'éternité, embrasse d'un seul regard l'infini des siècles. La succession des temps ne fait pas obstacle à l'unité et à l'actualité de cette vision éternelle. Dans son champ visuel, Dieu perçoit la création tout entière, toute la suite des phénomènes et des événements, toute l'histoire du monde et de l'homme. Voilà l'incompréhensible de la science de Dieu !

Mais de cet incompréhensible rationnel, si l'on peut ainsi parler, il résulte que la prescience divine ne porte aucune entrave à notre libre arbitre. En quoi le fait que Dieu voit nos actes peut-il nuire à notre liberté ? Il ne les voit pas *avant* mais *au moment* qu'ils sont posés par nous, car ce moment est compris éternellement dans le *nunc* de l'éternité divine. C'est le mystère, je l'avoue ; mais reconnaissez que c'est la logique. Posé Dieu, tout cela s'ensuit.

Du reste, pour les métaphysiciens, ce n'est pas dans la prescience de Dieu que se trouve la principale difficulté du libre arbitre de l'homme ; c'est dans la causalité toute-puissante de la Providence souveraine et infaillible. M. l'abbé Z... n'en disant rien, je ne la soulèverai pas ici. J'indiquerai seulement les principes de la solution. Dieu est *cause* comme il est *être*, dans un sens surintelligible pour nous. Son *être* ne rentre dans aucune catégorie de notre entendement, sa *causalité* non plus. Cette transcendence absolue, infinie, de la causalité divine nous permet d'affirmer qu'elle ne saurait se trouver jamais en contradiction avec une cause

créée quelconque. Sa souveraine efficace, non seulement se plie à tous les modes d'activité des créatures, dont elle est la source première, mais encore fait réellement que chaque créature agisse suivant le mode qui lui est propre. Donc elle ne met pas en péril, mais en action la liberté humaine. La logique rationnelle et le bon sens nous mènent là. Le reste, c'est le mystère.

Les esprits curieux d'approfondir ces problèmes philosophiques et théologiques de la prescience et de la providence de Dieu à l'égard des hommes, s'il s'en trouve encore parmi nous, pourront s'aventurer dans la fameuse controverse sur le *medium* de la science divine et sur le *concursum physicum* du Créateur dans tous les actes des créatures douées d'une volonté libre. Mais je les avertis qu'ils n'y trouveront pas grande lumière. Ces disputes naquirent de la nécessité de répondre à l'argumentation de Luther et de Calvin contre le libre arbitre de l'homme déchu par le péché d'origine et soumis à l'action de la grâce de Jésus-Christ. Les théologiens de l'École n'hésitèrent pas à s'engager dans la métaphysique divine la plus abstruse et à user abondamment des plus subtiles échappatoires de la dialectique. Quelques-uns glissèrent vers le calvinisme ; d'autres côtoyèrent l'antique pélagianisme. Les uns et les autres cherchaient à résoudre le problème en faisant application à Dieu des théories scolastiques sur la connaissance et sur la causalité. Or il n'est pas démontré du tout, à mon humble avis, qu'une pareille application soit possible et que de telles recherches puissent aboutir. Quoi qu'il en soit, notre réponse à la difficulté de M. l'abbé Z... reste en dehors de ces débats théologiques, et elle suffit, je crois, à faire comprendre que le dogme de la prescience divine n'est pas

évidemment contradictoire à celui de la liberté humaine et qu'il doit exister entre eux un accord réel, quoique secret pour nous.

En terminant l'exposé de son objection, M. l'abbé X... se demande si les deux vérités qu'il met en conflit sont bien prouvées. C'est une autre affaire. Les philosophes répondent à leur façon, et les théologiens par les documents révélés et par l'autorité du magistère ecclésiastique. Nous y viendrons en arrivant à la seconde étape de l'évadé.

#### IV. — *Les péchés actuels.*

C'est la première fois que je trouve pareille objection parmi les « motifs de l'incrédulité », tant elle est peu sérieuse. Écoutons M. l'abbé Z... :

La distinction établie entre péchés *mortels* et péchés *véniels*, fondamentale dans le catholicisme à cause des effets essentiellement différents qu'on leur attribue, ne laisse pas de soulever de sérieuses objections.

Autre chose est d'établir des degrés dans l'échelle des fautes, de dire que tel péché est plus grave qu'un autre, autre chose de partager les infractions à la loi en deux catégories essentiellement différentes, les unes entraînant la mort de l'âme et une damnation éternelle, les autres diminuant seulement la vie et ne méritant qu'une punition passagère. Sur quoi se basera-t-on pour faire cette distinction ?

Pourquoi accusera-t-on de péché mortel celui qui commet une fornication simple, de péché véniel celui qui ment pour s'excuser, ou qui médit du prochain, sans lui faire beaucoup de tort ? Est-ce parce que, dans le premier cas, on juge l'effet grave, et que, dans le second, on l'estime sans grande portée ? Mais de quel critérium se sert-on pour cataloguer les effets graves et les effets moindres ? Ou bien qu'appelle-t-on transgression d'un précepte qui oblige gravement, et transgression d'un commandement qui oblige légèrement ?

Plus vagues encore sont les définitions du péché mortel — *aversio ab ultimo fine* — et du péché véniel — *deordinatio circa ea que sunt ad finem*.

En réalité, n'est-ce pas l'usage qui différencie les péchés et l'éducation qui forme la conscience morale ? L'enfant croit que tel acte est mortellement répréhensible, parce qu'on le lui a enseigné. Celui qui enseigne tire sa science morale des livres qu'il a étudiés et des mœurs de son temps. Pour peu qu'il réfléchisse sans aucun préjugé, il hésite à accorder une valeur absolue aux appréciations communément adoptées par les moralistes.

On aura beau faire, on ne verra entre les fautes que des différences quantitatives ou qualitatives, jamais de différence essentielle. Si la conscience semble parfois signifier le contraire, c'est à cause de la discipline qu'elle a reçue. Voilà pourquoi l'on rencontre une telle variété dans les consciences individuelles ; elle résulte de la diversité si grande de formation et de culture.

J'avoue avoir été fort surpris à la lecture de cette argumentation. Où M. l'abbé Z... a-t-il jamais vu que la division usuelle des péchés en mortels et véniels soit enseignée par l'Eglise comme une vérité d'ordre philosophique et que les théologiens aient la prétention de la démontrer rationnellement ? Mais surtout, d'où peut venir que M. Z... paraisse ignorer la distinction capitale qui s'impose en cette matière délicate entre la *culpabilité subjective du pécheur*, laquelle ne dépend que de l'état de sa conscience relativement à l'acte délictueux, et la *gravité théorique de la faute* considérée en soi, objectivement, abstraction faite de toute conscience individuelle ? Tout cela cependant est élémentaire.

Aucun moraliste ne lui contestera que l'éducation n'ait une très grande part dans la formation de la conscience et dans l'estimation morale des actes humains, ni que le milieu social ne soit le principal agent de cette éducation du jugement qui règle la moralité.

J'avouerai même, non seulement que les raisons pour

lesquelles les théologiens classent tel péché parmi les fautes mortelles, me paraissent en maintes occasions peu convaincantes, mais encore que je ne voie aucune raison *a priori* de penser que la division générale des péchés en mortels et véniels procède logiquement de l'essence des actes humains. J'estime que le *nesciunt quid faciunt* de Jésus mis en croix pourrait en grande partie servir d'excuse à toute infraction à la loi de Dieu commise par des volontés aussi défailtantes que les nôtres.

M. Z... s'imagine que la théologie morale catholique opère cette classification fondamentale des péchés en considérant leurs différences, non pas quantitatives ou qualitatives, mais essentielles. Que signifie ce terme d'« essentiel » pris par opposition à la quantité et à la qualité ? Je n'y vois aucun sens.

D'après saint Thomas (1), la différence du mortel et du véniel n'est pas *spécifique* ou essentielle, mais procède d'une considération tout extrinsèque, à savoir de la pénalité qui les attend. Et cette inégalité des peines résulte de ce que le péché mortel est un désordre qui détourne l'homme de sa fin dernière, tandis que le désordre du péché véniel n'entraîne pas une telle conséquence. Mais d'où provient cette différence dans le désordre du péché ? quelle est la cause spéciale pour laquelle tel péché, et non tel autre, fait perdre l'amitié de Dieu ? Il n'y a pas sur ce point de *doctrine catholique* définie, d'enseignement officiel de l'Eglise.

Alors, quelle chicane cherche ici M. l'abbé Z... ?

S'il désire savoir — comment l'ignore-t-il ? — quel est le *criterium* théologique de cette classification *pénale*,

(1) *Somme théol.*, 1-2, q. 72, art. 5.

il me suffit de lui répondre que c'est d'abord la révélation divine et le magistère de l'Eglise, et puis, les analogies ou parités que les moralistes déduisent de cet enseignement.

Que veut-il de plus ? Prétendrait-il qu'il est impossible de concevoir le péché mortel, c'est-à-dire le péché qui mérite justement la perte de l'amitié de Dieu et la damnation éternelle ? Mais quand donc a-t-il fait la preuve de cette impossibilité ?

Deux remarques pour conclure.

L'une *historique* : ce sont les protestants et leurs affidés, Luther, Calvin, Baïus, etc., qui enseignaient que, depuis la faute originelle, tout acte humain est un péché, et que tout péché est mortel, encore que, suivant ces étranges docteurs, le libre arbitre de l'homme déchu fût anéanti et purement illusoire.

L'autre *psychologique*, à savoir que les trois conditions requises pour qu'un péché soit mortel : la gravité de la matière, la pleine advertance de l'esprit et le parfait consentement de la volonté, ne se vérifient pas aussi fréquemment que certains rigoristes le pensent. Sans aller jusqu'à souscrire entièrement à ce dicton original d'un bon vieux curé de Gascogne, qu'« il n'est pas du tout facile de réunir dans un acte humain les conditions du péché mortel », l'on peut croire, d'après les résultats des expériences de sages directeurs d'âmes, que le péché mortel est plus rare qu'il ne paraît dans la conscience de l'homme. Le *nolite judicare* de l'Evangile n'est pas seulement de la charité prudente, c'est de la psychologie avisée ; et quand l'Eglise interdit d'affirmer la damnation de personne, elle ne sauvegarde pas seulement les droits de la miséricorde divine, elle

respecte de plus le mystère intime des âmes et de leur culpabilité devant Dieu.

#### V. — *Trinité, Incarnation, Eucharistie.*

Ces grands mystères du christianisme ont suscité dans l'esprit de M. l'abbé Z... la réflexion suivante :

Ces dogmes, on les accepte plus facilement lorsqu'on n'essaie pas de leur donner une trop grande précision. Mais ceux qui en analysent les éléments avec perspicacité les trouvent assez étranges.

Naturellement, M. Z... est du nombre de ces penseurs perspicaces que frappe l'étrangeté de ces dogmes. Que lui a donc révélé l'analyse de leurs éléments ?

Tout le dogme de la Trinité, dit-il, repose sur la distinction de la *nature* et de la *personne*. Or qu'est-ce qu'une nature ? qu'est-ce qu'une personne ?

Le catéchisme énonce que le Père est Dieu, que le Fils est Dieu, que le Saint-Esprit est Dieu, et que tous ensemble ne sont qu'un seul Dieu. L'enfant accepte cela sans protester. Il n'en est pas moins vrai que la contradiction nous apparaît manifestement.

C'est une apparence, nous dit-on ; nous raisonnons d'après ce que nous voyons ; la nature divine échappe à nos investigations ; rien d'impossible à ce qu'en elle il se trouve trois personnes. — Je le veux bien ; seulement me voilà mis en éveil et un peu sceptique. Il faudra que l'on me prouve bien clairement que Dieu lui-même ou l'un de ses interprètes a révélé ce mystère impénétrable.

Voilà pour le dogme de la Trinité.

Contre lui l'objection est triple : il n'a pas de sens clair et précis ; la contradiction y apparaît manifeste ; sa révélation divine est-elle certaine ?

Je ferai remarquer d'abord que cette troisième objection est d'ordre général, car elle peut être formu-

lée contre tous les dogmes. C'est la question fondamentale : Dieu a-t-il vraiment révélé ceci et cela ? Il va sans dire, je l'ai déjà expliqué plus haut, que nous ne devons admettre aucun dogme que si nous avons des motifs sérieux de croire qu'il se trouve contenu dans la révélation divine. Je suppose donc ici cette question résolue.

Je ferai remarquer ensuite que la pensée de M. Z... à l'endroit de ce dogme me semble quelque peu incohérente. D'une part, il juge que la contradiction y apparaît manifestement ; de l'autre, il veut bien admettre que, dans la thèse catholique de la transcendance absolue de l'être divin, la contradiction n'est qu'apparente. Qu'il choisisse entre ces deux attitudes contraires : ou celle de la contradiction manifeste, ou celle de la contradiction apparente seulement. Il doit opter pour cette dernière, car enfin c'est au point de vue de la thèse catholique que nous raisonnons ici.

Où serait la contradiction manifeste dont il parle ?

La contradiction est un phénomène de l'ordre logique, et non pas un fait observable scientifiquement dans la nature des choses ou perceptible par la conscience dans le domaine psychologique. C'est une opposition des idées ou des concepts dans nos jugements, par un oui et par un non qui s'annihilent l'un l'autre et ne laissent que le pur non-être de l'idée, l'absurde, en vertu du premier principe de l'entendement, à savoir qu'une même chose ne peut pas en même temps être et n'être pas. D'où il apparaît qu'il n'y a contradiction certaine que dans le cas où la raison affirme et nie, en même temps et sous le même rapport, d'un même sujet une même chose. Or cela ne se vérifie point dans le mystère de la Trinité. Si l'unité et la triplicité sont affirmées et niées de Dieu en même temps, ce n'est pas du tout sous le

même rapport, mais par rapport à deux concepts distincts et différents, celui de *nature* et celui de *personne*. Donc point de contradiction logique ; non plus du reste que d'absurdité arithmétique, comme se l'imaginent les ignorants qui nous prêtent avec trop de générosité cette *bêtise*, que « trois fois un ça ne fait qu'un ».

Mais, demande M. Z..., qu'est-ce qu'une *nature* et qu'est-ce qu'une *personne* ? surtout en Dieu ?

Certes, je ne prétendrai pas que ces termes signifient des réalités qui nous soient clairement connues. Je dis seulement que les idées que nous en avons sont suffisamment nettes et précises pour que les concepts ne se confondent pas dans notre esprit. Nous n'avons pas besoin, pour en parler comme nous faisons ici, d'en savoir davantage. La clarté du langage suit la distinction des idées. N'oublions jamais ces notions élémentaires de la saine logique.

Quand j'emploie les mots *nature*, *essence*, *substance*, je désigne, sous des aspects divers, le fond le plus intime d'un être, en tant que je l'envisage soit comme principe d'action, soit comme principe de différence constitutive spécifique d'avec tout autre être, soit comme principe d'existence distincte et d'individuation particulière. Ce sont là, je l'accorde volontiers, des subtilités métaphysiques. Mais la subtilité des distinctions et précisions, c'est, qu'on le remarque bien, pour la métaphysique, comme la division et la spécialisation du travail dans l'ordre économique ou dans le domaine de la science. Or ces notions conviennent à l'Être Parfait, Infini, Absolu, de même qu'à tous les autres, encore que ce soit d'une façon transcendante et qui ne peut avoir qu'une similitude analogique avec celle que nous connaissons chez les créatures. Il n'y a là, en effet, que

perfection sans mélange et digne de Dieu, dès lors que Dieu est conçu et démontré distinct du monde.

Il en est ainsi du mot *personne* et de la personnalité. On désigne du nom de personne l'être individuel constitué par une nature intelligente, l'individu humain ; et le mot *personnalité* signifie la qualité d'être une personne. L'analyse de ces concepts y fait reconnaître deux éléments : l'*autonomie* ou l'indépendance vis-à-vis des autres êtres, et cette propriété d'ordre logique qui consiste à jouer le rôle de *sujet* grammatical par rapport à tout ce qui peut être affirmé ou nié de la substance individuelle ou concrète, et à ne jamais devenir l'attribut réel d'un autre sujet quelconque. N'est-il pas évident que de telles notions ne présentent par elles-mêmes rien que de parfait, et qu'elles doivent se vérifier dans l'Être Infini, quoique d'une manière suréminente, transcendante, surintelligible pour nous ? Est-ce que la raison ne conçoit pas Dieu comme un être distinct de tout autre être et subsistant dans une nature intelligente, à la façon d'une individualité d'essence spirituelle ? C'est ainsi que nous apparaît la personne divine. Que cette individuation, que cette personnalité diffère de genre et de catégorie de toute qualité analogue des créatures, nous le reconnaissons expressément, en disant que l'infini et le fini n'ont que des ressemblances analogiques. Mais il n'en reste pas moins vrai que, dans un sens divin, les notions de *nature* et de *personne* conviennent au Dieu transcendant de la raison et de la foi.

Le mystère profond, que la raison n'arriverait seulement pas à soupçonner, c'est la *trinité* de la personne dans l'*unité* de la nature. Mais où est l'impossible, l'absurde, la contradiction ! La raison la plus péné-

trante et la plus subtile n'a jamais pu découvrir que dans l'Être Infini un pareil rapport ne puisse exister entre la nature et la personnalité. Si l'inintelligible, c'est le *oui* et le *non* mis ensemble, qui donc a démontré que la trinité chrétienne soit inintelligible ?

De même qui démontrera que la personnalité divine, infinie, supercompréhensible, du Fils de Dieu ne puisse s'unir à une nature humaine individuelle pour ne former avec elle qu'une seule personne ? Or c'est là, précisément le mystère de l'Incarnation ou du Fils de Dieu fait homme.

M. l'abbé Z... dit à ce propos :

« Mêmes difficultés au sujet de l'Incarnation. »

Soit, mais ces difficultés ne sont pas des contradictions, et c'est tout ce que je demande. M. Z... poursuit :

Je conçois Dieu immuable ; à un moment donné de la durée il devient homme, *factus est homo*. Je le crois indivisible ; et une des trois personnes semble se détacher des autres. Je me l'imagine impassible, voilà qu'il souffre d'inexprimables tortures.

Souffre-t-il comme homme, ou comme Dieu, ou comme Homme-Dieu ? Peu importe, c'est lui, Jésus-Christ, Fils de Dieu, qui souffre, qui prie, qui est tenté.

Que fait-on des attributs divins ?

Les attributs divins ne sont pas plus compromis dans l'Incarnation que les attributs de l'âme spirituelle par son union substantielle avec le corps matériel dans la personne humaine. Le même *moi* est le sujet logique des attributions contraires qui conviennent à l'esprit et à la matière. Voilà un fait constant, qui peut nous servir à comprendre ce qui se passe en Jésus-Christ,

Homme-Dieu, où deux natures se trouvent unies dans la même personne, dans un seul *moi*.

Il est donc rationnel d'attribuer à l'unique personne de Jésus-Christ et ce que l'on dit de l'homme et ce que l'on dit de Dieu. Il n'y a rien là que de très naturel et de très logique, étant donné l'Incarnation. Ne disons-nous pas de notre *moi* unique : « Je pense, je marche », bien que la pensée ne soit pas l'acte de la matière, ni le mouvement de marche l'acte de l'esprit qui anime notre corps ? Cela, me semble-t-il, ne peut donner lieu à aucune difficulté sérieuse. Chaque nature conserve ses propriétés, en restant distincte de l'autre ; l'unité du sujet d'attribution résulte de l'unité réelle de la personne et du *moi*.

L'on conçoit donc aisément que l'Homme-Dieu ait été impassible dans sa divinité et passible, au contraire, dans sa nature humaine, comme il était éternel en tant que Dieu et mortel en tant qu'homme.

Pourquoi s'imaginer que « l'une des trois personnes se détache des autres » dans l'Incarnation ? C'est une rêverie enfantine et grossière. L'union de la personnalité infinie du Fils de Dieu avec une nature humaine se conçoit fort bien sans que l'idée d'un éloignement quelconque par rapport à la nature divine vienne à l'esprit.

Quant au changement intervenu au moment de l'Incarnation, lorsque le Verbe s'est fait chair et que le Fils de Dieu s'est fait homme, nous pouvons le comparer à celui qui eut lieu au moment de la création. Dans notre pensée, dans notre langage, Dieu devient, Dieu commence d'être ce qu'il n'était pas, ou créateur ou incarné. Mais la raison voit clairement que ces changements-là sont relatifs à quelque effet extérieur de la puissance divine, qu'ils ne se font pas dans l'in-

time de Dieu, dans l'Être Parfait et Infini. Sans doute ils nécessitent de notre part des pensées nouvelles, de nouveaux concepts, un nouveau langage par rapport à Dieu pris comme sujet logique d'attribution, d'affirmations et de négations humaines. Mais ces nouveautés ne modifient rien en Dieu même, dont l'immutabilité essentielle — qui ne comporte nullement l'immutabilité du sujet d'attribution logique — ne reçoit évidemment aucune atteinte. Je ne crois pas qu'il soit nécessaire d'insister.

M. l'abbé Z... n'objecte rien de spécial contre l'Eucharistie. C'est un oubli sans doute, car les difficultés y fourmillent et les apparences de contradiction sautent aux yeux. Sans vouloir réparer sa négligence, je montrerai en quelques mots qu'il ne peut y avoir dans ce mystère aucune évidente contradiction.

En effet, toutes les apparences d'impossibilité que ce dogme nous présente procèdent des notions communes de matière, de quantité, de lieu, d'espace, d'impenétrabilité des corps. Or avant de conclure à des impossibilités réelles, il faudrait savoir si ces notions communes expriment toute la réalité absolue et essentielle des choses matérielles. Je pense qu'il n'en est rien ou plutôt que la raison ne démontre pas qu'il en soit ainsi. Qui donc parmi nos savants les plus illustres, physiciens ou chimistes, peut se flatter d'avoir découvert ce qu'est la matière en soi, quelle est son essence intime, de quels états divers elle est susceptible soit naturellement soit au regard de la toute-puissance divine, enfin quels rapports elle peut avoir avec la quantité, l'étendue, l'espace, le lieu ? L'inconnu nous environne de toutes parts dans ces questions. Pourquoi la matière répugne



rait-elle absolument, surtout pour Dieu, à ce mode d'être spécial que les théologiens attribuent au corps ressuscité et glorifié du Christ ou à sa présence sacramentelle ? Dans l'ignorance complète où nous sommes encore de la nature intime de la matière, comment nous serait-il possible d'affirmer une pareille répugnance, surtout d'une manière absolue ? Oui certes, les notions ordinaires des propriétés de la matière et du corps sont bouleversées par le dogme eucharistique. Mais comme il n'est nullement prouvé que ces notions-là épuisent toutes les possibilités de la matière, et puisque ce mystère nous transporte en plein surnaturel, nul savant, nul philosophe n'est autorisé à dire que l'Eucharistique nous met en présence de contradictions réelles, d'absurdités manifestes. Je me borne à cette observation.

Quoi qu'en dise M. l'abbé Z..., les mystères chrétiens, pour « étranges » qu'ils paraissent, n'offrent pas à la raison un contenu contradictoire, un sens absurde.

#### VI. — Les Sacrements.

D'une façon générale, dit M. Z..., les catholiques attribuent trop d'importance aux rites extérieurs. Ce n'est point là le culte en esprit et en vérité dont parlait Jésus-Christ à la Samaritaine. Je comprends qu'un culte externe est utile, nécessaire même. Ne l'exagère-t-on pas aux dépens du sentiment intime ? Je sais bien que l'Eglise ne prend pas la responsabilité de toutes les nouveautés liturgiques faites en son nom, qu'elle désapprouve même certaines dévotions. Néanmoins son principe, indépendamment des applications illégitimes qu'on en tire, laisse place à la critique.

Les sacrements produisent la grâce *ex opere operato*, (c'est-à-dire en vertu du seul acte accompli, en vertu du rite lui-même). Ne semble-t-il pas étrange qu'un Dieu

infiniment sage attache tant d'importance à des détails infimes, que notre salut dépende si souvent d'une circonstance insignifiante ?

Qu'un prêtre ait une distraction en administrant un sacrement, qu'il prononce un mot au lieu d'un autre, qu'il omette un rite quelconque, et toute l'éternité d'une âme est changée. On avouera que les desseins du Créateur sont plus qu'impénétrables ; ils choquent notre manière de penser.

Notez d'ailleurs que cette conception trop pharisaïque de la religion donne naturellement naissance aux scrupules et engendre facilement la routine et l'hypocrisie.

M. l'abbé Z... mêle ici deux questions fort distinctes : celle des dévotions secondaires ou de surrogation, de surcroît, et celle des rites sacramentels.

Il ne conteste pas l'utilité, la nécessité même du culte extérieur, et il reconnaît que l'Eglise ne saurait être rendue responsable de certains excès. Mais les catholiques, affirme-t-il, attachent trop d'importance aux dévotions et aux rites.

Sont-ce là de sérieux motifs d'incrédulité ?

Qu'il y ait de la superstition et même de la faiblesse d'esprit dans quelques pratiques de dévotion plus ou moins tolérées chez les fidèles, je ne le nierai certes point, l'ayant beaucoup critiqué dans maintes circonstances. Mais l'attitude de l'autorité ecclésiastique ne peut soulever aucun juste scandale. C'est du libéralisme bien compris. Tant que ces dévotions ne causent aucun dommage à la foi, mais plutôt paraissent profitables à la majorité de ceux qui les pratiquent, l'Eglise respecte l'initiative, la spontanéité et la liberté des fidèles. A mon avis, cette conduite est très sage et très démocratique. Plût à Dieu que l'Etat se montrât aussi tolérant !

Quant aux rites sacramentels, considérés en général,

leur raison d'être résulte de la sociabilité de l'homme et de l'institution divine d'un culte. La religion, non plus qu'aucun autre sentiment humain universel, ne se renferme dans l'intime de la conscience individuelle. Entraîné par son instinct naturel l'homme en fait un objet social, car il s'unit avec ses semblables dans le but de pourvoir avec eux à la satisfaction de ce besoin de l'âme. Dès lors la nécessité de pratiques déterminées et fixes pour manifester le sentiment religieux et entrer en rapport avec la divinité s'impose d'elle-même. De là des rites sacrés, et des hommes choisis, des prêtres, pour célébrer avec exactitude et en grande pompe les cérémonies publiques du culte. Supposé la révélation divine, elle doit naturellement porter sur les rites religieux et leur donner la valeur de signes divins destinés à opérer les effets que toute religion se propose, à savoir d'apaiser Dieu et de concilier à l'homme la bienveillance de l'Être suprême. On le voit donc, il est assez facile d'expliquer la raison d'être des rites sacramentels en général. Qu'y a-t-il là de contraire à cette religion en esprit et en vérité que Jésus prêchait à la Samaritaine ?

Assurément on peut abuser des rites sacrés, réduire à leur observation formaliste et pharisaïque la religion tout entière, tomber dans une espèce de routine superstitieuse ; mais ces abus — de quoi l'homme n'abuse-t-il pas ? — ne sauraient être, pour un esprit sensé, un motif suffisant d'en condamner le principe et l'usage.

Il est étrange, dit-on, que Dieu attache de l'importance à ces détails infimes. Mais c'est là raisonner de Dieu comme s'il ressemblait à l'homme, et sous prétexte d'épurer la religion sacrifier à une tendance anthro-

pomorphiste. En quoi serait-il indigne du Dieu créateur et providence, pour qui rien n'est petit, infime et méprisable dans l'univers, qui étend son action conservatrice et motrice à tous les êtres, de faire choix de certains objets, de certains actes et de certaines paroles, afin de leur attribuer le rôle de signes visibles et d'intermédiaires actifs de son amitié envers les hommes ?

Quoique le sacrement opère en vertu même du rite, c'est-à-dire en vertu de l'institution divine, car le rite lui-même ne serait qu'un geste inefficace et ridicule, l'homme doit concourir à son effet par la disposition de sa volonté personnelle. C'est en cela que consiste la moralité des rites chrétiens. Bien loin de dispenser l'homme de l'effort moral qui développe l'énergie de l'âme, ils l'y invitent, lui en fournissent des occasions faciles, et l'encouragent par l'espoir assuré du succès. S'il y a scrupule et hypocrisie chez l'homme, comment oser prétendre que c'est la faute du rite et de celui qui l'a institué ?

Mais se peut-il, réplique M. Z..., que Dieu fasse dépendre notre salut éternel de circonstances insignifiantes, telles que la distraction ou la mauvaise prononciation d'un prêtre, l'omission involontaire d'un rite essentiel ?

Cette objection est spécieuse, mais peu solide. La bonne volonté de l'homme et la grâce de Dieu, qui n'est pas si étroitement liée aux sacrements qu'elle n'agisse sans eux et en dehors d'eux dans les âmes, peuvent suppléer à tous les manquements. Je ne nie pas que certains sacrements ne soient nécessaires au salut ; mais, dans le cas d'impossibilité involontaire d'y recourir, l'intention, plus ou moins expresse et consciente, de

les recevoir en tient lieu devant la miséricorde divine. Ce sont les secrets de la providence surnaturelle de Dieu à l'égard des hommes. Qu'y a-t-il là qui choque la manière de penser d'un esprit raisonnable ? L'enseignement théologique est formel : quand un adulte est damné, c'est à cause de quelque péché mortel commis par lui-même et qui n'a pas été effacé par le repentir ; ce n'est JAMAIS pour l'omission involontaire d'un rite quelconque.

Et quant aux petits enfants dénués de raison et de libre arbitre, et aux irresponsables sans culpabilité propre, si l'omission même absolument involontaire du baptême les prive de la béatitude surnaturelle que produit la vue de Dieu face à face, l'Eglise ne défend nullement de penser que leurs âmes jouissent dans la vie immortelle d'un bonheur véritable pour lequel ils bénissent le Créateur.

#### VII. — *Infailibilité de l'Eglise.*

Voici le point culminant des objections rationalistes, car si l'Eglise n'est pas infailible dans l'enseignement de la doctrine révélée et dans la conservation intégrale des institutions divines, qui est-ce qui nous garantira l'authenticité de la révélation chrétienne, la vérité des dogmes catholiques, la pureté de la foi et de la morale, l'efficacité religieuse du culte ? Le magistère ecclésiastique est la règle vivante de notre foi. Il faut donc que son infailibilité soit certaine, et pour cela, que nos motifs de croire à sa divine institution ne laissent place à aucun doute raisonnable.

M. l'abbé Z... s'exprime en ces termes :

L'infailibilité de l'Eglise n'est pas un dogme analogue aux autres. Ceux-ci, on peut les admettre sans autre raison démonstrative que l'enseignement officiel de l'Eglise. Mais que cet enseignement officiel soit certain, infailible, c'est ce qu'il faut prouver sans recourir à d'autres arguments que ceux employés dans les sciences historiques et dans la philosophie. L'infailibilité de l'Eglise est une partie de l'apologétique.

J'arrête ici M. l'abbé Z..., car il y a lieu de présenter une observation.

Le dogme de l'infailibilité de l'Eglise, dit-il, est une « partie de l'apologétique ». Il faudrait, s'expliquer sur ce point.

L'apologétique a pour objet la démonstration de la divinité du catholicisme ; en d'autres termes, l'exposé complet et raisonné des motifs de crédibilité de la révélation judéo-chrétienne. Or on peut suivre dans cette exposition plusieurs méthodes différentes : l'une concluant à la divinité de la religion catholique, après un examen approfondi de l'adaptation parfaite de son contenu dogmatique et moral à la vie humaine, individuelle et sociale ; l'autre aboutissant plutôt à la divinité de l'Eglise par la considération de son établissement, de son histoire, de ses luttes, de sa vitalité surhumaine, de ses gloires et de ses grandeurs incomparables ; une troisième procédant d'après les règles d'une plus rigoureuse dialectique : étude du fait historique de la révélation, principalement dans les écrits des prophètes et dans les récits évangéliques, pour conclure à la divinité de la mission et de la personne de Jésus-Christ, puis à celle de l'Eglise et du catholicisme.

Chacune de ces méthodes mène la pensée au même but : savoir qu'il est déraisonnable de ne pas croire à la divinité de la religion chrétienne et catholique.

Mais le dogme de l'infaillibilité de l'Eglise n'entre pas, on le voit clairement, dans la filière de l'argumentation. Au contraire, l'esprit n'arrive à ce dogme spécial que par voie de conséquence : ou bien il passe de la divinité du catholicisme tel qu'il apparaît dans l'histoire à la divinité de l'un de ses organes fonctionnels, qui est le magistère doctrinal, et à son autorité divine effective, c'est-à-dire à son infaillibilité réelle ; ou bien encore il conclut à la divine mission de Jésus de Nazareth, son fondateur, et ensuite à l'institution divine du magistère infaillible. Ce n'est que dans ce sens que l'on peut dire que l'infaillibilité de l'Eglise fait partie des conclusions de l'apologétique.

M. l'abbé Z... poursuit :

Or comment la démontrer péremptoirement (cette infaillibilité) ? Car il ne faut pas se contenter de montrer par des textes scripturaires que Jésus-Christ fonda une Eglise, lui donna un chef avec la mission d'enseigner les nations ; il importe d'avoir sur ce point capital une démonstration bien nette et inattaquable, qui permette ensuite de répondre par un seul mot à toutes les objections sur les dogmes, en disant : l'Eglise possède la vérité intégrale, elle ne peut se tromper d'un iota. »

La démonstration « péremptoire, nette et inattaquable », réclamée par M. Z... existe en théologie, mais conforme à la nature de la vérité qu'il s'agit d'établir. Celle-ci n'appartient ni à la science, ni à la philosophie, ni à l'histoire humaine ; c'est un article de foi, qui relève de la croyance surnaturelle. L'argument qui le démontre comme *fait divin révélé* se tire des documents inspirés ou traditionnels d'une religion déjà supposée et reconnue d'institution divine. C'est en vertu d'un raisonnement théologique que la règle

vivante de la foi chrétienne se trouve déterminée. On peut ensuite logiquement, dans tout débat sur le contenu de la révélation, se référer à l'autorité doctrinale du magistère infaillible.

Suivons encore M. l'abbé Z... :

Est-on parvenu, dit-il, à fournir cette preuve ? Dans ce cas, pourquoi tant d'hésitations et de doutes au sujet de l'étendue de l'infaillibilité ? La plupart ignorent eux-mêmes ce qu'il est nécessaire de croire pour rester dans le giron de l'Eglise. Les doctrines de M. Loisy, condamnées par la Congrégation de l'*Index*, doivent-elles être absolument rejetées comme hérétiques, ou simplement voilées pour ne pas scandaliser les faibles ? Faut-il l'assimiler à Galilée, sur la condamnation duquel l'Eglise est revenue ? On justifie l'Eglise en disant qu'elle s'était prononcée sur une matière qui n'était pas de son ressort. Tout le monde pourtant alors acceptait ce jugement. Qu'est-ce qui nous empêche de supposer que dans un siècle ou deux les catholiques rejettent un dogme quelconque, celui de l'Enfer éternel, par exemple, en prétendant qu'il ne rentrait pas dans la catégorie des vérités révélées ?

Reprenons ce raisonnement de M. Z...

En quoi les controverses relatives à l'étendue de l'infaillibilité affaiblissent-elles les preuves de la réalité de ce privilège ? N'arrive-il pas tous les jours que l'on discute sur l'étendue d'un droit, d'une liberté, d'un engagement, d'un contrat sans que ces doutes influent le moins du monde sur la solidité du fait autour duquel se déroule la controverse ? M. Z... nous donne là une bien mauvaise raison.

D'ailleurs ces débats théologiques sont beaucoup moins graves que M. l'abbé Z... ne semble le croire. Les docteurs sont unanimes sur le fait principal, à savoir que le magistère infaillible de l'Eglise a pour *objet* la révélation chrétienne, et pour *but* de la trans-

mettre intégralement, de la préserver de tout mélange d'erreur, de la défendre contre toutes les attaques de l'hérésie. L'unanimité persiste sur les actes essentiels de ce magistère qui sont la définition positive de la doctrine révélée, dogme ou morale, la condamnation solennelle des hérésies contraires, l'enseignement implicite contenu dans la législation ou discipline générale de l'Eglise, ainsi que dans la canonisation officielle des saints et la décision de certains *faits*, appelés *dogmatiques*, qui sont étroitement connexes à l'exercice légitime du magistère ecclésiastique. L'accord des théologiens est réalisé sur tous ces points, quoique l'on n'ait défini, au Concile du Vatican, que l'infailibilité de la *définition de foi* proprement dite. Quelles sont donc les controverses qui scandalisent M. l'abbé Z... ?

Je suis un peu surpris du reproche qu'il fait ici à l'Eglise. De quoi se plaint-il ? Qu'elle laisse subsister des hésitations, des doutes, des incertitudes. Mais j'estime que c'est là du libéralisme dont elle mérite d'être louée. N'est-ce pas la condition indispensable de la vie intellectuelle. Ce ne serait pas, semble-t-il, aux partisans de la liberté absolue de penser qu'il appartiendrait de blâmer cette tolérance ecclésiastique. L'Eglise ne fait entendre sa parole infaillible et ne prend des mesures d'exclusion, que lorsqu'elle juge que le dépôt sacré de la foi est en péril. N'est-ce pas d'une grande sagesse et d'une maternelle condescendance ?

Mais on ne sait pas, dit M. Z..., ce qu'il est nécessaire de croire. — Alors pour quelle cause se révolte-t-il contre la foi et contre l'autorité de l'Eglise ? Il sait fort bien, au contraire, qu'il y a des bornes à la liberté de penser et que ces bornes sont précisément ce qu'il est nécessaire de croire. Sans doute l'on discute en théologie si

la révélation divine et le magistère de l'Eglise embrassent l'une ou l'autre conclusion des théologiens. Mais, comme je viens de le dire, c'est là une preuve de la vie de la pensée sous le dogme chrétien et sous l'autorité doctrinale catholique. Qui peut songer à s'en plaindre ?

M. l'abbé Z... objecte — il fallait s'y attendre — la condamnation de Galilée, à laquelle il assimilerait volontiers celle de quelques opinions de M. Loisy. C'est le moment de rappeler que l'une des fonctions du magistère ecclésiastique consiste à exercer, pour la défense de la foi et de la tradition, une sorte de *police doctrinale*, dont les organes officiels sont l'*Index* et le *Saint-Office*. Une institution analogue, motivée par le devoir de l'Etat de veiller au maintien de la tradition nationale et de sauvegarder l'âme de la patrie, se rencontre chez nous dans la faculté légale attribuée au ministre et au Conseil supérieur de l'Instruction publique de prohiber dans les écoles l'usage de certains livres. Ce droit de police doctrinale ne comporte point, par lui-même, l'exercice du privilège de l'infailibilité ; non plus, du reste, que le droit de légiférer, de juger et de commander, n'exige chez le législateur, le juge et le chef, la divine prérogative de l'inerrance dans les lois, les arrêts et les ordres les plus graves et les plus impérieux. La condamnation de Galilée a été l'acte le plus fameux de cette haute police doctrinale de l'Eglise. Les mises à l'*Index* constituent sa procédure ordinaire. L'infailibilité n'est point en cause dans cette sorte de précautions policières. Si M. l'abbé Z... s'était souvenu de ce rôle canonique du *Saint-Office* et de l'*Index*, ni Galilée ni M. Loisy ne lui eussent fourni matière à objections contre le magistère infaillible, et il ne serait pas si étonné de l'abrogation de la mesure prise contre Galilée au début du

xvii<sup>e</sup> siècle. D'autres ouvrages, par la suite, ont bénéficié d'une pareille revision du jugement qui les avait frappés. Ce n'est pas, comme se l'imagine M. Z..., que l'Eglise eût prononcé « sur une matière qui n'était pas de son ressort ». Car il lui appartient, sans aucun doute, de juger des interprétations des textes bibliques. Mais c'est uniquement parce qu'elle avait fait acte de police doctrinale — dans le même sens, d'ailleurs, que tous les théologiens de ce temps-là, les protestants aussi bien que les catholiques — et point du tout acte de magistrature infaillible. La prohibition n'étant pas irréformable, elle a pu être levée et supprimée plus tard, quand les progrès des sciences et de l'exégèse eurent fait évanouir les dangers que ces nouveautés astronomiques firent courir d'abord à la foi.

M. l'abbé Z... se demande si « dans un siècle ou deux, l'Eglise ne rejettera pas quelque dogme en prétendant qu'il ne rentrait pas dans la catégorie des vérités révélées ». J'ose affirmer, le passé de l'Eglise m'en est un sûr garant, que s'il s'agit vraiment d'un dogme révélé, déjà défini comme objet de foi, rien de pareil n'est à craindre. Et j'ajoute que cette crainte imaginaire ne saurait être qu'un assez étrange motif d'incrédulité.

Mais poursuivons :

Les catholiques ne s'entendent pas, observe M. Z..., quand il s'agit de définir exactement le pouvoir du Souverain Pontife. On l'a bien vu lors de la question du « ralliement ». Les uns allaient jusqu'à taxer d'hérésie ceux qui ne suivaient pas les directions données par le Pape. D'autres refusaient au chef de l'Eglise le droit de s'occuper de la politique française. Tous avec la meilleure foi du monde.

Même parmi ceux qui prétendaient obéir au Pape, on trouvait diverses façons d'interpréter sa pensée.

Tout cela, dira-t-on, n'infirmes pas la thèse de l'infail-

libilité, prouve seulement quelles difficultés l'on rencontre dans l'application d'un principe. Le meurtre est un crime, le mensonge, une faute. Cela n'empêche pas plusieurs de se justifier de meurtre ou de mensonge, à tort ou à raison, en soutenant que dans certains cas les actions qui semblent telles ne tombent pas en réalité sous cette dénomination. On tue pour se défendre, on ment pour éconduire un visiteur importun. Qu'est-ce à dire sinon que la critique que je faisais plus haut de l'infaillibilité s'adresse à tous les principes ? qu'il n'y a peut-être aucun principe absolu ?

