U d'/of OTTAWA
39003000287317

Oct 21, 1969

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/foietsystmes00allo

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE

ET DE CRITIQUE RELIGIEUSE

Foi et Systèmes

DU MÊME AUTEUR

La Peur de la Vérité. 1 vol. de la collection « Science et Religion » (448), prix : *franco*. . . . . **0** fr. **60**

MÊME COLLECTION

Viennent de Paraître :

Le Roy (Edouard). — **Dogme et Critique**. 1 vol. in-16 et une série in-8, **4** fr. ; *franco* . . . . . **4** fr. **50**

Newman. — **Grammaire de l'Assentiment**. Traduction et Notes par M. Gaston Paris. 1 vol. in-8°, **6** fr. ; *franco*. . . . . **6** fr. **50**

Récemment parus :

SÉRIE IN-16

Broglie (Abbé de). — **Preuves psychologiques de l'existence de Dieu**. 2e édition. 1 vol., **3** fr. ; *franco* . . . **3** fr. **50**

Le Mennais (F. de). — **Essai d'un système de philosophie catholique**. *Ouvrage inédit*, recueilli et publié d'après les manuscrits, avec introduction, notes et appendice, par C. Marechal, agrégé de philosophie. 1 vol. Prix : **3** fr. **50** ; *franco* . . . . . **4** fr. »

Lapparent (A. de), de l'Académie des sciences. — **Science et Apologétique**. 5e édit. **3** fr. ; *franco*. . . . **3** fr. **50**

Pacheu (Jules). — **Du Positivisme au Mysticisme**. *Etude sur l'Inquiétude religieuse contemporaine*. **3** fr. **50** ; *franco*. . . . . **4** fr. »

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE

ET DE CRITIQUE RELIGIEUSE

Foi et Systèmes

PAR

E. Bernard ALLO, O. P.

Professeur à l'Université de Fribourg.

T
10F
ANNEXE DE LA BIBLIOTHÈQUE
uOttawa
LIBRARY ANNEX
UNIVERSITAS OTTAWIENSIS

PARIS

LIBRAIRIE BLOUD ET Cie

4, RUE MADAME, 4

1908

Reproduction et traduction interdites.

SUPERIORUM FACULTATE

Sur le témoignage favorable des examinateurs, nous permettons l'impression.

Paris, 13 octobre 1907.

G. LEFEBVRE

V. G.

BL
51
.A4F
1908

FOI ET SYSTÈMES

INTRODUCTION

Je me suis décidé, sur diverses instances, à publier ce livre ; il ne comprend que des études déjà imprimées dans les Revues[1], où je m'efforçais de dire quelques paroles vraies et pacifiques sur différents aspects du problème religieux.

Mon premier devoir est peut-être de faire au public quelques excuses. De bons esprits se plaignent, et non sans raison, de la surabondance des travaux de pure méthodologie, des essais fragmentaires et disparates de philosophie religieuse, dont beaucoup ne font qu'augmenter la confusion doctrinale dans l'esprit des catholiques français, ou de mentalité française. Il se peut que certains adressent à mon livre le même reproche ; car, dans les pages qui suivent, on ne trouvera que des vues sommaires, que des indications générales dont je n'ai pas toujours eu le temps de prou-

[1] Je n'y ai guère fait que des corrections de style, et fort peu nombreuses.

ver, la justesse, et qui sont loin de fournir, même en substance, toutes les explications que l'on pourrait demander sur les sujets que je traite. Aussi mes hésitations ont-elles été assez prolongées. J'ai passé par-dessus les dernières quand j'ai vu les polémiques violentes reprendre dans certains milieux. Comme à leur apparition, mes articles ont trouvé généralement un accueil favorable dans des écoles qui guerroyaient entre elles, j'ai pensé que leur ensemble, *a fortiori,* produirait peut-être une bonne impression sur quelques esprits anxieux. Et puis, leur série montrera mieux qu'aucun d'entre eux lu à part, qu'on peut continuer à croire et à penser dans l'Église catholique romaine, à marcher dans la voie sûre de la tradition, sans rendre sa pensée complice des écarts que d'autres font à gauche ou à droite. Telle est, du moins, mon ambition, ambition dont ne saurait me blâmer nul homme à l'esprit calme.

Il n'y a pas trois ans que le premier de ces articles a paru et pourtant, depuis lors, les positions respectives des controversistes se sont sensiblement modifiées. Raison de plus pour faire précéder cette étude de quelques pages d'introduction destinées à en mettre l'ensemble au point. Après des passes d'armes épiques entre les scolastiques et les apologistes partisans de la « méthode d'immanence », il semblait, que de part et d'autre, on aspirât à une trêve ; au moins les esprits modérés des deux camps, unis dans une égale vénération de saint Augustin, cherchaient-ils à vivre en paix dans les divers quartiers de la Cité de Dieu où Pascal

et Newman peuvent bien avoir droit de bourgeoisie, sans y être aussi princes que saint Thomas[1]. On n'entendait plus guère ni le tonnerre des anathèmes privés, ni ces sonneries d'hallali quelque peu exaspérantes qu'on s'était tant permises de l'autre côté contre la philosophie et l'apologétique « traditionnelles ». Le vacarme causé par l'affaire Loisy est venu couvrir à nouveau les voix conciliantes. L'autorité ecclésiastique s'est émue, et il y avait lieu. D'autre part, on a vu se dessiner et s'accuser des divergences parmi les progressistes eux-mêmes, tant philosophes ou apologistes qu'exégètes. Les uns, parmi les plus mûrs et les plus autorisés, ont montré nettement que, au nom de la critique comme de l'orthodoxie, ils se séparaient d'une certaine aile gauche avec laquelle, auparavant, des observateurs superficiels eussent pu les croire en communion d'idées ; d'autres, au contraire, ont cru à propos de mettre l'accent sur ce qu'il y a de plus compromettant dans les tendances novatrices, et pleinement solidarisé leur philosophie religieuse avec l'exégèse radicale[2]. Le mouvement est loin d'être localisé