Quoi qu'il en soit, d'une part, le dogme de l'infaillibilité ne nous sert de rien, si nous ne savons pas en quoi il consiste ; et surtout, d'autre part, comment le démontrer par des arguments irréfutables avant de l'avoir précisé ? Supposons que nous arrivions à prouver au moyen de l'histoire que l'Eglise est infaillible de par la volonté de Dieu. Cela ne signifiera pas grand'chose si auparavant nous n'avons pas précisé le sens de la notion d'infaillibilité, en tant qu'on l'applique à l'Eglise.

Cette citation est une preuve nouvelle de la confusion qui existe dans les connaissances théologiques de M. l'abbé Z... Le pouvoir de juridiction ou de gouvernement du Souverain Pontife et son magistère infaillible diffèrent totalement, encore qu'un même acte pontifical procède à la fois de l'un et de l'autre. L'autorité du pasteur et celle du docteur, quoique connexes, sont et demeurent distinctes.

Quand Léon XIII prescrivit aux catholiques Français de « se rallier » à la République « loyalement et sans arrière-pensée », il y avait dans ses Lettres, en même temps que l'expression de la volonté du chef suprême de l'Eglise ayant pouvoir de diriger les relations de ses fidèles de France avec le gouvernement établi à la tête de leur nation, une application nouvelle, à un cas particulier, de l'enseignement traditionnel du catholicisme sur l'obéissance due par les vrais disciples

du Christ à l'autorité souveraine légalement constituée dans leur pays.

Ni à l'un ni à l'autre de ces points de vue, Léon XIII n'outrepassa les droits divins de sa charge apostolique. Jamais il n'eut la pensée de consacrer comme définitive et intangible la forme républicaine du gouvernement, ni d'en imposer comme un dogme la légitimité absolue aux partisans des régimes monarchiques. L'unique objet de son intervention, toute pareille à celle de Pie VII, fut de régler l'action publique des catholiques, d'interdire que l'on attaquât la République au nom même de la foi ou de la tradition ou de l'intérêt du catholicisme, de rompre le lien qui semblait tenir l'Eglise de France indissolublement attachée aux partis de la réaction antirépublicaine et antidémocratique, de combler le fossé creusé par l'anticléricalisme entre le peuple et l'Eglise, de préparer enfin une paix durable entre le catholicisme et la démocratie. L'aveuglement des passions et des préjugés politiques a fait échouer, en partie, les sages desseins de ce grand Pape. On en recueillera les heureux fruits lorsque, après la crise actuelle, personne ne songera plus à contester la possibilité de l'accord entre les libertés nécessaires du catholicisme et les droits de notre démocratie républicaine et réformatrice. En attendant, qu'il suffise de faire observer que dans la politique pontificale du « ralliement » l'infaillibilité papale n'était pas en cause, et que les dissentiments et les discussions qui éclatèrent à ce sujet entre les catholiques de France, s'ils prouvent que ceux-ci ne s'entendaient point sur l'usage que le Pape Léon XIII faisait de son autorité souveraine, démontrent aussi à l'évidence que personne ne contestait, en prin-

cipe et en droit, ni son pouvoir de gouvernement ecclésiastique, ni l'infaillible autorité de son magistère religieux. Dès lors quelle objection prétend-on tirer de là ?

M. Z... a raison de prévoir la réponse qui lui doit être faite : « Il ne s'agit là que de l'application d'un principe, » et de ne pas en mettre en doute le bien fondé. Il en déduit qu' « il n'y a peut-être aucun principe absolu ». La conclusion dépasse un peu les prémisses. Ce qui s'ensuit, ainsi que des exemples qu'il donne du meurtre et du mensonge, c'est uniquement que l'application de tous les principes occasionne des dissentiments et des oppositions parmi les hommes ; sur quoi l'on tombera d'accord sans discussion, tant le fait est commun et le propos banal. Mais, encore une fois, que prétend-il en tirer contre l'infaillibilité de l'Eglise ?

Il revient à son objection première : « Nous ne savons pas, répète-t-il, en quoi consiste » ce dogme ; d'où il conclut à nouveau qu'il nous est inutile, et surtout qu'on ne peut le démontrer par des « arguments irréfutables ». Mais de telles assertions ne prouvent que l'ignorance de M. l'abbé Z... en matière de théologie, car nous savons très bien en quoi consiste le divin privilège de l'infaillibilité, quoique les théologiens discutent sur l'étendue de son objet et sur certains signes visibles de son exercice. L'infaillibilité du magistère ecclésiastique, dit le catéchisme, consiste en ce que l'Eglise, ou le Pape, ne peut pas se tromper dans l'enseignement officiel des vérités que renferme la révélation chrétienne. Cette notion est simple, claire et précise ; elle suffit amplement à démontrer l'utilité de cette prérogative surnaturelle, et à servir de thème à une démonstration théologique par le moyen des arguments dont les dogmes de la foi sont susceptibles. M. Z... exige des « arguments

irréfutables ». Le mot n'est pas excessif, pourvu que l'on n'y attache pas le sens de l'évidence mathématique ou scientifique ou métaphysique ou historique ordinaire, mais que l'on s'en tienne au genre de certitude morale qui seul peut être exigé dans de pareilles questions. Je me suis expliqué plus haut à ce sujet.

Reprenons la suite du raisonnement diffus de M. Z...

On a coutume, poursuit-il, d'étendre le pouvoir ecclésiastique à tout ce qui touche au salut de l'homme, en d'autres termes, à la foi et aux mœurs. Le débat n'en existe pas moins : jusqu'où va le domaine de la foi ? C'est précisément la question à résoudre.

Il y a là une sorte de cercle vicieux. Je demande ce que je dois croire pour être sauvé. On me dit : Adressez-vous à l'Eglise infaillible. Comme je constate diverses opinions sur un grand nombre de points parmi les théologiens, on me rassure en disant : « Discussions d'écoles, vous pouvez prendre parti pour ou contre, excepté dans les matières définies. » Alors je cherche quelles sont les matières définies ; et là encore il y a divergence d'opinions. Les uns me disent : « Vous êtes hérétique si vous niez l'existence d'un feu matériel en Enfer. » D'autres, les plus hardis, me permettront de croire à l'adoucissement des peines des damnés, ou même à leur extinction finale. Lesquels croire ? J'étudie moi-même les textes des conciles avec leurs commentaires ; je m'aperçois que l'on ne s'entend pas sur leur interprétation. De sorte que je ne parviendrai jamais à savoir ce que je *dois* croire pour rester catholique.

Quel étrange état d'esprit recèlent ces lignes ! Reprocher à l'Eglise de laisser aux croyants une trop grande liberté de penser, se plaindre du libéralisme des théologiens : voilà, certes, qui n'est point banal ! Mais quel argument en peut-on déduire contre la divinité de notre foi et du catholicisme ?

Les bornes du domaine de la foi ? Mais elles sont nettement indiquées dans la formule de l'acte de foi

de notre catéchisme : « Je crois fermement, ô mon Dieu, toutes les vérités que vous avez révélées et que la sainte Eglise catholique nous enseigne. » La révélation divine que l'Eglise a mission de nous transmettre, tel est le domaine de notre foi.

On discute sur les richesses de ce domaine ; l'Eglise n'a pas encore défini officiellement, infailliblement, toutes les vérités implicitement contenues dans ce fond divin, et elle laisse aux théologiens la liberté de le fouiller en tous sens. Qu'y a-t-il là de contraire au rôle providentiel du magistère ecclésiastique ? Pourquoi vaudrait-il mieux que tout travail de recherche, d'étude, de réflexion, eût été rendu inutile par l'usage d'un formulaire détaillé et complet édicté dès le commencement ? C'est alors que l'on nous jetterait à la face le reproche moqueur de psittacisme imbecile, et que l'on prendrait en pitié le servilisme puéril de la pensée catholique. Les libres discussions des théologiens sont la preuve que la foi n'étouffe pas la raison, mais étend au contraire le champ de son activité philosophique et critique.

M. l'abbé Z... dénonce « un cercle vicieux ». Mais où le voit-il ? A sa question : Que *dois*-je croire pour être sauvé ? La réponse est facile, et la voici : « Vous devez croire le *credo* catholique, professer tous les dogmes qu'il formule explicitement, et vous tenir dans la disposition d'esprit d'admettre tout ce qu'enseigne le magistère infaillible de l'Eglise. Quant aux controverses des théologiens, usez sans crainte de la liberté que l'Eglise leur laisse. » — Où est le *cercle vicieux* ?

S'il en fallait croire M. Z..., il n'y aurait que de l'incertain dans les définitions mêmes de l'Eglise. Rien n'est moins exact, malgré le nombre des thèses en discussion



dans nos écoles. Plaisant paradoxe, en vérité, sous la plume d'un prêtre qui ne peut ignorer le formulaire canonique de notre profession de foi, et qui s'insurge contre nos dogmes ! Si l'on discute, en théologie, sur la *nature* du feu de l'enfer et sur la *mitigation possible* des peines des damnés, le doute ne porte aucunement ni sur la *réalité* de ce feu ni sur l'*éternelle durée* de la peine principale qui est celle du dam. Il en est de même pour tous les articles du *credo*. Les points essentiels demeurent hors de controverse. Voilà pourquoi il est facile d'arriver à savoir ce que l'on *doit* croire pour rester catholique.

Enfin, M. Z... termine l'exposé de ses arguments contre l'infailibilité par l'objection suivante :

Pour les vérités qui concernent les mœurs, les difficultés apparaissent aussi nombreuses. L'Eglise a-t-elle à se prononcer sur l'organisation du travail ? A-t-elle mission pour définir si la société civile doit conserver le principe de la propriété privée ou décréter la socialisation du capital ? ou doit-elle laisser ce soin aux économistes de profession et assister indifférente à la lutte entre les partis ? Autrefois on lia le régime politique à la religion. Maintenant on les a séparés. L'heure approche où l'on en fera autant pour le régime économique.

N'est-ce pas un indice que le domaine de la morale n'est pas mieux défini que celui du dogme ? Ou plutôt ne semblerait-il pas que, de même que toutes les sciences spéculatives se sont peu à peu détachées de la philosophie, toutes les sciences pratiques tendent, de leur côté, à se séparer de la morale ?

Bien plus, la morale elle-même ne va-t-elle pas devenir une véritable science, au lieu d'être un empirisme fondé sur la tradition, comme l'a insinué M. Lévy-Brül dans « la morale et la science des mœurs » ?

Toujours est-il que l'on ne sait pas bien exactement ce qui touche à la foi et aux mœurs.

On le voit encore d'après cette citation, M. l'abbé Z... tourne dans le même sophisme : Tout n'est pas certain et hors de conteste, donc rien n'est certain et tout est livré au doute. Il faut donc le répéter une fois de plus : s'il y a beaucoup de questions douteuses et large carrière ouverte à la libre discussion, ce qui est un signe de vie intellectuelle et de pensée libre dans l'Eglise catholique, cependant il ne manque pas de points fixes, de vérités définies, de dogmes nettement formulés, dont on peut dire avec certitude qu'ils touchent à la foi et aux mœurs.

M. Z... soulève la question de la morale sociale, de l'organisation du travail, du droit de propriété privée, des rapports de la religion et de la politique. Est-ce que tout cela, demande-t-il, regarde l'Eglise ? Mais oui, assurément, dans la mesure où la morale chrétienne, où la morale divine de l'Eglise se trouvent engagées dans ces questions. Est-ce que l'organisation du travail ne doit tenir aucun compte de la justice, de la fraternité, de la loi évangélique de l'amour fraternel ? L'Eglise a donc le droit de dire son mot au sujet des diverses solutions de ce grand problème. Et la propriété privée, n'est-elle pas supposée dans le Décalogue, au moins en ce qui concerne les nécessités de la vie individuelle et familiale ? Quant aux rapports de la religion avec la politique, ils résultent de l'institution divine du catholicisme et de la subordination rationnelle de la politique à la morale et à la destinée de l'homme. L'Eglise y peut donc intervenir par son magistère et par son autorité. Si des changements se sont produits dans ces rapports durant le cours des siècles, c'est la conséquence naturelle et logique de la transformation de la société civile et des Etats, ainsi que des événements de l'histoire. L'in-

faillibilité de l'Eglise y est totalement étrangère.

Sans doute il y a des controverses en morale comme en dogmatique. S'ensuit-il qu'en morale il n'y ait rien de certain ? Cela ne mérite plus de réponse.

Pour finir, M. l'abbé Z... se livre à des prévisions sur l'isolement futur de la morale et son avènement à la dignité de science véritable. Ce sont là, présentement, des propos oiseux. L'application des méthodes scientifiques à l'étude de la morale n'a rien, en soi, de contraire à la doctrine de l'Eglise ; non plus, du reste, que la recherche purement expérimentale des meilleures solutions des problèmes économiques et de la question sociale contemporaine. L'*apriorisme* en tout ordre de connaissances n'est pas, que je sache, un article de foi.

La tendance moderne à séparer de la morale toute la sociologie et à réduire la morale elle-même à une simple technique des mœurs est une nécessité logique de la pensée en proie au scepticisme sur Dieu, sur l'âme, sur la destinée humaine. Sans Dieu, plus de véritable obligation de conscience, plus de devoir, au sens propre de ce mot ; sans âme immortelle, plus de sanction sérieuse pour le bon ou mauvais usage de notre vie terrestre : donc plus de morale, ou, puisque l'on tient à ce terme consacré, une prétendue morale sans obligation ni sanction, sans vertu ni vice, sans bien ni mal, qui ne peut se concevoir que sur le modèle d'une technique d'artisan ou d'un procédé empirique plus ou moins capable de faire le bonheur de l'homme ici-bas. Dès lors il devient nécessaire de dégager de la vieille morale toute l'organisation de la vie humaine et de la société. Mais l'Eglise ne saurait être atteinte de ce scepticisme meurtrier. Elle n'éprouve donc nul besoin de refaire sa

morale ni d'isoler d'elle les sciences économiques et politiques. Elle maintient son point de vue, aussi rationnel que divin, mais sans faire obstacle à l'usage légitime des méthodes scientifiques, et c'est par là qu'elle se montre encore libérale et ouverte au véritable progrès.

Résumons en quelques lignes ce long débat sur l'infailibilité.

Si je saisis bien la pensée de M. l'abbé Z... à travers l'exposition laborieuse, diffuse, incohérente et vague de son raisonnement, il me semble que l'on peut la réduire à cet enthymème : Les théologiens ne s'accordent pas sur l'étendue et l'application du magistère infailible de l'Eglise ; donc le principe de l'infailibilité est inutile et indémontrable.

A quoi il est aisé de répondre que les théologiens sont d'accord sur l'essentiel, qu'ils ont ainsi un objet net et précis de démonstration théologique, et que le privilège démontré par eux est d'un usage constant et d'une utilité évidente dans l'Eglise de Jésus-Christ.

#### VII. — *Foi et acte de foi.*

M. l'abbé Z... s'exprime en ces termes :

La question de l'acte de foi soulève de nombreuses objections. C'est un acte de l'intelligence, par lequel on croit certaines propositions, c'est-à-dire qu'on les estime conformes à la vérité, à ce qui est. Or l'intelligence adhère fatalement à ce qui lui apparaît l'expression du vrai, repousse de même le faux, reste en suspens devant ce qui est douteux. Comment la foi dépend-elle donc de notre libre arbitre et mérite-t-elle une récompense ?

A cause de l'inévidence intrinsèque du contenu de la révélation ? Cela ne suffit pas. On avance que les motifs de crédulité n'emportant pas, malgré leur force probante,

l'adhésion de l'intelligence comme font les vérités mathématiques, la volonté intervient pour décider en dernier ressort. Je ne conteste pas l'influence des sentiments et des actions sur les idées, au contraire ; tout s'enchevêtre dans la vie consciente. Seulement si les motifs de crédulité ne suffisent pas à me convaincre, pourquoi ai-je le devoir d'incliner mon assentiment d'un côté plutôt que de l'autre ? ou plutôt, car l'on veut surtout indiquer que les conclusions auxquelles on aboutit ont été influencées par les dispositions morales antérieures, qu'on me dise quelles sont ces dispositions morales que je dois produire avant d'aborder l'étude de la religion. Si je les trouve immorales, non conformes à ma conception du bien, du parfait, comment me résoudrai-je à les obtenir ? au nom de quelle loi m'obligera-t-on à agir en chrétien, avant de m'avoir persuadé de la vérité de la doctrine chrétienne ?

Cette objection de M. l'abbé Z... porte sur la liberté de la foi et sur le rôle de la volonté dans l'acte de foi catholique.

Tout d'abord, une remarque : sont-ce là de sérieux motifs d'incrédulité ? à supposer même que l'on n'ait jamais pu dégager théoriquement notre acte de foi de cet amas de subtilités scolastiques ni éclaircir ces difficultés de la psychologie rationnelle, que peut-on en tirer logiquement contre la divinité du catholicisme, de ses dogmes et de ses institutions ? Il est de fait que l'assentiment donné à la parole d'autrui — notion essentielle de la foi — est un acte d'intelligence fondé sur un jugement de la raison relatif à la certitude du témoignage et à l'autorité du témoin, et non pas sur l'évidence directe de l'objet lui-même ; et il est aussi de fait constant et d'expérience commune, que ce jugement de la raison ne force presque jamais l'assentiment de notre esprit, tant il est entremêlé de motifs de doute et soumis à des influences contraires qui l'annihilent et le

détruisent. Chacun de nous, avec un peu de réflexion, peut aisément constater ce double fait dans sa vie quotidienne. Or il suffit, me semble-t-il, à rendre compte psychologiquement de la liberté de l'acte de foi catholique et à montrer le rôle qu'y joue la bonne volonté sous l'action de la grâce divine. Non seulement, en effet, nous n'avons aucune évidence directe de l'objet affirmé par la parole de Dieu, et cet objet dépasse la compréhension naturelle de notre esprit, mais encore le fait du témoignage divin nous est attesté par des témoins humains, à l'autorité desquels le jugement de la raison, qui dirige et motive l'assentiment de l'intelligence, n'a que trop de moyens de se dérober. Il me paraît donc assez facile d'expliquer ce qu'il y a de volontaire, de libre, de méritoire dans notre acte de foi, et d'indiquer où se trouve la part de la grâce et de la bonne volonté. Abandonnons aux disputes d'école le détail des subtilités inutiles.

A cette remarque importante il faut ajouter une distinction nécessaire entre la valeur probante *théorique* des motifs de crédibilité et leur valeur *effective* dans telle conscience et sur telle volonté particulière. On ne saurait trop, à mon avis, insister sur ce point. Les motifs proposés par l'apologétique traditionnelle constituent logiquement une preuve convaincante, parce que le miracle ou la prophétie constatés sont de nature à produire dans l'esprit une véritable certitude relative au fait de l'intervention de Dieu et du témoignage divin. Mais, pratiquement, ces motifs n'ont jamais cette efficacité démonstrative, parce que la constatation de ces phénomènes surnaturels ne peut être faite avec l'évidence irrésistible qui seule entraînerait logiquement la conviction. Quant aux motifs fournis par les autres

méthodes, ils ne constituent pas même en théorie une preuve solide et sans réplique. Voilà pourquoi, en pratique, la certitude morale qui résulte de l'ensemble de ces motifs de crédibilité n'a d'autre formule que celle-ci : Il serait déraisonnable de ne pas agir conformément à la lumière que ces preuves répandent en notre esprit et de refuser de croire à la révélation chrétienne. De là naît le *devoir* de donner son assentiment au témoignage divin et de faire l'acte de foi. La grâce de Dieu, opérant d'une façon mystérieuse avec toutes les facultés de l'âme, comme une sorte de moteur, d'excitateur et de stimulant surnaturel, préside, chez les croyants, à ce travail intime de la pensée, de la conscience, du libre arbitre, et les fait croire comme il est nécessaire pour le salut. C'est ainsi que la foi catholique est en même temps un acte volontaire de l'homme et un don gratuit de Dieu.

Toutes ces explications devraient satisfaire la curiosité de M. l'abbé Z... au sujet des rapports de la raison, de la volonté libre et de la grâce divine dans l'acte de foi. La raison *propose*, la volonté *acquiesce*, la grâce *surnaturalise* la croyance.

Il demande qu'on lui dise quelles dispositions morales il faut apporter à l'étude de nos motifs de croire, et il paraît s'imaginer qu'on lui demandera de vivre en chrétien. Non, en cela il se trompe encore. Pour moi je ne demanderais à l'incrédule que d'apporter à l'examen des preuves du catholicisme l'amour sincère de la vérité, le désir ardent de la découvrir, une vie honnête en conformité avec les lumières de sa conscience, et s'il croit à la Providence divine, la prière d'un cœur humilié et repentant devant le Dieu créateur et souverain juge. Sont-ce là des exigences déraisonnables ? est-ce là

supposer le christianisme accepté ? Nullement, ce n'est rien qu'exiger dans la recherche du vrai une loyauté parfaite.

Mais une objection se dresse contre nous :

Tous ceux qui désirent croire, et qui ne reculeraient pas devant l'observation stricte des préceptes, ne parviennent pas, malgré leur bonne volonté, à suivre les conseils qu'on leur donne pour acquérir ou conserver leur foi. Ce sont les raisonneurs, les esprits critiques, les hommes qui, au lieu d'agir, s'analysent, ou qui, même agissants, ne réussissent pas à se défaire de leur faculté d'analyse. A ceux-là que sert-il de conseiller la prière ? En priant, ils doutent. A quoi bon leur rappeler la faiblesse de la raison humaine ? Ils la constatent mieux que personne, et, tout en se l'avouant, ils estiment leur raison capable de constater elle-même sa propre faiblesse. Que signifie pour eux l'humilité dont on leur parle ? La soumission à une autorité supérieure ? Ils ne demandent pas mieux, mais où est-elle maintenant l'autorité incontestée, incontestable ? Il n'est plus le temps où tous les penseurs appartenaient à la religion catholique. La plupart des philosophes, des savants, s'éloignent d'elle. Pour quelques conversions éclatantes, que de défections ! Et dans son sein que d'âmes troublées, hésitantes, anxieuses !

Oui, certes, que d'âmes religieuses et croyantes sont troublées dans leur foi par l'atmosphère d'incrédulité philosophique et scientifique qu'elles respirent, par l'ambiance d'athéisme et d'antichristianisme de savante allure qui les environne, par les spectacles de scepticisme religieux qui leur sont donnés sur tous les théâtres de la vie moderne, par je ne sais quel courant d'impiété qui paraît descendre des sommets de la pensée et entraîne le monde !

Mais ce trouble dans les croyances d'un si grand nombre, cette vacillation de la foi doutant d'elle-même,

cette espèce de demi-foi étioyée, déracinée de l'âme, ne tenant plus qu'au fil de la routine, n'ayant d'autre vie que certaines pratiques extérieures, et chez quelques-uns toute d'apparat, de mode, de bon ton, n'en trouverait-on pas la cause intime dans les dispositions morbides de la volonté et dans l'ignorance honteuse de la plupart des catholiques ? Combien de gens qui passent pour avoir reçu une éducation chrétienne, ignorent leur catéchisme, et n'ont qu'une foi timide et chancelante parce qu'ils ne savent rien, ou presque rien, de la doctrine, des institutions et de l'histoire de l'Eglise ! Ils ne cherchent même pas à s'éclairer sur les doutes qui les travaillent, aimant mieux, dans leur paresse ou leur incurie, s'en tenir à la « foi du charbonnier », par crainte que leurs croyances religieuses ne se trouvent, à la réflexion, déraisonnables. Ce sont des pusillanimes et des routiniers, des esprits lâches ou faibles. Qu'importe qu'ils soient légion parmi les fidèles ! En quoi peuvent-ils servir d'exemple ou d'argument ?

La défection des savants et des philosophes ne saurait être non plus un motif d'incrédulité à moins que l'on ne prouve que, chez eux, la perte de la foi catholique a pour cause la philosophie ou la science. Or il n'en est pas ainsi d'ordinaire ; on l'a souvent démontré par l'exemple d'autres philosophes et d'autres savants non moins illustres qui persévèrent dans leur foi, ou qui, après s'en être détachés, confessent leur égarement et reviennent à l'Eglise avec une courageuse loyauté. La fidélité constante ou le retour sincère de ceux-ci fait un juste contrepois à l'apostasie des premiers. Aucun argument de quelque valeur logique ne résulte ni de la conduite des uns ni de celle des autres.

Quant aux esprits raisonneurs et critiques, qui passent

tout impitoyablement au crible d'une rigoureuse analyse, le catholicisme ne les craint pas s'ils l'étudient loyalement, sans parti pris, sans arrière-pensée, aux bonnes sources et d'après la méthode qui lui convient. M. l'abbé Z... se croit, j'imagine, l'un de ces esprits-là, curieux et profonds, subtils et difficiles. Il s'étonne qu'on leur conseille de prier Dieu enfin d'obtenir la lumière ; le « *Domine, ut videam* » du mendiant aveugle de Jéricho lui semble indigne de ces hautes intelligences. L'humilité, insinue-t-il, ne saurait être leur fait. Mais quelle raison pourrait-il donner de cet orgueil, si l'on suppose que ces grands esprits croient en Dieu ? Car l'on ne conseille point la prière à qui manque de cette foi primordiale à la Providence divine. « Ils doutent en priant, » nous dit-il. De quoi doutent-ils ? De la divinité de la révélation chrétienne et de l'Eglise ? Mais on leur demande de s'adresser humblement au Créateur. Du Créateur lui-même et de sa providence ? Eh bien, qu'ils imitent le poète et que le cri plaintif de leur doute s'élançe vers l'Infini, jusqu'au Dieu de bonté qui existe *peut-être*. La raison ne blâme pas une pareille attitude.

Puis enfin, à quoi aboutissent tous ces raisonnements délayés et enchevêtrés ? Prouvent-ils que l'acte de foi soit contradictoire ou que les conditions morales de la foi ne puissent être réalisées ? Pas le moins du monde. C'est une sorte de « *pro domo* », entièrement hors de la question, et sans intérêt pour le fond de la thèse.

Du reste, en voici la suite :

En outre, continue M. Z..., l'acte de foi doit être certain, sans mélange de doute, sans crainte d'erreur. Par là l'Eglise le rend impossible à plusieurs.

Il y a peut être dans ces lignes une équivoque, qu'il importe de dissiper à l'instant. Assurément l'acte volontaire par lequel le fidèle donne son assentiment de foi aux vérités révélées par Dieu doit comprendre toute la révélation sans rien excepter, exclure le moindre doute sur un point quelconque, ainsi que toute crainte d'erreur, puisque l'assentiment est fondé sur l'autorité même de la parole divine, laquelle s'étend à tout le *credo* et constitue le plus puissant motif de certitude. Mais le doute qu'il s'agit ici d'exclure est un doute réfléchi et volontairement introduit dans le domaine de la foi ; il s'agit d'une crainte raisonnée, consentie, entretenue dans la pensée, et négative, en fait et en droit, de l'autorité du témoignage de Dieu. Les doutes et les craintes qui, pour ainsi parler, assiègent du dehors l'acte de foi, quelque importuns qu'ils soient, fussent-ils persistants, opiniâtres, eussent-ils envahi la pensée tout entière et jeté le trouble dans la volonté, n'empêchent nullement l'acte de foi surnaturel ; il arrive même qu'ils en augmentent l'intensité et le mérite. Telle est la doctrine de l'Eglise.

Où M. Z... voit-il qu'il en résulte que l'acte de foi catholique est « impossible à plusieurs » ?

Continuons :

On pourrait se raccrocher au catholicisme comme à une planche de salut, point sûre, mais digne d'être saisie, à défaut d'une autre meilleure. On se conformerait à la discipline chrétienne, tout en craignant parfois une duperie. On lâcherait un « tien » pour deux ou mille « tu l'auras ». Non, l'orthodoxie ne tolère pas un tel calcul : Vous ne possédez pas la certitude, vous n'avez donc pas la foi catholique. Le doute exclut la croyance.

C'est, je crois, à juste raison que « l'orthodoxie ne tolère pas un tel calcul », et qu'elle ne permet point de considérer la vie chrétienne comme une sorte de jeu dont on court le risque. Je me fais, quant à moi, une tout autre idée de la dignité et de la loyauté de la vie morale que celle dont se réclame M. Z... C'est la liberté de l'hypocrisie qu'il revendique, tout simplement. En effet, dans le cas d'un doute réfléchi, accepté, volontaire, qu'il paraît envisager, il est évident que la foi n'existe plus ; et alors que signifierait cette « conformité à la discipline chrétienne », par exemple la pratique des sacrements de la pénitence et de l'eucharistie ? Ce serait mentir à sa propre conscience et ne pas agir en honnête homme.

Mais alors, insiste M. l'abbé Z..., si le doute *tentateur* envahit mon esprit, me voilà retranché de l'assemblée des fidèles ?

Mais non, s'il n'y a que *tentation* de doute, quelles qu'en soient l'intensité et la durée. Nous parlons du doute volontaire, raisonné, consenti, qui seul fait obstacle à l'assentiment ferme de la foi. Pas n'est besoin d'être très fin psychologue ni très subtil logicien pour saisir la différence.

Je sais, continue M. Z..., que les théologiens distinguent. Vous doutez involontairement, c'est une tentation ; votre doute devient volontaire, vous péchez contre la foi.

La difficulté consistera à bien définir ce qui les différencie. Entend-on par doute volontaire celui qui est accepté librement, dont on ne cherche pas à se débarrasser. En quoi diffère-t-il de celui que l'on repousse ? Dans ce second cas, l'on dit en soi-même que l'on croit fermement quoique l'on ait conscience de son doute. Est-ce que cette affirmation modifie l'état de la pensée ? L'homme loyal

qui cherche à éloigner le doute en émettant des formules de croyance, ne peut s'empêcher de reconnaître que le doute persiste en son esprit, malgré ses dénégations apparentes.

M. Z... a beau dire, la distinction des théologiens entre le doute volontaire et l'involontaire est fort naturelle et s'impose comme un fait de conscience. Cela se voit tous les jours dans la vie ordinaire. Contre la parole d'un témoin digne de foi sur un événement qui étonne ou qui choque un doute surgit dans l'esprit, sous des apparences plus ou moins plausibles. Il nous est facile, et nous le sentons bien, ou de n'en faire aucun cas, ou de l'admettre et de lui donner la préférence. Le même phénomène intellectuel se produit en matière de foi divine et catholique.

Qu'est-ce qui différencie le doute volontaire de celui qui ne l'est pas ? demande M. Z... Mais précisément le fait d'être retenu par la volonté comme digne d'attention, d'examen, et, en fin de compte, d'être admis comme détruisant la certitude de la foi. C'est alors que le doute cesse, si l'on peut ainsi dire, de flotter dans la pensée malgré le croyant lui-même ; la volonté s'en empare et l'oppose consciemment, délibérément, librement, à l'adhésion antérieure qu'elle donnait à la parole de Dieu. Tant que la volonté ne devient pas ainsi complice du doute et ne fait pas de ce phénomène de la pensée un acte qui engage la conscience morale et la responsabilité du fidèle, tant que celui-ci veut demeurer ferme dans le sentiment qu'exprime la formule : *Je crois*, le doute lancinant qui le tourmente reste dans la catégorie des états psychiques involontaires qui ne sauraient préjudicier en rien à la qualité des actes qui procèdent de notre libre arbitre. La simple

présence dans l'esprit d'une pensée de doute contre la foi n'est rien, si la volonté consciente et responsable n'y a point de part. C'est le consentement de la volonté qui fait passer ce phénomène intellectuel dans l'ordre de la responsabilité consciente, et qui, par là même, annihile cette disposition de l'âme que l'on nomme la foi. Il n'y a pas ici de mystère impénétrable, rien n'est plus conforme à la vérité psychologique que la doctrine des théologiens sur ce point.

Ce n'est donc pas la persistance du doute qui est en opposition avec la sincérité de l'acte de foi et la loyauté du fidèle, mais uniquement le rôle de la volonté libre. Entre penser à un doute quelconque et vouloir croire, nulle contradiction ; ce qui est contradictoire, c'est de vouloir croire en même temps que de vouloir douter.

M. l'abbé Z... ajoute :

En fait, la plupart des moralistes exhortent à chasser le doute en éloignant le sujet de la tentation, en se distrayant d'elle, comme on le fait pour les pensées impures.

À supposer qu'on puisse appliquer ce remède, ne remarque-t-on pas les conséquences logiques d'une pareille exhortation ?

Quoi ! pour sauver la foi il me faut éviter d'y songer ! Pour croire aux dogmes, je devrais cesser de les méditer, ou du moins je dois en négliger une partie, celle qui ne concorde pas avec ma façon de penser ?

Donc l'Eglise craint l'examen trop approfondi.

M. Z... me paraît oublier qu'il y a doute et doute, comme il y a fagot et fagot. Le conseil de direction morale dont il parle n'est pas approprié à toute sorte de doutes, non plus qu'à toute classe d'esprits. Nous sommes ici dans le domaine de la thérapeutique de l'âme ou de la pédagogie psychique, on ne doit pas l'oublier.

Les doutes à repousser par la diversion mentale sont, en général, ceux qui viennent du sentiment vague, de la répugnance imprécise, dans lesquels aucune idée claire ne se formule, qu'il est impossible d'exprimer et de justifier nettement. Et les esprits auxquels ce traitement convient appartiennent à la catégorie des impressionnables chez qui la raison ne domine guère, ou des insuffisamment cultivés qui ne saisissent point les réponses de la science théologique et doivent, en cette affaire comme dans les autres, s'en rapporter prudemment aux gens sages et éclairés dignes de leur confiance.

Mais il y a des doutes et des esprits que l'on ne traite pas de la sorte. Lorsque le doute prend de la consistance et devient un argument précis, le mieux est de l'aborder en face et de s'instruire de la solution que la théologie ne manque jamais de fournir. D'ordinaire une simple mise au point, qui résulte de l'exposé complet de la doctrine catholique sur le dogme en question, du partage légitime de ce qui est de foi divine et de ce qui appartient à la libre spéculation des écoles, du rappel méthodique des ignorances et des incertitudes de la philosophie ou de la science humaine, en même temps que de l'attitude qui convient à la raison devant la révélation divine, suffit à faire évanouir tout motif sérieux de douter d'un article quelconque du *credo*. Les hommes dont l'intelligence est capable de suivre ces explications, parfois longues, minutieuses, subtiles même, ont tout profit à user contre leurs doutes de ce procédé rationnel. Je ne sache pas que les directeurs de conscience se refusent alors à conseiller l'emploi de cette méthode intellectuelle, et s'obstinent à n'appliquer que des palliatifs mystiques, qui ne seraient propres qu'à exacerber

le mal et à provoquer la crise aiguë et mortelle.

Non, l'Eglise ne craint pas l'examen approfondi de sa doctrine. Mais elle redoute, à juste raison, l'ignorance vaniteuse jointe à la superbe de l'esprit.

Non, pour sauver la foi il n'est pas nécessaire d'éviter d'y songer, de cesser d'en méditer les dogmes, quels qu'ils soient. Mais il importe de ne pas jouer avec le doute qui paralyse la raison, de ne pas se complaire dans un scepticisme morbide, de tenir l'intelligence à l'abri des empiètements de la sensibilité et de l'imagination, de garder en son cœur l'amour passionné du vrai et du bien, et d'aspirer de tout l'élan de sa conscience vers la lumière de Dieu. Cette hygiène de l'esprit est le bon remède contre les vapeurs du doute et les défaillances de cette pauvre raison humaine, *toujours courte par quelque endroit*.

Que vaut, maintenant, le reste du médiocre plaidoyer de M. l'abbé Z... ?

En outre, poursuit-il, ce seront les gens simples, les ouvriers, les hommes d'affaires, les commerçants, ceux qui ne pensent guère à l'au-delà, que leurs soucis matériels absorbent, ce sont ceux-là qui seront le moins exposés à perdre la foi.

Les chercheurs, les penseurs, ceux qui étudient passionnément le problème des destinées, ceux-là courent un grand danger. Moins l'on pense, moins l'on doute. Plus l'on médite, plus l'on se pose de questions.

Alors, marchons, courons, travaillons, vivons de la vie végétative et animale, mais gardons-nous d'aborder les rivages de la pensée : le terrain y est glissant, dangereux, et les chemins sont bordés de précipices.

Le dirai-je à ce pauvre abbé Z... ? Son ironie me fait pitié. Il connaît, au moins de nom et de réputation, saint Augustin, saint Thomas, Bossuet, pour ne citer que les plus grands, et il ose prétendre que l'Eglise



redoute les chercheurs, les penseurs, les passionnés des problèmes de la destinée humaine ! N'a-t-il donc jamais vu que de loin les rayons de nos bibliothèques ? et ne sait-il pas que ce sont nos propres docteurs qui, plus que les hérétiques et les incroyables, ont disséqué nos dogmes, mis à nu toutes les objections, découvert et exposé tous les arguments qui peuvent surgir contre notre foi, avec une loyauté sans égale ? Quelle excuse trouver à une pareille ignorance ?

Oui, assurément, la parole du Maître est toujours vraie : « Je vous rends grâces, ô Père, souverain Maître de la terre et du ciel, d'avoir caché ces choses aux savants et aux sages et de les avoir révélées aux petits ! » Oui, la foi naïve des humbles de cœur et des âmes simples et droites est plus paisible et moins troublée que celle des cœurs rebelles, des consciences vacillantes et des esprits gonflés d'orgueil ! Mais ce n'est point la curiosité de savoir ni la raison avide de vérité qui sont un péril pour la foi des sages et des savants du monde ; c'est uniquement leur grossière ignorance de nos doctrines et leur confiance présomptueuse et hautaine dans les lueurs indécises de leur esprit et dans l'enflure ridicule de leur médiocre génie.

Si je n'en abuse, l'impression qui résultera de la lecture et de la discussion des motifs variés, et parfois inattendus, qui jalonnent la première étape de l'évasion de M. l'abbé Z..., c'est que ces diverses raisons, plus ou moins philosophiques, de ne plus croire procèdent d'une insuffisance manifeste de savoir théologique, d'une tendance exagérée de l'esprit à critiquer et à subtiliser sans guide et sans conseil, peut-être d'un penchant d'orgueil quelque peu excessif à paraître un penseur

original et à se séparer du vulgaire. Certes, nul moins que moi ne redoute les investigations hardies de la pensée dans le domaine du divin. En cela même je crois être un fidèle disciple de ces docteurs du moyen âge, de ces maîtres de l'École, dont l'audace dans l'analyse et la critique de la révélation chrétienne n'a pas été surpassée, et que tant de savants d'aujourd'hui, qui courbent la tête sous le joug tyrannique des philosophies en vogue, se représentent comme des esprits serviles. Mais la libre recherche doit avoir pour premier objectif la documentation exacte, l'information juste et précise, et n'oublier jamais que, si le champ des vérités à découvrir paraît sans bornes, la capacité de la raison humaine est limitée de toutes parts. Le « *sapere ad sobrietatem* » de l'apôtre saint Paul ne doit pas être pris seulement pour un conseil mystique ; c'est aussi la règle très sage d'une philosophie consciente d'elle-même et d'une science dont le sot orgueil n'a pas tourné à la folie. L'inconnaissable s'étend à l'infini autour de la raison. Philosophes et savants modernes le proclament dans toutes leurs chaires. La matière en bas, Dieu en haut, le problème des origines à un bout de l'horizon, celui de la destinée finale à l'autre : voilà l'immensité du mystère rationnel pour l'intelligence de l'homme. Ne convient-il pas à cet être chétif de modérer l'élan de sa curiosité inquiète, et de réfléchir souvent en lui-même qu'il n'est ni la mesure, ni l'arbitre, ni le maître, mais un simple spectateur à vue courte, ou un petit récepteur assez imparfait, de l'éternelle vérité ?

## CHAPITRE QUATRIÈME

**La deuxième étape :  
l'insuffisance de l'apologétique chrétienne.**

Sous le nom d'*apologétique* l'on désigne l'ensemble des arguments qui forment les *motifs de crédibilité* de notre foi. Elle embrasse les considérations de tout genre desquelles il résulte que *nous avons raison de croire* à la révélation judéo-chrétienne et à l'Eglise catholique. Toutes les sciences humaines y peuvent donc contribuer ; mais elle puise surtout dans la philosophie rationnelle et dans l'histoire. La philosophie fournit les bases logiques et métaphysiques du raisonnement, et l'histoire les faits contingents qui entrent dans l'argumentation apologétique.

La révélation divine ne peut être une conclusion de la philosophie ; c'est un événement historique qui ne rentre pas dans le déterminisme de la nature ni dans les besoins essentiels et absolus de l'humanité. Voilà pourquoi la preuve à fournir est uniquement celle du *fait* de l'intervention extranaturelle de Dieu dans le monde pour enseigner à l'homme certaines vérités de l'ordre moral et religieux. Une telle preuve, si elle doit être publique et partant objective, ne saurait résulter que de la constatation certaine de phénomènes divins, tels que les miracles et les prophéties. Ces phénomènes étant constatés, il s'ensuit logiquement que l'interven-

tion divine se trouve démontrée, ainsi que la mission spéciale de l'homme qui les accomplit en qualité d'instrument de la toute-puissance de Dieu. En l'absence de pareils signes surnaturels, il apparaît clairement que la preuve de la révélation est impossible.

Cependant comme la doctrine et les institutions révélées doivent s'harmoniser avec la nature, les sentiments et les exigences légitimes de l'homme, concourir au progrès de sa vie morale, lui apporter de nouveaux et multiples bienfaits du Créateur, l'on peut tirer des effets du christianisme en général, et notamment du catholicisme, sur l'individu et sur la société, des motifs appréciables de croire à Jésus-Christ et à son Eglise. Ce sont les arguments de haute convenance que les théologiens ont coutume d'indiquer sous ce titre : de la *nécessité* et des *avantages* de la révélation.

L'*apologétique* a pour règle première de s'adapter aux dispositions diverses des esprits qu'il faut convaincre. Elle est, par conséquent, assez variable dans ses procédés d'argumentation. Les philosophies en vogue, ainsi que les engouements et les préjugés à la mode, influent beaucoup sur les méthodes qu'elle emploie. Dans les premiers siècles elle s'inspira surtout du platonisme et du stoïcisme ; au moyen âge l'aristotélisme qui présidait à la confection des *Sommes* de théologie, la dirigea dans ses controverses contre les écoles arabes, les manichéens et le rabbinisme. Le rationalisme cartésien obligea à compléter l'argumentation et à organiser à part l'apologétique, sans en modifier toutefois le plan général ; mais après Kant et Auguste Comte, l'on a imaginé des procédés nouveaux, tels que l'*immanence* et le *pragmatisme*. Jadis c'était aux erreurs, aux préventions, aux calomnies païennes qu'il fallait répondre ;

l'idée de l'intervention directe de Dieu dans l'établissement d'une religion positive ne rebutait point l'esprit humain. Mais quand survint le rationalisme qui niait et rejetait *à priori* tout surnaturel, l'effort apologétique dut porter sur les bases rationnelles, sur la métaphysique préliminaire de la foi. De nos jours, en face du scepticisme positiviste et du criticisme kantien, ce n'est que par de subtils détours et des raisonnements tout subjectifs que l'apologétique chrétienne fait son œuvre.

Le concile du Vatican, dans sa constitution dogmatique *Dei Filius*, a donné à l'Eglise la synthèse officielle et complète de l'apologie traditionnelle et classique du catholicisme. Elle a été dressée principalement contre les erreurs du rationalisme moderne, panthéistique, matérialiste et athée. En voici le résumé fidèle en quelques propositions, dans l'ordre même de l'exposé conciliaire :

« Il existe un Dieu vivant, Créateur et Seigneur du Ciel et de la terre, tout-puissant, éternel, incompréhensible, infiniment parfait, distinct du monde et transcendant à tous les autres êtres. Il a créé l'univers librement et il le gouverne par sa providence.

« Encore qu'il puisse être connu avec certitude par les lumières naturelles de la raison comme le principe premier et la fin dernière des créatures, il lui a plu de se révéler surnaturellement à l'homme. C'est grâce à cette révélation divine que le genre humain peut connaître aisément, sans hésitation et sans erreur, certaines vérités morales de l'ordre rationnel. Mais la révélation n'apparaît nécessaire qu'à cause de l'élévation de l'homme à une destinée surnaturelle. Elle est

contenue dans les livres inspirés, dont le catalogue authentique a été publié par le concile de Trente, et dans les traditions orales reçues du Christ par l'intermédiaire des apôtres. Les livres saints, en tout ce qu'ils contiennent de dogmatique ou de moral, ne doivent pas être interprétés contre le sens enseigné par l'Eglise et l'unanimité des Pères.

« La foi à la révélation n'est point motivée par l'évidence intrinsèque de son contenu, mais uniquement par l'autorité infaillible de la parole de Dieu, à laquelle la raison humaine est tenue de se soumettre. Et parce que notre foi doit être raisonnable, Dieu nous a fourni des arguments intrinsèques, à savoir les faits divins, tels que les miracles et les prophéties, qui sont des signes certains et intelligibles à tous de la divinité de la révélation. Moïse et les prophètes, mais surtout le Christ et ses apôtres, en ont été les auteurs principaux. Des miracles peuvent être constatés certainement, et par ce moyen on a la preuve régulière de la divine origine du christianisme.

« Malgré cette preuve, l'assentiment de la foi chrétienne reste libre, car l'argumentation n'a pas une force déterminante sur la raison humaine. Ainsi s'explique, d'abord, que pour croire comme il faut la grâce illuminatrice et motrice du Saint-Esprit soit nécessaire à l'homme ; et ensuite, que l'acte de foi puisse être libre et méritoire.

« De foi divine et catholique l'on doit croire toutes les vérités contenues dans la parole de Dieu écrite ou transmise oralement, et proposées à notre foi comme divinement révélées par un jugement solennel ou par le magistère ordinaire et universel de l'Eglise.

« Car la foi est nécessaire au salut, et c'est afin de

nous donner les moyens de remplir le devoir d'embrasser la véritable foi et d'y persévérer, que Dieu, par son Fils unique, a institué l'Eglise et l'a revêtue des caractères manifestes de l'institution divine, pour qu'elle puisse être reconnue de tous comme la gardienne et la maîtresse de la parole révélée. A elle seule appartiennent toutes les merveilles qui rendent évidemment croyable la divinité du christianisme. Bien plus, elle-même, par son admirable propagation, par son illustre sainteté, par sa fécondité inépuisable, par son unité, par sa victorieuse fermeté au milieu de tant d'attaques, constitue un grand et perpétuel motif de crédibilité, un irréfutable témoignage de sa mission divine. Comme un drapeau levé sur le monde, elle attire les regards des infidèles tandis qu'elle confirme ses propres enfants dans la foi. La grâce de Dieu excite les uns et soutient les autres. En conséquence, ceux qui ont reçu la foi de l'Eglise ne peuvent jamais avoir de juste motif de la rejeter, ou seulement de la révoquer en doute et de la remettre sérieusement en question jusqu'à ce qu'ils aient trouvé la démonstration scientifique de la crédibilité et de la vérité de la révélation chrétienne.

« Cette révélation contient de vrais mystères et des dogmes absolument surnaturels et suprarationnels. Entre ces mystères et ces dogmes, d'une part, et d'autre part, la raison et la science humaine, il ne peut exister de contradiction réelle. Donc ce qui est réellement contraire à la foi est faux, et l'Eglise a le droit de le proscrire. Si la raison édifie, pour servir la foi, la science théologique, la foi, de son côté, abrite la raison contre de graves erreurs, sans la gêner en rien dans la juste liberté de ses méthodes, dans l'autonomie légitime de la culture intellectuelle. Jamais pendant la doctrine

révélée ne doit être traitée à l'instar d'un thème philosophique livré à l'élaboration de l'esprit humain. C'est un dépôt divin à garder fidèlement tel quel. Le progrès de la philosophie ou de la science ne peut jamais en changer le sens défini officiellement. Qu'il soit mieux connu, mieux exploré, mieux compris ; mais qu'il reste identique à lui-même à travers tous les siècles. »

Telle est la synthèse apologétique du Concile du Vatican :

Un Dieu, créateur et providence du monde ;

Une révélation surnaturelle, qui apparaît d'abord possible et moralement nécessaire ;

Puis, réellement contenue dans les livres inspirés qui renferment la doctrine de Moïse, des prophètes, du Christ et des apôtres, car tous ceux-ci ont prouvé par des signes divins (miracles et prophéties) la divinité de leur mission.

Ainsi la révélation divine est pour nous évidemment croyable, et la foi catholique s'impose comme un devoir.

La conservation de la vraie foi est confiée à l'infaillible magistère de l'Eglise, dont l'établissement et les œuvres manifestent la divine institution.

Voilà toute l'argumentation traditionnelle. Elle est l'œuvre de cette philosophie populaire, universelle, humaine, que nos sceptiques criticistes, esprits raffinés et subtils, qui pratiquent en cela l'*arceo vulgi* de l'épicurien Horace, s'imaginent flétrir en l'appelant « philosophie du bon sens, philosophie du sens commun ». Cette philosophie raisonne, en effet, comme le bon vulgaire et le commun des hommes. Elle prend pour principes, à l'exemple de la vie elle-même et des sceptiques criticistes dans leur conduite quotidienne, les règles élémentaires de la logique innée ; de même que

tout homme marche naturellement sur ses pieds et devant soi, au lieu de s'exercer d'abord à se dresser sur ses mains et à aller à reculons. Dans ses observations, jugements, déductions et théories, elle tient pour certaines, justifiées et claires, les conditions essentielles du fonctionnement de l'intelligence, à savoir l'objectivité de la perception sensible et intellectuelle, celle des idées premières de l'esprit : être, substance, cause, et celle des principes de contradiction et de causalité qui en jaillissent spontanément. Il lui importe peu que l'on puisse ratiociner sans fin sur ces postulats de toute vie humaine, et que l'on n'arrive pas à leur trouver d'autre justification rationnelle que l'évidence de leur nécessité pour la mise en mouvement de la pensée. Elle juge qu'il n'est pas indispensable pour se mouvoir de posséder la preuve *à priori* de la possibilité du mouvement ; et sans se soucier davantage du criticisme positiviste ou transcendantal, elle fait comme les criticistes dans leur existence journalière et dans leurs spéculations critiques, elle se sert de la raison telle que la nature nous la donne, ainsi que tout le monde en use avec les jambes, l'estomac et les autres organes de la vie.

Placé en face d'une religion qui se présente comme révélée et instituée par Dieu et obligatoire pour tous les hommes, le bon sens du genre humain, après s'être assuré que Dieu existe, et que la religion est un devoir, fait porter son examen sur la révélation proposée : Est-elle *possible, avantageuse, nécessaire* ? Est-il *prouvé* qu'elle ait été faite ? Dieu a-t-il donné des *signes certains* de son intervention surnaturelle et de la mission spéciale de ses envoyés ? Enfin, que doit-on croire sur la parole de Dieu ? Quelle doctrine nous est

enseignée ? Qui est-ce qui en a la garde ? L'Eglise et son infallible magistère, dont on parle, sont-ils vraiment des institutions de Dieu ? Voilà les questions du bon sens, voilà le cadre de l'apologétique humaine, universelle, populaire, traditionnelle.

C'est à elle que s'attaque M. l'abbé Z... Il combat la foi à la divinité du christianisme en faisant la critique de la preuve tirée des miracles et des prophéties.

L'Evangile, dit-il, raconte que Jésus-Christ a opéré certaines actions merveilleuses, comme la guérison des aveugles, la multiplication des pains, la résurrection de Lazare, qui exigent l'intervention de Dieu.

Je doute de la véracité de ces récits. On en trouve de semblables à l'origine de toutes les religions. Les peuples primitifs croient naturellement au merveilleux.

J'arrête ici la citation, et je remarque : 1° que le sophisme qui sert à motiver le doute sur la véracité des récits merveilleux de l'Evangile, est vraiment puéril : de ce que l'on trouve des récits de ce genre à l'origine de toutes les religions, il ne s'ensuit pas logiquement que les récits évangéliques ne méritent aucune créance, mais qu'il faut examiner avec beaucoup de soin si les auteurs sont dignes de foi ; 2° je remarque, en outre, que l'assertion relative à la ressemblance du merveilleux de l'Evangile avec celui des autres religions est fort hasardée, sinon absolument inexacte, car les écrivains ecclésiastiques ont toujours fait valoir, dans leurs apologues, la différence considérable du merveilleux chrétien comparé à celui du paganisme gréco-romain, par exemple ; 3° enfin, l'on doit être surpris de voir M. Z... établir un rapprochement entre l'état d'esprit de la société juive ou païenne du temps de Jésus-Christ

et des apôtres avec la « mentalité » enfantine des peuples barbares et primitifs. La vérité est que le christianisme et ses livres sacrés ont paru à une époque de pleine civilisation et de haute culture, et qu'ils se sont montrés au grand jour, s'exposant d'eux-mêmes à la critique des philosophes, et s'attaquant ouvertement à la Gnose, qui était l'idole des intellectuels de ce temps-là, comme de nos jours la science tyrannise de son prestige fascinateur quiconque se flatte d'être un esprit cultivé et un homme de progrès. C'est donc une erreur historique grossière que de se représenter les auditeurs du Christ et ceux des apôtres sous les traits de pauvres ignorants crédules prêts à se fanatiser pour toutes les fables. Rappelons-nous que Jésus-Christ est mort au siècle d'Auguste, et que sa religion s'est implantée dans un monde tout pénétré de philosophisme alexandrin, de civilisation grecque, d'indifférentisme religieux, qui n'était guère un terrain humainement propice à la foi messianique.

Poursuivons la lecture de l'argument :

D'abord, dit M. l'abbé Z..., les livres qui nous transmettent ces récits merveilleux sont-ils authentiques ?

Admettons que les synoptiques soient de Matthieu, Marc et Luc. Cela prouve-t-il qu'ils ne disent que la vérité ? Croyons-nous Tite-Live, Hérodote, lorsqu'ils nous racontent des faits même naturels, à plus forte raison des faits merveilleux ?

Je n'incrimine pas leur foi. Mais l'homme est sujet à tromper et à se tromper. Regardons autour de nous : quand un événement se passe en présence de plusieurs témoins, il est raconté de diverses façons ; presque tous l'enjolivent, ajoutent quelque chose de leur cru ; de bouche en bouche un fait banal prend des proportions gigantesques. Qu'on lise les journaux : que de récits contradictoires ! Les historiens savent bien quelles difficultés l'on rencontre à découvrir la vérité.

Et s'il s'agit d'un fait extraordinaire ? On crie au miracle, à la diablerie, au surnaturel. Les tables tournantes, l'hypnotisme, on les attribuait autrefois à la magie. N'a-t-on pas cru aux sorciers, aux fées, aux astrologues ? Le peuple attribue à une puissance supérieure tout ce qu'il ne comprend pas.

En vertu de quoi devrais-je croire d'une façon indubitable à la sincérité et à la véracité des évangélistes ? Ont-ils vu eux-mêmes les événements ? La critique nous montre qu'ils ont dû puiser à d'autres sources écrites. A cette époque l'on ne connaissait pas la critique historique.

Ils n'ont pas dû inventer les faits miraculeux de toutes pièces. Ils les ont trouvés dans la tradition orale, les ont crus et rédigés à leur manière.

Quant à la tradition orale des peuples chrétiens, pourquoi mériterait-elle plus de créance que celle des Grecs, des Romains, des Perses ? Les légendes se transmettent facilement. Parce que tout le monde croit une chose, cela ne prouve pas que l'on la doive croire. Même aux premiers siècles de l'ère chrétienne, il s'est trouvé des sceptiques, des incroyables.

Quand César me raconte ses campagnes, je ne suis pas obligé de croire tout ce qu'il me dit. Je me défie de certains détails, de certains faits invraisemblables. César, ni aucun autre, n'est infallible. Les évangélistes possédaient-ils ce privilège de ne pas se tromper ? C'est l'Eglise qui l'affirme. Leurs récits concordent, dit-on. Rien d'étonnant s'ils se rattachent à la même source écrite. D'ailleurs on y trouve des contradictions.

Lorsqu'il s'agit de miracles, nécessairement l'on témoigne une plus grande défiance. Non pas qu'on les rejette *à priori*, mais comment les constater ? Qu'est-ce qu'un miracle ? Un fait surnaturel qui échappe au déterminisme des lois de la nature. Certains philosophes objecteront toujours qu'on ne connaît pas toutes ces lois. Néanmoins je m'inclinerais devant une résurrection si j'étais sûr qu'elle a eu lieu. Mais les témoignages que l'Eglise me fournit ne suffisent pas à me convaincre de la réalité du fait. On m'accusera de scepticisme. Je ne blâme pas ceux qui se contentent de ces preuves. Affaire d'impression, si l'on veut.

La citation est longue, mais il m'a paru nécessaire de mettre sous les yeux tout ce passage d'un seul trait,

afin que le lecteur fût à même de se faire une idée juste du raisonnement de M. l'abbé Z... contre l'autorité des récits évangéliques. On peut le résumer en ces termes :

A supposer même l'authenticité des trois Evangiles synoptiques, on ne peut démontrer que les faits racontés, notamment les miracles, soient vrais. D'abord, il est quasi impossible de recueillir des témoignages véridiques et probants sur de pareils faits. Ensuite, les évangélistes avaient-ils assez d'esprit critique pour faire le discernement, soit des témoignages, soit des sources écrites, soit des traditions ? C'étaient des hommes faillibles et simples. La défiance s'impose, surtout en cette matière. Enfin, il s'agit de miracles, et le miracle ne peut être constaté avec certitude ; en tout cas, les miracles évangéliques ne l'ont pas été comme il faudrait pour que nous en soyons certains.

Que répondre à une telle argumentation ?

J'accorde volontiers que, devant les exigences de la critique historique moderne, il paraît de prime abord ridicule de prétendre prouver la réalité d'un fait miraculeux accompli il y a deux mille ans et rapporté par des écrivains populaires sans culture scientifique. Les points d'interrogation et les motifs de doute surgissent en foule dans l'esprit. Mais, à y regarder d'un peu plus près, cette prétention perd beaucoup de son apparence puérile.

La critique historique moderne, surtout la critique biblique, est tout imbue de rationalisme naturaliste, et, en conséquence, elle pose en principe incontesté, indiscutable, évident et nécessaire, l'inadmissibilité du surnaturel, du miracle, de la révélation divine, et le

déterminisme absolu de tous les phénomènes de l'univers. Avec un tel préjugé dans l'esprit, on est assurément peu disposé à prendre au sérieux la prétention de l'apologétique chrétienne. Aussi, le premier point à traiter dans ce débat, celui sur lequel il faut, au préalable, se mettre d'accord, c'est la *possibilité* d'une intervention directe de Dieu dans le cours des effets de la nature, et, de plus, la *possibilité* de constater cette intervention divine. Si l'on ne réussit point à faire reconnaître cette double possibilité, à quoi servirait-il de poursuivre la controverse ? Je suppose donc que l'on ne nous oppose pas *a priori* cette fin de non recevoir. M. l'abbé Z..., du reste, ne paraît pas y songer.

D'ailleurs, de quel droit la science, qui ne veut employer d'autres méthodes que l'observation et l'expérimentation, qui ne doit pas avoir de parti pris métaphysique, prétexterait-elle une impossibilité quelconque ? Dès là que son rôle principal est de constater et d'analyser les phénomènes sans se préoccuper de leur interprétation philosophique ou théologique, pourquoi refuserait-elle d'étudier les faits qualifiés par les croyants de surnaturels et miraculeux, les faits de Lourdes ou les faits des Evangiles, par exemple ? La science, qui n'est que la science pure, ne devrait avoir aucune répugnance, tout au contraire, à examiner méthodiquement de pareils faits. Donc un savant sans préjugés extrascientifiques n'a pas le droit de supposer *a priori* qu'un fait produit par un agent extranaturel est impossible. Car le savant, comme tel, n'a jamais observé, expérimenté, constaté une impossibilité pareille, ni établi scientifiquement l'irréalité d'êtres et de causes situés hors du domaine de la nature matérielle et sensible. Ainsi raisonnent les occultistes et les psychistes

d'aujourd'hui contre le dédain de la science officielle, et il est clair que l'argument ne souffre pas de réplique.

Quant au philosophe qui raisonne *à priori*, au métaphysicien qui *théoricise* dans l'abstrait et l'absolu, tous leurs sophismes contre la possibilité du surnaturel et de la constatation du miracle ont été réfutés bien des fois péremptoirement. Qui admet Dieu ne peut sans illogisme nier que ce Dieu ait la puissance d'intervenir dans la création ; et celui-là ne saurait non plus poser en thèse l'impossibilité de constater le miracle, qui professe que l'on peut connaître exactement certaines lois de la nature. Renan, dans son rationalisme de *dilettante*, n'avait garde, ayant étudié la théologie au Séminaire, de contester ni la possibilité ni la discernabilité théorique du miracle ; seulement, disait-il en sophiste sceptique, « il n'y a jamais eu de miracle bien constaté ». Donc, entre ces philosophes métaphysiciens et les apologistes catholiques, il n'existe, au sujet du surnaturel et du miracle, qu'une simple question de fait.

Il ne sera peut-être pas inutile de remarquer ici qu'une certaine contradiction se glisse quelquefois dans les raisonnements de ceux qui nient la possibilité du miracle. Un pareil phénomène ne se peut concevoir, disent-ils, à cause que les lois de la nature sont nécessaires et immuables. Mais, après avoir tenu ce langage, quand ils en viennent à essayer de prouver qu'il est impossible de constater le miracle, ils avancent alors que l'on ne connaît pas tout ce que peut la nature ; ce qui revient à dire que l'on ignore si les lois naturelles connues aujourd'hui sont aussi nécessaires et immuables qu'ils l'affirmaient d'abord, si elles ne sont pas subordonnées essentiellement à quelque agent, à quelque force que l'on découvrira plus tard et qui est capable

d'en modifier ou d'en empêcher les effets ordinaires. Entre ces deux propos la contradiction apparaît manifeste. La vérité scientifique, c'est que la nature a des lois *fixes* qui règlent le cours du monde ; et la vérité philosophique, que ces lois, quoique fixes, sont contingentes et conditionnées par rapport à la toute-puissance absolue de la cause créatrice.

Les sceptiques positivistes, qui prétendent se renfermer dans le champ des méthodes scientifiques proprement dites, n'ont pas plus que les savants et les philosophes du rationalisme le droit de rejeter *à priori* le fait miraculeux. Leur horreur de la métaphysique ne permet pas qu'ils tracent d'avance une ligne de démarcation entre le possible et l'impossible. Ils ne savent pas, donc ils doivent examiner sans parti pris.

Et quant aux criticistes kantien, qui se bloquent dans la raison pure, pour quel motif refuseraient-ils de noter les apparences extraordinaires d'un fait de l'ordre expérimental ?

Ainsi donc l'apologiste est en droit d'exiger que personne ne lui objecte le préjugé rationaliste de la critique biblique antichrétienne contre le miracle et le surnaturel.

Or les faits miraculeux dont il s'agit, les faits évangéliques ne sont pas des expériences de laboratoire, pour lesquelles, j'en conviens, nos évangélistes eussent été mal préparés ; ce sont des faits publics, faciles à voir et à discerner, des faits d'ordre populaire et à la portée du sens commun, pour ainsi dire : les deux multiplications des pains, des résurrections de morts, des guérisons d'aveugles-nés. Il suffit pour constater ces prodiges d'avoir des yeux et du bon sens. Un phy-



sicien, un chimiste, un savant quelconque, un membre de l'Institut n'en seront pas de meilleurs témoins que des hommes du peuple intelligents, attentifs et sur leurs gardes. « Si une compagnie de grenadiers m'affirmait la résurrection d'un mort, disait un fameux incrédule du siècle de Voltaire, je les en croirais sans hésiter. » Donc il s'agit de faits que les témoins évangéliques pouvaient observer et connaître avec certitude. Cette remarque est de la plus haute importance dans ce débat, car elle répond directement au préjugé rationaliste contre le défaut de culture scientifique et la simplicité d'esprit des témoins évangéliques. Les méthodes rigoureuses de la science n'auraient que faire dans la constatation certaine des effets de ce genre.

De plus, les évangiles ne sont pas, à les examiner au point de vue de la critique historique elle-même, des livres comme tous les autres, comme ceux de Tite-Live, d'Hérodote, de César, pour citer les mêmes auteurs que M. Z... Sans verser dans l'erreur protestante qui faisait des écrits bibliques le fondement et la règle de la vraie foi chrétienne, l'on doit dire que, depuis dix-neuf siècles, ils sont regardés dans les Eglises comme les sources pures du christianisme, et utilisés à titre de témoins véridiques de la vie et de la doctrine du Christ. Un pareil rôle, un si ancien usage doit leur conférer, aux yeux d'une critique saine, prudente, impartiale, une autorité particulière ; car si, dès l'origine, ces livres ont été reçus avec un tel respect par toute l'Eglise des temps apostoliques, et si cette tradition a été acceptée et gardée si fidèlement dans les siècles qui suivirent, alors que l'on écartait d'autres écrits et que l'abondance des documents de la première époque donnait une si grande facilité de contrôle, il faut bien penser que c'est

à cause de la valeur tout exceptionnelle de leurs dépositions. D'où je conclus, sans vouloir rien exagérer, qu'il existe, en faveur de ces livres, une grave présomption de vérité, dont il est juste et très raisonnable de tenir compte.

Ce n'est donc pas une chose si puérile, si ridicule, si antiscientifique que de faire état des narrations évangéliques des miracles de Jésus-Christ.

Est-ce que les objections de M. l'abbé Z... seraient de nature à changer cette impression et à enlever toute force probante au témoignage des évangélistes sur les signes divins opérés par Jésus ? Que nous objecte-t-il ? Que nous doutons des récits des historiens profanes, que l'homme est sujet à tromper et à se tromper, que l'on arrive difficilement à savoir la vérité par des témoignages, que les hommes du peuple croient vite au miracle et au surnaturel diabolique ou divin. Mais de telles raisons, générales et vagues, n'aboutiraient à rien moins, en les poussant un peu, qu'au pyrrhonisme historique, et même à la condamnation de la procédure par témoins devant les tribunaux. Nous ne mettons pas en doute tous les récits des historiens, tous les hommes ne trompent pas et ne se trompent pas toujours, on arrive souvent à découvrir la vérité par la voie du témoignage, tous les hommes du peuple ne sont pas crédules en matière de merveilleux. Le sophisme de M. l'abbé Z... est par trop grossier.

Quelles raisons, demande-t-il, ai-je de croire à la sincérité et à la véracité des évangélistes ? Ils n'ont pas vu les événements qu'ils racontent ; peut-être ont-ils mal choisi leurs sources d'informations. — Mais les mêmes raisons qui nous font croire à la sincérité et à la véra-

cité des témoignages historiques, anciens ou modernes ; à savoir, que les témoins nous paraissent être d'honnêtes gens, probes et bien informés. Voyez avec quelle facilité, quelle complaisance nos savants orientalistes ajoutent foi aux textes, encore si souvent incertains, que l'on remet au jour en fouillant dans les ruines de l'Égypte, de la Chaldée, de la Perse et de la Palestine. Et cependant, quelles garanties nous offrent ces auteurs inconnus, en comparaison des écrivains bibliques, surtout des évangélistes ? Ceux-ci se présentent à nous avec des concordances et des différences qui forment, aux yeux du bon sens, la meilleure preuve de leur parfaite bonne foi, de leur entière sincérité, et, par contre-coup, de l'autorité publique dont jouissait alors la source commune où ils puisèrent, si l'on veut leur en assigner une, si l'on persiste à prétendre qu'aucun d'eux n'a été témoin des faits qu'ils racontent.

Je veux, à dessein, laisser ce point hors du présent débat. Dans les savantes disputes engagées, depuis près d'un siècle, autour de la Bible, l'Église a usé d'une prudence extrême. Elle maintient fermement et le catalogue officiel des livres saints et l'inspiration divine de chacun de ces écrits ; inspiration d'une nature incomplètement définie, mais qui comporte qu'il n'y a point d'erreur dans le texte biblique pris au sens voulu et entendu par l'auteur sacré. Quant aux procédés de composition, au genre littéraire, à la personne de l'écrivain, à la date ou même à l'époque de la rédaction du livre, l'Église laisse les controverses se déployer en toute liberté. S'il plaît donc à quelqu'un de parler des documents où les évangélistes ont dû puiser, je ne m'élèverai point contre cette opinion, car je ne suis ni critique d'histoire ni exégète orientaliste. Bien plus, comme il

s'agit, entre M. Z... et moi, des Évangiles considérés d'un point de vue purement rationnel et humain, et non pas des Évangiles en tant que livres inspirés, il n'y a pas lieu de parler de leur autorité divine ; car si l'on ne devait ajouter foi qu'aux témoignages infaillibles, c'en serait fait de la possibilité même de l'histoire, non moins que de la possibilité pratique de vivre dans la société de ses semblables.

Il suffit à l'apologiste d'établir que les Évangiles remontent au premier siècle du christianisme, et qu'ils sont l'ouvrage des contemporains de la première génération chrétienne. Or, j'estime qu'il n'est pas malaisé de faire cette preuve devant le bon sens. Nous avons, en effet, le témoignage unanime et constant de toute l'Église, et même celui des hérétiques qui tout en rejetant ou mutilant quelques-uns de ces écrits, n'en contestaient guère l'origine apostolique. Qu'a-t-on opposé à ce témoignage ? le rationalisme de la critique biblique protestante, c'est-à-dire la négation *à priori* du surnaturel, l'impossibilité d'attribuer aux apôtres ou à leurs disciples de pareils écrits, la nécessité de laisser germer et croître les légendes merveilleuses, naître et se développer le *mythe* du Christ Fils de Dieu. Que valent de pareils arguments contre l'imposant témoignage des premiers siècles chrétiens ? Pour les appuyer l'on a fait appel à la critique interne, à l'examen très minutieux et très sévère de chacun de ces écrits, de la doctrine, de la composition, du style et de la langue, et l'on a ramassé un tas de difficultés de cet ordre, d'où il résulte que le texte a subi quelques changements du fait des copistes, mais d'où il ne s'ensuit nullement que le livre ne soit pas de l'auteur à qui la tradition l'attribue. La critique interne a sa valeur et son utilité. Qui le conteste ?

Mais, en matière d'authenticité d'une œuvre quelconque, il ne lui sied guère, après tant d'erreurs retentissantes dans la peinture, la sculpture, la gravure, l'orfèvrerie, l'ameublement, les antiquités de tout genre et les lettres mêmes, de prétendre faire contrepoids au témoignage historique de toute l'Eglise. Qui peut se flatter d'avoir une connaissance assez complète d'un siècle ou d'un écrivain, de la complexité d'une civilisation ou des formes populaires d'une langue, à une époque précise et dans un milieu social déterminé, pour oser contredire une tradition universelle sur l'origine d'un écrit tel que l'Évangile ? Tout le monde se moquerait d'une prétention si ridicule s'il ne s'agissait de nos livres saints. N'a-t-on pas fait observer, à juste raison, que la partialité de la critique était telle dans les controverses bibliques, que pas un ouvrage de l'antiquité ne pourrait soutenir un examen aussi rigoureux ?

Il me paraît donc raisonnable de s'en tenir, quant à l'origine des Évangiles, au témoignage de la tradition ecclésiastique. Et dès lors, les raisons de croire à la sincérité et à la véracité des évangélistes sautent aux yeux. Pour aucun historien profane nous n'en possédons d'égale valeur.

M. l'abbé Z... fait à nos auteurs sacrés l'honneur d'admettre qu'ils n'ont pas inventé de toutes pièces les miracles qu'ils racontent, et qu'ils les ont trouvés dans la tradition orale. Mais, demande-t-il, « pourquoi cette tradition mériterait-elle plus de créance que celle des Grecs, des Romains et des Perses ? »

En vérité, c'est raisonner trop à la légère. Où sont ces traditions grecques, romaines ou persanes, comparables à celle que les évangélistes auraient consignée du

vivant même des témoins des faits et dans des livres répandus aussitôt dans l'Église entière ? Car c'est là le caractère distinctif des récits évangéliques : ils rapportent une tradition, si l'on veut, ils sont tirés d'une source orale commune, mais ces écrits s'adressent, non pas à une génération que des siècles séparent des événements racontés, mais à celle qui était très voisine des faits et où les témoins de la prédication apostolique abondaient encore. En outre, si l'invention littéraire et la fantaisie poétique se trahissent d'elles-mêmes dans les recueils des légendaires traditions de la Grèce, de Rome et des autres peuples anciens, l'on peut affirmer sans crainte qu'une pareille impression ne ressort nullement de la lecture des Évangiles. Voilà pourquoi l'on ne saurait sans injustice mettre sur le même pied ni ces recueils de fables et nos livres saints, ni ces vieilles légendes et la prédication évangélique primitive. La fausseté du raisonnement est manifeste.

L'objection capitale c'est le fond même des récits, le miracle. M. Z... n'en nie point la possibilité, et il avouerait que la constatation n'en est pas impossible. Mais, dit-il, « l'Église n'en fournit pas des témoignages suffisants ».

Qu'est-ce qu'un « témoignage suffisant », selon M. Z... ? Lui faudrait-il des savants patentés et rentés, une délégation de l'Institut, de l'Académie de médecine et de l'Académie des sciences, avec des expériences faites au jour marqué, à heure fixe, suivant les convenances de ces messieurs ? C'était l'échappatoire de Renan, esprit sophistique qui se moquait ainsi agréablement de ses lecteurs, en se jouant peut-être de sa propre conscience. Dieu n'est pas aux ordres des

savants et dédaigne de se soumettre à leurs méthodes scientifiques. Il opère ses merveilles pour tous les hommes sans distinction de classe ni de culture ; il accomplit, non pas des expériences de cabinet et d'amphithéâtre, mais des actes qui parlent au peuple ; il ne s'adresse pas seulement à l'aristocratie des intelligences, il veut être entendu et compris de la raison commune et du bon sens public. Voilà pourquoi les miracles évangéliques sont des événements d'ordre vulgaire et à la portée du sens commun, je le répète, dont la preuve se peut faire par des témoignages populaires, et qui ne redoutent pas la critique des savants, car ceux-ci n'échappent à la nécessité de reconnaître le caractère divin de ces faits qu'*en supposant* que le témoignage de l'Evangile est incomplet, inexact, faussé, et que, partant, l'on ne peut se prononcer, faute d'informations suffisantes. Mais une pareille supposition est toute gratuite, étant donné les faits en cause, et procède du préjugé rationaliste contre le miracle.

Ces faits assurément sont d'une époque lointaine, mais les témoignages que l'Evangile nous fournit leur sont contemporains, et le caractère populaire des témoignages est conforme à la nature populaire des faits. Sans doute nous n'avons pas la faculté d'organiser scientifiquement le contrôle et la contre-enquête. Est-ce une raison pour décider sans appel que « les témoignages fournis par l'Eglise sont insuffisants » ? Je ne le pense pas, à moins de jeter la suspicion sur la certitude historique elle-même ou d'exclure absolument et *a priori* le miracle de la catégorie des faits susceptibles d'être prouvés par témoins. Mais par quel principe philosophique ou scientifique se justifierait jamais, devant le bon sens, une exclusion si intolérante ?

Je crois avoir répondu d'une façon complète et péremptoire au raisonnement prolix et sophistique de M. l'abbé Z... contre l'autorité historique des Evangiles de « Matthieu, Marc et Luc ». Il s'ensuit, à mon avis, que l'argumentation traditionnelle et classique par les miracles du Christ pour établir la mission divine du fondateur de l'Eglise, la divinité de sa doctrine et de son œuvre, est toujours, examinée en soi et du point de vue du bon sens et de la philosophie populaire, solide et logiquement valable. Est-ce à dire qu'elle soit *la mieux appropriée* à l'état d'esprit des incrédules, et même de beaucoup de croyants, nos contemporains ? C'est une tout autre question. La philosophie et la science modernes ont créé et répandu tant de sophismes contre le miracle, en même temps que le progrès et la vogue des méthodes scientifiques développaient à l'excès le jugement critique dans l'observation des faits de la nature, que la preuve tirée du merveilleux de l'Evangile demeure sans effet sur presque tous nos auditeurs. L'apologiste doit donc recourir à d'autres moyens dans l'exposé des motifs de crédibilité de notre foi. Je tombe d'accord là-dessus avec les partisans des « nouvelles » méthodes d'apologétique. Mais je maintiens que l'inefficacité actuelle de la vieille méthode traditionnelle ne lui ôte rien de sa valeur logique et de sa solidité intrinsèque. Elle reste, devant la raison, la seule capable de fournir la preuve du fait de la révélation divine.

Passons à l'argument des prophéties.  
M. l'abbé Z... s'exprime en ces termes :

Je n'ai pas assez exploré l'Ancien et le Nouveau Testament pour me prononcer catégoriquement au sujet des prophéties. Le peu que j'en sais me met en défiance.

D'après les constatations de l'exégèse moderne, il apparaît bien que les prophètes eux-mêmes ne connaissaient pas les faits qu'ils prédisaient. Leurs prédictions peuvent s'appliquer à toutes sortes d'événements. Elles offrent parfois une certaine analogie avec les oracles païens.

On voit que les auteurs du Nouveau Testament s'efforcent de rechercher toutes les ressemblances entre la vie de Jésus-Christ et certains passages de l'Ancien Testament. N'ont-ils pas inventé ou du moins modifié certains faits afin d'établir une concordance avec les prophéties ?

L'on ne découvre qu'après coup les rapprochements. Michée songeait-il au Messie quand il disait : « Et tu Bethleem, terra Juda, etc... » Saint Matthieu y voit annoncée la naissance de Jésus à Bethléem. C'est son opinion, qui est en même temps celle des Juifs de son temps. Sur quoi la base-t-il ?

Il faudrait reconstituer le milieu historique de l'époque des prophètes pour savoir ce que signifiaient leurs textes. Doit-on prendre à la lettre l'« aperientur oculi cœcorum, etc... »

Souvent une plus parfaite connaissance de la langue hébraïque démontre que les auteurs du Nouveau Testament ont donné à un texte de l'Ancien un sens qu'il n'avait pas primitivement, comme pour le fameux « Ecce virgo concipiet... »

D'ailleurs il restera toujours à se demander jusqu'à quel point les écrits du Nouveau Testament sont véridiques.

Telles sont les critiques de M. Z. .

Son observation finale, relative à la sincérité et à la véracité des évangélistes, ne mérite pas d'être retenue, après la réponse faite plus haut sur l'autorité des Evangiles. A moins de livrer le témoignage historique aux sophistes du scepticisme, il n'y a aucun motif raisonnable de mettre en doute la parfaite probité et l'exactitude des informations de nos écrivains sacrés.

L'argument apologétique tiré des prophéties est de sa nature, au dire d'un grand nombre, le plus probant

de tous en faveur de la révélation judéo-chrétienne, mais aussi le plus difficile à exposer dans toute sa force logique. Les prédicateurs de l'Evangile et les apologistes des premiers siècles en ont fait un grand usage contre les Juifs et les païens. Il portait coup directement contre les croyants du messianisme d'Israël, qui admettaient la tradition prophétique des rabbins et ne contestaient ni l'antiquité ni la divinité des textes ni le principe exégétique de leur application messianique. Il avait aussi beaucoup de prise sur la raison des païens, qui acceptaient de la main du peuple juif ses livres sacrés avec l'interprétation traditionnelle de la Synagogue, et ne pouvaient guère se défendre contre la logique des conclusions de l'apologétique chrétienne. Tant que prévalut ainsi l'autorité juive de la Bible, l'argument des prophéties constituait une preuve invincible.

Mais le rationalisme a fait aujourd'hui son œuvre. Armé de son principe de l'impossibilité du surnaturel, du miracle et de la prophétie, appelant à son aide la critique interne, s'appuyant sur les découvertes de l'Orientalisme, il s'est attaqué à la Bible avec acharnement. Comme je l'ai dit à propos des Evangiles, l'Eglise laisse ouvert à ces controverses un champ très vaste, et il n'appartient pas à l'apologiste de le restreindre. Il nous suffit que la critique rationaliste ne puisse mettre en doute l'antériorité séculaire des textes prophétiques par rapport aux événements du christianisme.

Reste à savoir s'il est certain qu'il y ait dans la Bible de véritables prophéties.

De l'aveu des rationalistes eux-mêmes, les textes prophétiques y abondent, puisque c'est à cause de leur présence dans un livre et de leur clarté par rapport aux

événements postérieurs que ces critiques incrédules et de parti pris retardent la date de la rédaction du volume biblique. Mais y a-t-il des prophéties messianiques réalisées dans Jésus de Nazareth ? Voilà ce qui importe à l'apologiste chrétien.

Sans aucun doute, la présomption historique est pour l'existence de ces prophéties, puisqu'elles ont été l'origine du messianisme des Juifs et qu'elles étaient l'objet des traditions de la Synagogue plusieurs siècles avant la venue de Jésus-Christ. Contre ce fait incontestable le criticisme rationaliste ne saurait prévaloir, à mon humble avis. Son argument *à priori* de l'impossibilité du prophétisme ne tient pas devant le bon sens, qui croit en Dieu et à la Providence. Sa critique interne, qui épiluche un texte pour en éliminer le sens messianique, ne peut anéantir l'interprétation juive qui en faisait une véritable prophétie. De sorte que l'existence de la prophétie demeure certaine, sinon dans la lettre et le sens historique obvie du texte, du moins dans l'idée que la Synagogue voyait et transmettait sous les termes et l'image de la lettre même.

Car l'on ne doit pas oublier ici que d'après la tradition d'Israël, le sens littéral de la Bible porte souvent un autre sens appelé spirituel ou mystique, et que la prophétie messianique se trouve parfois dans ce dernier. Le premier est celui qui résulte des mots, tandis que le second est signifié par les choses que ces mots expriment. C'est ainsi que l'on voit l'auteur d'un apologue renfermer dans le sens littéral de son récit une certaine adaptation des choses à des faits d'un autre ordre, comme fit le prophète Nathan avec le roi David quand il lui reprocha l'enlèvement de Bethsabée. Ce sens, secondaire en apparence, est, en réalité, le premier dans l'intention

de l'écrivain. Il n'y a donc rien d'irrationnel dans ce double sens des textes bibliques, et la tradition hébraïque sur ce point ne doit pas être rejetée *à priori*.

Mais peut-on montrer dans la Bible de vraies prophéties messianiques ? Je n'ai pas le dessein de traiter ici cette question ; je dirai seulement que le messianisme biblique me paraît hors de doute, encore que les critiques rationalistes le nient.