[1] Parmi les publications relatives à cette polémique dont la lecture restera toujours profitable, rappelons les pénétrants et robustes articles du P. Schwalm dans la *Revue Thomiste*, ceux de M. Mallet, dans la *Revue du clergé français*. Voir aussi un article récent du P. A. de Poulpiquet (*Revue des sciences philosophiques et théologiques*, juillet 1907. — *Quelle est la valeur de l'apologétique interne?*), d'une excellente attitude.

[2] Je ne parle pas, comme bien on pense, de tous les « immanentistes », ainsi qu'on les appelle dans la presse. Ainsi je tiens à dire que je laisse complètement en dehors de ces critiques, et

en France. La tramontane souffle fort en Italie, et l'esprit pondéré des Anglo-Saxons n'a pas suffi à les garantir entièrement de ces perturbations. Maintenant, voilà le grand public lui-même initié à ces scabreux débats, si fort au-dessus de sa compétence. Certaines réponses précipitées de réactionnaires, l'intervention d'ordinaire pitoyable des journalistes « doctrinaux », attirent malheureusement, chaque jour, de ce milieu qui n'a que des impressions, quelque sympathie nouvelle aux thèses les plus risquées de la nouvelle école. Rome et les évêques s'inquiètent, et ce n'est pas sans raison.

Dans tout cela, il y a sans doute du snobisme, il y a de la précipitation, il y a beaucoup de « littérature », en Italie surtout, et du « modernisme », j'entends par là cette illusion juvénile qui fait prendre la modernité d'un point de vue pour le plus sûr critérium de sa justesse. N'empêche que, parmi les chefs reconnus du mouvement, il y a de remarquables érudits comme l'abbé Loisy, des philosophes bien doués d'esprit de

c'est de la justice, l'initiateur même du nouveau mouvement apologétique, cette figure sympathique de croyant et de penseur qu'est M. Maurice Blondel. Je n'entends pas non plus viser les Newmaniens, comme M. Brémond, M. Saleilles, pour ne nommer qu'eux, avec qui je me sens au contraire tout prêt à sympathiser sur des points multiples. — Encore bien moins, mais pour une toute autre raison, pensé-je à faire ici le procès de cette *école* — si c'en est une — dont le premier *Speaker* est M. l'abbé Houtin. Elle ne représente qu'une quantité négligeable au point de vue de l'idée, elle n'a plus rien de catholique, et il semble bien que tous les écrivains religieux, — de M. Loisy aux plus conservateurs, — qui ont quelque compétence, apprécient de la même manière ce mouvement de traditionalistes retournés.

synthèse comme M. Le Roy, des mystiques insinuants comme le P. Tyrrell, des artistes de haut vol comme M. Fogazzaro[1]. Sans médire de l'aile droite, il faut reconnaître qu'elle n'a guère de noms qu'on puisse mettre en ligne contre ceux-là. Mais nous, qui voulons être des hommes de « juste milieu » et garder, dans ces controverses, avec la plénitude de notre obéissance catholique, l'équité de notre jugement, que pouvons-nous faire, et comment échapper à l'épithète que l'on cherche à nous infliger, celle de *politiques*, de *superficiels*? Ne rien dire, ce serait la mériter, peut-être ; on aurait beau jeu à accuser notre silence d'opportunisme. Voilà pourquoi je vais commencer par bien préciser ma position d'esprit en regard des nouvelles théories les plus retentissantes de la philosophie religieuse. Je dois, au préalable, avertir honnêtement mon lecteur que je ne suis pas, de profession, philosophe ou théologien systématique, rien qu'un simple exégète, initié surtout à la méthode historique. Il est bien entendu, aussi, que je ne parle qu'en mon propre nom, pas en celui de tous les progressistes, ni de tous les thomistes, n'ayant pas de titre suffisant à me donner comme leur porte-parole. Je ne sais si je convaincrai beaucoup de contradicteurs ; j'espère au moins continuer à trouver quelques sympathies chez les esprits pacifiques et informés.

[1] Je ne parle point du mouvement germanique qui se rattache surtout au nom de Schell, non qu'il manque d'importance, mais parce qu'il me paraît différer plus que par des nuances de celui qui agite la France, l'Angleterre et l'Italie.

Dans les essais bien intentionnés qu'on va lire, je n'ai donc que rarement voulu parler en philosophe, et jamais je n'ai prétendu épuiser une question au point de vue spéculatif. C'est qu'il s'agissait de choses plus graves encore que la spéculation, du fond même de nos croyances religieuses, que certaines interprétations et certaines défenses compromettent justement en les faisant dépendre, en pratique, de trop savants systèmes humains. Car les « extrinsécistes » ne sont pas les seuls qui ont l'air de traiter les vérités de foi comme des choses qui se démontrent; certains de leurs contradicteurs ne sembleraient travailler à libérer le dogme de ce qu'ils appellent « la vieille philosophie », que pour l'assujettir, à leur tour, à la « philosophie nouvelle ».