Les arguments de M. l'abbé Z... ne sont pas de force à changer ma conviction. Il objecte le vague et l'ambiguïté des prophéties, qui peuvent, dit-il, « s'appliquer à toutes sortes d'événements ». L'objection est classique. La prophétie n'est pas l'histoire ; l'avenir n'y est dessiné que dans une pénombre plus ou moins obscure, et il arrive plus d'une fois que la prédiction ne paraît claire qu'après l'événement. De là l'espèce d'équivoque sybilline que l'on remarque dans certains textes. Ces défauts proviennent de plusieurs causes : la première, c'est le procédé de la vision prophétique. Il semble, en effet, que sous l'œil du prophète se déroulent deux ou trois événements, séparés peut-être par des siècles, mais qui sont figurés en même temps sur la scène. Tantôt l'un et tantôt l'autre occupe le premier plan ; les perspectives changent, se mêlent et se brouillent, et il en résulte parfois dans l'exposé prophétique une confusion qui paraît inextricable. Les prophéties relatives aux deux avènements du Messie offrent des exemples nombreux de ce genre de visions. La seconde cause de l'ambiguïté et du vague de ces textes, c'est que le prophète ne semble voir les choses futures qu'à la manière des peintres impressionnistes, c'est-à-dire qu'il en reçoit et qu'il en traduit les impressions physiques ou morales plutôt qu'il n'en saisit et

qu'il n'en trace le dessin ferme et net. Or il est impressionné et il raconte à la manière d'un homme de son temps devant qui se joue le spectacle d'événements d'une autre époque, d'un autre pays, d'un autre milieu social, intellectuel et politique. Les jugements des hommes du peuple sur les pays lointains qu'ils ont visités, ou sur les personnages illustres de l'histoire dont ils ont appris les exploits, nous peuvent donner quelque idée du genre littéraire des prophètes. De même, les images étranges sous lesquelles les artistes chrétiens du moyen âge et de la Renaissance représentent dans leurs tableaux les scènes de la Bible, de l'Évangile, de l'antiquité païenne ou barbare, nous aident à comprendre les défauts de perspective et de couleur locale, si l'on peut ainsi dire, que l'on remarque dans les écrits prophétiques. Mais de ces caractères essentiels de la littérature des voyants d'Israël, il ne s'en suit nullement, quoi qu'en dise M. Z..., que « les prophètes n'aient jamais eu aucune connaissance exacte des faits qu'ils prédisaient, et que toutes leurs prédictions se puissent entendre de toutes sortes d'événements ». L'argument des critiques rationalistes pour retarder la date de la rédaction de certains écrits, à cause précisément que les prédictions y sont trop claires, prouve contre l'assertion aventurée de M. l'abbé Z...

C'est d'après ces théories du genre littéraire et de la vision prophétiques : double sens des textes, pluralité des objets, mélanges des perspectives, procédé impressionniste, que l'on peut se rendre compte des concordances que les auteurs apostoliques ont signalée entre la vie du Christ et certains passages de la Bible juive ; ou plutôt du sens messianique que la Synagogue, en ce temps-là, donnait à ces textes sacrés, car les évangélistes, ainsi que le reconnaît M. Z..., n'ont fait que suivre

fidèlement la tradition des docteurs d'Israël. L'oracle de Michée sur Bethléem, et celui d'Isaïe sur la Vierge-Mère appartenaient à cette tradition messianique des rabbins. Qu'est-ce qui autorise M. Z... à contester ce messianisme traditionnel, quel que puisse être le sens strictement littéral de ces textes prophétiques ? Les Juifs du siècle d'Auguste connaissaient sans doute la langue hébraïque, aussi bien que nos hébraïsants rationalistes, et l'on peut croire qu'ils possédaient un peu mieux l'intelligence vraie, l'esprit et le génie de leur littérature nationale.

C'est pourquoi, au lieu de s'abandonner au courant d'un criticisme dont l'idée maîtresse est la négation de la possibilité même du surnaturel, et qui, pour mettre en échec la divine autorité de la Bible, accepte comme parole de Dieu des écrits d'auteurs inconnus dont elle ne sait ni la valeur intellectuelle ni la valeur morale, je trouve plus raisonnable de m'en tenir à la tradition d'Israël du temps de Jésus-Christ. Non certes que je regarde cette tradition comme infaillible ou intangible, ni surtout que je l'étende à toutes les questions que soulève la critique de la Bible, mais parce que s'il est un point sur lequel l'antique Synagogue puisse faire autorité, c'est, me semble-t-il, la transmission de ces oracles messianiques qui étaient la gloire, l'héritage, l'espérance et la vie de toute la race d'Abraham.

Aujourd'hui, je ne l'ignore point, l'argument de la prophétie, non plus que celui du miracle, ne porte guère sur les esprits imbus de scepticisme positiviste ou kantien. S'ensuit-il qu'en soi il n'ait aucune valeur logique ? Non, mais que les prémisses rationnelles et historiques en sont ébranlées par la philosophie et la critique, dans les cerveaux où le sens commun et la raison universelle

ont été supplantés, quant à la direction de la vie intellectuelle et au gouvernement de la pensée, par une certaine manie d'atrophier son esprit, d'anémier son intelligence et, pour user d'une expression vulgaire, de se mettre la tête à l'envers. La vogue du criticisme passera, comme tant d'autres, et nos livres saints, avec leurs prophéties messianiques, sortiront de la tourmente épurés, vengés, plus révéérés et mieux compris.

---

## CHAPITRE CINQUIÈME

### La troisième étape : l'abandon des vérités rationnelles.

Au seuil de la démonstration apologétique traditionnelle se trouvent quelques vérités qui relèvent par elles-mêmes du domaine de la raison, et sur lesquelles cette démonstration repose : ce sont l'existence et la providence de Dieu, l'immortalité de l'âme, le libre arbitre et la responsabilité morale. C'est jusqu'à ce domaine rationnel que le doute religieux, ayant envahi la conscience, doit étendre logiquement ses ravages. Ce fut la troisième étape de M. l'abbé Z...

Examinons ses arguments contre cette base logique et métaphysique de l'apologie chrétienne.

Les principales affirmations de la philosophie spiritualiste, dit-il, subissent de formidables objections.

Et il commence par soumettre à la critique la thèse de « l'existence d'un Dieu infiniment parfait et distinct du monde ». Suivons ce raisonnement :



*1° Dieu et l'existence du mal.*

Le problème du mal est un des plus ardues de la philosophie. Comment se peut-il qu'un Dieu parfait permette le mal physique et le mal moral ?

Puisqu'il est libre, il pouvait ou ne rien créer du tout, ou créer un monde meilleur.

Un être bon ne veut pas que les autres souffrent. Pourquoi Dieu crée-t-il un monde où la souffrance est un des lots de la vie ? Admettons que les hommes souffrent pour mériter. Mais les créatures inintelligentes, les animaux qui sentent la douleur physique, les moutons dévorés par les loups, pour quelles raisons endurent-ils ces maux ?

On ne saurait dire : Toute souffrance naît du péché. S'il est des maladies qui sont le châtement d'une faute, on n'en peut dire autant du coup de tonnerre qui foudroie le laboureur dans son champ. Même parmi les maux occasionnés par le péché, ce sont ordinairement les innocents qui expient pour les coupables. L'alcoolique robuste engendre des rachitiques ; les riches oisifs et prodigues jouissent et lèguent à leurs enfants la misère. La souffrance frappe au hasard.

Le péché lui-même d'où sort-il ? De ce que l'homme est libre et imparfait. Dieu pouvait nous créer impeccables. On objecte qu'il voulait que nous méritions par le bon usage de notre liberté, que la liberté est une perfection. Alors que pense-t-on des élus qui ne pourront plus pécher ? Ne jouiront-ils plus de la liberté ? La liberté consiste-t-elle à pouvoir choisir entre le bien et le mal, ou entre plusieurs biens ? Et puis Dieu lui-même, est-ce qu'il mérite ? Il est bon par essence, naturellement. Alors pourquoi ne pas nous créer à son image ?

Au moins, sans créer un monde parfait, ne pouvait-il choisir un meilleur ? Le premier homme qu'il crée, désoberit et entraîne la perte de sa race ; le second tue son frère : tous les autres péchent plus ou moins. Avouons que Dieu agit au rebours de l'homme. Nous cherchons à faciliter la vertu, à diminuer les occasions du péché ; nous améliorons les mœurs et les institutions autant que possible, afin d'amener au bien les volontés les plus faibles ; en un mot, nous nous efforçons de corriger la nature. C'est dans ce but que l'on combat pour défendre la liberté d'enseignement. Nous savons bien que, si, théoriquement, l'homme est toujours libre d'agir d'une

façon ou d'une autre, en pratique les circonstances, le milieu influent sur sa conduite et rendent plus ou moins facile l'exercice de la vertu. De là la raison d'être de l'apostolat, de l'action sociale, de l'éducation. Et Dieu, libre et tout-puissant, construit un univers dans lequel les volontés perverses sont en majorité, les volontés faibles en grand nombre.

En résumé, d'après notre manière de penser, et nous ne pouvons penser autrement, l'existence d'un Dieu infiniment parfait, créant librement le monde, nous semble sujette à caution. Nous ne concevons pas que du parfait puisse sortir l'imparfait, du bien le mal. Avant la création, Dieu seul existe sans aucun mélange d'erreur et de corruption. Après, l'univers et Dieu, c'est-à-dire le bien et le mal, le bonheur et le malheur, l'ordre et le désordre coexistent. L'état antérieur valait mieux : alors pourquoi créer ?

Telle est donc, aux yeux de M. l'abbé Z..., la « formidable objection » contre l'existence de Dieu : la présence du mal dans l'œuvre divine. Cette objection n'est ni neuve ni rajeunie dans ce passage du manuscrit de M. Z... Mais je n'hésite pas à reconnaître que c'est là une difficulté sérieuse qui se prête à des sophismes très spécieux, très subtils, très embarrassants. Tâchons de déblayer un peu le terrain et de préciser les termes du problème.

D'abord, une remarque de dialecticien. L'on peut soulever contre une thèse deux espèces d'objections : les unes dirigées contre les prémisses rationnelles et les fondements logiques de la thèse, qui tendent à la renverser, à la détruire radicalement, à couper ses attaches avec la raison ; les autres qui amassent autour de la vérité démontrée des nuages plus ou moins épais, qui l'obscurcissent, qui la rejettent dans une pénombre où l'œil la saisit mal, qui montrent qu'elle ne s'accorde guère avec certaines vérités constantes, qui éveillent

des craintes d'erreur, des doutes sournois, qui causent des troubles de la vue, qui engendrent enfin la négation. Il importe beaucoup de distinguer entre ces deux catégories de difficultés logiques. Les premières doivent être résolues et dissipées *avant que* la raison puisse admettre la thèse, en découvrir la vérité. Mais les secondes ?

Si la raison humaine était capable de connaître la vérité dans toute son étendue et sa profondeur, si elle pouvait la posséder telle qu'elle est, sans limites et sans ombres, en d'autres termes, si rien, absolument rien de l'infini n'échappait à sa pénétration, il apparaît clairement, que la seconde espèce d'objections ne pourrait jamais se produire, car la vérité démontrée brillerait dans toute sa lumière et notre esprit en saisirait tous les rapports. Mais il est loin d'en être ainsi, et telle n'est pas la capacité de notre raison. Au contraire, la vérité, de quelque côté qu'elle vienne, ne nous arrive que par bribes, par atomes, et, suivant le mot si juste de Pascal, « l'homme ne connaît le tout de rien ». Bien plus, toute acquisition nouvelle d'une vérité quelconque ressemble à une ascension vers les sommets lumineux. A chaque degré l'horizon s'élargit sous le regard, l'immensité se développe sous nos yeux éblouis. La conquête d'une parcelle du vrai nous découvre de plus vastes espaces à explorer et agrandit à l'infini le champ de nos recherches.

Dès lors quoi d'étonnant qu'autour de chaque rayon de vérité s'étendent des ombres où l'œil de notre esprit n'aperçoit que ténèbres ? que des obscurités environnent la moindre particule de vrai saisie par notre intelligence ? que mille difficultés pullulent de toutes parts ? Il en doit être ainsi, étant donné l'insuffisance et la faiblesse de la raison humaine. S'il arrive donc que des obscurités de

ce genre nous empêchent de voir clair dans les relations logiques d'un ensemble quelconque de vérités démontrées, il serait irrationnel, assurément, de leur sacrifier une vérité conquise.

Or, l'argument que l'on tire de la présence du mal dans le monde contre la thèse de l'existence d'un Dieu infiniment parfait, transcendant et personnel, appartient à cette catégorie d'objections et de difficultés extérieures à la thèse même. Il ne détruit rien des prémisses de la démonstration philosophique ; il n'en atteint ni n'en affaiblit aucune. Son unique effet est de montrer qu'il est difficile de concilier la vérité de la conclusion avec une autre vérité certaine. Mais que prouve cette difficulté, cette impossibilité, si l'on veut ? Rien qui ne soit déjà connu de tous, à savoir que notre raison est courte et notre intelligence bornée. Par conséquent l'obscurité que le mal répand comme un nuage sur l'infinie perfection de Dieu, et qui forme écran devant l'œil de notre esprit à cause du peu d'élévation de notre point de vue sur les degrés de l'échelle lumineuse, ne doit pas être un motif de nier le vrai qui, sous un autre aspect, se montre à nous dans la pleine clarté.

Comment se peut-il faire, demande M. l'abbé Z..., que Dieu permette dans son œuvre le mal de la douleur et le mal du péché ? A cette question l'on pourrait ne répondre qu'un mot : Mystère, et M. Z... n'aurait pas le droit de conclure contre l'existence d'un Dieu infiniment parfait, tant qu'il n'aurait pas renversé les fondements logiques de notre croyance en Dieu. L'obscurité, même profonde, ne suffit pas à motiver la négation de la réalité d'un objet dont, par ailleurs, la présence nous est démontrée avec certitude.

Mais, dans ces ombres mystérieuses du mal, la raison

philosophique est capable de saisir quelques lueurs qui justifient la fermeté de sa conviction au sujet de l'infinie perfection divine. Essayons de les recueillir et de les coordonner avec méthode.

Il apparaît clairement tout d'abord qu'il nous est impossible de nous prononcer en connaissance de cause sur le fait de savoir si Dieu eût mieux fait de rester dans son éternelle solitude et de ne rien créer du tout. Quelle intelligence possède le plan complet de la nature et de son évolution à travers les siècles ? qui peut dénombrer les biens et les maux, en faire la juste balance et apprécier exactement les résultats ? C'est une folie d'orgueil, aux yeux du bon sens, que d'affirmer d'un ton tranchant : Dieu eût mieux fait de ne rien créer.

Il faut donc, pour agir avec sagesse, raisonner dans l'hypothèse de la volonté créatrice, en tenant celle-ci hors de la discussion. Le « pourquoi créer » de M. l'abbé Z... dépasse la mesure et ne mérite aucune réponse.

Or, Dieu peut-il créer un monde sans défauts ? Evidemment non, car toute créature est, par son essence même, un être fini, limité, donc imparfait.

Devait-il se borner à une créature unique, ou à une seule espèce de créatures en tout égales entre elles et totalement identiques ? Non sans doute, car l'œuvre créatrice eût été sans ordre, sans action, et partant sans beauté. L'ordre, en effet, suppose quelque inégalité ; l'action exige le rapport de l'agent au patient, du parfait à l'imparfait, de l'être en acte à l'être en puissance de devenir ; et la beauté est le fruit de cet ordre et de ces énergies différentes. L'inégalité des créatures et leurs actions réciproques s'expliquent donc et se justifient sans peine devant la raison.

Mais s'il y a, dans la nature, des êtres agissants et des

sujets passifs, comme ils sont tous imparfaits, chacun dans son genre, il est logique d'en conclure qu'il se produira des actions défectueuses, des effets manqués, des malfaçons multiples. De la sphère statique des essences où des qualités l'imperfection passe naturellement dans la sphère dynamique de la causalité, du mouvement, de la vie.

Or, la création admise, qui reprocherait à Dieu d'avoir créé l'être vivant ? Mais avec la vie animale apparaît la douleur, avec la vie de l'esprit et de la volonté libre apparaît le péché. En effet, qu'est-ce que la souffrance, sinon le résultat inévitable d'une activité défectueuse, la privation ressentie d'un bien qui devrait être et dont l'absence a pour principe une imperfection dans les causes ? et qu'est-ce que le péché, sinon la défaillance d'une volonté libre ? Voilà donc l'origine naturelle du mal dans l'œuvre de Dieu !

Si l'ordre et la beauté doivent apparaître dans l'univers, ne faut-il pas que ces deux qualités brillent surtout dans le monde des vivants ? D'où la variété des trois règnes et la diversité des espèces animées : leurs inégalités de nature, leurs rapports multiples de cause à effet, et par conséquent de nombreuses défectuosités parmi elles. La vie dans la matière, l'existence d'organismes soumis aux réactions des éléments cosmiques, doit avoir pour corollaires naturels, la corruption, la maladie, la désagrégation, la mort. En outre la perpétuité de l'espèce assurée par la génération d'individus successifs, les lois qui président à l'évolution et à la dépendance mutuelle des espèces distinctes, l'harmonie profonde qui résulte, dans l'échelle de la vie, du fait de l'ascension de la molécule matérielle jusqu'au cerveau pensant, cette belle ordon-

nance, cette admirable unité de la nature, expliquent et justifient les maux qui fatalement, de par l'imperfection essentielle de tout être et de toute causalité, les accompagnent.

Mais Dieu ne pourrait-il et ne devrait-il pas empêcher le mal de se produire ? Il le pourrait sans nul doute, à parler dans l'absolu. Pourquoi donc ne le fait-il pas ? Je l'ignore. Pourquoi permet-il la douleur, la mort, le péché, l'impénitence finale, l'éternelle damnation ? Je l'ignore, nul ne le sait. Quel esprit créé, fini, borné, peut embrasser et comprendre le plan de la sagesse divine ? C'est le mystère, et je ne fais aucune difficulté de l'avouer, de le proclamer. Il faut avoir perdu le sens pour prétendre expliquer à fond l'œuvre de Dieu.

Cependant l'on en découvre certaines finalités partielles. Etant donné que la vie terrestre n'est, pour l'homme, qu'une forme première, un prélude, un apprentissage, une préparation de la vie immortelle, la douleur nous apparaît, au point de vue moral de l'immanente justice, comme le travail de métamorphose qui opère l'épanouissement d'une vie perfectionnée, et la mort en est l'éclosion, la délivrance. Le péché même trouve, dans la théologie chrétienne, une sorte de raison d'être et d'excuse providentielle : il nous a valu l'Incarnation et la Rédemption, merveilles admirables de l'ordre surnaturel, prodiges de la bonté, de la miséricorde et de l'amour infini du Créateur.

Enfin la révélation judéo-chrétienne nous apprend que l'homme n'a pas été créé, dès l'origine, pour la douleur et pour la mort, mais pour la félicité de l'Eden, et que c'est le péché de l'homme qui seul a causé sa déchéance, son malheur, tous les maux de cette vie misérable. Sans doute cette faute paradisiaque, avec

ses terribles conséquences, rentre dans le plan providentiel de Dieu, lequel nous est incompréhensible, et la même question revient toujours à l'esprit : Pourquoi l'a-t-il permis ? Mais la raison humaine voit bien, malgré son désir de pénétrer toute vérité et d'éclaircir tout mystère, en dépit de sa confiance présomptueuse dans sa propre capacité, que le dernier mot, et le plus profond et le plus vrai, de sa courte et débile sagesse, c'est « je ne sais ». Je ne puis faire d'autre réponse à l'indiscret « pourquoi ».

Reprenons maintenant quelques phrases de Monsieur l'abbé Z...

« Un être bon ne veut pas, dit-il, que les autres souffrent. » — C'est une erreur, car il y a des souffrances qui sont des remèdes utiles et des expiations nécessaires. Les mères les plus tendres font quelquefois souffrir leurs enfants. Ce qui est contraire au sentiment de la bonté, c'est la souffrance imposée à autrui sans cause et sans compensation. Or, dans les desseins de Dieu, la douleur a un rôle d'hygiène et de culture morale, de thérapeutique de l'âme, de métamorphisme psychologique, et elle ne demeure pas sans récompense.

M. Z... penche vers une sensiblerie irraisonnée. « Les hommes et les loups, dit-il, mangent les moutons, qui mangent l'herbe. » — Eh, oui, ce sont des cas particuliers de la grande loi harmonique de l'évolution qui préside au mouvement ascensionnel de la vie. La molécule matérielle devient herbe, qui devient mouton, qui devient homme et organe de la pensée et de l'amour. La plaintive sensibilité de M. Z... ne serait-elle pas un peu moutonnaire ?

« La souffrance frappe au hasard. » — C'est l'appa-

rence des choses, mais pour nous qui croyons à la divine Providence, le hasard n'est qu'un mot désignant notre ignorance des desseins de Dieu. Tout mal n'a pas pour cause immédiate le péché ; beaucoup de souffrances et de misères s'expliquent par des finalités supérieures. C'est la doctrine enseignée par Jésus-Christ lors de la guérison miraculeuse de l'aveugle-né. Aux apôtres qui lui demandaient : « Qui a péché, cet homme ou ses parents, pour qu'il soit né aveugle ? » Jésus répondit : « Ni lui n'a péché ni ses parents, mais c'est afin que les œuvres de Dieu soient manifestées en lui (1). » La raison justificative de la douleur n'est donc pas toujours l'expiation d'une faute. Elle se trouve dans quelque autre fin poursuivie par la sagesse du Créateur.

« Dieu pouvait nous créer impeccables. » — Non, mais nous rendre impeccables en nous dirigeant à l'aide de ses grâces surnaturelles de lumière et de force ; et cela, sans nous priver aucunement de notre liberté, sans rien nous ôter de nos mérites. La capacité de faillir et de pécher est naturelle à l'homme, mais point nécessaire au fonctionnement du libre arbitre ni au pouvoir de mériter ; l'impeccabilité constitue un privilège tout gratuit, qui laisse intacte la puissance de notre volonté libre. Pourquoi la Providence ne nous a-t-elle pas fait le don gracieux de l'impeccabilité ? C'est le mystère du plan divin.

« Mais pourquoi Dieu ne nous a-t-il pas créés à son image, lui qui est nécessairement bon et impeccable ? » — Voilà une question puérile, pour ne pas dire insensée. Est-ce que Dieu peut créer son égal, un autre Dieu infiniment parfait ? L'impeccabilité ne

(1) Ev. Jean, ix, 2, 3.

peut pas être l'attribut essentiel d'une créature.

« Cependant Dieu pouvait créer un monde meilleur. » — Assurément, mais où les créatures auraient été, comme dans le nôtre, des êtres finis, imparfaits, défectueux et faillibles.

« Avouons que Dieu agit au rebours de l'homme. » — Oui, sans doute, et je ne pense pas que ce soit un reproche à faire à Dieu. L'homme ne possède qu'une activité bornée et ne produit que des effets particuliers. Il porte sur un point du temps et de l'espace, sur une œuvre distincte, tout l'effort de sa pensée, de sa volonté de son talent et de ses muscles. Dans cette étroite sphère il cherche la perfection de son ouvrage. Encore est-il contraint par la nécessité même des choses de faire à chaque partie un traitement différent. Dans une statue de marbre toutes les molécules ne peuvent pas avoir la même place, le même rôle, sans compter celles qu'il faut retrancher du bloc et livrer au vent. Un architecte doit jeter des pierres dans les fondements ; toutes ne peuvent pas être employées aux ornements artistiques, qui sont la parure de l'édifice. Il en est de même dans la peinture, dans la mécanique, dans tous les arts : l'inégalité des éléments matériels quant à l'usage auquel ils sont prédestinés, telle est la loi fatale. Ainsi l'homme lui-même ne donne pas à toutes les parties de ses œuvres une égale perfection. La Providence universelle de Dieu détruirait la beauté de son ouvrage si l'égalité absolue en était la loi. L'effort humain pour réagir contre les défauts de la nature et leurs conséquences, n'est-ce pas le triomphe de l'esprit sur la matière et la beauté morale de la création ?

« Mais dans cet univers les volontés perverses sont en

majorité, les volontés faibles en grand nombre. *Pourquoi* Dieu a-t-il permis cela ? — Je dois donc répéter que la raison ne sait rien du secret mystérieux du plan providentiel, et que de telles questions me paraissent aussi déraisonnables que de rechercher le nombre de gouttes d'eau de l'océan ou de grains de sable de la mer. Quant à la proportion numérique des volontés perverses, M. l'abbé Z... est bien osé, me semble-t-il, de la grossir à ce point. Toutes les volontés créées sont naturellement faillibles, et tous les hommes naissent avec quelque propension au mal mêlée à leur inclination au bien. C'est le résultat du dualisme de l'homme, composé de matière et d'esprit. Mais que le plus grand nombre soit, de naissance, avant toute action du milieu, de l'exemple et de l'habitude, affligé d'une volonté perverse, c'est-à-dire plus que faible et lâche, mais pleine de malice et gagnée d'instinct au mal, rien n'est moins prouvé. L'un des secrets de la miséricorde divine ne serait-il pas qu'il y a dans les péchés des hommes beaucoup moins de perversité que de faiblesse et d'ignorance ?

« Du parfait ne peut sortir l'imparfait, du bien le mal. » — Voilà, certes, une étrange métaphysique ! C'est absolument le contraire qui est vrai : l'imparfait procède nécessairement du parfait, et le mal du bien, pour la même raison que le fini vient de l'infini et l'action défectueuse de l'agent en activité. Le parfait, s'il agit et s'il crée, ne peut produire qu'un être limité, l'imparfait. Le bien, s'il opère avec une cause imparfaite en tant que cause, ne pourra prévenir toujours le défaut dans l'action et dans l'effet, à moins d'une prévoyance surnaturelle. La métaphysique réprouve donc les apophtegmes de M. Z...

Pour conclure cette discussion sur le mystère divin de la douleur et du mal, qu'il me soit permis de dire que la négation ou la mise en doute de l'existence de Dieu à cause de ces mystères impénétrables n'est pas plus conforme à la raison qu'il ne le serait de nier les forces de la matière, l'attraction, la lumière, la chaleur, l'électricité, parce que nous ignorons leur nature intime et les divers modes de leur activité, les pourquoi multiples de leurs phénomènes. L'infiniment parfait existe et il agit : voilà ce que démontre la raison métaphysique. Mais comment est-il et agit-il ? qu'est son essence et qu'est son action ? quel plan poursuit-il et quelle fin particulière veut-il atteindre ? ce sont là les mystères et les secrets de l'Infini, qui s'imposent à toute raison sensée et qui ne troublent, n'irritent et ne révoltent que la folie de l'orgueil.

M. l'abbé Z... tourne ensuite le stylet de sa critique contre le libre arbitre de l'homme.

### 2° *Le libre arbitre.*

L'homme agit-il librement ?

Longtemps on donna comme preuve indubitable de la liberté l'affirmation de la conscience. D'abord cela ne suffit pas : nous avons tant d'illusions. Quand nous rêvons, nous croyons éprouver des sensations réelles, nous extériorisons nos images. Toutes les fois que nous ignorons les causes d'une action, nous l'attribuons à un être libre. L'enfant, sentant le souffle du vent invisible et voyant en même temps les arbres agiter leurs rameaux, croit que le vent est produit par un être vivant renfermé dans l'écorce de l'arbre et le secouant fortement, parce qu'il a vu le même effet se produire quand un autre enfant balance un plumeau sur son visage. Il croit que Dieu et les saints du ciel versent des seaux d'eau sur la terre chaque fois qu'il pleut. L'homme ne s'imagine-t-il pas être libre, parce qu'il ignore les motifs internes qui le déterminent ?

D'ailleurs, pour plusieurs, cette affirmation de la conscience n'est pas catégorique. Avant d'agir, ils s'aperçoivent bien que *physiquement* ils peuvent pencher d'un côté ou de l'autre, ils sont aptes aussi bien à agir ou à s'abstenir ; ils se demandent si, *moralement*, cette indétermination subsiste, si, étant donné leurs antécédents et les circonstances présentes, ils peuvent se décider à leur gré. Après l'action, mêmes doutes, et souvent intime persuasion d'avoir agi sans liberté. Quand on déplore l'acte accompli à cause de ses conséquences, on se dit : « Si j'avais su, si j'avais vu ce que je vois maintenant, je me serais comporté d'une autre manière. » Par ces paroles, on avoue implicitement qu'un des motifs qui apparaissent présentement à la conscience ne lui apparaissait pas auparavant ; s'il l'avait fait, l'action eût été toute différente. Ne sont-ce donc pas les motifs qui déterminent le choix ?

La croyance à la liberté résulte peut-être de l'éducation. Lorsqu'un enfant commet quelque dégât on le reprend, on le punit, on lui recommande de ne plus agir ainsi. On l'habitue de la sorte à se croire maître de ses actes. Cette illusion entre en lui et devient fatale.

Au contraire ceux qui ont commencé à douter du libre arbitre, en viennent aussi dans la pratique à avoir des hésitations. Ils ne se sentent plus libres autant qu'autrefois ; ils connaissent même les motifs qui les dirigent et savent que, telle circonstance étant donnée, il y a 999 chances sur 1.000 à parier qu'ils se décideront de telle façon. Alors quand ils veulent se débarrasser d'un défaut, ils cherchent moins à prendre des résolutions qu'à modifier les circonstances.

Tous reconnaissent que la volonté ne se porte que vers le bien, apparent ou réel. Les bons, dit-on, choisissent le bien réel et méprisent les apparences. Les mauvais préfèrent le bien apparent au bien véritable. La différence entre les uns et les autres consiste donc en ce que les premiers sont dans le vrai, les seconds dans l'erreur, car si ceux-ci choisissent le bien apparent c'est parce qu'ils se trompent et le croient réel. Le péché ne serait donc, comme dit Platon, qu'une erreur. Pourquoi nous en rendre responsables ?

Ou l'homme agit avec une pleine conscience, ou non. Celui qui, après mûre délibération, sans aucun entraînement des sens, se décide, par exemple, à manquer la messe un dimanche, ne peut s'y résoudre que parce qu'il ne croit pas à l'obligation qu'impose l'Eglise, dont il ne recon-

naît pas l'autorité. Il n'est pas possible que, croyant à l'Enfer, à la divinité de l'Eglise, à son pouvoir de commander, et y pensant, il n'aille pas à la messe.

Mais les croyants eux-mêmes pèchent. Comment l'expliquer ? Parce qu'ils ont été aveuglés au moment de l'action. Ils n'ont pas songé à leurs fins dernières, à la peine dont l'Eglise les menace, ou, s'ils y ont pensé vaguement, l'image qui les captivait, étant beaucoup plus forte, l'a emporté sur toutes les autres. Faut-il imputer leur faute à la malice de leur volonté ? Nullement. S'ils avaient réfléchi aux conséquences de leur acte, ils ne l'auraient pas commis. La passion a tout envahi. Cette passion elle-même, ce qui l'a fait naître, c'est un ensemble de circonstances indépendantes de la volonté, car le raisonnement précédent s'applique aussi légitimement à tous les actes antérieurs.

L'étude d'une passion naissante mettrait en pleine lumière ce caractère fatal du péché. Une première imprudence en entraîne une autre ; et ainsi de suite jusqu'à la chute grave. Or, où se trouve le péché ? Non pas certainement dans l'acte final, où la conscience n'existe plus. Quant aux circonstances préparatoires, elles furent amenées par les précédentes. Faut-il dire que c'est la première imprudence qui fut coupable, alors que l'homme avait tout son sang-froid ? Mais alors il ne prévoyait pas ce qui résulterait de cet acte.

La doctrine catholique semble admettre que le pécheur, sachant qu'il encourt un châtement éternel, préfère librement le subir que de se priver d'un plaisir illicite. Si un tel homme existe, c'est un insensé.

Ce long raisonnement de M. l'abbé Z...se réduit à ceci :

La croyance au libre arbitre est une illusion de la conscience provenant de l'ignorance des motifs internes qui déterminent fatalement la volonté, ou d'une suggestion de responsabilité que l'éducation produit chez l'enfant.

En outre, l'expérience nous montre que l'homme se décide d'après les circonstances qui accompagnent ses actes, que son péché n'est qu'une ignorance, une irréflexion ou un entraînement fatal.

Du reste, il suffit de raisonner un peu pour se rendre compte que le péché ne peut avoir aucune place dans la filière des mouvements instinctifs ou volontaires causés par une passion ardente.

Enfin, il est inconcevable que l'homme, pour un plaisir de rien, s'expose sciemment et librement à une peine éternelle.

Voilà, certes, une grande confusion d'idées ! Débrouillons d'abord les plus simples, les plus faciles à tirer au clair.

La doctrine catholique admet la *possibilité* du péché mortel, tant du côté de Dieu qui juge un acte humain digne d'une peine éternelle, que du côté de l'homme capable d'encourir pareille responsabilité. Nous avons déjà discuté ce point, qui ne touche en rien à la question du libre arbitre. Je l'écarte donc de la controverse actuelle. Assurément l'homme qui se rend coupable de cette façon agit en insensé, c'est-à-dire contrairement à toute prudence, à toute logique. Mais est-il pour cela irresponsable ? M. Z... ne le démontre point.

Ses observations psychologiques paraîtront puériles. Personne ne conteste que les poussées passionnelles n'aient dans certains cas le caractère de la fatalité, et que leur violence et leur emportement ne puissent aller jusqu'à soustraire l'homme au libre arbitre et à la responsabilité morale. Mais en est-il toujours ainsi ? Personne n'oserait l'affirmer d'après le seul témoignage de la conscience. La responsabilité et la liberté sont d'ordinaire amoindries par l'élan désordonné de la passion. Où est la preuve qu'elles sont toujours abolies ?

Quoi ! l'expérience de M. l'abbé Z... est si courte, si incomplète, qu'il n'ait jamais rencontré des hommes

ayant péché sciemment, sans motifs impétueux d'intérêt ou de passion, sachant bien qu'ils manquaient à la loi, qu'ils offensaient Dieu, qu'ils encouraient une responsabilité pénale, uniquement par une sorte d'insubordination inexcusable ? Le cas cependant n'est pas si rare. Sans doute il y a là, le plus souvent, de l'irréflexion et une certaine atténuation de la responsabilité. Mais le libre arbitre, certainement, demeure.

Et quelle psychologie superficielle de s'imaginer que la logique règle tous les mouvements de l'âme et que l'illogisme entraîne l'irresponsabilité, comme fait la folie ! C'est par une déviation plus ou moins volontaire et consciente du jugement que la raison s'obstine à ne voir que l'apparence et à diriger la volonté vers le mal. La liberté peut être diminuée, mais elle n'est point éteinte.

Certes, l'influence de la réflexion, de la méditation des grandes vérités qui dominent la vie morale et la conduite de l'homme, est considérable sur les actes et sur les tendances de la volonté. Les ascètes, les mystiques, les directeurs d'âmes, les éducateurs de conscience le savent bien. Mais c'est dépasser la mesure et exagérer beaucoup l'action psychique de ces motifs que de prétendre qu'il suffit d'y penser fortement pour se mettre dans l'impossibilité de pécher (1). Pas plus que l'illogisme, une logique rigoureuse et agissante ne nous ôte le libre arbitre.

Est-ce sérieusement que M. Z... écrit que si les hommes « choisissent le bien apparent, c'est parce qu'ils se trompent et le croient réel » ? Cela arrive sans

(1) Personne ne peut entendre dans ce sens absolu et outré l'adage mystique : « Souvenez-vous de vos fins dernières, et vous ne pécherez jamais. »



doute, et alors il n'y a point de péché, puisque l'homme agit selon sa conscience. Mais que de fois l'homme préfère l'apparence d'un bien à la réalité du devoir, sans qu'il y ait erreur en son esprit, en parfaite connaissance de cause ! Si l'on trouve dans le péché l'erreur et l'ignorance, comme dit Platon, et s'il en résulte une diminution de la responsabilité, l'acte n'en est pas moins volontaire, conscient et libre.

Dégageons de toutes les mailles enchevêtrées de ces objections d'à côté et hors de propos le problème du libre arbitre. Nous ne nions pas que le libre arbitre ne subisse l'influence des motifs, qu'il ne soit très souvent atténué par des causes diverses, qu'il ne tombe même parfois dans une sorte de paralysie, pendant laquelle l'homme agit d'instinct et sans liberté. Ce sont là des faits que nul ne met en doute, mais qui ne rentrent pas dans la question présente. Il s'agit ici uniquement de savoir ce que vaut le témoignage de la conscience en faveur de la réalité du libre arbitre et de la responsabilité morale. Le reste, dont on vient de parler en passant : emportement des passions, irréflexion et inconscience de la gravité de l'acte, logique rigoureuse ou illogisme évident, puissance psychique des pensées chrétiennes, tout cela est bon à observer quand on discute sur le jeu du libre arbitre et sur la responsabilité morale dans les actes humains, mais n'offre aucun intérêt dans le problème étudié à cette heure.

C'est un fait de conscience, ressenti et affirmé universellement, que l'homme se croit libre d'agir et responsable de ses actes. Or qu'atteste, que certifie notre sens intime ? Non seulement le fait que nous agissons ou que nous n'agissons pas, mais encore que nous

agissons *pouvant* ne pas agir et que nous n'agissons pas *pouvant* le faire. Et cette donnée de la conscience provient d'une intuition directe, d'une sorte de perception immédiate, d'une expérience interne qui s'affirme sans nul recours à la réflexion ni au raisonnement. La croyance de l'homme à son libre arbitre est donc une connaissance très nette, quoique *sui generis*, d'un mode de sa puissance d'agir et de son acte. Je sens, j'ai conscience que je puis, tout en agissant, ne pas agir, ou que je puis agir, tout en n'agissant pas, et que j'agis ou n'agis pas parce que je le veux. Voilà le témoignage du sens intime chez tous les hommes.

On dit : c'est une illusion.

Où est la preuve ?

Certes oui, nous sommes sujets à des illusions, nous faisons des rêves, quelques-uns ont des hallucinations trompeuses, beaucoup subissent des suggestions de tout genre. Mais que valent ces raisons fort démodées de l'antique scepticisme contre ce fait universel de conscience, à savoir le sentiment du libre arbitre ? Que l'on nous montre en lui les caractères de l'illusion, du rêve, de l'hallucination ou de la suggestion. Il n'est point personnel et variable, temporaire et raisonné. Le genre humain tout entier le sent et affirme sa croyance. Ceux qui doutent font un effort de pensée, de raisonnement, et n'osent pas nier qu'ils sentent comme tout le monde ; mais ils disent que c'est une illusion à corriger, à la manière dont la raison redresse certaines perceptions de la vue, et ils n'en peuvent fournir aucune preuve.

On dit : N'est-ce pas pure ignorance des causes diverses qui nous déterminent dans nos actions ?

Il ne paraît point, car ce sentiment de notre liberté ne peut pas se ramener psychologiquement à un senti-

ment d'ignorance de quelque chose. Ce que perçoit et affirme le sens intime, ce que nous donne la conscience, ce n'est pas un « je ne me sens pas déterminé », un « j'ignore ce qui me fait agir », c'est d'une façon très positive le fait de la puissance réelle et effective du contraire, c'est-à-dire d'agir en n'agissant pas et de ne pas agir en agissant. Je marche, et je sens fort bien, tout en marchant, que je peux ne pas marcher ; je m'arrête, et je sens fort bien, étant arrêté, que je peux marcher si je veux. L'ignorance des motifs et des causes, des activités subconscientes et inconscientes n'est pour rien du tout dans ce sentiment-là. Il demeure irréductible à l'ignorance comme à l'illusion.

On dit que les hommes sont portés à attribuer à des êtres libres les effets dont ils ignorent les causes.

Quel rapport ces erreurs de jugement ont-elles, en bonne logique, avec le sens intime du libre arbitre, qui n'est pas un acte de réflexion ou d'irréflexion ni de bon ou mauvais raisonnement, mais une intuition directe de la conscience ? Je ne m'arrête pas à ce sophisme.

Mais, dit-on, « pour plusieurs, cette affirmation de la conscience n'est pas catégorique. Il est vrai *qu'avant d'agir* ils se sentent *physiquement* libres ; mais ils se demandent si, *moralement*, ils le sont, étant donné leurs antécédents et les circonstances présentes. Et *après l'action*, même doute. Donc l'affirmation de la conscience n'est pas, pour eux, catégorique. »

Si cette observation ne vise que des cas particuliers où la violence et le trouble des passions se trouvent en jeu, elle peut être exacte et je n'y contredis point. J'admets, en effet, qu'un pareil doute puisse naître et persister relativement à certaines actions volontaires. Mais qu'est-ce que cela prouve contre l'intuition claire

et nette du sens intime ? Car il est à remarquer que le doute provient ici d'une réflexion de la pensée sur les antécédents et les circonstances, d'un raisonnement dialectique. Tandis que, normalement, l'homme se sent libre et *avant et pendant et après* l'action, en vertu d'une intuition directe de la conscience.

M. l'abbé Z... argumente : « Le regret d'un acte se manifeste parfois ainsi : si j'avais su, j'aurais agi autrement. N'est-ce pas l'aveu que l'acte est déterminé par les motifs ? »

Oui sans doute, les motifs déterminent la volonté dans ses actes ; mais est-ce à dire qu'ils la déterminent toujours fatalement ? Voilà ce qu'il faudrait prouver. Les motifs sont des pensées dont l'objet agit sur la volonté par une sorte d'attraction ou de répulsion, suivant qu'il apparaît un bien ou un mal ; et il arrive maintes fois que sous l'influence des motifs la volonté agit d'instinct, sans réflexion ni liberté : ces actes constituent les mouvements *réflexes* de l'âme. Mais il n'en est pas ainsi de l'acte libre. Car le libre arbitre ne consiste pas dans la volonté seule, mais aussi dans la raison, où il a sa racine. C'est la raison, je veux dire la pensée réfléchie et consciente d'elle-même, qui présente à la volonté un motif d'action dans lequel apparaissent en même temps le bien et sa limite ou son insuffisance, et de ce jugement de la raison il résulte que l'attrait du motif sur la volonté est limité comme ce bien et qu'il ne peut suffire à entraîner la volonté, parce que la volonté c'est l'appétit qui procède de la connaissance rationnelle, laquelle s'étend à l'universel, à l'infini. Seul donc le bien sans limite présent à la pensée et agissant comme tel sur la volonté humaine la déterminerait fatalement au désir, à l'amour, à l'action. Nul bien partiel, apparaissant

comme tel, ne peut l'attirer d'une manière irrésistible et fatale.