Cette « philosophie nouvelle [1] » se défend bien d'empiéter sur le terrain de la religion, vu que, pour l'apologétique et l'interprétation du fait chrétien, elle n'entend pas nous imposer des conclusions systématiques, mais seulement une *méthode*. Je crains déjà quelque malentendu; mais, quand je vois telle ou telle des interprétations auxquelles on serait, paraît-il, nécessairement conduit par la méthode, ce n'est plus seulement de la défiance que j'éprouve. Aussi, commençons par demander à cette méthode-là de nous produire ses titres.

[1] Par où l'on n'entend peut-être pas, exclusivement, les théories de M. Bergson, mais du moins celles-ci constituent la philosophie « nouvelle » κατ' ἐξοχήν.

Ce n'est pas de méthode *historique* qu'il s'agit, mais de méthode *philosophique* ; d'une méthode philosophique, ajouteront-ils, qui est seule capable de nous conduire à la possession d'une vue rationnelle du monde, et de nous faire constater bien objectivement quelque fait que ce soit.

N'aurait-on pas le droit de formuler déjà quelques objections de principe ? La philosophie, sans doute, n'a pas *une*, mais *des* méthodes valables car, au sens le plus étendu, elle n'est pas *une* science, mais un arbre assez touffu de sciences, psychologie, épistémologie, etc., qui réclament chacune leur méthode particulière, suivant les exigences de leur objet. Il y a bien une philosophie au sens strict, une et homogène, qui domine ces sciences philosophiques-là, et la logique elle-même. C'est la métaphysique. Mais la métaphysique, justement, n'est pas une science au sens moderne, qui aurait une méthode *technique* de science. Une science au sens moderne, pour un contemporain de MM. Poincaré, Duhem et Le Roy, est irrémédiablement bornée à ceci : saisir d'une façon approximative les lois de concomitance et de succession des phénomènes, des phénomènes seuls ; elle ne peut avoir l'ambition de rendre compte de ce qui est au-dessous, ni des derniers *propter quid* que l'esprit humain peut chercher. La métaphysique, au contraire, ne s'occupe que de cela.

Comme toute autre connaissance, elle doit s'appuyer sur des faits perçus, et son ambition est d'arriver à des

résultats plus vastes et plus définitifs que toutes les sciences ensemble. Mais les faits sur lesquels elle se base ne sont pas les faits dits « scientifiques ». Un fait scientifique, nous dit-on très justement dans la philosophie nouvelle, est préconçu d'après quelque théorie avant d'être réalisé ; et si l'expérimentation, conduite suivant les exigences de la théorie, arrive à réaliser le fait tel qu'il était préconçu, alors ce résultat confirmera au moins transitoirement, la théorie qui l'avait fait préconcevoir; il pourra même l'enrichir et la développer, faire naître l'idée de nouveaux faits à réaliser par de nouvelles expériences. Est-ce que la métaphysique procède ainsi ? Non, elle s'appuie sur les observations les plus générales du simple sens commun, qui sont les mêmes pour tous, sur les faits les plus généraux, les plus indéniables, tels qu'ils sont nommés dans le langage courant, et sans entrer dans leurs modalités particulières. Ses procédés d'investigation sont les démarches les plus essentielles de l'esprit, en dehors desquelles rien ne pourrait plus se concevoir intelligemment : les premiers principes, de contradiction, de raison suffisante, de causalité, les notions communes, mais transcendantes et nullement univoques, d'être, de vrai, de bien, et ajouterai-je, de puissance et acte, de devenir. Or l'usage de tout cela ne nécessite aucune connaissance *scientifique* spéciale. Et celui qui ne possède pas au préalable une métaphysique au moins rudimentaire et virtuelle, ne pourra acquérir ni logique, ni méthode, ni science, et

ne concevra jamais une théorie qui se tienne. Le tout est de *dégager* cette métaphysique des jugements concrets, de lui donner une formule claire et systématique sans la fausser, et de voir les très rares conclusions qui en découlent nécessairement concernant le monde ou l'esprit. C'est le système de ces principes et de ces conclusions primordiales que nos ancêtres les scolastiques appelaient *sapientia*, la sagesse spéculative. On peut être *sage* sans être savant, et la proposition pourrait aussi bien se retourner.

Or, on est sorti de cette vieille et sobre conception de la métaphysique. On lui a ôté son caractère de connaissance directement abstraite des données de sens commun purifié pour la répartir en concepts univoques, et y tracer des espèces de catégories, pragmatiques ou non. Par désir d'exactitude critique, on l'a traitée comme une science ; et c'est pour cela, selon moi, que, en même temps que de précision « scientifique », on l'a douée de l'incertitude et du relativisme inhérents aux *théories*. De là tant d'hypothèses invérifiées et invérifiables, malgré leur unité ou leur poésie, tant de systèmes très développés, trop développés, et qui flottent pourtant toujours, parce qu'à côté d'eux on peut en concevoir d'autres qui ne sont pas moins possibles, ou moins pensables.

Je me hâte de dire que cette espèce d'imprécision, d'indifférence scientifique que je réclame pour la métaphysique n'est que de la transcendance, et que la

reconnaître n'est pas se classer parmi les sceptiques. Parmi les systèmes métaphysiques qui eurent ou ont cours, il en est un auquel je donne, pour ma part, ma pleine adhésion : c'est l'aristotélisme, mis au clair, et filtré, si l'on veut, dans l'œuvre de saint Thomas. Mais justement, si j'adhère à cette métaphysique, c'est qu'elle est, plus que toute autre, la métaphysique du bon sens, assez vaste pour qu'aucun fait n'échappe à ses cadres, assez réservée pour ne se compromettre avec aucune théorie « scientifique » d'une époque particulière [1]. Si je me trompe en cela, c'est tout à fait de bonne foi. Il me semble que tous les faits d'évolution que les sciences ont constatés depuis qu'elle est formulée viennent s'y classer de la façon la moins violente ; c'est là une sérieuse confirmation.