Les théoriciens du déterminisme psychique objectent que, s'il en était ainsi, l'acte libre serait un effet sans cause, ce qui est contradictoire. Mais on leur répond aisément que la causalité apparaît complète : la volonté est la cause efficiente de l'acte, dont le motif est la cause finale. La métaphysique des causes n'exige rien de plus. Les déterministes devraient démontrer qu'il est essentiel à toute causalité efficiente d'agir nécessairement et fatalement. Ils ne l'ont pas fait encore.

Quant à ceux qui veulent déduire du déterminisme de la nature matérielle et de la part d'action de l'organisme dans les opérations de l'âme, que tous nos actes volontaires sont déterminés et produits comme les mouvements d'une machine, ils n'oublient qu'une chose, c'est que l'âme est esprit et son activité immatérielle, et que par suite, quelque concours que lui donne l'organisme corporel, on ne peut, par une simple conclusion logique, la soumettre au déterminisme de la nature.

Enfin, M. l'abbé Z... invoque contre le témoignage du sens intime le préjugé de l'éducation des enfants, auxquels on suggère l'idée de responsabilité et de liberté.

J'estime, quant à moi, que c'est, au contraire, la certitude de l'existence de la responsabilité et de la liberté chez les enfants qui a inspiré ce mode d'éducation. Assurément il est très vrai que les enfants reçoivent par l'éducation certaines idées fausses et quelques préjugés, qui leur restent souvent incrustés dans le cerveau. Mais une suggestion aussi universelle et uniforme que le sentiment du libre arbitre ne se peut admettre. Ce sentiment est naturel à l'homme : la science

qui observe sans parti pris doit tirer des faits de l'expérience humaine cette conclusion-là.

Rien donc ne vient détruire la valeur d'information du sens intime percevant et affirmant le libre arbitre. Ce témoignage n'est pas l'effet inconscient d'une illusion, de l'ignorance, de l'irréflexion, d'un faux raisonnement, d'un préjugé d'éducation ou d'une suggestion maladroite : c'est une intuition directe et précise de la conscience qui sent clairement que son acte n'épuise pas son pouvoir.

### 3° *L'existence de Dieu.*

Deux hypothèses se présentent à notre esprit, dit M. l'abbé Z... : ou que le monde ait en dehors de lui une cause qui l'a créé, ou qu'il existe par lui-même de toute éternité.

Impossible de vérifier ces hypothèses expérimentalement.

Il faudra donc se servir de la raison abstraite, ce qui est dangereux. Quelle que soit la conclusion à laquelle nous aboutissons, nous pouvons douter de la valeur objective de notre raisonnement. Or une fois ce doute émis, il est impossible de s'en débarrasser entièrement.

Passons, car, puisque nous n'avons pas d'autre moyen de connaissance que la raison, accordons-lui crédit sans garantie. Mais en nous servant d'elle, arrivons-nous à établir d'une façon certaine, ou même probable, l'existence de Dieu ?

Avant d'aller plus loin, un mot du scepticisme que M. Z... suspend au-dessus de la raison comme une sorte d'épée de Damoclès prête à s'abattre sur tout raisonnement et à détruire toute certitude rationnelle. Il est facile de dire : nous *pouvons* douter de la valeur objective de notre raisonnement. Mais comment le *pouvons-nous* ? Avec la raison ou sans elle ? Si le motif de notre

doute n'est pas raisonné, s'il est purement instinctif, que vaut-il ? pourquoi en faire cas ? Si nous le tirons de la raison même par quelque raisonnement plus ou moins informe, et si nous acceptons ce raisonnement comme indubitable, le cercle vicieux est manifeste. Nous concluons qu'il faut douter de la raison en vertu d'un raisonnement dont nous ne doutons pas. Mais, dira-t-on, il ne m'apparaît pas, je ne vois point que la raison ait une valeur objective, et c'est pourquoi je doute. Alors je poursuis : Et vous ne doutez pas que vous ne voyiez rien et que vous doutiez ? Eh bien, alors, si vous n'avez pas ce second doute plus radical, c'est que vous êtes certain de quelque chose, et aussi que cette chose ne peut pas ne pas être puisqu'elle est ; ce qui est la certitude même de la valeur objective du principe de contradiction, et par conséquent de l'idée d'être, et par conséquent de la raison et de l'évidence rationnelle. Que si, au contraire, vous poussez le doute jusqu'à douter de lui-même indéfiniment, cette négation absolue, cet anéantissement complet de votre raison me dispense de vous traiter en homme raisonnable, et je ne m'occupe plus de vous. Et je conclus que douter de la valeur objective de la raison est absurde logiquement, et pratiquement impossible.

Voyons maintenant si nous arrivons par le raisonnement à établir l'existence de Dieu.

Nullement, répond l'abbé Z... L'hypothèse panthéiste ne soulève pas plus d'objections que l'hypothèse théiste. Chacun se prononce suivant son genre d'esprit. Beaucoup suspendent leur jugement et déclarent le problème insoluble.

Toujours le scepticisme, cette solution paresseuse des esprits débiles et anémiés.

Le panthéisme est contradictoire lorsqu'il se distingue du pur athéisme et d'un idéalisme tout imaginaire. En effet, d'après la doctrine panthéistique ordinaire, rien n'existe que Dieu et tout ce qui existe n'a d'autre être ni d'autre réalité que Dieu ; Dieu est tout ce qui est, et tout ce qui est, c'est Dieu. Ainsi se trouvent réalisés dans l'être divin unique l'un et le multiple, l'infini et le fini, le nécessaire et le contingent, l'absolu et le relatif, le parfait et l'imparfait, l'éternel et le nouveau, le permanent et le successif, l'identique et le variable, la substance et l'accident. C'est la contradiction fondamentale et essentielle du panthéisme. L'on dit bien que le multiple, le fini, le contingent, le relatif, l'imparfait, le nouveau, le successif, le variable, l'accidentel, se trouvent dans les seules apparences et modalités de l'être. Mais voici le dilemme invincible : ces modes, quels qu'ils soient, ont-ils quelque réalité propre qui diffère de l'être divin, ou non ? Si non, il est évident que l'affirmation du contraire s'applique à un seul et même être réel, en même temps et sous le même rapport, à savoir en tant qu'il est : contradiction évidente. Si oui, donc il existe quelque chose qui n'est pas Dieu et Dieu n'est pas tout, ce qui contredit ouvertement l'hypothèse même du panthéisme.

En outre, cette doctrine se heurte violemment à la conscience que nous avons chacun de notre personnalité distincte, de notre existence individuelle propre et déterminée, ainsi qu'à l'irrésistible évidence de la distinction réelle et substantielle des créatures, en particulier des êtres vivants, surtout de nos semblables. La vie ne tient aucun compte du panthéisme, qui n'est qu'une philosophie de cabinet, un pur jeu d'esprit.

Quant à la conscience morale, peut-on concevoir,

dans l'hypothèse panthéistique, la notion du bien et du mal, l'obligation qui fait la loi et le devoir, la liberté qui est la condition de la moralité chez les individus ? L'être unique, que l'on appelle Dieu, infini, nécessaire, absolu, parfait, éternel, immuable, ne peut être le sujet de pareilles attributions, sous quelque modalité qu'il apparaisse.

Donc le panthéisme est rationnellement inadmissible.

M. l'abbé Z... poursuit :

On parle du principe de causalité. Déjà plusieurs nous arrêtent et nous réclament de prouver sa légitimité. Supposons-le indiscutable.

Non, il ne faut pas supposer, mais constater qu'il est indiscutable, car il n'est qu'un reflet, un rayonnement de l'idée d'être et du principe de contradiction. L'être apparaît à l'esprit, dès les premières connaissances ou perceptions de l'entendement, sous la double forme de la *réalité* et de la *possibilité* d'être, ou, pour parler avec la précision de l'École, de l'*acte* et de la *puissance*. Ces notions élémentaires se trouvent réunies dans le fait primordial d'expérience et de conscience qui s'appelle la transition de la possibilité à la réalité, le passage de la puissance à l'acte, la production de l'être hors de son non-être ou néant relatif. Et c'est de là que jaillit dans l'intelligence, en pleine lumière, la nécessité d'un être pour opérer cette transition, ce passage, cette production, c'est-à-dire d'une cause pour un effet. D'où la formule classique : il n'y a pas d'effet sans cause. Voilà le principe de causalité. Sa valeur objective se confond avec celle de l'idée d'être et du principe de contradiction.

Je reviens à l'argument de M. Z...

Pour arriver à démontrer la nécessité d'un Dieu personnel, répond-il, on nie la possibilité d'une succession indéfinie de causes. Qu'y a-t-il de contradictoire dans ce concept ? On comprend encore moins une éternité sans mouvement. Nous ne voyons partout que changements, métamorphoses, évolutions ; nulle part de moteurs immobiles. Saint Thomas lui-même ne voyait aucun inconvénient à l'éternité du monde. Donc l'idée d'un univers éternel n'a rien d'absurde.

M. l'abbé Z..., en se joignant à saint Thomas, se donne ici facilement très beau jeu contre la preuve de l'existence du Créateur par l'impossibilité de la succession indéfinie, car cet argument n'a peut-être pas une valeur absolument démonstrative. Que ne s'attaque-t-il aux preuves mêmes de saint Thomas ?

Celles-ci ne supposent pas du tout l'impossibilité d'une succession indéfinie de causes. La raison ne passe point par là pour aboutir à l'affirmation de l'existence de Dieu. Si l'on veut bien saisir la portée exacte de ces arguments, il faut chasser de son esprit la question de savoir si le monde a commencé d'exister un jour ou s'il existe de toute éternité. Les preuves thomistes ne touchent pas à ce point, qui, d'après le Docteur angélique, n'est pas une thèse démontrable, mais un article de foi, un dogme révélé (1). L'on conçoit, en effet, aisément que le monde puisse avoir Dieu pour cause et procéder de lui par création, encore qu'il existe *ab æterno*, car la coexistence éternelle de Dieu et de sa créature n'implique dans notre esprit aucune contradiction logique. Mettons-nous dans l'hypothèse de la durée sans commencement, c'est-à-dire de la succession indéfinie des effets et des causes, et regardons si l'univers possède en lui-même sa raison d'être.

(1) Som. théol., I p., qu. 46, p. 2.

1° Le phénomène le plus visible de l'univers c'est le mouvement, le changement. Mouvement dans l'espace et changement d'état, voilà ce que nos sens eux-mêmes constatent dans tous les êtres. La vie n'est que mouvement continu, et le monde inorganique est sans cesse soumis à l'action des forces de la nature, attraction, chaleur, lumière, électricité. Sur ce fait général la science et le sens commun se trouvent d'accord.

Ceci constaté, la raison se demande où est le principe, la cause de ce phénomène. Elle ne le trouve pas dans la matière qui en est le sujet, car la matière apparaît inerte, indifférente soit à l'état de mouvement soit à l'état de repos, et il est évident que le mouvement ne peut avoir sa source dans cette indifférence absolue. Où donc est la force motrice ? Elle ne peut se trouver, en dernière analyse, que dans un être qui, lui, ne change pas, qui n'est pas sujet de mouvement. En effet, changer c'est devenir ce qu'on n'était pas, mais ce qu'on pouvait être ; c'est donc passer de l'état de possibilité à une certaine réalité nouvelle. Or il est inconcevable qu'une possibilité d'être se réalise elle-même, car pouvoir être c'est comme ne pas être par rapport au devenir ou au nouvel être réalisé, et le néant ne produit pas l'être. De là, l'axiome que tout changement est un effet qui a son principe en dehors de ce qui change. Donc une chose sujette au changement ne peut pas être le premier principe des phénomènes de ce genre. Par conséquent il existe un être premier principe du mouvement dans l'univers, et qui, lui, demeure immobile. Est-ce une force immanente et l'âme du monde ? est-il esprit pur, parfait, infini, providence ? Tout cela reste à examiner et à démontrer. Mais une chose est certaine, évidente, c'est que ce premier principe immobile

des changements qui apparaissent dans l'univers, existe en réalité.

2° Nous voyons dans le monde des séries de causes et d'effets, c'est-à-dire des séries d'êtres qui sont à la fois effets et causes. Or, il est impossible que tout ce qui existe soit ainsi, et il faut nécessairement aboutir à un être qui soit cause seulement. La raison en est que la source première de la causalité ne peut pas se trouver dans un effet, car cet effet devrait se produire lui-même, et par conséquent exister avant d'être, ce qui est évidemment contradictoire. Donc il existe une cause première qui n'est pas un effet.

3° Tout ce que nous voyons exister pourrait ne pas exister. Les vivants naissent et meurent, et les êtres inorganiques pourraient être dissous par les agents chimiques. Les corps simples sont des agrégats de molécules et d'atomes qui pourraient être dissociés et ramenés à cet état élémentaire primitif et chaotique que la théorie de l'évolution suppose à l'origine du monde. La matière atomique elle-même peut être conçue, sans contradiction avec aucun de ses caractères essentiels, comme n'existant pas ; elle pourrait donc ne pas exister. Or il est évidemment impossible que tout ce qui existe puisse se ramener ainsi logiquement à une possibilité d'être ; car l'être possible ne peut pas de lui-même commencer d'être, et s'il n'y avait que des êtres de cette nature, ils ne seraient jamais sortis du néant et rien n'existerait. Donc il existe un être qui ne peut pas ne pas exister, qui existe nécessairement par soi-même, qui est à soi-même sa raison d'être absolue et la raison d'être initiale de tout l'univers : un être nécessaire.

4° Parmi les effets des forces naturelles inintelligentes,

il en est beaucoup qui ont évidemment les caractères des œuvres faites par des agents doués de la plus haute intelligence et qui surpassent les chefs-d'œuvre des plus grands génies ; tels sont, en général, les organismes vivants, où l'intention d'obtenir un résultat déterminé et la disposition appropriée des moyens en vue d'atteindre ce but, sont aussi manifestes que dans une montre, par exemple, ou dans tout autre mécanisme de fabrication humaine. Jusqu'au sein du monde inorganique, la science découvre de plus en plus l'admirable variété des effets et l'étonnante simplicité des moyens dans le laboratoire de la nature. D'où il apparaît qu'une cause puissamment intelligente dirige tous les agents de l'univers et préside à leurs opérations.

Et comme la raison ramène logiquement à l'unité ces notions diverses, mais non contraires, du premier Être, car rien en elles ne s'oppose à leur fusion et à leur identification dans un seul sujet ; comme d'ailleurs il apparaît clairement que le premier moteur doit être ou un effet ou la cause première elle-même ; que celle-ci évoque par son propre concept l'idée d'être nécessaire ; qu'il est naturel de lui attribuer la providence de l'univers, laquelle exige aussi d'être effet ou cause, il s'ensuit que ce Premier Être immobile, cette première Cause, cette cause Nécessaire, cette Intelligence universelle, est un seul et même Dieu.

Quant à la connaissance des perfections divines, elle découle logiquement de l'analyse rationnelle du concept de Premier Être, qui doit être par essence le principe inépuisable de toute réalité et de toute possibilité d'être et de perfection, c'est-à-dire réaliser en soi l'Infini.

C'est contre ces preuves que M. l'abbé Z... aurait dû exercer sa critique. Mais il n'en a rien fait, et je dois me borner à répondre à de puérides difficultés sur l'« éternité sans mouvement » et sur le « moteur immobile » qu'il ne peut, dit-il, concevoir (1).

Une éternité sans mouvement ne s'imagine pas, il est vrai, mais se conçoit fort bien, puisque ces deux notions, éternité et mouvement, sont incompatibles dans le même sujet, et que l'éternel apparaît comme nécessairement immobile. C'est donc plutôt le concept de l'éternité absolue avec mouvement et succession qui serait contradictoire.

Quant à la réalité du moteur immobile, elle n'appartient évidemment pas à l'ordre de la connaissance sensible et matérielle. C'est une découverte de la raison dans le champ de la métaphysique. Cet être appartient à la catégorie de l'intelligible pur ; il échappe aux sens et à l'imagination.

Poursuivons la lecture du manuscrit.

On déclare que la cause doit contenir éminemment les perfections de l'effet. Simple affirmation qui n'est fondée sur aucune expérience.

Au contraire, nous voyons partout le plus sortir du moins. La graine produit la plante, le germe animal un être vivant. D'après les géologues, la terre parcourt diverses étapes, la vie succède à la nature morte et devient successivement végétative, animale, raisonnable. La raison humaine se développe dans chaque individu et l'histoire nous montre qu'elle progresse à travers les âges. Puisque l'évolution nous apparaît comme une des lois de l'univers, sur quoi se base-t-on pour affirmer que, antérieurement, il y eut un être parfait ?

(1) Ces preuves ne sont pas non plus atteintes par la critique de Kant, car aucune d'elles n'implique ou ne suppose, ainsi que Kant l'imagine, l'argument ontologique de saint Anselme.

Beau raisonnement, en vérité !

D'abord, il semble que M. l'abbé Z... ait mal saisi la signification du mot « éminemment », car personne ne dit, dans un sens général et absolu, que « la cause doit contenir *éminemment* les perfections de l'effet ». Cette formule ne vaut que pour la cause efficiente, et seulement lorsqu'elle est de l'ordre transcendantal et infini. Le vivant qui produit son semblable en possède la perfection spécifique *formellement*. La perfection du système pileux d'un animal, au contraire, n'est contenue dans les énergies vitales de la bête que *virtuellement*, c'est-à-dire par la puissance qu'il a de le produire. C'est de la même manière que le vivant se trouve dans la vertu féconde du germe dont il est sorti, et les œuvres d'art dans le génie de leurs auteurs. Quant à Dieu, cause infinie où toutes les perfections de l'être sont réalisées d'une façon plus excellente et qui dépasse tout concept, l'on dit, pour marquer ce mode supérieur et inaccessible, qu'il possède les perfections de ses créatures *éminemment* ; par analogie avec la manière dont on conçoit que l'instinct animal est contenu dans la raison humaine, et celle-ci dans l'intelligence angélique : toute la perfection de l'inférieur se trouve dans l'être plus parfait, mais d'une façon très supérieure et, pour ainsi parler, incommensurable. « Simple affirmation, » dit naïvement M. Z... Le lecteur en peut juger d'après les exemples que j'en donne.

Et il ajoute :

Nous voyons partout le plus sortir du moins.

Voyons un peu ce spectacle :

La graine produit la plante, et le germe animal un être vivant.

Oui, nous voyons cela, mais nous voyons aussi que la graine contient la vertu fécondante de la plante-mère et le germe la vertu fécondante du générateur. Où est le plus sortant du moins ? C'est le semblable produisant le semblable par le moyen de la graine ou du germe, comme le génie de l'artiste enfante le chef-d'œuvre à l'aide de sa main et de son outil. La géologie ne nous montre pas davantage le spectacle annoncé. Sans doute la vie a paru après une longue période inorganique ; mais quel géologue l'a vue sortir de la matière inerte et sans vie ? Qui a vu l'animal naître du végétal et se transformer en homme ? M. l'abbé Z... est trop facile à prendre des hypothèses invérifiées pour des faits certains et visibles. Il faut avoir un peu plus d'esprit scientifique et douter à propos. Je le trouve bien crédule devant la science pour un si grand sceptique en matière de philosophie pure et de témoignage humain. Ayons partout de la méthode et de la critique. L'évolution, assure-t-il, est la loi de l'univers. Je n'y contredis point. Mais le principe de contradiction et celui de causalité sont plus certainement encore les lois fondamentales de la raison et de la vie. Que M. l'abbé Z... y réfléchisse et il comprendra « sur quoi l'on se base pour affirmer qu'avant toute évolution il existe un être parfait ».

L'idée même de Dieu, continue M. Z..., n'échappe pas à la critique. Nous ne composons, en effet, le concept de la divinité qu'au moyen de négations et de soustractions. Dieu est esprit, c'est-à-dire qu'il n'a pas de corps, qu'il ne peut être vu ni touché. On nie toute la réalité que nous apercevons en nous, tout en laissant l'être. Ce qui subsiste, après que l'on dégage la réalité sensible, est-ce un être réel, ou simplement l'idée d'être, laquelle dérive de toutes nos perceptions des divers êtres corporels ?

On définit l'esprit : intelligence et volonté. Où prenons-nous ces éléments d'intelligence et de volonté ? En nous-



mêmes. Or, en nous, savons-nous ce qui pense et veut ? Tout ce que nous pouvons constater, c'est que nous pensons et voulons. Avons-nous le droit de détacher de nous l'intelligence et la volonté pour l'attribuer à un être qui, sans nous ressembler d'ailleurs par le corps, aurait ces qualités ? Nous formons simplement une hypothèse, nous ne la démontrons pas.

Telle est la critique matérialiste de M. l'abbé Z... Elle suppose, au point de départ, que « nous *composons* notre concept de Dieu au moyen de négations et de soustractions ». C'est une erreur d'écolier. Notre concept du premier être et de la cause première a pour objet une réalité positive découverte par la raison, et à laquelle nous attribuons les qualités des effets divins en écartant toute idée d'imperfection et de limite. Il est donc inexact de dire que ce concept se ramène à un composé de négations et de soustractions (1). Si quelques idées de qualités très positives sont exprimées par des termes négatifs, tels que celui d'infini par exemple, ce serait un sophisme trop manifeste que de réduire ces idées et ces qualités à de pures négations.

Ensuite, le criticisme de M. Z... suppose que la raison humaine n'a point de valeur objective, qu'il n'y a de réel que ce qui est connu par les sens, que l'immatériel, le suprasensible, le pur intelligible n'est rien qu'un phénomène mental, une idée abstraite et vide. Il semble ne pas admettre la réalité de l'inconnaissable, de l'être nouménal. Le voilà tombé dans le matérialisme. Mais pourquoi la perception sensible serait-elle objective et la perception intellectuelle et rationnelle ne le serait point ? L'une n'est ni plus nécessaire ni plus évidente que l'autre. Bien plus, les jugements affirmatifs ou négatifs portés

(1) Cf. Appendice I, page 233.

sur les données des sens exigent, tout comme les autres, la certitude du principe de contradiction et la vérité de l'idée d'être. D'où il apparaît que la moindre opération de l'esprit sur l'objet de l'expérience sensible suppose la valeur objective de la raison. La position matérialiste est donc intenable, et le sceptique se trouve contraint de se replier au fond de sa pensée solitaire, en doutant même de son doute, à l'infini, sans avoir de point fixe en lui-même non plus qu'au dehors. C'est de l'absurde concentré. Voilà à quel prix M. l'abbé Z... échappe à la démonstration de l'existence de Dieu.

Pour en finir avec notre concept de Dieu. M. Z... s'attaque à notre concept de l'esprit.

Pourquoi, demande-t-il, le composons-nous d'intelligence et de volonté ? Savons-nous ce qui pense et veut en nous ?

Puisque nous appelons *esprit* le principe immatériel de nos intellections et de nos volitions, à cause que la raison qui le découvre en vertu du principe de causalité, découvre également qu'il a une existence propre et indépendante, logiquement corrélatrice à l'indépendance de son action spécifique, il est naturel que nous attribuions par essence à l'esprit ces facultés d'intelligence et de volonté. Et parce qu'il y a dans ce concept l'idée d'une manière d'être et d'agir beaucoup plus parfaite que celle de la matière et des corps, et que cette perfection nous apparaît pure et simple en soi, dégagée de toute notion imparfaite et limitative, nous disons avec vérité, au point de vue de notre connaissance rationnelle, que Dieu est esprit, en comprenant qu'il l'est d'une manière transcendante, supercompréhensible

pour nous, infinie. Quant à connaître la nature spéciale du principe qui pense et qui veut en nous, c'est l'effet du raisonnement chez ceux qui croient à la valeur objective de la raison et de ses premiers principes.

« Hypothèse, s'écrie M. Z..., et point démonstration. »

On peut voir qui de nous deux *hypothétise*, et qui démontre rigoureusement. Il est visible, je crois, que M. l'abbé Z... n'a pas détruit une seule des preuves classiques de l'existence de Dieu.

#### 4<sup>o</sup> L'immortalité de l'âme.

M. l'abbé Z... passe successivement au crible de sa critique les trois principales preuves de cette vérité rationnelle. Il commence par la preuve métaphysique qui est celle de la spiritualité.

On prétend, dit-il, que l'âme, parce qu'elle est une substance spirituelle, ne saurait se décomposer, et par conséquent doit survivre au corps.

Supposons péremptoirement démontrée la spiritualité de l'âme (ce qui n'a pas été fait) et l'existence de Dieu : je ne vois pas la nécessité métaphysique de l'immortalité.

D'abord Dieu peut anéantir ce qu'il a pu créer.

D'ailleurs il semble que l'âme doive disparaître naturellement. Son existence a commencé avec celle du corps ; jusqu'à la mort elle a subsisté avec le corps ; celui-ci se décomposant, pourquoi lui survivrait-elle ?

Même en supposant vraie la doctrine scolastique de la matière et de la forme, il est plus rationnel que l'âme perde l'être, puisqu'elle n'est pas une forme subsistante, ayant une existence propre et indépendante.

Dieu ferait un miracle en la conservant.

La thèse philosophique de l'immortalité de l'âme consiste à établir que le principe de la vie intellectuelle

et volontaire, qui dans l'homme se trouve uni à la matière organisée, est par sa nature même incapable de mort, qu'il ne peut se décomposer, se désagréger, cesser d'être. Et la raison en est que ce principe appartient au monde des esprits, dont les caractères essentiels sont d'avoir une existence propre et d'être substantiellement simples. Leur simplicité rend impossible toute désagrégation ou décomposition de leur substance individuelle, car il est contradictoire que ce qui n'est pas composé puisse se décomposer, que ce qui ne résulte pas d'une synthèse puisse être dissous par l'analyse. Et la capacité naturelle d'exister en soi séparément a pour effet de ne pas lier l'existence d'un esprit à celle d'un autre être quelconque ; dans l'espèce, comme diraient les juristes, à celle du corps. Il s'ensuit que la mort du corps humain n'entraîne pas celle de l'âme, puisque celle-ci peut subsister à l'état de séparation, et que l'âme n'étant pas un être composé, mais simple par nature, ne peut être sujette par nature à la dissociation de ses éléments constitutifs. L'âme humaine est donc naturellement immortelle, si du moins elle est un esprit.

Or, M. l'abbé Z... suppose « péremptoirement démontrée » la spiritualité de notre principe vital. Que reproche-t-il donc à cette démonstration métaphysique ?

« Dieu, dit-il, peut anéantir l'âme. » — Soit ; mais s'il convient naturellement à l'âme de survivre au corps et d'être immortelle, pourquoi Dieu l'anéantirait-il ? Sa bonté et sa justice paraissent exiger qu'il la laisse subsister toujours.

« D'ailleurs, poursuit M. Z..., l'âme naît avec le corps ; il est naturel qu'elle meure avec lui. » — Belle raison ! Mais si l'âme a une existence indépendante du corps, si elle est capable, par sa propre vertu naturelle,

de subsister seule, pourquoi devrait-elle cesser d'être en même temps que le corps ?

Enfin, ajoute M. l'abbé Z..., d'après la doctrine scolastique, l'âme « n'est pas une forme subsistante, ayant une existence propre ». — Encore une erreur d'élève ignorant ou trop oublieux, car l'École enseigne, au contraire, que l'âme humaine est une forme substantielle subsistant par soi, encore qu'elle ne puisse avoir sans le corps le plein exercice de son activité vitale. Un organisme, en effet, lui est nécessaire en tant qu'elle est principe de vie végétative et de vie animale.

Mais appartient-elle réellement au monde des esprits ?

Certainement ; en voici la démonstration métaphysique. En vertu du principe de causalité il est logique non seulement de conclure de la production de l'effet à l'existence de la cause, mais, en outre, de la perfection de l'effet, et des qualités de l'opération qui le produit, à la perfection naturelle de l'essence, c'est-à-dire du principe radical de la productivité dans la cause efficiente. Car, produire quelque chose c'est communiquer un peu de son être, de sa force vive, pour ainsi parler, et de son énergie substantielle. Donc l'effet et l'opération peuvent servir de base à une connaissance vraie de la nature intime de la cause. Or les opérations distinctives ou spécifiques de l'âme sont les actes de l'intelligence, de la raison et de la volonté, les pensées et les volitions. Quelles qualités caractéristiques apparaissent dans ces actes-là ? Est-il possible de réduire la pensée, par exemple, à une activité matérielle quelconque ? Son objet, l'idée, est abstrait, immatériel, simple. Prenons l'idée générale d'homme. Impossible, à cause de son universalité essentielle, de la concrétiser, de la matérialiser, de

l'individualiser comme telle ; impossible aussi de la sectionner, de la décomposer : elle est ou elle n'est pas, simplement ; ses éléments logiques, animalité et rationalité, sont d'autres idées, mais ne sont plus elle. Par conséquent cet acte de l'âme qui est la pensée traduite par le terme général d'homme, nous apparaît comme une opération de l'ordre immatériel émanant d'une activité d'essence immatérielle et simple. L'âme est donc un être caractérisé spécifiquement par la simplicité de sa substance. Voilà le premier caractère de l'esprit. Mais, de plus, l'immatérialité de la pensée prouve que cet acte n'est pas en lui-même corporel, quelle que soit la part de l'organisme dans les images sensibles qui accompagnent la pensée humaine. Si donc l'opération donne la mesure de l'être, il s'ensuit que l'être de l'âme est indépendant du corps comme l'est son opération propre, et, enfin, que l'âme subsiste par soi-même. Ce qui est le second caractère essentiel de l'esprit. L'âme humaine est donc un esprit, et l'immortalité lui convient par nature.

Dieu ne fait donc pas un miracle en la laissant subsister après la mort. Et la preuve par la spiritualité me paraît toujours bonne.

M. l'abbé Z... dirige maintenant ses coups contre les preuves secondaires.

Nos aspirations au bonheur, dit-il, demandent à être satisfaites dans un au delà. Il est vrai que nous cherchons le bonheur. La question est de savoir si nous le trouvons quelque part absolu ou si nous devons nous contenter de la félicité relative d'ici-bas. Nos désirs ne sauraient être la mesure des choses. D'ailleurs est-ce que les damnés verront réalisée leur aspiration au bonheur ?

Cette dernière question relative aux aspirations des damnés est quelque peu irréflectée ! Quand on parle du désir naturel et invincible que l'universalité des hommes éprouve dans son âme, dans le fond de son être, vers le bonheur, il ne s'agit pas d'une tendance fatale qui ne puisse manquer d'être satisfaite chez aucun individu de l'espèce ; mais d'un attrait puissant, sorte de propulseur de la vie, d'excitateur des énergies vitales, qui indique le but et l'orientation, à l'instar de l'aiguille d'une boussole, en laissant chaque être se diriger vers sa fin propre selon sa nature. Or l'un des traits distinctifs de l'homme, c'est d'aller au terme de l'existence sous sa propre responsabilité consciente, au gré de son libre arbitre, comme il agit d'ordinaire avec tous ses autres appétits. Voilà pourquoi les uns arrivent au but, et les autres manquent leur vie ; les uns et les autres, librement. Les damnés ont perdu l'éternelle félicité par leur faute.

Quant à l'argument tiré de la tendance naturelle de l'homme à la félicité complète, c'est-à-dire totale et durable, en faveur de la thèse de l'immortalité, il est loin d'être sans valeur, lorsqu'on lui donne et son vrai sens et sa véritable portée. Pour le bien entendre, il faut supposer que Dieu a créé l'homme, qu'il est par conséquent l'auteur direct de l'âme, ainsi que des tendances qui la constituent essentiellement, et que la tendance au bonheur est de cet ordre, comme il résulte de son universalité et de son rôle de moteur initial dans tous les actes de la vie appétitive et volontaire. Ces prémisses établies clairement, il s'ensuit à l'évidence que puisque cette existence terrestre n'est pas le lieu de cette félicité, Dieu ne replongera pas dans le néant l'être qu'il a lui-même animé d'un tel désir. Or l'orga-

nisme humain est sujet à la mort, donc l'âme survit, et, selon les mérites acquis, reçoit une félicité durable, sans fin, immortelle.

En quoi consiste cette félicité, la raison ne saurait le soupçonner que d'une manière vague. Sans doute, dans la possession et la jouissance du vrai et du bien, qui sont les objets propres des facultés persistantes de l'âme séparée du corps, à savoir de l'intelligence et de la volonté.

Reste une dernière critique.

La justice exige que les bons reçoivent une récompense et les méchants un châtement. Or, ici-bas, point de justice. Donc elle s'exercera dans l'autre monde.

Hélas ! qui nous prouve que la justice absolue soit quelle part ? Dieu n'est pas démontré, et celui qu'on nous décrit nous donne le premier exemple de l'injustice en créant un monde inique et en menaçant ceux qui l'offensent d'une peine disproportionnée à leurs fautes.

Puis, si nous n'agissons pas librement, plus de mérite ni de démerite. Partant plus de justice à exercer.

Les objections tirées des prétendues injustices de la création, de l'apparente disproportion des peines de l'enfer et du péché, ainsi que de la négation du libre arbitre, ont été réfutées plus haut.

Quant à la preuve même, elle suppose, comme la précédente, la Providence de Dieu. Cette vérité admise, en même temps que la responsabilité humaine et la nécessité d'une sanction de la loi morale, et ce fait étant constaté, savoir que la terre n'est pas le lieu des justes récompenses et des justes châtements, il s'ensuit en bonne logique qu'une survie doit être admise pour l'homme, et que l'âme persiste après la mort.

Mais cet argument ne prouve pas à lui seul une survie immortelle.

D'où l'on voit que la critique de M. l'abbé Z... procède d'une profonde ignorance de la métaphysique et d'une inintelligence manifeste du sens exact et de la portée précise des preuves rationnelles.

Est-elle plus solide dans la morale ?

##### 5° *La morale catholique.*

Pour les catholiques, la morale est invariable. Ce qui est bien aujourd'hui ne sera jamais mal ; ce qui est mal aujourd'hui jamais bien. Or les sciences historiques et sociales tendent à nous montrer qu'il y a une évolution de la morale.

Parmi les individus d'une même société, déjà que de diversité dans l'appréciation des actes ! L'on juge d'après ses idées, ses préjugés, son éducation. Tel appelle sublime ce qu'un autre qualifie de ridicule.

Qu'on change d'Etat, d'époque, de civilisation, quelles différences dans les mœurs ! On le constate pour le duel, la guerre, le prêt à intérêt.

La morale évolue lentement, néanmoins elle évolue. Nous n'osons plus défendre les procédés du moyen âge.

L'Eglise, basée sur la croyance à l'absolu, a des commandements absolus. Elle n'admet pas les changements. C'est pourquoi elle prescrit l'indissolubilité du mariage, les vœux perpétuels. L'esprit moderne ne supporte plus l'immobilité.

En fait, l'Eglise a changé. Voilà pourquoi elle a vécu et prospéré. Mais tout en changeant, elle affirme qu'elle est immuable dans ses dogmes, dans sa morale.

Autrefois l'évolution des idées et des mœurs s'opérait très lentement. On la remarquait à peine. A notre époque, tout se fait à la vapeur.

Pour que l'Eglise conservât son prestige, il faudrait qu'elle se mit à la tête du mouvement. Dans son sein, de hardis novateurs cherchent à lui donner un regain de vie. Malheureusement ils ont commencé trop tard. Comme tout le monde constate l'énorme différence qui les sépare de la croyance commune, on crie à la Révolution, on les excommunie, on les exclut de la société catholique. Au lieu de les accueillir comme des sauveurs, l'Eglise s'en débarrasse comme d'hommes dangereux. C'est là ce qui cause sa faiblesse.

Ainsi se termine le manuscrit dans lequel M. l'abbé Z..., l'un de ces « hardis novateurs venus trop tard », de ces « sauveurs excommuniés », de ces « hommes dangereux » dont l'Eglise a peur au début de ce xx<sup>e</sup> siècle de son histoire, a bien voulu nous faire connaître les raisons intellectuelles de son passage « de la foi à l'incrédulité ».

Malheureux *évadé*, pauvre âme en détresse, esprit présomptueux et sans lest, maintenant engoué de ces grands mots à majuscules : Science, Progrès, Critique, Evolution, et qui cherche à justifier par des billevesées pareilles son abandon de la foi !

Il s'imagine, dans son petit savoir, que la doctrine catholique ne peut s'accorder avec le fait historique des variations et des contradictions de la conscience morale. Alors que c'est l'Eglise qui a opéré et qui continue d'opérer, parmi les peuples qu'elle conquiert à l'Evangile, la plus profonde révolution morale dont l'histoire garde le souvenir ; alors que c'est elle encore qui, par l'action incessante de sa doctrine et de son ministère religieux, travaille constamment à éclairer, à épurer les consciences individuelles et à dégager de leurs instincts, de leurs passions, de leurs erreurs et de leurs fautes, le germe d'idéal divin semé en chacune d'elles. Comme si l'Eglise de Jésus-Christ ne connaissait pas et ne comprenait pas toutes les défaillances et toutes les grandeurs de la conscience humaine ! Comme si le christianisme, principe de l'évolution morale et sociale qui a produit la civilisation moderne, pouvait ignorer et nier le progrès de la conscience chez les individus et dans les sociétés !

M. l'abbé Z... commet une erreur grossière en ne distinguant pas entre la conscience humaine et la loi

morale, entre la connaissance subjective et le sentiment personnel du devoir, d'une part, et, d'autre part, la nature, le fondement, l'étendue du devoir en lui-même. Que la conscience individuelle ou collective ait donné le spectacle de déformations morales nombreuses et graves, et que l'on constate des progrès, et des régressions aussi, dans la connaissance, le sentiment et la pratique de la morale sociale depuis l'antiquité la plus reculée, ce sont des faits que les théologiens n'ignorent point et qui ne présentent aucune contradiction avec la doctrine catholique. Mais ce que l'Eglise prétend, et ce que l'histoire, ni même la préhistoire ne contredisent pas, c'est que, tous les hommes ayant reçu du Créateur une nature identique et une fin semblable, les lois essentielles de la morale ne sauraient varier. L'on remarquera sans doute de grandes et de profondes différences dans la manière de les comprendre et de les observer, mais les règles fondamentales du devoir resteront partout les mêmes.

Et c'est ainsi que les préceptes généraux du Décalogue mosaïque apparaissent, non seulement en droit théorique, mais en fait, comme la morale universelle de l'humanité, depuis ses plus lointaines origines.

Dans l'hypothèse évolutionniste sur la genèse de l'espèce humaine, l'on est forcé d'admettre le système des origines animales, utilitaires, instinctives de la conscience morale et du devoir, et, par conséquent, de supposer un lent et continu progrès de la moralité parmi les hommes. Mais l'histoire n'a nullement vérifié ce système hypothétique, non plus du reste que l'anthropologie préhistorique ne vient à l'appui du transformisme. N'oublions pas que l'évolution mondiale n'est qu'une théorie philoso-

phique édiflée en dehors de la science (1), dont les méthodes ne peuvent être appliquées dans les questions d'origine qui échappent à l'observation et à l'expérience, et qu'il n'est point permis de l'ériger en fait acquis et démontré contre les enseignements de la foi chrétienne et de la philosophie spiritualiste. D'ailleurs, à supposer même la descendance animale de l'organisme humain, l'âme échapperait à une pareille origine, ainsi que la personnalité morale de l'homme, et par conséquent, notre doctrine sur la loi du devoir et son invariabilité essentielle n'en serait point atteinte.

Ces observations générales suffisent, me semble-t-il, à répondre au raisonnement de M. Z... Comme il n'apporte pas un seul fait à l'appui de ses dires, je m'en tiens là. Je relèverai simplement quelques détails.

L'indissolubilité du mariage n'est, de l'avis unanime des théologiens, qu'une conclusion secondaire des principes de la morale sur la famille, et je n'hésite pas à reconnaître que cette loi, à laquelle il fut dérogé durant la période patriarcale et la période mosaïque, et qui demeure inobservée en dehors du catholicisme, tire sa force principalement de l'autorité de Jésus-Christ. Mais, au simple point de vue rationnel de la société familiale et de l'Etat, l'on peut soutenir, d'après les effets sociaux manifestés du divorce, que l'indissolubilité, de même que l'unité du mariage, constituent, par comparaison avec la polygamie simultanée ou successive, un réel progrès dans le sens de la dignité de l'être humain, surtout de la femme, de l'éducation de l'enfant, et par suite de la force et de la prospérité du corps social. Lorsque les sociétés modernes, devenues la proie du so-

(1) Voir l'appendice III, page 257.

cialisme athée, auront brisé les derniers freins des traditions chrétiennes et livré le foyer domestique à l'union libre, qui est logiquement le dernier mot du divorce légal, l'on verra, mais trop tard peut-être, que la loi catholique de l'indissolubilité du mariage est l'une des assises de la civilisation. L'Eglise y tient fermement, c'est un honneur pour elle.

M. l'abbé Z... lui reproche de « prescrire » les vœux perpétuels. Il fait sans doute allusion au célibat ecclésiastique. C'est là une mesure disciplinaire motivée par les raisons les plus graves, et dont les avantages pour le ministère sacerdotal et apostolique compensent, ainsi que l'histoire et l'expérience en font foi, les divers inconvénients. Il ne convient guère à un prêtre, quoique « évadé », qui prétend ne donner de son évasion que des motifs philosophiques, de se plaindre publiquement d'une telle obligation qu'il a librement acceptée.