Car elle ne se préoccupe pas, à proprement parler, des spéculations variables qu'on peut faire sur les essences ou les natures. Elle est antérieure à toute représentation de genres, d'espèces, et, en général, à toute détermination de concept univoque, quel qu'il soit. La chose est bonne à dire et à redire [2]. Je raison-

[1] Même la théorie de l'hylémorphisme, si caractéristique du système péripatéticien, n'en fait point partie intégrante. Elle n'en est qu'une application au monde des corps, application qui entre plus harmonieusement dans ses cadres que l'atomisme ou le monadisme. Ce n'est pas de la *science* au sens moderne, mais le nom de métaphysique, selon nous, ne convient pas non plus tout à fait à cette physique aristotélicienne.

[2] Je n'admets cependant pas qu'on rejette comme périmée la conception aristotélicienne aussi, d'*essence* ou de *nature*. Il faudra toujours la réintégrer, sous d'autres noms, ou par des péri-

nerais volontiers sur cette philosophie fondamentale, mêlée du minimum d'*a priori* commun à tous les penseurs, et des *a posteriori* universels qui sont ceux du bon sens, comme je le ferai, dans ce livre, à propos de la doctrine chrétienne.

Comme celle-ci est indépendante des systèmes théologiques, quoiqu'elle serve à les juger tous, et à en exclure certains, ainsi la métaphysique est indépendante des systèmes cosmologiques, des théories de la connaissance, etc., quoiqu'elle puisse soit les autoriser,

phrases, tant que les êtres auront chacun leur champ de développement distinct, déterminé par quelque *a priori* ontologique. Une nature est en effet ce qui fixe à chaque vie ses possibilités de relations avec le reste de l'univers. Tout dynamisme présuppose une nature correspondante, qu'il nous fait connaître, et qu'on pénètre d'autant mieux que ce dynamisme est mieux connu. Si chaque nature individualisée n'est qu'un *point d'intersection*, pour user d'une métaphore en vogue, de diverses lignes ou influences, faut-il monadiser ces influences, en faire des natures, par conséquent? Faut-il, pour échapper à ce phénoménisme-substantialisme, les imaginer comme des espèces de rayonnements ? Mais qu'est-ce qui donne à tous ces rayons une direction telle qu'ils s'entre-croisent ici plutôt que là ? D'où vient qu'ils n'ont pas tous les mêmes angles de réfraction, de polarisation ? Il faut sans doute l'imputer à la nature de leurs sources, Et ces sources ne sont que des intersections encore ? On ne peut pourtant pas remonter à l'infini, Ἀνάγκη στῆναι. L'idée symbolisée par ces métaphores géométriques ou optiques est toujours le vieux concept de nature. Vouloir le rejeter sous prétexte qu'il ne serait qu'un concept statique, une chose, comme on dit, inconnaissable parce qu'il faudrait la connaître autrement qu'en fonction des directions qu'elle donne au dynamisme des êtres, c'est ne pas la prendre du tout dans le même sens que les grands penseurs de l'antiquité ou du moyen âge, c'est infliger à leur pensée l'interprétation d'un certain genre d'intellectualisme qui leur était bien étranger, ou plutôt de l'atomisme le plus naïvement superficiel.

soit les condamner. Elle plane au-dessus des sciences philosophiques comme le Dogme au-dessus des théologies. Elle existait en dehors d'elles, avant elles, sans elles, soit latente, soit explicite. Seulement, il faut reconnaître que en l'explicitant, on l'a déformée souvent, pour en avoir fait autre chose que la systématisation très sobre des faits universels, indéniables, que l'homme ne peut ignorer pratiquement.

Je me suis permis cette excursion sur le terrain philosophique afin que, dans les pages qui suivent, le lecteur ne prenne pas le change sur ma pensée. Revenons à notre sujet, après ces observations préjudicielles. On voudrait donc, semble-t-il, nous imposer dans le traitement des questions religieuses, une méthode, qu'on dit être plus conforme à la philosophie nouvelle. Après beaucoup d'autres, je crois alors devoir protester. Je crains autant de devenir l'esclave d'une *méthode* technique que de *théories* scientifiques. Pourquoi ? C'est qu'aucune méthode *technique* ne saurait prétendre à l'absoluité ; pour la tracer, il a fallu négliger, ou « interpréter » trop de faits. Une méthode technique ne sert qu'à bien ordonner les contingences phénoménales *jusqu'ici connues ou interprétables* dans tel ou tel plan de connaissance. Elle implique donc ordinairement une théorie, et participe au caractère perfectible sinon transitoire de la théorie en cause. Et cela n'apparaît jamais plus clairement que lorsque, oubliant ses origines, elle prétend être la méthode définitive, la seule qui puisse nous conduire à une *Weltanschauung* rationnelle. Elle