Oui certes, l'Eglise change, car les changements, l'adaptation à des milieux nouveaux, est la condition même de la vie. Je ne doute pas que si les apôtres revenaient au milieu de nous, ils n'éprouvassent d'abord quelque surprise en face du catholicisme contemporain. Peut-être même leur faudrait-il un peu de temps pour observer et pour réfléchir, et quelques brèves explications leur seraient-elles nécessaires avant de s'y reconnaître. Le petit grain de sénévé qu'ils ont jeté en terre a grandi ; l'enfant est devenu homme ; la société religieuse embryonnaire de l'âge apostolique a développé, déployé toutes ses énergies, tiré les conséquences de tous ses principes, subi des crises nombreuses et contraires, mué bien des fois, si l'on peut ainsi dire ; elle a dû se plier à des circonstances très diverses, s'accommoder à des institutions, à des caractères, à des tem-

péraments fort opposés, pourvoir à des nécessités et parer à des difficultés bien différentes ; mais, après tant de siècles, malgré tous ces changements, la même vie circule dans un corps substantiellement identique, et les apôtres ne tarderaient pas à sentir en lui la présence du même esprit qui les animait : c'est l'autorité de Pierre, c'est le sacerdoce eucharistique, c'est le *Credo* de Jésus. Le fond est demeuré et apparaît toujours immuable (1).

Car l'Eglise ne change pas en tout. Il y a dans sa constitution, dans sa liturgie, dans sa doctrine, des points auxquels les siècles n'ont pas touché. Les degrés primitifs de la hiérarchie, avec Pierre à leur tête, le sacrifice de la cène et la grâce des sacrements, la prédication de l'Evangile par le ministère de la parole, la foi en Jésus-Christ rédempteur et juge suprême, tous les articles primitifs du symbole ou de la *didaké* apostolique, la loi morale de la fraternité et de l'amour divin : voilà, à grands traits, le christianisme des temps primitifs et le nôtre. Les changements que l'on remarque, et dont l'Eglise d'ailleurs ne fait point mystère, ou consistent dans l'épanouissement logique et historique des principes essentiels, ou se limitent à des choses accidentelles et passagères, à des variations de la discipline comme il s'en produit dans toutes les institutions humaines. On rencontre, assurément, des difficultés et des obscurités dans l'étude de ce progrès, de ce mouvement de la vie dans la société catholique. Il y a eu des dissentiments, des controverses, des luttes doctrinales, des polémiques ardentes et passionnées : c'est la loi de la pensée consciente dans la philosophie religieuse elle-

(1) Voir l'appendice II, page 253.

même, c'est l'effet naturel de la liberté dont jouissent les écrivains et les orateurs ecclésiastiques sous le contrôle du magistère apostolique. Mais l'on arrive sûrement à découvrir le fond qui ne change pas.

M. l'abbé Z... nous dit que l'Eglise, afin de conserver son prestige, devrait prendre la tête du mouvement. C'est un reproche déjà vieux, presque antique, et un conseil mille fois entendu. Si l'Eglise romaine paraît conservatrice à l'excès, quelque peu routinière, trop rivée à des habitudes, méfiante des nouveautés, craintive devant l'esprit moderne et ses élans vers la science, la démocratie, l'évolution sociale, on peut en ressentir parfois des regrets plus ou moins justifiés, mais ce serait, à mon sens, légèreté d'esprit et grande présomption que de lui en faire un crime et d'en tirer argument contre sa divinité. L'Eglise de Jésus-Christ est dirigée ici-bas par des hommes, et il est naturel que des faiblesses humaines transpirent dans son gouvernement. On en voit à toutes les pages de sa longue histoire. Aussi bien une juste réserve s'impose en face de la Papauté, au jugement de tout homme réfléchi : qui peut savoir si les principes nouveaux dont le monde est épris ne vont pas à une épouvantable banqueroute, et si la marche lente et les appréhensions de l'Eglise ne sont pas, tout simplement, la sagesse même de Dieu ? Cette apparente faiblesse ne serait-elle pas la seule force à jamais invincible ?

J'en ai fini maintenant avec M. l'abbé Z... et sa critique aprioriste d'étudiant indocile. De ses prétendues contradictions de nos dogmes entre eux ou avec les données de la raison, de ses jugements sur l'insuffisance de notre démonstration apologetique, de ses objections

contre les vérités fondamentales de la philosophie rationnelle et contre la morale de l'Eglise, que reste-t-il dans l'esprit du lecteur ? Rien, je pense. C'est que la philosophie chrétienne, qui est la philosophie du bon sens, de la valeur objective de nos connaissances, de la métaphysique, de la raison populaire, en a dès longtemps fait bonne justice. Que s'il restait encore des doutes et des difficultés, si quelques réponses paraissaient faibles ou trop obscures, si la philosophie de l'Ecole, dont je me suis inspiré, semblait démodée et incertaine, qui donc oserait mettre en sa raison personnelle une si grande confiance qu'il n'éprouvât aucune hésitation à déclarer faux et inadmissible ce que d'autres raisons individuelles, sans nul doute égales à la sienne en pénétration et en subtilité, acceptent et tiennent pour intelligible et pour vrai ? L'on conçoit que ceux-là se rebellent contre la foi et la révélation divine qui croient raisonner dans l'absolu et saisir par leurs arguments la réalité des choses. Mais ceux qui, positivistes ou criticistes, proclament l'Inconnaissable et s'imaginent que la connaissance humaine est un simple jeu de l'esprit de chacun, que peuvent-ils logiquement opposer à la doctrine révélée et au magistère de l'Eglise ? Lorsque, par sentiment ou par réflexion ou par besoin psychique, ils ont donné leur foi à l'autorité religieuse, où trouveraient-ils des motifs rationnels d'abandonner son *Credo* ? La vieille philosophie chrétienne n'a point de prise sur leur entendement, je l'avoue ; mais contre notre vieille foi, que peut leur philosophie d'incertitude et de rêve ?

Pauvre *évadé*, perdu sur le chemin du doute, si quelque étincelle de l'antique croyance luit encore dans ton faible cœur, prends conscience de la vanité de tes pourquoi présomptueux et de la profondeur de tes ignorances, et



lève vers le Dieu de ta jeunesse, vers le Christ aimé et adoré de ta ferveur sacerdotale, un regard avide de lumière et de vérité ! Que la grâce touche ton âme séduite, et que le désir de revoir Jésus jaillisse en toi ! Comme celui du mendiant aveugle, ton cri de détresse, s'il est sincère, attendrira le cœur du Maître — « *Domine, ut videam !* » et tes yeux ranimés contempleront encore les traits divins du Fils de Marie !

---

## CHAPITRE SIXIÈME

**La seconde évasion. — Point de départ : la conclusion antichrétienne de l'histoire évolutionniste des religions.**

La conclusion générale qui résulte des nombreuses objections rationalistes de M. l'abbé Z... forme le point de départ du volume de M. Marcel Hébert :

Chaque jour plus étroitement, dit-il, le dogme catholique se trouve comme serré entre ces deux branches d'un étau : la pensée philosophique et la critique historique, et qu'il y soit brisé, c'est incontestable.

Pour M. Hébert, le catholicisme est donc broyé entre la raison et l'histoire. Jugeons par un exemple de la force écrasante de l'une des branches de l'étau, la pensée philosophique :

Le monothéisme, déclare M. Hébert, est une hypothèse irréfutable lorsqu'on la prend dans ses termes mêmes, puisqu'ils échappent à tout contrôle, mais qui va se briser contre l'insoluble objection de l'existence du mal, de tant d'horreurs et de tortures dans le monde que ce Dieu aurait créé.

La présence du mal dans l'univers, tel serait donc le tour de vis qui broierait, sous les dents de l'étau philosophique, la thèse rationnelle de l'existence d'un Dieu transcendant et personnel. Cette pression ne paraîtra

sans doute pas écrasante à ceux qui ont compris l'exacte position du problème et la solution logique de la philosophie chrétienne de l'Ecole. *L'hypothèse* monothéiste n'est donc pas encore « brisée ».

Un autre exemple nous fera sentir la « force écrasante » de la critique historique, qui forme la seconde branche de l'étau. Voici comment cette critique se débarrasse des textes évangéliques qui gênent ses systèmes *à priori* :

Saint Matthieu rapporte les paroles suivantes de Jésus : « Il vous a été donné de connaître les mystères du royaume des cieux. » (xiii, 11.)

La critique, affirme M. Hébert, prouve que cette parole n'est pas de Jésus, dont l'enseignement moral a toujours été simple et sans mystères pour les hommes de bonne volonté ; c'est une *interprétation* des paroles de Jésus par le rédacteur du premier évangile...

La voilà, prise sur le fait, la fameuse méthode critique : On suppose *à priori*, en vertu d'une théorie philosophique plus ou moins évolutionniste, que « l'enseignement moral de Jésus a toujours été simple et sans mystères » ; et puis, hardiment, l'on conclut que tel passage des Evangiles, qui contredit l'hypothèse, est une invention de l'évangéliste.

Voyons encore cette critique à l'œuvre :

La critique attribue également à un pieux inspiré, se servant des textes bien connus de l'Ancien Testament, le passage : « Personne ne connaît le Père que le Fils et celui à qui il plaît au Fils de le révéler. » Là encore c'est de l'*interprétation*, ce n'est plus l'*enseignement authentique* de Jésus.

Pour toute preuve de cette assertion de la haute cri-

tique, M. Hébert se réfère à l'*Evangile et l'Eglise* de M. l'abbé Loisy. Ouvrons ce petit volume :

Il est difficile, écrit M. Loisy, de voir (dans ce passage de saint Matthieu, xi, 25-30) l'expression *littéralement exacte* d'une déclaration faite par le Christ à ses disciples. Elle se trouve dans une sorte de psaume où l'influence de la prière qui termine le livre de l'*Ecclésiastique* (51), se reconnaît par l'ensemble et en plusieurs détails. De part et d'autre on commence par la louange de Dieu, et l'on emploie, avec une préférence marquée, le nom de Père ; à l'éloge de la sagesse (fait dans l'*Ecclésiastique*) correspond (dans l'Evangile) la déclaration concernant la connaissance réciproque du Père et du Fils ; l'appel du Christ aux petits et à ceux qui peinent en ce monde *semble s'inspirer* de l'invitation que la sagesse adresse aux ignorants dans la dernière partie de la prière de Ben-Sira. Ces affirmations ne sont pas fortuites, et comme *il est malaisé d'admettre* que Jésus, dans une oraison ou un discours tout spontané, ait voulu imiter l'*Ecclésiastique* ; comme la pièce entière accuse un *rythme* assez analogue à celui des cantiques reproduits dans les premiers chapitres de Luc ; comme on trouve un autre passage, en Matthieu, où le Christ *parait* avoir été identifié à la sagesse divine (xxiii, 34-36), *il est assez probable* que, nonobstant sa présence dans deux Evangiles, ce morceau est, au moins dans sa forme actuelle, un produit de la tradition chrétienne des premiers temps.

Et voilà comment on se débarrasse d'un texte important des Evangiles ! Quelle logique ! C'est avec des *il semble*, des *il est malaisé d'admettre*, des *il parait*, que la haute critique, s'élevant fort au-dessus des lois du raisonnement et prenant l'essor dans la fantaisie la plus dégagée de toute dialectique, forge des *il est assez probable*, avec quoi l'on fabrique des conclusions certaines. Mon cerveau de scolastique, rebelle à de pareilles méthodes, ne peut comprendre que l'on s'aventure à ratiociner ainsi sur un texte vieux de près de deux mille ans et que, sous d'aussi futiles prétextes, l'on ose inflir-

ger un démenti à deux auteurs contemporains des faits. Est-il donc impossible ou incroyable, pour les hommes sans parti pris, que Jésus ait tenu pareil langage en songeant ou non, qu'importe ? à la prière de Ben-Sira ?

Un dernier texte, afin de bien montrer la « force écrasante » de la critique de M. Hébert :

Il y a surtout, dit-il, le texte : Allez, enseignez toutes les nations, *les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit*, leur apprenant à observer tout ce que je vous ai prescrit.

Mais... *l'on commence à se douter* que ce texte est *peut-être* une interpolation de la formule usitée du baptême, et qu'il faut lire : « Allez, enseignez toutes les nations, leur apprenant, etc. »

Ce « *l'on commence à se douter que peut-être* » pour aboutir à nier l'authenticité d'un texte me paraît d'un criticisme admirable. Belle méthode, en vérité !

C'est ainsi, selon M. Hébert, que la critique historique et la pensée philosophique, formant les deux branches d'un étau puissant, achèvent de broyer le dogme catholique ! D'où il apparaît que le point de départ de cet évadé est moins sûr qu'il ne pense.

Mais d'où lui vient sa conviction que « la foi chrétienne et catholique est l'un des moments les plus intéressants et féconds, *mais dépassés*, de la conscience humaine, une des nombreuses espèces de croyances que la conscience a créées à travers les siècles » ?

De l'*histoire évolutionniste* des religions.

Qu'entend-il par-là ?

L'histoire faite d'après une théorie préconçue, d'après un système arrêté *à priori*, d'après l'*hypothèse*, d'appa-

rence philosophique et scientifique, de l'évolutionnisme.

Et voilà le procédé historique du criticisme ! Au lieu d'étudier les documents, sans parti pris d'aucune sorte, il ne veut les examiner que du point de vue évolutionniste. Or il s'en faut bien que ce point de vue soit exact, qu'il réponde à la réalité des choses, et que les faits de l'histoire y apparaissent sous leur vrai jour. Au contraire, puisque l'évolutionnisme n'est qu'une œuvre d'imagination et de haute fantaisie, il projette sur les événements une lumière factice qui les montre sous un aspect irréel et de convention, ainsi qu'il arrive, d'ordinaire, dans les œuvres des romanciers.

La doctrine de l'évolution est une philosophie qui plaît à beaucoup de savants ; mais elle ne fait point partie intégrante de la science. Pour s'en convaincre il suffit de considérer quel est son objet. L'origine des êtres, les lois suivant lesquelles ils ont procédé des éléments primitifs de l'univers, voilà le problème général qu'elle prétend résoudre. Or il est évident que, par sa nature même, un tel problème se trouve hors du champ propre des méthodes de la science de la nature, qui sont l'observation et l'expérimentation. Ni l'on n'observe ni l'on n'expérimente l'état primordial du monde et la manière dont la terre s'est formée et dont les diverses espèces de corps inorganiques ou d'êtres organisés y sont apparues. Donc il ne s'agit pas ici de science proprement dite, mais plutôt de cosmologie rationnelle.

Il importe de remarquer que l'*hypothèse* évolutionniste, même la plus radicale, celle qui ramène l'univers à l'unité d'une matière primordiale et d'une force initiale élémentaire, ou même à l'unité d'un seul principe de la matière et de la force, celle qui suppose que la

vie a procédé un jour de l'inorganique pur, et que de cette vie informe toutes les espèces vivantes, végétales et animales, sont issues par de lentes transformations, ne contredit en rien la foi catholique. Celle-ci ne serait atteinte que si elle prescrivait d'attribuer au récit génésiaque de la création du monde le sens déterminé que lui donnaient naturellement les écrivains ecclésiastiques antérieurs à la seconde moitié du dernier siècle. Mais l'Eglise reconnaît à ses fidèles une large liberté d'interprétation relativement à ce texte mosaïque. Les plus sages exégètes, me semble-t-il, non seulement n'hésitent pas à y voir un simple extrait d'un document plus ancien que Moïse, mais encore ne lui reconnaissent qu'une portée purement religieuse et rituelle, sans aucun rapport avec la science ou la chronologie des origines du monde ; de sorte qu'il n'y a rien dans ce passage de la Bible qui soit en contradiction avec l'hypothèse évolutionniste. L'on a même la liberté d'imaginer que l'évolution de la nature a produit des animaux anthropoïdes, dont une espèce aujourd'hui disparue a pu fournir au Créateur ce « limon terrestre » avec lequel il a fait l'homme en l'animant d'un esprit ou souffle divin. Je n'ai donc contre l'évolutionnisme aucun parti pris théologique.

Et, comme philosophe, j'avoue que cette théorie me semble fort séduisante par sa grandiose simplicité. De même que dans le monde de la pensée l'on ramène tout à un petit nombre de principes, que l'on peut réduire à l'idée fondamentale et abstraite de l'être en général ; ainsi, dans le monde de la matière, ramener à l'unité d'un élément primitif l'innombrable variété des espèces vivantes et des corps sans vie, confondre dans l'informe chaos d'une masse nébuleuse originelle et la terre

et les cieux, et de cet abîme faire sortir par un mystérieux travail la matière avec ses forces diverses, les soleils avec leurs planètes qui peuplent le firmament, la terre avec ses richesses minérales, avec sa parure de végétaux, avec ses mers, ses montagnes et ses fleuves, avec ses flores et ses faunes successives, et jusqu'à l'organisme de l'homme enfin : c'est là, sans nul doute, un puissant effort de génie et un tableau d'une incomparable grandeur. La puissance et la sagesse du Créateur y resplendirait avec plus d'éclat que dans la doctrine ancienne des interventions multiples et successives. Ni la philosophie ni la foi ne s'opposent donc, ce me semble, à l'hypothèse évolutionniste.

Mais elle n'en est pas moins une simple *hypothèse*, que plus d'un savant déclare incompatible avec les faits constatés et les lois certaines du monde de la vie (1). D'abord les expériences par lesquelles Pasteur a prouvé que tout vivant procède d'un vivant ne tendent à rien moins qu'à établir l'impossibilité de faire évoluer la vie du sein de la matière inorganique, du moins dans l'état actuel de la matière et des forces de la nature. Il faut supposer d'autres forces que celles que la science moderne a découvertes et d'autres milieux physiques et chimiques que celui des époques géologiques que la science a étudiées. C'est une supposition toute gratuite, au point de vue de la science pure, exempte de parti pris métaphysique et d'*à priori* matérialiste. De plus, nul n'a constaté la production d'une espèce nouvelle proprement dite, au milieu des variétés innombrables qui pullulent indéfiniment dans les limites physiologiques d'une même espèce ; et les observations de la

(1) Voir l'appendice III, page 257.

géologie n'autorisent personne à penser qu'il en ait été autrement depuis l'apparition de la vie sur la terre. En outre, les types intermédiaires qui, dans l'hypothèse du transformisme, ont dû nécessairement s'intercaler entre des espèces voisines, mais distinctes, par exemple, entre les singes anthropoïdes et l'homme, n'ont jamais encore été retrouvés, et semblent n'avoir pas existé dans les continents qui nous sont connus. Enfin, des savants affirment que des faits certains, soit dans le monde animal, soit dans le monde végétal, sont inconciliables avec l'évolutionisme (1).

Darwin et ses disciples paraissent avoir bien observé et formulé les lois qui, grâce à l'étonnante plasticité du type spécifique et à sa puissance, souvent fort étendue, d'accommodation et d'adaptation aux multiples circonstances qui peuvent agir sur lui, président à la formation des variétés de l'espèce. Mais, en outrepassant les bornes de leur champ d'observations, en appliquant aux espèces mêmes ce qu'ils ne voyaient se vérifier que dans leurs variétés, ces *aprioristes* de la science semblent être tombés dans l'erreur.

Il s'ensuit que bâtir sur l'évolutionisme une histoire des religions ce n'est pas faire œuvre de science, mais de pure fantaisie philosophique.

D'autant que, même si l'hypothèse évolutionniste était vraie dans l'ordre physico-chimique, biologique et physiologique, y compris la vie animale avec ses appétits et ses instincts, il resterait à démontrer qu'elle embrasse également le progrès de l'intelligence et de la moralité chez l'homme, sans en excepter le sentiment religieux. Or si l'histoire démontre qu'il y a eu progrès dans

(1) Voir l'appendice III, page 257.

l'humanité sous ce triple rapport, même en ce qui concerne la religion révélée, rien, absolument rien ne prouve que ce soit là un phénomène de l'évolution proprement dite, une lente transformation de l'animalité en un degré supérieur de vie consciente, individuelle et sociale. J'accorde volontiers que la théorie évolutionniste impose à ses partisans cette conclusion du transformisme psychique ; mais cette conclusion n'en reste pas moins en dehors de la science, dans le domaine de la métaphysique matérialiste et athée. Il ne peut donc pas y avoir, à se tenir loyalement au point de vue strictement scientifique, d'« histoire évolutionniste des religions ».

Arrêtons-nous un instant à ce fait du progrès de la religion et de la révélation dans l'humanité. C'est là, de l'avis unanime des théologiens, un point essentiel de la doctrine catholique. Celle-ci constitue un grand progrès sur le mosaïsme, qui fut un progrès sur l'époque patriarcale, où il y eut réel progrès par rapport à la révélation noachique et même à la religion d'Adam. Et dans chacune de ces périodes les historiens ou les philosophes de la foi révélée ont marqué des progrès relatifs.

C'est ainsi que, durant la période mosaïque, les prophètes, d'abord, et puis les livres sapientiaux réalisèrent des perfectionnements considérables ; et, pour la période chrétienne, personne ne met plus en doute le fait que l'on appelle l'évolution progressive de la foi. Il n'est donc nullement contraire à la doctrine catholique de reconnaître et d'étudier de tels progrès, et d'en écrire l'histoire, depuis les plus lointaines origines de l'humanité. Si la Bible raconte que l'homme a connu et adoré le vrai Dieu dès le commencement, elle nous

apprend aussi que l'idolâtrie a fait de bonne heure son apparition parmi la race humaine, et qu'après le déluge et la confusion des langues elle se répandit dans l'univers, sous des formes plus ou moins grossières. L'Asie, l'Afrique, l'Europe et par la suite le reste du monde se peuplèrent d'idolâtres aux prises avec la nature, le climat, les fauves, n'ayant qu'une industrie rudimentaire, un état social à peine ébauché ; familles ou clans de sauvages, qui erraient à l'aventure dans les forêts giboyeuses, sur les bords des fleuves ou des lacs poissonneux, à travers les pâturages des vallées et des plaines, se poussant de solitude en solitude jusqu'aux rivages des mers équatoriales ou des océans glacés de la région polaire. Partout où l'on rencontre les restes et les vestiges de ces premiers occupants de la terre, si tant est que l'on en ait déjà découvert, l'on peut s'attendre à trouver des traces d'une religion idolâtrique très primitive, laquelle a disparu peu à peu au cours des siècles, emportée par les grands mouvements religieux qui, à diverses reprises, ont ébranlé l'humanité. On voit par là que la doctrine catholique n'est nullement inconciliable avec une certaine évolution de l'idée ou de la foi religieuse dans la race humaine. La Bible affirme une révélation primitive fort limitée, et, plus tard, des révélations noachique, abrahamique et mosaïque, dont chacune était un progrès du messianisme, un pas en avant vers le Christ. L'idée d'un Adam civilisé, académique, digne de l'Institut, n'est que le produit dialectique des théologiens de l'Ecole. Il appartient à la préhistoire, à l'anthropologie préhistorique, de nous apprendre ce que fut l'homme des premiers âges, et par quelles étapes il est arrivé à la civilisation. Sur

ce sujet, entre la science et la foi, il ne saurait y avoir de conflit.

D'ailleurs ce n'est pas précisément là-dessus que portent nos dissentiments avec M. Hébert. Je lui accorde volontiers, non pas que le sentiment religieux est une transformation d'un instinct de l'animalité, ainsi que l'exige l'évolutionnisme matérialiste, sans que la science lui donne aucun appui, mais que l'homme a progressé dans la religion comme en tout le reste, et que « la foi chrétienne et catholique est l'un des moments les plus intéressants et les plus féconds de la conscience religieuse de l'humanité ». Ce que je nie, c'est, d'abord, que ce moment soit « dépassé » et, ensuite, que le catholicisme soit une des « nombreuses espèces de croyances que la conscience ait créées à travers les siècles. » Entrons donc en controverse sur ces deux points déterminés.

Le religion catholique est-elle vraiment une forme religieuse « dépassée », arriérée, vieillie, caduque, condamnée à céder la place au socialisme ?

Oui, répond M. Hébert, parce que la conscience humaine « se dégage peu à peu des mythes chrétiens, comme jadis elle s'est dégagee des mythes païens », parce qu'elle « s'affirme de plus en plus elle-même, en nous faisant plus vivement sentir l'obligation de la justice et de la solidarité, et en remplaçant par des devoirs réels d'artificielles observances, par l'aspect idéal de la réalité un surnaturel factice ». Et la raison profonde de la caducité du catholicisme, c'est qu'il fut « une création de la conscience en dehors de la science ». Il disparaîtra donc et sera remplacé par le socialisme, dont « la supériorité consiste à être une synthèse du

réalisme et de l'idéalisme, de la science et de la conscience ». « A cette unique condition d'apparaître à la conscience comme douée d'une valeur idéale supérieure, d'une efficacité plus grande dans la réalisation du progrès, la vie socialiste pourra prétendre à remplacer la vie chrétienne. »

Ainsi donc, M. Hébert nous prédit, après tant d'autres prophètes qui, depuis vingt siècles, ont répandu avec allégresse de par le monde la même annonce mortuaire, que les dogmes catholiques vont enfin périr une bonne fois, que le catholicisme est bien mort et que déjà sa tombe est entr'ouverte. Examinons les motifs de ce funèbre pronostic.

« La conscience humaine se dégage peu à peu des mythes chrétiens. »

Est-ce un *simple fait* que M. Hébert constate ici, ou veut-il dire que c'est avec *juste raison* que l'on s'éloigne du christianisme ?

Sur le second point, il faudrait discuter, si l'on ne veut pas s'entendre murmurer courtoisement le vieil adage : *Quod gratis asseritur, gratis negatur*. Où est la preuve d'une pareille assertion ? qui donc a démontré que les dogmes chrétiens sont des *mythes* ? et que la philosophie ou la science se trouvent en contradiction avec eux ? ces démonstrations n'ont jamais été faites par personne. Il s'est toujours rencontré sans doute des philosophes et des savants hostiles au christianisme ; mais dans le même temps d'autres philosophes et d'autres savants, non moins illustres que les premiers, se montraient sincèrement attachés à la religion de Jésus-Christ. C'est que les philosophes ne sont pas la philosophie, ni les savants la science. Celle-ci, on ne saurait trop le répéter, si elle ne sort pas de son

domaine propre, qui est celui des faits, ne peut rien dire sur les questions d'origine, de destinée, de Dieu, de l'âme, de la loi morale, de la révélation et du surnaturel, qu'embrasse le problème religieux : son incom pétence est absolue. Quant à la philosophie, qui donc oserait se flatter d'être si certain de posséder la véritable que tout le monde doit s'incliner devant ses jugements ? Je défie que l'on trouve jamais dans la philosophie commune et populaire, qui est celle du bon sens, rien de contraire au catholicisme, dont la théologie s'inspire de cette philosophie humaine. Et en ce qui concerne les systèmes particuliers, plus ou moins arbitraires, fantaisistes et bizarres, que des esprits subtils ont élaborés et qui caractérisent les diverses écoles philosophiques, ils se neutralisent les uns les autres, et l'on n'en peut rien déduire d'assuré et d'incontestable contre notre foi. C'est donc sans raison que la conscience moderne se dégagerait des « mythes chrétiens ».

S'en dégage-t-elle en effet ?

A supposer que cela soit, que pourrait-on en conclure logiquement contre le christianisme et le dogme catholique ? Ce n'est pas la première fois, depuis les origines de l'Eglise, que la pensée humaine se laisse emporter par des courants d'idées contraires à la doctrine et aux institutions du Christ. L'arianisme, le manichéisme, le pélagianisme, ces grandes hérésies des premiers siècles, ont paru au moment de triompher et de causer la ruine de la foi traditionnelle. Dans les temps modernes, le principe du libre examen en matière de religion a ébranlé le catholicisme et coupé en deux l'Europe chrétienne ; mais que reste-t-il maintenant du christianisme issu de lui, de la Bible érigée par lui en règle unique de la vraie foi, du surnaturel, de la révélation, de la per-

sonne et de l'œuvre de Jésus ? Une simple philosophie religieuse, tout individualiste, sans *credo*, sans autorité divine d'aucune sorte, un christianisme purement nominal, informe et anarchique.

Le rationalisme, que la méthode cartésienne engendra, s'est dressé pendant deux siècles et demi environ, avec sa métaphysique naturaliste, contre la doctrine catholique. Mais le sensualisme matérialiste, le scepticisme positiviste et le criticisme kantien ont eu raison de lui. A l'heure actuelle c'est la science, doublée de la philosophie évolutionniste, qui fascine les esprits et les entraîne dans l'antichristianisme. Ce vertige passera comme les précédents, lorsque tout ce qu'il y a de vrai, de juste et de vraiment humain, dans le mouvement scientifique, politique et social de notre époque, apparaîtra en conformité parfaite avec la religion et l'Eglise de Jésus-Christ.

D'ailleurs est-il exact que le catholicisme perde du terrain dans le monde ? Ce n'est pas aussi certain, aussi évident que M. Hébert semble le croire. On peut soutenir avec des preuves solides que la vitalité catholique se manifeste en ce siècle aussi forte, aussi féconde que dans aucun autre. Le développement de ses missions, l'accroissement de ses diocèses dans toutes les parties de l'univers, l'abondance de ses œuvres de charité, le nombre et la prospérité de ses congrégations religieuses, la concentration de ses forces vives autour de la Papauté triomphante, et le prestige dont celle-ci jouit auprès des gouvernements de l'Ancien et du Nouveau Monde, à New-York, à Londres et à Berlin, comme à Pétersbourg, à Tokio, à Pékin et à Constantinople, tous ces faits ne démontrent-ils point que l'Eglise catholique n'est pas encore en décadence ? Chez nous, il est vrai,

l'anticatholicisme, sous le nom d'anticléricalisme, sévit avec rage depuis près de trente ans, et il semble que l'hostilité déclarée des pouvoirs publics se communique à tous les organes du corps social et gagne la foule des simples citoyens. Mais des preuves sans nombre attestent que la foi garde encore dans notre pays des racines profondes, et que, si un sincère libéralisme venait à dominer dans le gouvernement et dans l'administration, le peuple en masse manifesterait autant que jamais les sentiments catholiques de son âme. J'ai souvent recueilli ces impressions consolantes de la bouche de missionnaires, témoins émus des magnifiques explosions de foi dans les villes et les campagnes. Quel peuple est aussi prodigue que nous de sang et d'argent pour l'Eglise du Christ ? Quant à moi, je caresse l'espoir que le régime séparatiste nous apporte, avec la liberté du gouvernement ecclésiastique, un incomparable essor de la religion dans notre pays.

L'on dira, peut-être, que l'incrédulité travaille les consciences et prépare la ruine de la foi, que les dehors dont je viens de parler ont beaucoup moins de solidité que d'éclat apparent, que le grand nombre n'a du catholicisme que de vieilles habitudes plus ou moins routinières, et qu'en réalité le sentiment religieux est en proie au scepticisme de l'esprit et à l'indifférentisme pratique.

Certes, je ne nierai point les ravages de la philosophie moderne, du positivisme et du criticisme, d'une part, et, d'autre part, de la science évolutionniste dans les âmes croyantes, du haut en bas de l'échelle sociale. J'avouerai également que l'impopularité de l'Eglise est grande, et qu'il semble y avoir, entre le clergé et le peuple, un fossé profond que le courant socialiste, de



plus en plus fort et de plus en plus large, creuse davantage chaque jour. Mais à mon avis, ce n'est là qu'une crise passagère. Déjà l'on peut pressentir la faillite de l'évolutionnisme matérialiste et de l'antichristianisme philosophique. Les sciences de la nature reviennent à la notion de qualité, de forme non matérielle, à l'idée, à l'esprit. Les essais de morale sans Dieu se multiplient en pure perte, et les fruits de l'éducation athée commencent à effrayer les sociologues et les politiques. Dans le socialisme, l'on voit se dessiner un parti de réformes démocratiques avec lequel l'Eglise, sur ce terrain du moins, n'aura presque aucune cause de conflit(1). Enfin, il est permis d'espérer que, durant ce vingtième siècle de l'ère chrétienne, la religion de Jésus-Christ se dégagera un peu plus encore des préventions, des haines, des erreurs et des malentendus légués par le protestantisme et le philosophisme et charriés aujourd'hui par le flot de la démocratie socialiste. L'instinct vital, la volonté de vivre domine les sociétés comme les individus. Voilà pourquoi la pratique, c'est-à-dire la vie, est la vraie pierre de touche des doctrines qui prétendent à régner sur un domaine quelconque de l'activité humaine, dans l'économie politique non moins que dans la conscience morale et religieuse. Or le catholicisme reste, dans son fond, en harmonie parfaite avec les lois permanentes de la vie individuelle et de la vie sociale. Ce fut sa force dans le passé, c'est le gage de son triomphe dans la crise présente, ainsi que de son long et glorieux avenir.

M. Hébert se trompe donc en escomptant que la conscience humaine va se dégager du christianisme.

(1) Voir *Un catholique peut-il être socialiste ?* Librairie Bloud.

Est-il vrai qu'elle sente plus vivement qu'autrefois « l'obligation de la justice et de la solidarité » et qu'elle éprouve le besoin de se débarrasser « d'artificielles observances et d'un surnaturel factice » pour y substituer « des devoirs réels et l'aspect idéal de la réalité » ?

Qu'il y ait, à notre époque, une poussée plus grande des sentiments de justice sociale et de solidarité humaine, et que ce soit là l'un des caractères de la société démocratique moderne, je le reconnais et le proclame avec joie. Il me paraît certain que la préoccupation de relever la classe des travailleurs, notamment des ouvriers manuels, d'augmenter leur bien-être matériel, de rehausser leur dignité civique, de faire leur éducation complète, n'a jamais été plus vive qu'aujourd'hui, ni chez les travailleurs eux-mêmes ni dans les classes supérieures ni parmi les détenteurs des pouvoirs publics. Jusqu'à notre époque, les rapports des grands et du peuple, des riches et des pauvres, en dehors des conventions d'ordre privé qui les liaient ensemble, procédaient surtout de deux sentiments antithétiques : en bas, le respect dans la dépendance, en haut, la charité par l'aumône. C'est le principe de l'égalité civique de tous les hommes, base naturelle et logique de la démocratie républicaine, qui a fait passer au premier plan, comme règles des rapports sociaux, la justice et la solidarité.

Mais de ce progrès sociologique moderne quelle est donc la source première ? Je veux bien que, chez nous, des œuvres comme le *contrat social* de Rousseau aient pu hâter l'explosion de ces sentiments. Mais ils étaient fort antérieurs à ces livres, ils existaient déjà dans l'âme populaire, et des voix éloquentes et hardies en avaient porté l'expression jusqu'à l'oreille des rois. Quelle est donc leur origine ?

L'histoire démontre que c'est le christianisme qui a introduit dans la société gréco-romaine l'idée et le sentiment de l'égalité religieuse de tous les hommes et de leur fraternité universelle en Jésus-Christ. La prédication évangélique déposa ces germes dans les esprits et dans les cœurs avec la foi chrétienne. Ils se développèrent aussitôt à Jérusalem, où leur premier fruit apparut dans la communauté de biens qui s'établit spontanément entre les fidèles. Mais ce communisme volontaire ne pouvait devenir le régime économique normal d'une société qui se répandait dans tout le monde connu et franchissait, dès ses premiers pas, les frontières de l'Empire. L'effet général et immédiat de la doctrine apostolique sur ce point fut de transformer la notion de l'esclavage et, par conséquent, la condition, non pas légale, mais réelle et domestique de l'esclave et du travailleur libre.

La lettre de saint Paul à Philémon au sujet de l'esclave Onésime en fait foi (1), ainsi que les Actes des esclaves martyrs. La grande révolution sociale, qui changera l'axe économique du monde et créera une civilisation nouvelle, s'élabore lentement par la transformation des âmes sous l'influence de la foi, par la pénétration des idées de fraternité et d'égalité jusqu'au fond des consciences, par le changement des mœurs publiques. Les lois et le droit se modifient ensuite et s'harmonisent peu à peu avec les doctrines nouvelles. Les mots survivent pendant des siècles, alors que les idées et les institutions païennes ont disparu depuis longtemps.

(1) Voici les paroles de l'apôtre : « Obsecro te pro meo filio, quem genui in vinculis, Onesimo... Tu autem illum ut mea viscera suscipe... jam non ut servum, sed pro servo charissimum fratrem... et in carne, et in Domino... Suscipe illum sicut me... » Parler ainsi d'un esclave, c'était bien alors le monde renversé.

Enfin, une autre société, établie sur les fondements de l'Évangile, émerge non sans peine des ruines de l'empire romain, attirant et s'assimilant les Barbares. A travers le moyen âge féodal, où elle paraît être sur le point de réaliser l'unité fédérale des peuples chrétiens sous l'hégémonie des Papes, elle continue ses laborieux progrès jusqu'aux temps modernes, où l'idéal démocratique lui ouvre de plus larges horizons et semble lui présager un avenir qui ne sera ni sans grandeur ni sans gloire. La source du grand courant de justice qui entraîne les peuples chrétiens jaillit du cœur de Jésus de Nazareth, le divin crucifié du Calvaire.

Si la conscience humaine refuse de puiser davantage à cette source, gardera-t-elle les idées et les sentiments dont elle s'y est abreuvée ? Question redoutable, qu'il est impossible de trancher par l'histoire, puisque le genre humain n'a pas encore fait l'expérience d'un peuple renégat du Christ. Nous ne pouvons essayer d'y répondre que par des raisonnements et des probabilités. D'abord il est certain qu'en dehors de la croyance en Dieu l'on ne peut sauvegarder les notions morales d'obligation de conscience, de devoir et de loi, de bien et de mal, ni partant celle de justice. L'intérêt, le plaisir et la force, deviennent les seules règles logiques de la conduite des hommes. Or la négation de la foi au Christ ébranle fortement la croyance en Dieu. En outre, sur quel principe pourra-t-on établir solidement la loi et le devoir de la solidarité, si la conscience se dégage des « mythes chrétiens » ? Serait-ce sur la science évolutionniste ? Mais celle-ci nous montre dans la nature la lutte pour la vie, l'écrasement des faibles, la survivance des forts, le progrès par la bataille. D'ailleurs, à supposer que la solidarité soit un fait naturel, comment le

transformer en devoir moral, en obligation de conscience, en règle directrice de la vie humaine, si l'on chasse Dieu, auteur de la nature et providence du monde, de la pensée et du cœur de l'homme ? En bonne logique, la solidarité ne peut avoir qu'un principe c'est la croyance chrétienne dans la fraternité universelle, c'est la foi dans la famille humaine issue d'Adam et divinisée par le Christ, c'est l'Évangile. Jésus-Christ supprimé, d'où viendrait le devoir de traiter les hommes en frères et de pratiquer envers eux la solidarité ?

Il s'ensuit que le progrès des sentiments de justice et de solidarité chez les peuples modernes est un progrès chrétien, que l'on ne saurait concevoir comme une émancipation de la conscience vis-à-vis du christianisme.

Quant au besoin de « remplacer d'*artificielles observances* par des devoirs réels et un *surnaturel factice* par l'aspect idéal de la réalité », si M. Hébert ne visait ici que les pratiques pharisaïques, les formalités extérieures, les crédulités puériles et les dévotions superstitieuses, je souhaiterais avec lui que toutes les consciences éprouvassent de plus en plus le besoin d'y substituer les devoirs réels et le surnaturel véritable. Mais le prêtre évadé s'attaque aux obligations essentielles de la vie chrétienne et aux dogmes catholiques, et il assure que la conscience humaine « s'affirme de plus en plus elle-même » en se débarrassant de ces entraves. Hélas ! oui, l'indifférentisme pratique fait de grands ravages dans l'Église. Cependant beaucoup affirment qu'il est moindre aujourd'hui, dans certaines régions, qu'il y a cinquante ou soixante ans. Quoi qu'il en soit, l'indifférentisme se borne-t-il à l'abandon des « artificielles observances » et au rejet du « surnaturel

factice », et ne s'étend-il pas aussi aux « devoirs réels » et à l'« aspect idéal de la réalité » ? Voilà le point qu'il faudrait élucider dans ce débat ? L'expérience des directeurs d'âmes pourrait nous apprendre que c'est plutôt l'abandon des devoirs réels qui provoque celui des observances artificielles ou positives, et que, dans la conscience des indifférents, nul idéal de la réalité ne remplace la perte du surnaturel chrétien. Les confessions publiques et imprimées des orateurs et des écrivains qui ont franchi le passage de la foi à l'incrédulité n'apportent guère sur ce sujet délicat de témoignages convaincants ; ces fuyards sont trop intéressés à donner le change. La vérité nous arrive par les aveux du repentir, par les déclarations des amis intimes, par les confidences des enfants prodiges sur les sentiments de leurs propres cœurs. Non, ce n'est pas la vision d'un idéal supérieur qui arrache les âmes au surnaturel chrétien, ni la soif des devoirs réels qui leur fait délaisser les observances artificielles. Ceux qui s'en vont dignement, égarés par un vain philosophisme et en proie à des scrupules de conscience, emportent une intime et douloureuse tristesse et cherchent vainement l'idéal perdu et la paix que leur donnait la foi.

M. Hébert a songé peut-être, en parlant de la sorte, à la religion sans culte, sans croyances et sans rites, que professent et prêchent certains libres penseurs d'origine protestante, plus ou moins épris d'un vague panthéisme humanitariste. S'il voit dans ce phénomène psychique une supériorité de la conscience religieuse, il peut craindre, en effet, qu'il ne se généralise point parmi nous. Car entre la religion positive, avec une foi et des observances, et l'irréligion pure et simple, il n'y a pas de milieu logique pour la généralité des hommes ;

non plus, d'ailleurs, qu'entre le théisme spiritualiste et l'athéisme effectif. Les libres penseurs religieux sont une espèce qui ne compte que de rares individus. On doit la considérer comme une sorte d'anomalie, d'exception bizarre, où l'on pourrait découvrir plus de singularité et d'affectation, que de conviction sincère et raisonnée. Le peuple se trouve, grâce à la simplicité et à la droiture de son bon sens, à l'abri de pareils raffinements de religiosité. Du reste, il serait difficile à M. Hébert de prouver que cette religion amorphe constitue une supériorité, un progrès de la conscience religieuse. N'est-ce pas plutôt une aberration de l'esprit et une illusion du sens intime que de croire avoir besoin de religion à l'égard d'un Dieu qui n'est qu'une idée de notre cerveau, ou dont la réalité se confond avec celle de l'humanité, laquelle n'existe que dans nos individualités personnelles ? Ce serait, à mon sens, une faiblesse de jugement, une infirmité de la raison chez ces adeptes de la libre pensée : infériorité psychique, et non pas supériorité d'âme.

Toute la question est de savoir si Dieu existe et s'il a parlé. Dans ce cas, les devoirs réels ne s'opposent en rien aux observances artificielles, ni l'idéal de la nature au surnaturel positif ; et la phrase de M. Hébert n'est plus qu'un effet de style.

Non, la conscience religieuse catholique n'est point dépassée. Jésus-Christ, Homme-Dieu, demeure toujours l'idéal immortel de la conscience humaine.

En quoi consisterait donc, selon M. Hébert, ce progrès religieux de la conscience moderne ?

La conscience chrétienne, dit-il, ce fut la conscience humaine se dégageant de plus en plus de la domination

des forces physiques et du polythéisme qui en était issu, la conscience moderne doit réaliser un effort, un progrès non moins difficile, non moins prodigieux. Il s'agit d'extraire de l'antique image d'un Dieu personnel ce qu'elle renfermait de vrai, à savoir la foi au Bien, à l'Idéal, et de sauvegarder vivante, joyeuse et efficace cette foi, tout en renonçant à l'image elle-même, survivance de la vieille idolâtrie, superstition introduite, avec bien d'autres, par l'esprit oriental dans le christianisme. Il s'agit de les remplacer par la mise en pratique, enfin loyale et rigoureuse, de cette justice, de cette solidarité qu'avait entrevues le paganisme, et que la religion chrétienne a nettement affirmées, tout en les déguisant et étouffant sous trop de symboles... La pleine lumière approche.

Que le christianisme ait dégagé la conscience humaine des erreurs du polythéisme antique, rien n'est plus certain ; mais que ce polythéisme ait été la déification des forces de la nature, cela n'est pas du tout démontré. Les étranges phénomènes étudiés par les sciences psychiques nous réservent peut-être une explication du polythéisme plus conforme à la théorie démonologique et à la réalité des faits. L'hypothèse naturaliste ne peut suffire à rendre compte de l'établissement et du rôle social du paganisme.

Quoi qu'il en soit, l'idée d'un Dieu personnel est-ce une « survivance de la vieille idolâtrie », une « superstition orientale » ? serait-ce un progrès d'en « extraire » et d'en séparer « la foi au Bien, à l'Idéal » ?

Ni l'histoire ni la philosophie ne permettent d'assigner à la croyance au Dieu personnel de telles origines. Au lieu d'être une « survivance de la vieille idolâtrie », ce dogme en est la plus flagrante contradiction. Pour avoir enseigné cette vérité rationnelle à la jeunesse d'Athènes, Socrate fut accusé d'athéisme et condamné à boire la ciguë. La loi religieuse de Moïse fonde sur cette révélation de Jéhovah ses anathèmes et ses rigueurs contre

les faux dieux des nations polythéistes. L'éclectisme païen de l'ancienne Rome se sentait surtout atteint par la doctrine chrétienne du Dieu unique et de la personnalité divine. C'est aussi par le monothéisme que la religion de Mahomet combattit et remplaça les cultes grossiers des peuples idolâtres de l'Arabie. Partout l'histoire nous montre l'idée monothéiste et l'idée polythéiste en lutte l'une contre l'autre. Bien plus, l'anthropologie préhistorique ne contredit pas la Bible juive, qui fait du monothéisme la religion primitive, dont la pluralité des dieux n'aurait été qu'une corruption lente, détestable produit de l'ignorance, des passions, de la politique et d'influences occultes que la science réussira peut-être à définir un jour.

La philosophie s'accorde avec l'histoire pour opposer le monothéisme à l'idolâtrie. La religion rationnelle procède logiquement de la connaissance du Dieu souverain Maître et Providence suprême de l'homme et du monde. En dehors de cette idée, le concept de religion devient inintelligible. Seul, en effet, ce Dieu apparaît à la raison comme digne d'être adoré, seul il a le droit de commander à la conscience, seul il peut connaître de toutes nos actions, seul il a le pouvoir de pardonner au repentir, seul il est capable de sanctionner la loi morale, seul il décide en juge infaillible, par un arrêt sans appel, de nos destinées immortelles. Tandis que le polythéisme n'est, pour un philosophe, qu'une erreur grossière du sentiment religieux, lequel, mal servi par une intelligence faible et aveuglée, s'égare sur des objets dotés par hasard de quelques trompeuses apparences du divin, et tombe en des superstitions ridicules et honteuses. Non, il n'est pas vrai que la vieille idolâtrie « se survive » dans le monothéisme. Elle n'a été qu'une dégénéres-

cence de l'idée théiste primitive, à laquelle par la suite elle a cédé la place, à mesure que la pensée et la conscience humaines se dégageaient des ténèbres de l'ignorance et des préjugés nationaux.

M. Hébert classe l'idée du Dieu personnel parmi les « superstitions orientales » dont le christianisme a hérité. Veut-il dire qu'elle est un legs du mosaïsme ? Nul ne le contestera. Mais que ce soit une superstition, il faudrait le prouver. En dépit des commentateurs évolutionnistes de la Bible, le Dieu créateur et Providence du livre de la Genèse, qu'il se nomme Elohim ou Yahvé, est bien la cause première démontrée par la raison philosophique. L'anthropomorphisme dont il est revêtu par l'écrivain sacré n'empêche pas de reconnaître sa nature et sa personnalité transcendantes. Les prophètes, qui furent de purs monothéistes, n'ont pas innové en cela, mais réagi, au nom de l'antique tradition de Moïse, contre les tendances de leur nation au culte des faux dieux. Hors du mosaïsme d'Israël, les autres religions des peuples de race sémitique étaient faites d'idolâtrie vulgaire, sous laquelle les initiés professaient, semble-t-il, un panthéisme plus ou moins dématérialisé. Cette erreur grandiose paraît avoir servi de transition, historique et rationnelle, entre le monothéisme du premier âge et les égarements du polythéisme de l'époque mosaïque. La croyance chrétienne au Dieu personnel ne saurait donc recevoir l'étiquette de « superstition orientale », non plus que celle de « survivance de l'idolâtrie ». Elle est simplement un retour à la raison et à la foi paradisiaque.

Serait-ce un progrès de l'abandonner et ne plus croire qu'au Bien et à l'Idéal ? Mais qu'est-ce donc que Dieu, le Dieu Infini, transcendant et personnel, de la conscience

humaine et de la métaphysique, sinon l'Être même en qui se réalisent absolument et l'Idéal et le Bien et le Parfait ? Et que signifieraient ces termes, qui font vibrer notre âme, que représenteraient-ils à notre esprit si le Dieu de la philosophie et de la révélation judéo-chrétienne n'existait pas ? Assurément, la foi au Bien et à l'Idéal fait le fond de l'idée monothéiste ; mais comment l'extraire de cette croyance antique et la conserver dans la conscience moderne, en la séparant de l'objet qui seul la réalise aux yeux de la raison ? Pareille opération serait totalement illusoire. Ou le Bien et l'Idéal sont identifiés à Dieu, ou ces mots n'expriment que des concepts chimériques de l'entendement. La logique a bien encore quelques droits dans la direction de la conscience humaine. L'on peut, en s'appuyant sur elle, mettre au défi la raison de « sauvegarder vivante, joyeuse et efficace, la foi au Bien et à l'Idéal », alors qu'elle renonce à la vérité du Dieu personnel de la métaphysique et du christianisme. Chez quelques individus, par un effort violent de la pensée, ce phénomène anormal pourra se produire : je ne le nie point, car il y a des anomalies psychiques comme des monstruosité naturelles ; mais pour la généralité des hommes, qui s'abandonnent à la poussée du simple bon sens et obéissent, parfois inconsciemment, à la logique rationnelle, la perte de la croyance au Dieu personnel entraînera la ruine de toute foi au Bien et à l'Idéal : ces idées ne seront plus que des abstractions sans réalité, des rêves creux, de vains songes d'esprits hantés d'images enfantines.

De même, que deviendront la justice et la solidarité, « entrevues par le paganisme et nettement affirmées

par la religion chrétienne », si l'on ôte de la conscience humaine l'idée de Dieu ?

Le bon sens du peuple, avec lequel j'estime que la véritable et saine philosophie doit toujours rester d'accord en ces matières, ne conçoit pas le devoir comme une sorte de technique des mœurs ou d'art d'être utile à soi-même et aux autres, mais comme une obligation de la conscience morale engageant la responsabilité de l'homme libre. Or d'où procéderait cette obligation de la conscience sinon d'un être qui domine la conscience souverainement, puisqu'il en est l'auteur et qu'il lui marque sa fin suprême ? Le concept de Dieu est le postulat nécessaire de la loi du devoir. Sans Dieu, point de morale, au sens populaire et humain de ce mot. Voilà pourquoi la raison se refuse, à séparer de l'idée de Dieu les notions morales, les devoirs de justice et de solidarité. Cette idée, au contraire, en est le support logique indispensable. On rencontrera des athées qui restent fidèles à ces lois sous l'influence de l'atavisme chrétien ; mais si jamais l'évolution donnait le spectacle d'un peuple sans Dieu, l'on n'y verrait pas plus de justice et de solidarité entre ses membres qu'il n'y en avait, dans la société païenne, de la part des citoyens libres, pour le misérable troupeau de leurs esclaves, ou qu'il n'en existe aujourd'hui entre l'homme et l'animal.

Selon M. Hébert, « les symboles chrétiens auraient déguisé et étouffé la justice et la solidarité ». Quel déguisement, en effet, de ces lois morales que le dogme de l'Incarnation, où Dieu se solidarise avec nous en s'égalant à l'homme ? ou le dogme de la Rédemption, qui est le triomphe incomparable de la solidarité du genre humain avec le Fils de Dieu ? ou du dogme de

l'Eucharistie, par lequel Jésus-Christ a poussé au delà même du sacrifice de sa vie le don de soi à l'humanité pécheresse ? ou le dogme de la fraternité chrétienne et le nouveau commandement de l'amour mutuel, qui établissent, entre les hommes rachetés par le Christ, un lien plus étroit que celui de la famille naturelle et une obligation semblable à l'amour de Jésus pour nous ? Peut-on dire que de tels « symboles » déguisent et étouffent les sentiments de justice et de solidarité de la conscience humaine ? C'est à eux que l'on doit la disparition progressive du régime social fondé sur l'esclavage, et l'ascension lente, mais continue, des travailleurs vers l'égalité qui caractérise nos démocraties modernes. Leur premier résultat apparut dans la communauté des biens qui s'établit, dès l'origine, entre les fidèles de Jérusalem, et qui fut toujours l'une des conditions essentielles de la vie religieuse dans l'Eglise. Ils n'ont jamais cessé d'inspirer à une multitude de croyants des actes sans nombre et des œuvres admirables de charité et de bienfaisance. Enfin, l'on doit faire remonter jusqu'à eux, si l'on veut dire le vrai, le courant de justice sociale et de solidarité humaine qui est l'honneur de la société moderne. En quoi l'abandon de ces dogmes favoriserait-il ce progrès ? On ne saurait lui trouver des principes plus solides, plus élevés et plus féconds que ces prétendus « symboles » du christianisme.

« La pleine lumière approche, » s'écrie M. Hébert ; et il prédit ainsi l'avènement du socialisme. Peut-être est-il vrai que le socialisme prendra bientôt la direction de quelques Etats de l'Europe et qu'il tentera d'y appliquer ses programmes. Ce sera l'une des expériences les plus critiques qu'un peuple ait jamais subies. Dieu veuille que nous n'en soyons pas les victimes ! La

pleine lumière, si tant est que les individus et les sociétés en puissent jouir ici-bas, ne brillera à leurs regards qu'après la crise, lorsque, las de cette terrible épreuve, les peuples reviendront à la fraternité et à l'amour prêchés par Jésus-Christ.

Non, la conscience religieuse chrétienne n'est point « dépassée » !

Mais la foi chrétienne, est-elle « une des nombreuses espèces de croyances que la conscience a créées à travers les siècles » ?

C'est toute la question du surnaturel, de la révélation, du mosaïsme, du messianisme et de la mission divine de Jésus, qui se trouve posée ici. Je n'entreprendrai pas de la résoudre, ce n'est pas mon dessein. Qu'il me suffise de faire remarquer que l'assertion de M. Hébert n'a d'autre fondement logique que les négations rationalistes du surnaturel et les théories *à priori* de la philosophie évolutionniste. Ni la raison, ni la science, ni l'histoire ne démontrent que la foi chrétienne soit une *création* de la conscience religieuse. Au contraire, l'histoire impartiale, qui n'a aucun parti pris métaphysique d'incrédulité, qui n'est viciée par aucun *à priori* d'incroyance, nous présente des faits, tels que le christianisme et le mosaïsme, des documents, tels que les Evangiles et la Bible, des personnages comme Jésus-Christ, des institutions comme l'Eglise, qui imposent au bon sens et à la conscience réfléchie l'aveu d'une intervention positive de la Providence divine dans la religion de l'humanité. L'historien rencontre devant lui cette énigme, de quelque point de l'horizon qu'il aborde les origines de notre civilisation. La science pure est impuissante à la résoudre, et son incompétence est

avérée. La philosophie sceptique et superficielle peut passer devant elle dédaigneuse et imbécile. Mais la raison qui s'interroge, qui cherche les *pourquoi* et veut autre chose que des *parce que* puérils ou fantaisistes, ne se lasse pas d'examiner l'énigme mystérieuse. Si elle y voit le surnaturel, tout s'éclaire, tout se comprend, tout s'explique ; si le Dieu de la révélation ne lui apparaît point, c'est en vain qu'elle se détourne, qu'elle nie, qu'elle ferme les yeux, la grande énigme demeure, dominant l'histoire des siècles comme un sphinx muet et immobile. Ou la révélation judéo-chrétienne est l'œuvre de Dieu, ou elle se dresse devant la raison comme le mystère impénétrable et, pour ainsi parler, la déraison de l'histoire.

Non, la foi chrétienne n'est pas une création de la conscience humaine ! Non, la conscience chrétienne n'est pas « dépassée » par le socialisme contemporain ! Non, le dogme catholique n'est point broyé dans l'étau de la pensée philosophique et de la critique historique !

La vérité est que l'histoire évolutionniste des religions appartient au genre du roman fantaisiste, et que le point de départ de M. Hébert manque de solidité.

## CHAPITRE SEPTIÈME

### L'étape : la théorie évolutionniste de la foi catholique.

D'après M. Marcel Hébert, l'évolution de la foi catholique s'est déroulée suivant le processus que voici :

Etant donné que le *sentiment religieux* se résout en *émotions* diverses, et que tout sentiment tend à s'expliquer et à s'exprimer, ces émotions ne pouvaient faire autrement que de se transformer en *théologie* ;

D'abord, en théologie *imaginée et mythique* : c'est l'anthropomorphisme du divin ;

Puis, en théologie *intellectuelle et théorique*, laquelle tend à se *systématiser* de plus en plus.

Telle est la loi psychologique de l'évolution de notre foi, s'il en faut croire M. Hébert. Faisons-en une juste critique.

Est-il vrai de dire que le sentiment religieux se résolve tout entier en émotions ? Non, certes. Si les partisans de l'évolutionnisme, forcés logiquement de trouver dans l'animal le germe de la religiosité humaine, se voient réduits à ramener ce sentiment supérieur à diverses manifestations de l'émotivité chez les individus de l'espèce anthropoïde, il ne s'ensuit pas du tout qu'il en soit ainsi dans la réalité. Je conteste, en qualité de psychologue, le fait si audacieusement affirmé par



M. Hébert. Sans doute l'analyse psychique du sentiment religieux nous donne, parmi ses éléments, de la crainte, de l'admiration, de l'espoir, de l'aversion, de l'amour, du désir, de l'égoïsme et de l'altruisme, de la dépendance à l'égard d'un ordre moral, peu ou prou du sens de l'absolu, de l'infini et du parfait. Mais l'on y découvre aussi quelques idées de la raison, par exemple, l'idée de la divinité, l'idée de la Providence, l'idée de la sanction morale. A regarder de près ces divers éléments l'on voit même que ce sont les idées qui fournissent aux émotions leurs objets. En effet, si la capacité naturelle, le besoin inné précède en nous l'idée de l'absolu ou de l'infini, comme la faculté, c'est-à-dire le pouvoir d'agir précède l'acte, il est certain, pour tout observateur impartial et attentif, que le sentiment, qui est une opération de l'âme, suit le concept ou l'idée de son objet spécial. La tendance naturelle est antérieure à la connaissance formelle, ce qui est une preuve de la finalité dans l'organisme mental de l'homme ; mais le mouvement émotionnel de l'appétit suppose, de fait, cette connaissance, du moins à quelque degré. Voilà ce que nous apprend l'expérience de chaque jour.

Je ne nie point que, dans les manifestations du sentiment religieux, la part de l'émotion ne soit très grande, plus grande même que la part de l'idée chez la plupart des individus, et que par là ne s'explique la prédominance des rites dans tous les cultes. Mais ce fait, qui résulte de la dualité substantielle de l'homme et du rôle de son corps, de son animalité, dans les actes de son esprit, dans la vie de son âme, n'empêche aucunement de constater que l'émotion n'est pas le seul élément psychique du sentiment religieux, et que l'idée, la pensée

y tient la première place, car on la trouve à l'origine même de l'élément émotionnel.

Dès lors il n'est pas rigoureusement exact de dire que « tout sentiment tend à s'expliquer et à s'exprimer ». Cette tendance très réelle ne serait-elle pas plutôt l'irradiation naturelle de l'idée dont le sentiment est une sorte d'effluve ? Dès lors on ne pourrait soutenir que c'est le sentiment qui domine la théologie ; celle-ci serait le développement de l'idée du divin, source originelle du sentiment religieux.

Cette remarque me paraît très importante, car elle décide, en fait, si la théologie est fondée sur la raison ou sur la sensibilité. A mon avis, elle est rationnelle parce qu'elle est une mise en œuvre, une élaboration de l'idée et non du sentiment, et que l'influence de ce dernier, surtout dans le dogme, n'y est que secondaire. Intellectuelle et affective, mais intellectuelle avant tout, la théologie constitue vraiment la connaissance raisonnée et méthodique de Dieu et de la religion divinement instituée pour aider l'homme, dans sa vie morale et dans la préparation de son immortalité.

On voit maintenant l'erreur qui se trouve à la base de cette théorie évolutionniste. Les éléments principaux du sentiment religieux de l'homme ce sont les idées, et la théologie est le développement rationnel de ces idées, et non pas précisément une expression systématisée d'émotions diverses.

Ces émotions, d'après M. Hébert, se transformeraient d'abord en images et en mythes, puis en idées et en théories.

En ce qui concerne les théories, il est certain qu'elles supposent une culture philosophique que l'on ne trouve

pas à l'origine des civilisations connues aujourd'hui. Elles sont une floraison plus tardive de l'esprit humain. Mais quant au rapport de temps entre les idées et les images, il me paraît très hasardeux de prétendre que la période des images et des mythes, ou de l'anthropomorphisme, a précédé absolument les idées du divin. Cette assertion n'est pas un fait historique constaté, ainsi que M. Hébert semble le dire, mais une conclusion *à priori* de l'hypothèse évolutionniste, une simple vue philosophique de l'esprit qui n'est justifiée par aucune preuve. On ne saurait trop répéter cette remarque quand il s'agit de l'évolutionnisme, qui n'hésite jamais à avancer comme des certitudes scientifiques les déductions les moins vérifiées que la logique de ses principes lui impose. Venons à l'application.

Selon M. Hébert, l'Ancien Testament et les Evangiles ne renferment qu'une théologie en images et en mythes.

Encore une de ces assertions audacieuses, conçues *à priori*, et que l'on ose présenter au nom de la critique et de la science ! Que veut-il affirmer ? « Point de philosophie théorique, donc point de systèmes théologiques dans le sens moderne du mot ! » Est-ce là tout ce qu'il réclame ? Mais personne n'y contredira, personne ne verra, dans le premier chapitre de la Genèse, une philosophie théorique, un système de théologie. Aussi n'est-ce pas la question. Il s'agit de savoir si, dans ce passage célèbre, il n'y a que des images et des mythes. Or, il est évident qu'il y a, en plus, quelques idées, dont ces images et ces mythes ne sont que l'expression. Lesquelles ? L'idée d'un Dieu auteur et organisateur du monde ; l'idée que tous les êtres de l'univers procèdent de son action ; l'idée qu'il est distinct du monde et seul

vrai Dieu ; l'idée que le premier couple humain est son ouvrage, que l'homme est animé d'un souffle divin, que toute la race humaine a pour auteur l'auteur même de toutes choses ; l'idée religieuse et rituelle du repos sabbatique. Sont-ce là des images et des mythes ? Sans doute, « Dieu est représenté comme un ouvrier faisant sa semaine de travail », et là apparaît évidemment le mythe, l'image. Mais ce procédé d'expression n'est qu'une manière de rendre des idées. Que dirait M. Hébert du rustre qui dans la cathédrale de Paris ne verrait qu'un amas de pierres entassées avec ordre, et dans le *Rêve de Detaille* qu'une application agréablement variée de diverses couleurs sur un morceau de toile ? Cependant lui juge de même le récit cosmogonique de la Bible, puisque la manière et le style lui cachent la réalité profonde de l'idée.

Donc il est faux de dire que « l'Ancien Testament ne renferme qu'une théologie en images et en mythes ».

M. Hébert s'objecte la « fameuse définition que Dieu donne de lui-même : Je suis celui qui suis. » Et voici ce qu'il répond :

Il n'est pas exact que ce verbe (être) ne soit susceptible que du sens métaphysique : celui dont l'essence est d'être, qui est l'être nécessaire, absolu. Beaucoup l'interprètent : celui qui ne change pas, sur lequel on peut compter, qui est immuable dans ses promesses ; ou plutôt encore : Israël n'a pas besoin de savoir ce nom mystérieux ; Dieu sera pour Israël tout ce qu'il sera ; il suffit à Israël d'en faire avec confiance l'expérience.

Ainsi raisonne la haute critique. Mais d'abord la dernière interprétation : Israël n'a pas besoin de savoir, me paraît trop évidemment imaginée pour le besoin de la cause. Dans ce passage de l'*Exode* (III, 3-14), Moïse

raconte l'apparition du Seigneur dans la flamme qui s'élevait du milieu du buisson en feu. Le Seigneur ayant dit à Moïse : « Je suis le Dieu de ton père, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob », Moïse avait caché son visage, car il n'osait regarder Dieu en face. Après que le Seigneur lui eut déclaré son dessein d'arracher son peuple à la servitude de l'Égypte et de l'envoyer lui, Moïse, en mission chez le roi Pharaon et auprès des fils d'Israël, le gendre de Jéthro répondit : « Oui, j'irai trouver les fils d'Israël, et je leur dirai : Le Dieu de vos pères m'a envoyé vers vous. Mais s'ils me demandent : Quel est son nom ? que leur répondrai-je ? » Et Dieu dit à Moïse : « *Je suis celui qui suis.* » Et il ajoute : « Tu diras ceci aux fils d'Israël : *Celui qui est m'a envoyé vers vous.* » Tel est le récit de l'*Exode*. Il en résulte évidemment, me semble-t-il, que Dieu, interrogé sur son nom, n'a pas répondu : « Israël n'a pas besoin de le savoir, » mais qu'il s'est nommé à Moïse. Quant au sens précis de ce nom divin, il me paraît difficile de le réduire à une simple image, à un mythe, sans aucune idée philosophique, immatérielle, suprasensible. Il y a là, c'est certain, l'idée de l'être par excellence, et l'assertion évolutionniste est contredite ouvertement.

On ne trouve de vraies expressions philosophiques dans la Bible, poursuit M. Hébert, qu'au dernier siècle avant notre ère, lorsqu'un Juif d'Alexandrie écrit en grec le livre de *la Sagesse*. Pas de doute, c'est bien la philosophie grecque... Mais pas de raisonnement logique, de discussion rationnelle... Il y a là emploi de *termes* philosophiques, mais pas de *pensée* philosophique, donc pas de théologie proprement dite.

C'est toujours l'équivoque précédemment signalée entre la forme ou l'apparat scolaire de la philosophie et la

pensée ou l'idée philosophique. L'un est absent, mais l'autre est présente. Or c'est la seconde qui importe ici, et le reste compte peu. Les idées philosophiques y sont, personne ne le conteste. Cela suffit pour que l'on ait le droit de conclure que la théologie de l'Ancien Testament n'est pas toute « en images et en mythes ».

Et dans les Évangiles synoptiques ?

Même réponse que pour l'Ancien Testament, dit M. Hébert : théologie en images, oui, en théories intellectuelles, non.

Mais, encore une fois, entre les pures images et les théories spéculatives il y a les idées. J'accorde que ni les évangélistes ni le Christ n'étaient des théoriciens, des professeurs exposant leur doctrine suivant une méthode savamment didactique ; je nie tout net que leur enseignement ne soit qu'une théologie en images, sans aucun fonds réel d'idées philosophiques.

M. Hébert écrit :

Dieu, l'âme, la vie future, y apparaissent comme des faits, avec leurs conséquences pratiques, revêtues d'images frappantes qui ne sauraient se concilier avec l'athéisme et le matérialisme proprement dits, mais qui n'ont pas pour but de le réfuter directement et les ignorent en tant que théories abstraites. C'est une sorte de positivisme surnaturel.

Je le veux bien, si l'on accorde que ce ne sont pas seulement les *images*, mais les faits intellectuels eux-mêmes, à savoir les *idées* ainsi exprimées, qui ne sauraient se concilier avec l'athéisme et le matérialisme, et que la réfutation populaire de ces erreurs résulte logiquement de ces faits, encore que ce ne soit pas le

but direct du discours et que ces faux systèmes ne s'y trouvent pas exposés d'une façon scientifique. Jésus ne discutait, ne discourait ni à la manière des rabbins juifs, ni à la manière des maîtres de philosophie. Il enseignait d'autorité, et le peuple en faisait la remarque. Mais il proposait à la foule et à ses disciples autre chose que des images et des mythes ; il leur donnait sous la forme imagée des paraboles, un certain nombre d'idées, dont la théologie chrétienne n'est que le développement spéculatif et la systématisation théorique. Toutes les idées qui forment la substance de nos mystères, de notre *credo*, de nos traités de théologie, se trouvent dans les Évangiles. Cela suffit à détruire l'assertion de M. Hébert.

Venons à saint Paul. Est-il aussi un pur *imagiste* ?

M. Hébert n'oserait le soutenir, mais il dit que son enseignement est une « série d'affirmations », comme dans le discours à Athènes, et que son raisonnement est demeuré « rabbinique, subtil et sophistique ». « Sa théologie, conclut-il, est une théologie en majeure partie *subjective*, fondée sur les catégories et artifices de raisonnement hébraïques. »

Je ne m'attarderai pas à discuter là-dessus, cela n'a point d'importance. Saint Paul était un juif de la secte des Pharisiens, élève du rabbi Gamaliel, versé dans les doctrines des écoles qui s'agitaient autour du Temple. Il écrivit presque toutes ses lettres à des chrétiens d'origine juive pour réfuter des erreurs semées par des coreligionnaires de la loi de Moïse. Quoi d'étonnant que sa doctrine et sa méthode portent la marque de l'esprit rabbinique et mosaïque ? Le fond de ses épîtres est-il,

oui ou non, le développement légitime de l'enseignement de Jésus ? Voilà toute la question.

Je sais bien que, d'après certaine haute critique, saint Paul aurait fait des apports considérables au messianisme juif de Jésus, qu'il serait même, par les additions et transformations qu'il opéra dans la doctrine du crucifié galiléen, le véritable fondateur du christianisme, conjointement, il va sans dire, avec l'auteur du quatrième évangile ; il aurait, surtout, en rapprochant le sacrifice de l'agneau pascal de la mort sanglante de Jésus, inventé le mystère de la rédemption, et donné naissance à l'interprétation liturgique de l'oblation du pain et du vin de la dernière cène. Mais la haute critique n'appuie de pareilles vues que sur d'effrontées négations des textes évangéliques qui la gênent, car elle prétend que les passages qui lui sont contraires ne peuvent être que des interprétations fausses du fait réel ou de la parole primitive, parce que le concept évolutionniste de la religion et des origines du christianisme l'exige ainsi. En bonne logique, la raison n'est pas suffisante. La vérité historique est tout autre : le christianisme évangélique constitue la révélation messianique de Jésus, et le « paulinisme » n'est que le christianisme de l'Évangile complété et développé sur quelques points.

Mais, dans la discussion présente, il suffit de constater que la théologie de saint Paul n'est pas une théologie en images et en mythes, mais une théologie d'idées et de concepts intellectuels, laquelle continue la théologie évangélique et chrétienne. Car ce qui importe, dans ce débat contre l'évolutionnisme de M. Hébert, c'est de maintenir que Jésus est le révélateur des idées chrétiennes, dont la prédication apostolique, d'abord, et puis, la théologie des Pères et des docteurs ne furent

que le développement et la systématisation légitimes. Par ce seul fait, l'histoire évolutionniste du christianisme est renversée, car il en résulte évidemment que l'on ne peut rattacher la doctrine de Jésus au messianisme juif, de la manière que l'exigerait le déterminisme de la philosophie de l'évolution, et que le catholicisme de notre temps se trouve, comme dans son germe vital et avec ses organes essentiels, tout entier dans l'enseignement évangélique de Jésus lui-même.

Passons au quatrième évangile. Il ne s'agit pas ici d'en discuter la composition ni l'auteur. Les différences profondes qui le distinguent des trois synoptiques sautent aux yeux. Suffisent-elles à motiver le rejet de la tradition ecclésiastique qui l'attribue à l'apôtre saint Jean ? et le refus d'admettre ses récits comme historiques, c'est-à-dire, comme rapportant des actes et des paroles authentiques de Jésus ? Je ne le pense pas. Cet évangile est, suivant la tradition, le dernier écrit apostolique ; il aurait été composé seulement dans les premières années du second siècle, plus de soixante ans après la mort du Christ. L'apôtre Jean, le plus jeune des disciples, a été peut-être plus que les autres susceptible de subir l'influence du milieu intellectuel de la civilisation hellénique, et de faire en son esprit un travail d'adaptation entre la pensée messianique juive et la philosophie des Grecs alexandrins. En outre, sa manière naturelle de raconter et d'écrire a dû se ressentir de cette fréquentation étrangère, et, l'heure venue de raviver ses souvenirs afin d'opposer la vérité de la foi aux négations audacieuses des premiers hérétiques de la Gnose, il se sera remémoré des faits et des discours de Jésus que la prédication apostolique générale laissait,

pour ainsi parler, en dehors de son programme ordinaire. On pourrait admettre également qu'un scribe collabora à la rédaction de l'évangile de l'apôtre. Ainsi les raisons de la haute critique ne me paraissent pas suffire pour nier l'authenticité de l'évangile de saint Jean. La personnalité historique de l'apôtre explique, ce me semble, le double caractère hellénique et juif de cet évangile (1).

Quoi qu'il en soit, la notation grecque du Messie juif par le terme philosophique et platonicien de *Logos* est un apport de l'évangile johannique, ou plutôt un fait doctrinal qui nous a été officiellement transmis par ce livre inspiré. Car l'intrusion de la philosophie grecque dans le christianisme évangélique, dès là que celui-ci sortait du milieu juif palestinien et se répandait à travers la civilisation hellénique, devait se produire naturellement. « Ce monde de convertis, écrit M. Fouard (2), venant, les uns du judaïsme, les autres de la gentilité, gardaient tous un même fonds d'idées philosophiques, celles que les écoles d'Alexandrie répandaient alors dans tout l'Orient... Accoutumée, dans le domaine spéculatif, à tout envelopper de formes alexandrines, l'élite des chrétiens asiatiques en revêtit bientôt la doctrine nouvelle... Ainsi s'était formée une théologie johannique... »

Du reste, cette pénétration de l'hellénisme dans la pensée juive était déjà ancienne. M. Hébert en fait lui-même la remarque : « Il y avait déjà, dit-il, assez d'expressions philosophiques dans le livre de la *Sagesse* pour que l'esprit grec pût pénétrer dans la citadelle des

(1) Cf. C. Fouard. *Saint Jean*. Th. Calmes. *L'Évangile selon saint Jean*.

(2) *Saint Jean*, chap. IX.

croyances... Les Juifs d'Alexandrie avaient accueilli favorablement la théorie, essentiellement grecque, du *Logos*... Philon, trente ans avant notre ère, personnifia réellement le *Logos* dont il fit une sorte de médiateur par lequel Dieu crée et gouverne le monde et par lequel il se révèle et communique aux hommes... Ce que Philon avait fait pour Yahvé, l'auteur du quatrième évangile le fit pour Jésus... De Messie il le transforma en *Logos*... »

Il est peut-être inexact d'attribuer cette « transformation » à l'auteur du quatrième évangile. « La croyance que Jésus était le *Logos* de la théologie alexandrine, a écrit M. Renan, dut se présenter de bonne heure et d'une façon très logique... Les écrits antérieurs et certainement authentiques de Paul contiennent le germe de ce langage nouveau (1). » Je croirais volontiers que cette appellation se produisit naturellement dans les chrétiens helléniques, déjà accoutumés à user de ce mot pour désigner la sagesse de Dieu. C'était un terme courant.

Était-ce là d'ailleurs une « transformation » doctrinale, au sens évolutionniste de ce terme ? Nullement, mais une interprétation légitime de la filiation divine de Jésus et de son rôle éternel auprès du Père céleste. M. Hébert constate que saint Paul parlait de Jésus-Christ en lui appliquant ce qui avait été dit de la *Sagesse* de Dieu. Dans sa première épître aux Corinthiens, le grand apôtre avait dit : « Pour les Juifs et les Grecs convertis, le Christ est la puissance de Dieu et la sagesse de Dieu » (I, 24). Et encore : « Pour nous il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, de qui tout procède, et nous pour lui ; et un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui tout procède, et nous par lui » (VIII, 6). Dans la seconde

(1) Cité par C. Fouard, *Saint Jean*.

épître il l'appelle l' « image de Dieu » (IV, 4). Et dans l'épître aux Colossiens on peut lire : « Le Fils de son amour est l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute créature... tout a été créé par lui et pour lui » (*Colossiens*, I, 15 et suiv.). On trouve le même langage dans l'épître aux Hébreux (I, 3). De là à concevoir la personnalité éternelle de Jésus comme le *Logos* divin il n'y avait qu'à y penser, car, pour les Grecs, la Sagesse c'est la Raison.

Mais comment est-on arrivé à identifier le Messie à la Sagesse créatrice ? Est-ce une doctrine des écoles juives ? ou une révélation chrétienne seulement ? D'après la tradition juive, dit M. Th. Calmes (1), « l'être divin, qui devait fonder le règne messianique, préluait à son avènement depuis l'origine du monde ». Or tel est bien le rôle attribué à la sagesse de Dieu. Quoi qu'il en soit de ce point d'histoire, il apparaît que la dénomination de *Logos* attribuée à Jésus-Christ traduisait naturellement la doctrine de la prédication apostolique. Dans sa première épître, l'apôtre Jean appelait Jésus « le Verbe, le *Logos* de vie » (2) ; et dans l'*Apocalypse*, il le nommait expressément « le Verbe, le *Logos* de Dieu » (3). D'ailleurs, suivant M. Th. Calmes (4), « cette expression que les philosophes alexandrins avaient répandue dans le public, a son fondement réel dans l'enseignement théologique de l'Ancien Testament ; et c'est ce qui nous explique pourquoi les écrivains de la nouvelle alliance l'ont si facilement adoptée... Elle est un héritage de la tradition théologique des Juifs... C'est la parole créatrice

(1) *L'Évangile selon saint Jean*, commentaire du Prologue.

(2) I, 1.

(3) XIX, 13.

(4) *Loco citato*.

d'Elohim qui, envisagée comme Sagesse divine dans les livres Sapientiaux, reçoit, chez les Juifs alexandrins, le nom de *Logos*, que les rabbins ont adopté et dont ils ont fait le *memera* des targums chaldaïques... D'après cela, il est aisé de comprendre comment un évangéliste a pu recevoir d'Alexandrie ce terme de *Logos*, qui était destiné à jouer un si grand rôle dans la théologie chrétienne. C'est que le concept exprimé par ce mot plonge ses racines jusque dans les plus anciens documents de la littérature sacrée... En reconnaissant la personne du Verbe dans le récit biblique de la création, l'auteur du quatrième évangile ne se faisait pas seulement l'interprète d'une école ; il se faisait l'écho fidèle de la plus antique tradition, d'après laquelle le Verbe de Dieu était un agent essentiel de la cosmogonie. Aussi a-t-il pu dire du *Logos* : « Tout a été fait par Lui et sans Lui rien n'a été fait. » Donc l'appellation johannique de Jésus-Christ ne constitue pas une « transformation » évolutionniste de la doctrine des synoptiques, mais une simple, naturelle et légitime notation grecque d'un concept messianique traditionnel du Fils de Dieu.

Et de ce fait terminologique se dégage une leçon très importante : l'Écriture inspirée nous montre par cet exemple que l'on peut user de la philosophie, de ses concepts et de ses vocables, pour exprimer avec précision les vrais concepts des dogmes chrétiens. C'est donc à tort que l'on reproche à la théologie catholique et à l'Église d'avoir introduit dans l'exposition officielle de la doctrine, et, pour ainsi dire, admis avec droit de cité dans le dogme, un assez grand nombre d'idées et de termes empruntés aux écoles philosophiques : tels que ceux de personne, nature, consubstantiel, matière et forme, transsubstantiation, et plusieurs autres. Leur

emploi est aussi légitime que celui du langage ordinaire d'être, de cause, d'acte, de puissance et d'attribut, quand on parle de Dieu. La manière de s'exprimer résulte de la manière de concevoir et de comprendre. L'erreur serait de reporter sur l'objet le mode propre du concept, par exemple, l'intelligibilité sur la matière, l'universalité sur l'être concret, la division et la limitation sur l'Infini. Mais si l'on tient compte de cet élément subjectif, il n'y a pas lieu de craindre le reproche d'anthropomorphisme lorsqu'on parle de l'Être divin avec les idées et les mots des langues humaines. Nous n'attribuons pas aux choses la couleur des verres de nos lunettes.

Quoi qu'il en soit, le *Logos* johannique n'offre aucun point d'appui à la théorie évolutionniste de M. Hébert. C'est donc en pure perte qu'il nous expose la loi psychologique de cette « idéalisation » de Jésus. Il a beau parler de la tendance de tout sentiment à devenir de plus en plus intense, du mythe où le sentiment s'intensifie, de suggestion et d'autosuggestion, du besoin de retoucher et d'embellir l'image et le mythe, ce discours est hors de propos. Peut-être servirait-il à expliquer le développement de certains cultes ou de quelques superstitions, comme le transformisme rend compte de l'origine des variétés de l'espèce. Mais quant au fait théologique que nous examinons, il est trop clair qu'il n'y a là aucune évolution doctrinale. Tout se réduit à l'application d'un mot sur une idée ancienne : c'est, comme a dit Renan, une simple « question de vocabulaire ».

Ainsi s'écroule par la base l'explication évolutionniste de la foi catholique imaginée M. Hébert. Il n'y a pas eu transformation de sentiments en images, d'images en idées, mais un lent et progressif accroissement d'idées par des apports divins d'idées nouvelles. L'adop-

tion de quelques termes philosophiques n'a rien changé au fond dogmatique révélé.

Il nous reste à discuter brièvement l'évolution hébertiste du mot « *foi* », le passage « de la foi individuelle à la foi ecclésiastique ».

Tâchons d'abord de nous entendre sur les termes de la question. La foi individuelle serait un rapport direct entre l'âme et Dieu : croyance, confiance, certitude de l'invisible, élément de l'union mystique ; la foi ecclésiastique au contraire est un rapport entre le fidèle et l'autorité enseignante. Cette foi suppose une orthodoxie, des croyances fixes, arrêtées, « cristallisées et pétrifiées », des dogmes sous la garde d'un magistère souverain. Comment s'est opérée la transformation ?

Mais d'abord y a-t-il eu transformation ? Voilà le fait à constater. M. Hébert néglige ce point. Or je dis, sans rien nier de la foi individuelle, que la foi ecclésiastique a été instituée par Jésus lui-même.