se fait dogme alors, mais c'est un dogme qui n'émane pas de l'unique autorité à laquelle je reconnaisse le droit de m'imposer des dogmes. Non seulement alors je ne suis plus disposé à me porter garant de la bonté du procédé, ni de l'orthodoxie des propositions où je vois qu'il conduit, mais je proteste contre cette exigence et comme catholique, et comme esprit indépendant, et comme critique professionnel. Je ne veux pas que subrepticement, après s'être défendu du reproche de dogmatisme, on vienne m'imposer, en pratique du moins, un nouveau dogme non révélé, à l'égard duquel j'ai bien le droit de me tenir sur la réserve, et qui, par sa douteuse consistance ne peut que compromettre les hautes vérités religieuses qu'on a l'air d'en rendre solidaires. Je rappelle à tous l'excellent principe que tous nous admettons en théorie : à savoir que le dogme, quoique s'exprimant à peu près fatalement en termes empruntés à des philosophies, ne s'inféode pour cela à aucune philosophie systématique. Ces termes mêmes, il ne les prend pas absolument tels quels comme instruments d'expression; il ne conserve d'eux que la notion, ou notation, d'observation commune qu'ils renferment[1], et il ne met, pour parler le langage thomiste, qu'une « analogie de proportionnalité » entre ce commun sens et la réalité divine signifiée. Alors il n'est pas

[1] J'ai développé cette idée au chapitre IV. — On me fait du reste observer que la formule dogmatique *peut* user d'un terme dans le sens *propre* qu'il a dans une philosophie sans pour cela dépendre de la systématisation philosophique qui a déterminé ce sens. Je l'admets en principe.

tellement difficile, avec le secours de l'histoire, de déterminer avec certitude le sens, vaste peut-être, et non analysé encore à l'intérieur, qui a fourni l'analogie. Que ce sens, cette idée, soit déterminée en soi, spéculativement, ou en fonction de nos activités intellectuelles et morales, cela revient bien au même; c'est toujours une idée. Quelquefois même cette idée n'exprime plus, pour peu qu'on en oublie la longue genèse, aucun rapport direct à l'action humaine. Je l'ai dit, et je le maintiens, à propos du dogme de la Sainte Trinité. Comme avant de discuter entre savants de diverses écoles, il faut des faits d'observation, ou de laboratoire, purement empiriques, purement perçus, que nul n'ait le droit de mettre en doute, et qui s'imposent en dehors de toute interprétation particulière qu'on en peut fournir, ainsi, entre catholiques, avant d'entrer dans aucune discussion de philosophie religieuse, il faut s'accorder sur certains faits doctrinaux, objet de constatation historique et spirituelle à la fois. Laissons nos dogmes à l'état pur.

Le reproche que je fais à quelques apologistes philosophes, c'est de ne pas se contenter de cette sorte d'empirisme, mais d'en faire des « faits scientifiques » qui ne pourraient être perçus sans erreur qu'en suivant les lignes de leur méthode. Après donc m'être mis sur la défensive contre leur dogmatisme, je vais préciser le grief que j'ai contre eux : ce dogmatisme gâte, à mon sens, la méthode historique, l'empirisme réservé et intelligent avec lequel nous devons étudier le côté

phénoménal des faits doctrinaux. Par là, il rend la méthode historique d'usage à peu près nul dans les études religieuses.

Je ne suis sans doute pas de ceux — je dirai pourquoi dans un des chapitres qui suivent, — qui croient que pour faire de l'histoire constructive on peut se passer de toute philosophie. Il faut au moins une philosophie de bon sens épuré et averti. Mais alors ne dépasse-t-on pas — légitimement, à coup sûr, — la méthode historique? Il s'agirait de bien fixer, suivant le principe unanimement admis de la division du travail, ce à quoi cette méthode peut ou ne peut pas prétendre. Elle ne peut prétendre qu'à établir, en se basant sur les constatations documentaires et les lois empiriquement connues du témoignage humain, un certain nombre de phénomènes concomitants ou successifs, qui soient en dehors de toute discussion, parce qu'aucune des théories sur lesquelles les hommes compétents ne sont pas d'accord ne sera entrée dans leur interprétation. C'est dire que pour bien des faits particuliers, surtout des faits extraordinaires comme il en est dans l'histoire religieuse, la méthode historique livrée à ses seules ressources, sera impuissante à en fixer les causes, et n'arrivera qu'à poser un point d'interrogation. Alors, quand il s'agit d'événements capitaux, vis-à-vis desquels on ne peut s'en tenir à l'attitude interrogative, des disciplines plus hautes interviendront, pour nous dicter un choix entre les diverses conjectures possibles en présence des phénomènes constatés. Mais il faut se garder soigneuse-

ment, dans ces conjonctures, de donner la reconstruction à laquelle on arrive ainsi, comme une conclusion de la méthode historique. On n'a pas le droit de dire que *historiquement*, telle solution du problème est plus appuyée qu'une autre, quand c'est seulement en faisant intervenir une philosophie avouée ou latente, qu'on lui a donné cette préférence. On confondrait les méthodes, on risquerait de tromper, sans le vouloir, cette portion du public qui, impuissante à vous critiquer, croit que vous avez établi comme pur *historien* des conclusions que vous posez seulement à titre de *philosophe*, et suivant une philosophie qu'ils repousseraient, peut-être, si vous la leur présentiez dans sa nudité. Vous aurez rendu la méthode historique ainsi déformée, suspecte et de peu de valeur. Elle ne sera plus capable de fournir aux intuitions sur le passé une base de faits solidement critiques, admissibles indistinctement pour tout homme intelligent et averti. Vous n'arriverez qu'à rendre toute discussion impossible en opposant bloc à bloc, des blocs qui ne pourront que se heurter pour se briser, n'étant plus formés d'une contexture modeste de faits *constatés*, mais de faits *interprétés*, et interprétés suivant des critériums irréductiblement divers.

Tel est pourtant le vice de certaines écoles d'histoire ou d'exégèse. C'est particulièrement celui de M. Loisy. Malgré le respect qu'on doit avoir pour son érudition et sa personne, la plupart des critiques professionnels qui ont fréquenté ses œuvres, qu'ils soient catho-

liques, protestants, ou rationalistes, souscriraient volontiers au jugement dans lequel le Prof. Sanday, le rapprochant de M. Jean Réville, disait qu'ils ont tous les deux *an easy grace of style, to which we might in both cases also give the epithet « airy », because both are fond of speaking in generalities which are not always in the closest contact with facts*[1]. Ses arguments de critique littéraire, pris en eux-mêmes, ne paraissent pas toujours assez scientifiques aux gens du métier, pour qu'ils se croient tenus à examiner les synthèses qu'il construit là-dessus. Aussi le loisysme en somme, malgré son grand succès dans certains milieux mixtes — je parle du loisysme en ce qu'il a de propre, en ce par quoi il se différencie des conclusions communes des écoles libérales — n'a-t-il pas fait de recrue d'importance parmi les critiques informés. C'est pour cela que nous le croyons déjà virtuellement condamné à l'oubli, avec l'apologétique dont les postulats, à l'insu de l'auteur, commandaient son exégèse. Pour s'y ranger, il faudrait au préalable, avoir admis la légitimité d'un facteur qui informe tout le reste chez lui, et qui n'appartient plus à la critique objective mais à une philosophie latente et fort discutable. Il se peut du reste que la raison qui déprécie son œuvre aux yeux des critiques, contribue au contraire à lui donner du succès, non seulement parmi les hommes et les femmes du monde, mais en-

[1] A propos du 4e Evangile, dans *The criticism of the Fourth Gospel*, p. 27-28, 1905.

core aux yeux de spéculatifs qui professent explicitement une philosophie qui s'accommoderait de ses vues. Ainsi nous avons vu M. Le Roy, dans son livre *Dogme et Critique*[1], admettre l'histoire loisyste de la Résurrection, avec des réserves de pure forme, semble-t-il. Mais s'il me faut recourir à une théorie sur la matière, à une conception de l'ordre du monde, entraînant une prétendue impossibilité de la « réanimation du cadavre » pour savoir si le fait de tombeau vide, attesté par les quatre évangiles, et, quoi qu'on en dise, postulé ou insinué par le premier discours de S. Pierre[2] et la première épitre de S. Paul aux Corinthiens[3], est digne de foi, ce n'est toujours pas au nom de la critique des textes que j'aurai le droit d'affirmer que c'est une légende, car il est de toute évidence pour un outsider que la critique qui abstrait des systèmes incline absolument en sens contraire. Méfions-nous en tout cela, des raisonnements qui ne procèdent pas *ex propriis*; ils portent à énerver, inconsciemment, les textes qui gêneraient, et à donner sans le vouloir des coups de pouce philosophiques en exégèse. Dans le cas dont il s'agit, l'histoire, sans aucun appel à la tradition et à la foi, établit d'une manière, je ne dis pas apodictique (combien trouve-t-on de conclusions historiques qui le soient tout à fait?) mais d'une manière

[1] *Dogme et Critique. — Qu'est-ce qu'un dogme ?* V. *Deuxième exemple*, p. 155-257.

[2] Act. II, 29, 31.

[3] I Cor. XV, 4.

très suffisante, que Jésus, après sa mort en croix, a été véritablement mis dans un tombeau et que ce tombeau a été trouvé vide le troisième jour ; la diversité des deux traditions judéenne et galiléenne sur les apparitions du Ressuscité qui ont suivi, peut s'expliquer de bien d'autres manières plus fondées[1] que celle qui impliquerait une « fuite éperdue des disciples en Galilée ». Celle-ci n'intervient que comme une pure hypothèse, et beaucoup trop à propos en faveur de la thèse qui nie le fait de la mise au tombeau et du tombeau trouvé vide pour n'être pas infiniment sujette à caution aux yeux mêmes du critique le plus incroyant — pourvu que ce soit un vrai critique.

Si la méthode de la philosophie nouvelle conduit nécessairement à cela, elle ruine la méthode historique en voulant la perfectionner. A quoi bon s'être égayé aux dépens du « concordisme » de l'avant-dernière génération ? Il est à craindre que, chez certains de nos contemporains catholiques les plus avancés, la chose, à défaut du nom, ne subsiste toujours, fruit de la même mentalité intellectualiste, d'autant plus excessive

[1] Les systématisations géographiques de Luc, qui sont patentes, et s'exercent là même où il n'avait aucune difficulté à mettre d'accord des traditions (ainsi l'omission des voyages du Christ dans la région de Tyr et de Sidon et dans la Décapole, qu'il n'ignorait cependant pas, car il connaissait Marc), n'ont sans doute que des raisons didactiques, ou plutôt littéraires, et expliquent très suffisamment comment il a pu négliger, sans pourtant l'ignorer ni la combattre, la tradition galiléenne. Cela n'infirme nullement la valeur des documents qu'il a utilisés. Je ne parle pas du IVe Evangile, dont on connaît le caractère particulier.

qu'elle s'ignore davantage et prend au pragmatisme sa terminologie.