Il suffit d'ouvrir les Evangiles pour s'en convaincre. Jésus enseigne avec autorité ; il prescrit la foi à sa filiation divine et à son rôle messianique. C'est sur ce fondement qu'il bâtit son Eglise. Quand il demande que l'on ait foi ou confiance dans sa vertu thaumaturgique, c'est en vue de préparer la foi ou croyance à son titre et à sa fonction de Messie. « La foi-*confiance*, dit M. Hébert, implique la foi-*croyance* en la messianité de Jésus. » La mission des apôtres est un ministère d'enseignement : « Allez enseigner et baptiser... Qui croira sera sauvé, qui ne croira pas sera damné. » La prédication apostolique exige la foi à ce dogme : que Dieu a fait Jésus le crucifié « Seigneur et Christ ». C'est la conclu-

sion des premiers discours de Pierre dans les *Actes* (1). Le récit de la conversion de l'eunuque Ethiopien par Philippe nous fait saisir sur le vif la méthode des apôtres. Ils prêchent le Messie d'après les Ecritures et engendrent la conviction que Jésus est le Christ. Et voici le résultat. « Qui t'empêche de me baptiser ? » dit l'eunuque. Philippe répondit : « Si tu crois de tout cœur, je le puis. » L'eunuque reprit : « Je crois que Jésus est le Christ Fils de Dieu. » Et Philippe le baptisa aussitôt (2). Pierre procéda de même avec le centurion Corneille de Césarée (3). Enfin, tout le christianisme, dès l'origine, repose sur cette base dogmatique. Rien n'est plus évident d'après les Ecritures. « Ces choses sont écrites, est-il dit dans le quatrième Evangile, afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et que croyant cela vous ayez la vie en son nom. »

M. Hébert, je ne sais pourquoi, insiste longuement sur les sens divers du mot « foi » dans la Bible. Nous n'en rejetons aucun. Mais il prétend que le sens qu'il appelle ecclésiastique et dogmatique, à savoir celui de « fidèle attachement à une doctrine orthodoxe » n'a paru qu'avec les épîtres pastorales, « écrites, affirme-t-il, selon toute apparence, par un disciple de Paul ». C'est, à mon avis, fort mal raisonner. Ce sens est aussi ancien que les autres. Dès là que Jésus prescrivait quelque chose à croire, il y avait une orthodoxie ; dès là qu'il instituait un magistère officiel, il y avait une règle de foi, une foi ecclésiastique. Ces notions-là sont corrélatives. Or il est absolument hors de doute que l'objet principal de la prédication de Jésus, et de celle de ses

(1) II, 36 ; III, 13 ; IV, 10-12.

(2) *Actes*, VIII, 35-38.

(3) *Actes*, X, 33-48.



envoyés, fut de répandre la foi, la croyance à la messianité et à la divinité de Jésus de Nazareth, et que les apôtres reçurent de lui officiellement, au nom du Père céleste, la mission spéciale, universelle et perpétuelle, d'enseigner cette vérité à toutes les nations de la terre, avec ordre à tous les hommes de croire à leur témoignage sous peine de désobéissance à Dieu et de condamnation. Voilà le dogme, et voilà le magistère !

Est-ce que saint Paul n'exige pas la foi à l'Évangile qu'il prêche ? Qui peut le nier ? « Si celui qui est venu, écrivait-il aux Corinthiens, prêche un autre Christ que nous n'avons pas prêché, ou si vous recevez un autre esprit que vous n'avez pas reçu de nous, ou un autre évangile, vous serez punis à bon droit (1). » On connaît son fameux anathème : « Si un ange du ciel vous prêche un évangile en dehors de celui que nous avons prêché, qu'il soit anathème ! Oui je le répète : Si quelqu'un vous prêche un autre évangile que celui que vous avez reçu de nous, qu'il soit anathème (2) ! » Voilà le magistère apostolique dont saint Paul était armé !

C'est donc sans motif que M. Hébert suppose une évolution du mot « foi », un « passage de la foi individuelle à la foi ecclésiastique ». Sur ce fait contourné il exerce vainement sa psychologie évolutionniste.

Je ne dirai rien de sa théorie de « la médiocrité créant l'autorité ». Il est certain que la plupart des hommes, étant incapables de se faire et de conserver par eux-mêmes des convictions, vivent intellectuellement de croyances et de foi à la raison d'autrui. Ce besoin de croire à une parole autorisée constitue l'un des motifs

(1) 2 Cor., XI, 4.

(2) Ep. aux Galates, I, 8, 9.

principaux de la nécessité d'une révélation divine pour enseigner au genre humain la voie du salut, le chemin de l'immortalité bienheureuse, la religion véritable. Mais cette théorie ne peut s'appliquer à l'institution d'une autorité enseignante dans l'Église du Christ, parce que l'histoire nous apprend qu'elle a été instituée par Jésus lui-même.

Quant à l'influence des hérésies gnostiques sur « la formation de l'épiscopat monarchique autoritaire et de l'orthodoxie », tout ce que j'accorderais c'est que, grâce à elles, cette autorité du chef des prêtres ayant paru plus nécessaire, elles ont contribué de la sorte à son organisation rapide et complète. Mais le pouvoir épiscopal en lui-même est d'origine évangélique, car il émane du Seigneur Jésus. C'est ainsi du reste que, dans le cours des siècles, les événements historiques, en particulier les luttes doctrinales, ont fait sentir leurs contre-coups sur la vie intérieure de l'Église, sur l'action du magistère comme sur celle du gouvernement ; de même que les saisons, les climats, les troubles atmosphériques agissent sur tout le règne vivant et modifient les caractères mêmes de la civilisation humaine.

Le reste du volume de M. Hébert me paraît étranger à sa théorie évolutionniste. C'est un hors-d'œuvre inutile. Je ne m'y arrête pas. Pourquoi ferai-je remarquer qu'il rejette le *symbolisme* des dogmes imaginé par M. Auguste Sabatier, l'*évolutionnisme historique* de M. l'abbé Loisy, ainsi que les tentatives apologétiques, qualifiées par lui de *fidéistes*, de MM. Brunetière et Blondel ? Son jugement nous importe peu. Depuis qu'il est tombé dans l'athéisme et le socialisme idéaliste, la juste appréciation des faits intérieurs du christianisme échappe

à son esprit prévenu. Que la douce et pénétrante lumière du Christ rentre dans son cœur et ramène l'évadé au bercail de la vraie foi et du divin amour !

La course est terminée.

Nous avons exploré le champ des objections rationalistes : Non, la raison philosophique ne tient pas en échec notre foi !

Nous avons suivi les traces de l'évolutionnisme : Non, le christianisme n'est point dépassé dans la conscience humaine ! Non, la foi catholique ne s'explique pas par le jeu naturel de l'évolution psychique !

Aujourd'hui comme hier, et comme demain, Jésus-Christ demeure au sommet de la pensée, de la conscience, de la moralité, de la civilisation et de l'histoire. C'est par Lui que l'homme est grand, par Lui qu'il progresse encore. Ses ennemis eux-mêmes bénéficient de son influence, et le rayonnement de la vie qu'il inspire s'étend de plus en plus au dehors des frontières des nations chrétiennes. On voit poindre l'aurore du jour où Il régnera sur le monde. L'ouragan socialiste n'arrêtera pas l'essor de sa foi victorieuse. Qui sait si l'unité du marché mondial ne prépare pas, en reliant de plus en plus les branches multiples de la famille humaine, l'unité religieuse du troupeau de Dieu sous la houlette du Christ immortel ?

## APPENDICE I

## A propos d'« agnosticisme ».

Saint Thomas affirme sans restriction que les noms humains, même les meilleurs, peuvent être niés de Dieu aussi bien qu'ils en peuvent être affirmés. Il est vrai de dire : Dieu est bon, et il est vrai de dire : Dieu n'est pas bon... Quant à essayer de signifier le mode de suréminence qui exclurait de ces mots toute équivoque, et qui ne permettrait plus de les nier avec vérité, nous ne le pouvons pas ; car il faudrait pour cela connaître Dieu en lui-même, saisir cette unité riche d'une multiplicité virtuelle et formelle infinie, et cela nous est impossible. La seule façon en notre pouvoir de connoter le mode divin est négative, comme lorsque nous disons : Dieu est éternel, pour dire qu'il n'est pas dans le temps, ou : Il est infini, pour dire qu'il n'est pas limité en essence, ou : Il est immense, pour dire qu'il n'est pas dans l'espace. Ou bien alors nous nous appuyons sur les relations de la créature à Dieu, et pour signifier de quelle façon il est bon, nous disons : Il est le Souverain Bien ; de quelle façon il est intelligent : Il est l'Intelligence première ; de quelle façon il est cause : Il est la Cause Suprême ; de quelle façon il est : Il est l'Être premier, comme pour dire : il est bon, intelligent, cause, être, etc., à la façon dont il convient que le soit Celui qui est la source de toute bonté, de toute intelligence, de toute causalité, de tout être. Et il est trop clair que cela n'apprend rien. On refuse de rien refuser à la cause première ; on affirme corrélativement qu'il faut lui accorder tout ce qui dans son œuvre implique perfection ; mais cette affirmation n'ajoute rien à la négation première ; cette exigence n'est que la forme positive de ce refus, et il reste vrai de dire : nous ne savons pas ce que Dieu est, mais seulement ce qu'il n'est pas et quelle relation soutient avec lui tout le reste...

On voit en quoi consiste, au vrai, l'analogie thomiste. Il

ne s'agit pas de trouver entre nous et la Cause première un rapport de similitude directe, quelque lointain qu'il soit ; il n'y en a aucun, d'aucune espèce. Ni l'intelligence, ni la bonté, ni la personnalité, ni rien d'autre ne sont attribués à Dieu *comme quelque chose qu'il aurait de commun avec nous*. Saint Thomas nie à maintes reprises que cela soit, et s'il peut paraître parfois le concéder, c'est qu'il est difficile, surtout en théologie et en religion où les nécessités pratiques du langage vous entraînent, de se tenir toujours sur la fine pointe des distinctions philosophiques. Mais quand le moment arrive de préciser, l'hésitation n'est pas permise. Il n'est pas vrai qu'il y ait entre quelque chose de Dieu et quelque chose de nous une proportion directe, une participation commune à une notion quelconque, pas même à celle de l'existence. En d'autres termes, et ces termes sont aussi de saint Thomas, il n'y a aucun élément commun à la définition de Dieu et à la définition de l'homme. Et il y a de cela une excellente raison, puisque Dieu est proprement indéfinissable, et que les choses que nous disons de lui peuvent aussi bien — et même mieux — en être absolument niées. Or, cela serait faux et blasphématoire, s'il y avait entre Dieu et nous, entre quelque chose de Dieu et quelque chose de nous, une proportion directe de ressemblance. Ce qu'il y a, c'est une proportionalité, c'est-à-dire une proportion de proportions, comme quand on dit : 2 est à 4 comme 8 est à 16, ou, en termes concrets : le prince est au peuple ce que le pilote est au navire...

Il est admis par convention de langage, et en raison de nécessités pratiques très fondées, qu'on appellera *proportion* ou *ressemblance* de Dieu à nous ce qui n'est, au vrai, ni proportion ni ressemblance, mais bien la proportion de deux proportions et la ressemblance de deux ressemblances, comme si l'on dit : 2 ressemble à 6, pour cette unique raison que 2 est à 4 comme 6 est à 12 ; ou si l'on dit, selon le second exemple de saint Thomas : un pilote *ressemble* à un roi et, analogiquement, *est* un roi, parce qu'il est le roi du navire comme le roi est, lui, le pilote de l'Etat. » (*Revue de philosophie*, février 1906, article de M. l'abbé Sertillanges.) Voir dans la *Pensée contemporaine* du 25 avril 1906, l'article intitulé : « Nianthropomorphisme ni agnoticisme. »

## APPENDICE II

## Sur l'évolution dans l'Eglise.

Le passé de l'Eglise s'éclaire d'un jour nouveau dès que l'on voit dans la religion non pas un symbole cristallisé, une doctrine figée, stéréotypée dans ses rites, ses pratiques, ses dévotions, mais une réalité vivante qui transforme les intelligences et les cœurs, un organisme qui se développe et va de pair avec les vrais progrès et les vrais besoins de l'humanité. Des antinomies réputées insolubles par les philosophes et les historiens se résolvent alors le plus aisément du monde. D'une part en effet l'on comprend que le christianisme, passant de Jérusalem à Alexandrie, à Athènes, à Rome, et suivant une marche ascendante ait rejeté ce qui était local et transitoire pour s'assimiler la pensée des générations successives ; que le symbole des apôtres ne ressemble pas exactement à celui de Nicée ou à la profession de foi de Pie IV, ni le premier concile à celui du Vatican ; on comprend d'un autre côté que ces épanouissements, ces accroissements n'empêchent pas le christianisme de rester toujours identique à lui-même ; que la croyance de Pie X ne soit la même que celle des docteurs du moyen âge, des Pères de l'Eglise et des premiers fidèles. Aucun être ne vit qu'à la condition de se mouvoir et d'agir tout en demeurant le même à travers de multiples changements. Le christianisme ne pouvait s'assimiler l'humanité sans réaliser cette double loi. Aussi les catholiques font-ils une place de plus en plus grande, dans leur conception de la religion, au principe du développement, à mesure qu'ils prennent davantage conscience d'eux-mêmes et se rendent mieux compte des ressources dont ils disposent. D'ailleurs, alors même qu'ils n'en avaient pas eu connaissance réfléchie, ils l'admettaient confusément et l'affirmaient par leurs actes, car leur foi traditionnelle n'a jamais été pour eux un symbole figé : vivifiés par elle, ils la vivifiaient à leur tour.

C'est aussi ce qui nous inspire une confiance inébranlable dans l'avenir malgré les difficultés de l'heure présente. Une guerre acharnée est ouvertement menée en France contre l'Eglise dont les prophètes de malheur ne manquent pas d'annoncer bruyamment la prochaine et définitive disparition. Les circonstances pourraient leur donner raison si la vie de l'Eglise était renfermée dans un cadre d'une immuable rigidité. Des institutions exclusivement adaptées à un régime particulier disparaîtraient avec lui sans retour. Mais si, comme on l'a dit, le catholicisme est toujours susceptible d'accroissements, d'adaptations, de développements nouveaux, parce que le principe même d'autorité dont il dispose le prémunit contre les abus de la liberté et lui permet aussi d'en faire un grand usage ; nous savons par cela seul qu'il n'est pas condamné à périr et qu'il peut au contraire toujours s'adapter aux conditions nouvelles qu'on lui impose. Il y aura de nouvelles manifestations de la lumière, de l'amour, de la miséricorde, inconnues à nos pères ; le Père de famille tirera toujours de son trésor des choses nouvelles adaptées à notre besoin de justice, de science, de progrès social. C'est dans les crises les plus aiguës que l'Eglise a affirmé le plus sa vitalité ; en renouvelant alors ses moyens d'action, elle s'est donnée comme une nouvelle jeunesse. Le même phénomène se produira encore.

Mgr MIGNOT,  
archevêque d'Albi.

(Cité dans la *Revue du Clergé français* du 1<sup>er</sup> mars 1906, pages 98-101).

## APPENDICE III

## Etude sur le Darwinisme.

*L'Origine de la Vie. — L'Origine des espèces et le Transformisme, par M. l'abbé Goury, curé de Samoëns (S.-et-M.).*

Lorsque parut, en 1859, le fameux livre de Darwin sur l'origine des espèces, Haeckel et ses disciples allemands, voyant dans cet ouvrage un moyen d'expliquer l'origine des êtres en dehors de tout agent créateur, poussèrent à l'extrême limite les conséquences du livre de l'écrivain anglais et fondèrent de toutes pièces le Darwinisme.

Cette théorie, très séduisante pour ceux que gêne la notion d'un Dieu créateur, mais beaucoup plus spécieuse que scientifique, trouva, dès l'abord, des prôneurs enthousiastes, mais aussi des adversaires déclarés ; sous les coups de ces derniers, elle ne tarda pas — semblable au Protée de la Fable antique — à prendre les formes les plus diverses. Il faudrait des volumes pour tâcher de les réfuter toutes. Nous ne nous arrêterons ici qu'à la plus importante, à la première en date, à celle qui résume les autres, à la théorie de l'Evolution.

En quoi consiste au juste cette théorie ? Nous le demanderons au docteur Fauvel l'un des plus habiles et des plus ardents champions de ce système, et l'un des premiers qui essaya de l'appliquer au règne végétal.

« Tous les êtres organisés, nous dit-il, ont pour point de départ dans leur développement ontogénique une cellule initiale qui, par segmentations successives, finit par produire les éléments de l'individu adulte. La cellule initiale du règne animal fut une cellule incolore ; la cellule initiale du règne végétal une cellule verte (1). »

Ce point de vue est le même que celui de M. Camille

(1) Docteur Fauvel. 9<sup>e</sup> Conférence transformiste. *Bull. de la Soc. d'Anthrop. de Paris*, tome II, 1891.

Flammarion dans son volume : *La Terre avant la Création de l'Homme* : « La vie a commencé — y lisons-nous — par la formation de cellules élémentaires (1). »

Telle est la base sur laquelle repose tout le système. Il faut admettre de toute nécessité cette vérité fondamentale, faute de quoi, tout l'édifice croule lamentablement. Donc, d'après les Darwinistes, par suite de « transformations lentes » et d'évolutions « successives », tous les végétaux et tous les animaux — y compris l'homme — sont sortis, par une série d'êtres de plus en plus parfaits, les premiers d'une cellule initiale verte, le second d'une cellule initiale incolore. Par conséquent élimination naturelle et forcée de l'intervention d'un agent créateur quelconque ; cette intervention étant désormais inutile pour expliquer l'origine des êtres vivants.

Mais une première question se pose ; ces deux organismes cellulaires primitifs d'où sortent-ils ? qui leur a donné naissance ?

Si M. le D<sup>r</sup> Fauvel a cru devoir, dans sa 9<sup>e</sup> Conférence transformiste, garder sur ce point un silence prudent, d'autres darwinistes ont compris toute l'importance de cette question et se sont efforcés d'y répondre de leur mieux. Examinons rapidement leurs hypothèses.

Tout d'abord il va sans dire que ces messieurs éloignent toute idée de création ; cette solution basée sur l'existence de Dieu n'ayant rien de scientifique. Il ne peut être davantage question ici de génération spontanée : après les travaux de Pasteur, personne ne prendrait au sérieux cette explication.

Faut-il admettre alors que ces cellules primitives, point de départ de tous les êtres vivants, étaient aussi anciennes que notre planète et qu'elles n'ont attendu que des circonstances favorables pour se développer ? Mais cette supposition n'élucide en rien le mystère de leur origine première ; puis, comment admettre que des organismes aussi frères que de simples cellules auraient pu subsister alors qu'à ces époques reculées, nous dit M. C. Flammarion, « notre planète était complètement gazeuse et que sa température originelle était égale à celle de la zone solaire dans le sein de laquelle elle s'était formée (2) ? »

Dira-t-on que ces cellules nous sont venues toutes for-

(1) Cf. livre II, chap. I, *Les Origines de la Vie*.

(2) C. FLAMMARION, *loc. cit.*

mées d'un autre monde que le nôtre ? — opinion de Sir William Thomson, — et que « les premiers germes de la vie ont été apportés à notre planète par les étoiles filantes et les uranolithes considérés comme des mondes détruits flottant dans l'espace et rencontrant, par hasard, dans les déserts du vide les mondes à ensementer ?... « L'hypothèse est originale mais peu probable », dit M. Flammarion lui-même.

D'ailleurs ce serait simplement déplacer le problème et non le résoudre, car ajoute le célèbre astronome : « Si la vie nous venait d'un autre monde, la question serait de chercher comment elle est née sur le monde antérieur et ainsi de suite (1). »

Il faut donc circonscrire nos recherches à notre propre planète et chercher à savoir comment la vie y a pu prendre naissance. C'est à quoi le dit savant s'emploie de son mieux. Mais, hélas ! il est beaucoup moins heureux dans l'établissement de sa propre thèse que dans la réfutation de celles des autres.

Nous lui cédonc ici la parole : « L'un des résultats les plus importants de la science moderne, dit-il, a été de constater qu'il n'y a pas de matière organique spéciale, et que végétaux et animaux sont composés d'éléments inorganiques, que l'on connaît d'ailleurs et qui sont, par ordre d'importance : l'eau (c'est-à-dire l'oxygène et l'hydrogène), l'air (c'est-à-dire l'oxygène et l'azote), le carbone, la chaux, la silice, le sel, le phosphore, le soufre, le fer. Tous les êtres vivants, quels qu'ils soient, depuis l'homme jusqu'à la plante la plus élémentaire, sont formés de matériaux inorganiques. Ce qui les distingue des autres minéraux, ce n'est pas la composition, la substance, mais le mode spécial d'arrangement qui en fait des corps ni solides, ni liquides, ni gazeux comme les corps inorganiques, mais des corps demi-solides, demi-liquides. Cet état spécial est dû surtout à l'eau qui existe en grande quantité dans tous les êtres organisés et qui, par son union avec les éléments constitutifs de leur substance JOUE UN RÔLE DE PREMIER ORDRE DANS L'EXPLICATION DES PHÉNOMÈNES DE LA VIE. C'est là un fait important pour la solution du grand problème ! (1) »

C'est donc de ces éléments inorganiques énumérés plus haut et mélangés avec de l'eau que sont nés les organismes vivants les plus primitifs, auxquels les savants ont

(1) C. FLAMMARION, *Le monde av. la Créat. de l'Hom.* Liv. II, ch. I.

(2) Camille FLAMMARION, *loc. sup. cit.* Livre II, ch. I.

donné les noms de monères, d'amibes, de microzymas, etc. Cellules primordiales qui dans la suite des temps ont, par segmentations successives, donné l'être à tout ce qui possède aujourd'hui la vie.

Tout cela vous a évidemment une allure scientifique incontestable. Cependant l'illustre astronome semble se rendre compte qu'entre les minéraux même gonflés d'eau — telle la boue des rues un jour d'orage — et l'homme qui, en passant, peste d'y patauger, il y a autre chose qu'« un mode spécial d'arrangement de matériaux inorganiques », et qu'entre la montagne la plus haute et la plus infime des algues il y a cette différence énorme, ce quelque chose que n'a point la première et que possède la seconde, cette faculté de se mouvoir, de sentir, de se reproduire, en un mot : la vie !!

Car tous les savants du monde auront beau, dans le secret de leur laboratoire, mélanger au fond de leurs cornues, selon la recette donnée plus haut par M. Flammarion, de l'air, du carbone, de la chaux, de la silice, du sel, du phosphore, du soufre, du fer, ils auront beau triturer cela et, en y ajoutant de l'eau, en faire une composition *demi-solide, demi-liquide*, nous les mettons au défi d'en extraire jamais une seule cellule vivante ! Cela est l'évidence même.

Ce que M. Flammarion vient de dire ne signifie rien ; il s'en rend compte lui-même et, à la page suivante, il se hasarde à expliquer à sa manière le problème des origines de la vie. Nous laisserons à nos lecteurs le soin de juger comment il y réussit. Nous citons textuellement.

« Monères, microzymas, cellules amibes, organismes rudimentaires sont formés de quelque chose, ce quelque chose, leur substance, possède *une certaine activité* que ne possèdent pas les minéraux. Eh bien ! C'est la première substance vivante, la plus élémentaire et la plus simple de toutes, on lui a donné le nom de protoplasma : les physiologistes constatent qu'elle existe à la base de tous les tissus végétaux et animaux.

« Le protoplasma est une substance appartenant au groupe chimique des albuminoïdes, c'est-à-dire composée par une combinaison du carbone avec l'hydrogène et l'azote, *éléments primitifs de la planète*. A ces éléments dont la proportion varie s'ajoutent souvent le soufre, le fer et le phosphore. Tout chimique, minéral élémentaire qu'il soit, le protoplasma vit, naît, s'accroît, se reproduit et meurt, se nourrit, est sensible, se meut même et

réagit contre les excitations qui viennent le provoquer. C'est cette substance qui, en se modifiant de façons diverses, sert à l'édification des tissus et des organes de tous les êtres vivants (1). »

Donc, d'après cet auteur, qui trop souvent raisonne avec son imagination, le protoplasma, quoique minéral lui-même, possède « une certaine activité que ne possèdent pas les minéraux : c'est la première substance vivante. » Nous n'en disconvenons pas. Mais enfin, d'où lui vient cette activité ? d'où sort cette vie ? Evidemment ce n'est pas des matières qui le composent (carbone, hydrogène, azote) ; alors, de qui ? de quoi ? d'où ? La question est toujours insoluble. Et voilà comment, au moyen d'une phraséologie pédante et vide, capable d'éblouir les ignorants, la *science moderne* se targue de supprimer Dieu en expliquant à tous les origines de la vie !

Pour nous, après comme avant ces lumineuses explications, nous maintiendrons simplement que cette théorie de l'évolution, comme tant d'autres, *constate* l'existence de la vie mais *ne l'explique pas*. Reposant tout entier sur l'existence à la base de tout être vivant d'une cellule verte ou incolore, le transformisme est impuissant à nous prouver que ce double organisme ait jamais existé et incapable de nous expliquer d'où il a pu naturellement sortir !

Nous pourrions arrêter ici notre travail ; le point de départ du transformisme restant à prouver, toute la thèse devient caduque. Mais examinons le système lui-même, dont voici la formule générale : « Tous les animaux *pro-cèdent*, par séries de *générations successives* de plus en plus parfaites, d'une même cellule initiale incolore ; tous les végétaux, d'une même cellule initiale verte. » *Ce fait est-il démontré ?*

Pour appuyer leur assertion les darwinistes ont recours surtout à la paléontologie et empruntent leurs arguments principaux à l'étude des races disparues depuis des siècles et enfouies dans les couches profondes du globe, d'où de temps à autre, le marteau du géologue et la pelle du terrassier viennent les extraire pour les remettre au grand jour.

Un fait indiscutable, c'est que ces différentes espèces animales ou végétales apparaissent, dans les couches géologiques, à *peu près* dans le même ordre de gradation ascen-

(1) Camille FLAMMARION, *loc. cit.*, I. II, ch. I.

dante où les rangent nos meilleures classifications. Mais les darwinistes auraient tort de triompher trop vite de cette simple constatation. Il ne leur suffit pas, en effet, pour avoir raison, d'établir que ces différents êtres se succèdent les uns aux autres, mais *il leur faut prouver qu'ils descendent les uns des autres par voie de génération*. Et c'est justement là ce que les transformistes n'ont jamais pu établir avec des preuves à l'appui.

Pour ne pas multiplier les citations, empruntons, au hasard, un exemple au livre de M. Flammarion que nous avons déjà cité plusieurs fois. Il s'agit des Insectes. D'où est sortie cette classe d'animaux annelés ? Des vers ou annélides, répond la théorie transformiste. C'est ce qu'il s'agirait d'établir clairement. Lisons :

« Les insectes ont fait leur apparition à cette même époque (l'époque dévonienne), mais ils n'ont guère laissé de fossiles. ... On a retrouvé des ailes de névroptères, du genre des éphémères, dans l'étage dévonien du Canada... Le seul fait de l'existence de ces insectes névroptères à l'époque dévonienne prouve qu'ils ont eu des précurseurs moins parfaits qu'eux-mêmes (1). »

L'auteur ajoute quelques lignes plus bas : « Voici donc les insectes au monde, issus, *selon toute probabilité*, des annélides de l'époque primordiale ! »

C'est ainsi que la Science moderne bâtit sur un fait une preuve et la qualifie de *probabilité*. Or il n'y a dans ce fait ni preuve, ni probabilité du tout, mais de la pure fantaisie évolutionniste.

La fantaisie continue :

« Que tous les insectes soient sortis les uns des autres et, successivement, aient donné naissance aux innombrables *variétés* qu'ils représentent, c'est ce dont il est difficile de douter lorsque, d'une part, on compare leurs analogies, et lorsque, d'autre part, on réfléchit au nombre des espèces déjà connues. Les coléoptères, à eux seuls, comprennent au moins cent mille espèces, les diptères autant, les hyménoptères quatre-vingt mille, les hémiptères cinquante mille, les lépidoptères vingt mille, les anoploures dix mille, les névroptères autant, les orthoptères six mille : c'est un total de 376.000 espèces d'insectes, papillons, mouches, puces, punaises, fourmis, charançons, asticots, vers des fruits ou du fromage, que les théologiens — avant que l'étude directe de la nature eût établi la parenté de

(1) Camille FLAMMARION, *loc. cit.*, *L'Epoque primaire*.

tous les êtres entre eux — obligeaient l'Être Suprême à avoir créé lui-même par couples de chaque espèce (1). »

Il y aurait beaucoup à dire sur tout ce que M. Flammarion a eu l'art de faire tenir dans ces quelques lignes. Relatons une inexactitude au moins étrange sous la plume d'un savant. Dans cette énumération les « asticots, vers de fruits ou du fromage », figurent à tort. Le plus humble des entomologistes n'ignore pas que ces prétendus vers sont tout simplement le premier état, l'état larvaire, de certains « papillons, mouches et charançons » et qu'à ce titre ils font double emploi dans ce dénombrement scientifique.

Mais tenons-nous-en à la thèse elle-même.

Sur quoi repose, dans le passage que nous venons de citer, cette affirmation que « les insectes sont sortis les uns des autres successivement » ? Tout d'abord sur les analogies que l'on remarque entre eux. Outre que c'est un peu vague comme preuve, nous nous permettrons de faire remarquer à M. Flammarion que si dans le monde des insectes il y a des analogies, il s'y rencontre aussi des différences spécifiques. Et c'est justement la réunion de ces deux éléments : analogies d'une part, différences spécifiques de l'autre, qui permet d'établir entre eux autre chose que de simples *variétés*, c'est-à-dire des *classes* bien tranchées et des *genres* très distincts. Pourquoi notre auteur qui s'appuie sur les premières, passe-t-il sous silence les secondes et ne nous apprend-il pas comment elles peuvent se concilier avec sa théorie ?

En second lieu, pour prouver que ces insectes se succèdent les uns aux autres par voie de descendance, il invoque leur nombre ; laissant entendre qu'il est inadmissible que Dieu « ait créé lui-même, par couples de chaque espèce, » 376.000 espèces d'insectes ! Cet argument est peu sérieux pour un philosophe. L'acte créateur n'étant en Dieu qu'un acte de volonté, pourquoi lui serait-il plus difficile de vouloir créer 376.000 espèces d'insectes que dix ?

Mais c'est justement le fait de la multiplicité *simultanée* et non *successive* de tant d'espèces très différentes les unes des autres qui condamne formellement le darwinisme.

Si la théorie transformiste est vraie, si tous les êtres actuellement vivants sont nés les uns des autres par voie de générations successives, vu le temps qu'ont dû exiger

(1) C. FLAMMARION, *loc. sup. cit.*

ces différentes évolutions d'un type donné pour passer à un autre type différant de lui par les formes extérieures, les organes intérieurs, les mœurs, le mode de nourriture et de reproduction, on doit dans les couches fossilifères du globe ne trouver que *successivement*, et non *simultanément*, les différentes espèces d'un genre quelconque d'animaux ou de végétaux et à plus forte raison les différents genres d'un ordre d'êtres quelconque.

Or, les faits vont à l'encontre de cette supposition. Prenons, par exemple, les terrains tertiaires. Nous y voyons apparaître *brusquement*, sans que rien les ait préparés ou annoncés, 418 genres nouveaux de vertébrés inconnus dans la période précédente; 418 genres d'animaux séparés physiologiquement par des différences énormes, pachydermes et ruminants, carnassiers et insectivores, chéiroptères et quadrumanes, se répartissant en un nombre considérable d'espèces nouvelles, mêlées et confondues ensemble dans les couches géologiques! Que devient alors le système?

D'après les calculs (donnés comme approximatifs, il est vrai) de M. C. Flammarion, la période tertiaire a duré environ 460.000 ans. Ce serait donc dans un espace 1.100 à 1.200 ans environ que chacun de ces genres aurait dû passer à un genre différent.

Or des faits précis et indiscutables nous prouvent que ces modifications, si elles se sont jamais produites, ont exigé des périodes d'une très longue durée: « Avec les fleurs trouvées dans le tombeau d'Aménophis I<sup>er</sup>, pharaon de la XVIII<sup>e</sup> dynastie qui vivait il y a plus de *trois mille ans*, M. Schwenfurt a composé un magnifique herbier d'échantillons pour le musée de Boulaçq et il les a placés à côté d'exemplaires modernes pour que le visiteur puisse faire la comparaison entre les fleurs anciennes et les fleurs modernes: la ressemblance est telle que l'œil d'un profane ne les distinguerait les unes des autres, ni par la forme, ni par la couleur, sans les indications écrites qui en font connaître l'origine (1). »

M. Passalacqua, dans les *Annales des Sciences naturelles* (1<sup>re</sup> série, 1826), confirme le même fait. Parlant des plantes trouvées dans les tombeaux de l'ancienne Egypte, il dit: « La comparaison la plus scrupuleuse des plantes n'a laissé entrevoir aucune différence. Il me paraît, par conséquent, prouvé que la végétation de ces deux époques

(1) L. DRAPEYRAN. *Revue de Géographie*, 1882.

est *parfaitement identique* et que, depuis tant de siècles, les plantes n'ont éprouvé *aucun changement sensible dans leur forme ni dans leur structure*. »

Pourquoi les espèces animales des époques géologiques se seraient-elles modifiées plus aisément et plus vite que ne le font depuis les temps historiques les espèces végétales?

Mais il y a plus. La série des évolutions qu'a dû subir la cellule verte, chère à M. Fauvel, pour atteindre aux représentants les plus élevés du règne végétal présente une lacune que jusqu'à présent il a été impossible de combler. C'est M. Van Tieghem qui nous la révèle. Ce *trou* se produit entre les mousses et les fougères, dont les premières, d'après la théorie de Darwin, ont donné naissance aux secondes. Ce *trou* vient des caractères généraux résultant de la formation de l'œuf, et du développement de ces plantes: « Introduits tout à coup — dit l'auteur indiqué — *sans aucune transition actuellement connue*, ces deux caractères généraux établissent entre les Muscinées (mousses) et les Cryptogames vasculaires (fougères) *une séparation tranchée dont rien n'est venu jusqu'à présent diminuer la profondeur* » (1). Il y a donc ici une lacune évidente qu'aucune théorie, si ingénieuse soit-elle, n'arrivera à combler! — Le système est en défaut.

Terminons par cette phrase de Darwin lui-même: « Le problème de la *filiation des espèces dans les couches fossilifères* reste, quant à présent, *inexpliqué, insoluble*, et l'on peut continuer à s'en servir comme d'un *argument sérieux* contre les opinions admises ici (le livre lui-même de l'*Origine des espèces*)! »

Et maintenant une dernière considération. Si la théorie transformiste ne trouve dans la paléontologie aucune preuve sérieuse, elle heurte ouvertement l'expérience de tous les jours: elle est en contradiction formelle avec ce qui se passe sous nos yeux.

Pourquoi ce qui s'est produit sur une si vaste échelle aux premiers âges du monde, ne se produit-il plus aujourd'hui? Si vraiment les reptiles ont, par des transformations successives, donné naissance aux oiseaux, pourquoi reptiles et oiseaux sortis d'une souche commune ne s'accouplent-ils plus pour donner naissance à des genres nouveaux? Pourquoi les chênes, qui ont produit les hêtres (ou les hêtres les chênes, la priorité n'est pas établie et n'importe guère) par des évolutions et des modifications lentes,

(1) Cf. VAN TIEGHEM. *Éléments de Botanique*, II, p. 157.



ne produisent-ils plus aujourd'hui que des chênes et jamais des hêtres ? Et cependant cette production devrait être beaucoup plus facile de nos jours. Est-ce que le pollen fécondant du chêne tombant sur le pistil du hêtre ne devrait pas amener plus aisément cette évolution ? Et cependant nous voyons ces arbres vivre confondus depuis des siècles sans jamais cesser d'être distincts !

Combien d'exemples ne pourrions-nous pas encore citer ? Pourquoi le blé et l'avoine, deux graminées si voisines l'une de l'autre, cultivées ensemble, depuis tant de siècles sur une vaste échelle, ne se croisent-elles jamais pour produire une espèce nouvelle ?

Pourquoi, depuis le temps immémorial que l'homme élève le chat, le chien, le cheval, le chameau, etc., aucune de ces espèces ne s'est-elle modifiée insensiblement vers une forme nouvelle, vers un genre inconnu ?

Pourquoi, en un mot, si les choses se sont passées autrefois comme le prétendent les transformistes, voyons-nous aujourd'hui tous les êtres vivants *sans exception* se reproduire, selon le mot de l'Écriture : chacun selon son espèce, *juxta genus suum* ?

Et cependant l'homme est là, avec son intelligence développée par l'observation et le besoin, prêt à mettre ces espèces animales ou végétales dans les conditions les plus favorables à l'accomplissement de ces transformations, nées, d'après le darwinisme, d'un travail inconscient et obscur de l'individu chez les races disparues !

Concluons :

1° Pour ce qui regarde l'origine de la vie, le transformisme constate ce phénomène sans pouvoir l'expliquer.

2° Pour ce qui est de l'origine des espèces, les données sur lesquelles il s'appuie paraissent insuffisantes, tirées qu'elles sont d'un passé inaccessible à tout contrôle vraiment sérieux ; les faits dont nous sommes les témoins leur donnent un formel démenti.

Donc ce système tient plus de l'imagination que de la vraie science.

(Voir le savant ouvrage de M. le Chanoine BRETTE ; *L'Univers et la vie*, Paris, Roger et Chernoviz. Exposé scientifique remarquable, mais thèse apologétique fort hasardée).

## TABLE DES MATIÈRES

	Pages
Préface.....	5
CHAPITRE I	
Les motifs d'évasion.....	11
CHAPITRE II	
Les malentendus :.....	31
Antinomies.....	33
Inintelligible et incompréhensible.....	36
Possibilité du surnaturel.....	37
Possibilité du miracle.....	38
Discernabilité du miracle.....	40
Incertitude de la Révélation.....	41
Scepticisme de la raison.....	45
Evolution du dogme.....	50
Critique biblique.....	52
CHAPITRE III	
La première étape de l'abbé Z... : les contradictions des dogmes catholiques.....	55
L'Enfer.....	56
Le péché originel.....	69
Liberté humaine et prescience divine.....	74
Le péché actuel.....	79
La Trinité.....	83
L'Incarnation.....	87
L'Eucharistie.....	89
Les Sacrements.....	90
L'infaillibilité de l'Eglise.....	94
Foi et acte de foi.....	109
CHAPITRE IV	
La deuxième étape : l'insuffisance de l'apologétique.....	124
Objet et méthode de l'apologétique.....	124
Argumentation du Concile du Vatican.....	126
Critique des miracles évangéliques.....	131
Critique des prophéties.....	145

	Pages.
CHAPITRE V	
La troisième étape : l'abandon des vérités rationnelles.....	153
Le problème du mal.....	154
Le libre arbitre.....	165
L'existence de Dieu.....	175
L'immortalité de l'âme.....	188
La morale catholique.....	194
Pauvre évadé !.....	201
CHAPITRE VI	
La seconde évasion — point de départ : la conclusion antichrétienne de l'histoire évolutionniste des religions.....	203
L'état du criticisme.....	203
La doctrine de l'évolution.....	207
Le progrès dans la religion.....	211
Le catholicisme est-il dépassé ?.....	213
Est-il une création de la conscience ?.....	231
CHAPITRE VII	
L'étape : la théorie évolutionniste de la foi catholique.....	233
La loi évolutionniste de la foi.....	233
La théologie de la Bible.....	236
La théologie des synoptiques.....	239
La théologie de saint Paul.....	240
La théologie johannique du <i>Logos</i> .....	242
L'évolution du mot « foi ».....	248
Jésus-Christ demeure.....	252
APPENDICES	
I. Sur l'agnosticisme.....	253
II. Sur l'évolution dans l'Eglise.....	255
III. Sur le Darwinisme.....	257

## LA PENSÉE CHRÉTIENNE

## Textes et Etudes

Grands in-16 à prix divers.

- Moehler**, par Georges GOYAU. — 1 vol. : 3 fr. 50 ; *franco*..... 4 fr. »
- Bonald**, par Paul BOURGET, de l'Académie française, et Michel SALOMON, 1 vol. : 3 fr. 50 ; *franco*.. 4 fr. »
- Saint Irénée**, par Albert DUFOURCQ, professeur à l'Université de Bordeaux, docteur ès lettres, 1 vol. : 3 fr. 50 ; *franco*..... 4 fr. »
- Newman**, le Développement du Dogme chrétien, par Henri BRÉMOND, 1 vol. : 3 francs ; *franco*.. 3 fr. 50
- Newman**, *Psychologie de la Foi*, par le même, 1 vol. : 3 fr. 50 ; *franco*..... 4 fr. »
- Tertullien**, par Joseph TURMEL, 1 vol. : 3 fr. 50 ; *franco*..... 4 fr. »
- Saint Jean Damascène**, par V. ERMONI, professeur au Scolasticat des Lazaristes, 1 vol. : 3 francs ; *franco*..... 3 fr. 50
- Saint Bernard**, par E. VACANDARD, aumônier au Lycée de Rouen, 1 vol. : 3 francs ; *franco*..... 3 fr. 50
- Épîtres de saint Paul**, traduction et commentaire, par A. LEMONNYER, O. P., professeur d'Écriture sainte. 1<sup>re</sup> partie : *Lettres aux Thessaloniens, aux Galates, aux Corinthiens et aux Romains*, 1 vol. : 3 fr. 50 ; *franco*..... 4 fr. »
- Épîtres de saint Paul**, traduction et commentaire, par le même. 2<sup>e</sup> partie : *Lettres aux Philippiens, aux Colossiens, aux Ephésiens, à Philémon, aux Hébreux. Lettres pastorales*, 1 vol. : 3 francs ; *franco*. 3 fr. 50
- Évangile selon saint Matthieu, Évangile selon saint Marc, Évangile selon saint Luc**, traduction et commentaire, cartes et plans, par V. ROSS, O. P., professeur à l'Université de Fribourg, 3 volumes se vendant séparément ; chaque vol. : 2 fr. 50 ; *franco*..... 2 fr. 75
- Actes des Apôtres**, traduction et commentaire, par le même, 1 vol. : 3 fr. 50 ; *franco*..... 4 fr. »
- Épîtres catholiques. Apocalypse**, traduction et commentaire, par le R. P. Th. CALMES, SS. CC., 1 vol. : 3 fr. ; *franco*..... 3 fr. 50