Autrefois, on pliait les *mots* du texte sacré, considérés comme autant d'absolus, aux *théories scientifiques* régnantes. On *traduisait* le mot d'après la théorie; ainsi les jours de l'Hexaméron devenaient des périodes à cause de Cuvier; on oubliait que la philologie, et rien qu'elle, qui nous apprend l'*usus loquendi* des Hébreux, avait le droit de dicter la traduction. Ce concordisme sévissait dans la critique *littéraire*, qui fixe le sens du texte.

Aujourd'hui, que l'on sait à peu près lire comme il faut les documents anciens, on n'agit plus sans doute de la sorte. Mais on concordifie l'*objet historique* répondant à un texte d'ailleurs critiquement lu, avec le système préféré. De même qu'on *traduisait les mots* « scientifiquement », maintenant on « réalise » un texte, on lui mesure sa dose d'objectivité, en fonction de la théorie philosophique d'en face. Et je ne puis m'empêcher de voir là un néo-concordisme à l'usage de gens plus subtils. Il sévit dans la critique « réelle », comme l'ancien dans la critique littéraire.

J'entends d'ici certains lecteurs crier à la mauvaise plaisanterie. Ils me rappelleront qu'il est absolument impossible de faire à fond de la critique réelle, surtout en ce genre de faits, sans une philosophie quelconque. Oui, et je le reconnais moi-même dans ce livre. Mais je maintiendrai toujours ceci : quand on se sert d'une théorie philosophique encore discutée pour trouver

dans un texte des nuances qui seraient parfaitement inapercevables suivant les règles propres de la critique littéraire ; quand ensuite, en raison des modalités ainsi « découvertes », vous laissez entendre que le texte révèle lui-même ce qui n'est que le fruit de votre interprétation, votre critique n'aura plus que tout juste la valeur de votre philosophie particulière ; aux yeux de tel critique professionnel, cela risque d'être trop peu. Beaucoup d'entre nous ne comprendront pas plus qu'il faille s'être initié à la philosophie de M. Bergson pour trouver un sens *pensable* aux récits de la Résurrection, qu'ils ne comprendraient le revenant qui viendrait prêcher la nécessité des études paléontologiques pour l'intelligence du premier chapitre de la Genèse. Le rapprochement que je fais s'imposera, malgré eux, à leurs esprits. Quand vous leur parlez de sens *pensable*, ils ne trouvent pas la prétention plus modeste que quand on leur parlait du *vrai* sens. En tout cas, ce qui peut être pardonné au protagoniste d'une théorie ne le sera pas à un critique qui prétend parler en critique. On a toujours le droit, au moins, de rester méfiant vis-à-vis de ces interprétations-là, le droit de dire que, pour le moment, ce n'est pas de la science historique, mais de l'hypothèse divinatoire. La foi humaine ne se donne point, pas plus que la foi divine. Si l'on ramène les prétentions de la critique historique à ce qu'elles doivent être, on pourra toujours se passer de divination. Ensuite, si, pour faire une synthèse des phéno-

mènes du passé, on doit recourir à une philosophie, que ce soit à une philosophie de bon sens, « pragmatiquement interprété » si l'on veut. Vous nous direz que vos solutions d'exégèse philosophique sont celles de l'avenir, qu'elles s'imposeront quand la culture philosophique sera plus répandue. C'est votre conviction ; mais nous, simples critiques ou historiens, nous n'avons pas ce don de prophétie ; aussi continuerons-nous à trouver au moins prématurée la prétention de vos thèses à s'imposer. Notre métier nous a appris à nous méfier de tous les concordismes, subtils ou non.

Maintenant, si c'est comme catholiques que nous jugeons, nous pouvons trouver qu'il est infiniment dangereux de faire dépendre le sens des dogmes d'un système philosophique particulier, par exemple d'une théorie idéaliste de la matière qui, qu'elle qu'en soit la valeur intrinsèque — je n'ai pas à juger de cela ici, — risque de produire encore sur bien des esprits de croyants cultivés le même effet qu'une cosmogonie antique. Non, mille fois non, pour *penser* nos dogmes, nous n'avons pas besoin d'adhérer au préalable à un autre dogme non révélé, par exemple à celui-ci que « le morcelage n'est pas vérité », dont la teneur est vraiment trop absolue. Si nos formules dogmatiques doivent être comprises suivant le commun sens des mots, même pragmatiquement interprété, nous ne voyons pas comment, par exemple, le corps glorieux du Christ, ubiquisé, n'étant plus nulle part,

dans le monde[1], centre limité de perception et d'initiative, conserve rien de commun avec ce que nous appelons corps, ni, en conséquence, comment le *resurrexit a mortuis* peut être pensable en fonction du sens commun. Le dogme ne serait plus qu'un symbole. Je suis persuadé que l'Église nous enseigne autre chose que cela.

M. Loisy et M. Le Roy me pardonneront bien de les avoir nommés comme personnages représentatifs. Puisque tout le monde parle d'eux, et qu'on ne comprendrait pas que, dans une étude de critique religieuse, leurs noms fussent passés sous silence à l'heure qu'il est, je n'ai pu, en conscience, rappeler leurs thèses sans dire aussi la profonde conviction qui m'en éloigne[2]. Il y a deux ans, j'ai cru pouvoir me mettre d'accord avec

[1] Parler de l'impossibilité de la « réanimation du cadavre » à cause de la continuité et de l'équilibre du monde phénoménal, c'est vraiment une sentence peu impressionnante. C'est supposer que nous connaissons toutes les conditions nécessaires et suffisantes de cet équilibre. C'est faire de ce monde un système clos adéquat à la connaissance *scientifique* que nous en avons, et confondre *ce qui est* avec ce que nos théories scientifiques nous permettent d'expliquer et de prévoir. Est-ce que nous connaissons le tout de rien, même dans les possibilités de coexistence des phénomènes? Cf. Le Roy, *Dogme et critique*, pp. 165, suiv.

[2] Je dois à la justice, toutefois, de signaler la lettre de M. Le Roy à la *Rev. du Clergé fr.* du 15 octobre dernier. Si loin qu'elle soit encore de faire l'unité dans nos vues — sur ce point, je suis de l'avis de M. Dubois (*ibid.*) — elle marque un désir d'entente plus efficace sur les principes. Mais rien n'est à modifier de ce que j'ai dit dans ces pages à propos de l'illustration exégétique que M. Le Roy croit pouvoir proposer de ses principes, sur des points essentiels à la foi.

M. Le Roy sur quelques points de principe ; pas sur tous cependant, comme il l'a reconnu, d'une façon sympathique et discrète, à la page 269 de son livre *Dogme et Critique*. Ce que je dis de lui dans cette préface n'est pas une rétractation, car la question s'est déplacée. Si l'application logique de ses principes l'oblige à ne plus concevoir un dogme essentiel comme celui de la Résurrection que dans le sens de M. Loisy, je dois dire que notre accord n'est pas ce qu'il paraissait être avant qu'il eût cherché, par son exégèse philosophique, à fixer les modalités historiques de notre croyance. Quant à mon degré de confiance dans les idées de M. Loisy, je m'en suis assez clairement expliqué dans ce livre, sans approuver pour cela tous les procédés de polémique dont on a usé à son égard en des milieux qui n'étaient ceux ni de l'autorité, ni de la science.

J'espère en avoir dit assez pour prévenir toute erreur dans l'interprétation des études qui suivent, où, préoccupé avant tout d'un terrain d'entente à trouver avec des hommes de bonne foi, j'ai souvent réduit au minimum possible l'intervention de mes idées personnelles, scientifiques ou philosophiques. Car elles ne sont pas infaillibles, et, elles sont d'ordre très inférieur à certains des problèmes en cause. Je tiendrai toujours ferme pour l'autonomie des méthodes ; je veux que la méthode historique, incapable sans doute de dire le dernier mot en quoi que ce soit, demeure du moins indépendante, dans son champ propre et modeste, des philosophies trop systématisées. Je veux que la cons-

truction « historique »[1], qui ne peut se faire complète sans une philosophie, n'use pourtant que de la métaphysique commune qui se trouve à la base de tous les systèmes pas trop fantaisistes, quoique certaines philosophies la gâtent et s'en écartent incontestablement en voulant l'expliciter. Ma conviction est que cette métaphysique commune n'a pas encore reçu de meilleure exposition abstraite que dans le système de saint Thomas, avec son conceptualisme réaliste, qui n'est pas si *statique* qu'on peut le croire après une étude superficielle. Je rejette délibérément l'interprétation *symboliste* des formules dogmatiques pour m'attacher à l'*analogisme* traditionnel. Enfin, s'il fallait d'un mot exprimer ma mentalité, je serais tenté de dire, avec un penseur étranger à l'Église catholique, M. Ernest Naville que, « lorsque je rencontre, sous la plume d'écrivains contemporains, cette formule, très souvent employée avec diverses variantes : *Plus de doctrines, mais la vie*, j'éprouve un sentiment dans lequel l'étonnement s'accompagne d'un peu d'impatience », craignant qu'on n'aboutisse ainsi, à force d'atténuer et de voiler la part de l'intelligence dans notre vie, à « une vie livrée aux instincts aveugles de la sensibilité[2] ».

[1] La construction rigoureusement *historique* n'a en effet d'autres matériaux que les phénomènes, et ne doit chercher à expliquer que les phénomènes dont les causes sont empiriquement connues ; s'il en est d'autres, elle n'a qu'à les signaler, non à les expliquer, si toutefois elle veut garder sa modeste autonomie.

[2] *Mercure de France*, 15 juin 1907, pp. 625-626.

Et pourtant, je ne laisse pas d'être, en même temps que thomiste, pragmatiste aussi; c'est ce qui m'a permis de m'entendre sur certains points avec M. Le Roy lui-même. Non pas que j'ambitionne d'être de ces conciliateurs à outrance qui voudraient, comme le dit joliment le P. Gardeil, « atteler le bœuf scolastique avec le protée du phénoménisme[1] », mais j'estime qu'un certain pragmatisme a du bon. Parce que toute conception, si intellectuellement établie qu'elle soit, gagne encore beaucoup à faire ses preuves dans la vie; si la contre-épreuve de notre activité la révèle juste, du fait que la conduite qu'elle dicte nous harmonise mieux avec l'ensemble des êtres, elle pénètre alors plus avant dans notre conviction que si elle était demeurée dans sa pure évidence spéculative. Secondement, le pragmatisme, s'il ne va au bout de rien, et laisse sans réponse bien des questions légitimes, a du moins l'avantage de permettre de s'entendre entre gens qui ont des philosophies spéculatives différentes. Il y a de mes amis qui m'ont reproché mes attitudes pragmatistes comme une faiblesse ; jamais je n'ai compris leur crainte ou leur scrupule. Je n'use du pragmatisme que dans les limites que le P. Gardeil a lui-même fixées dans ses très solides études[2]; ce n'est pour moi qu'un premier stade de la vérité, qui, en certains cas favorables, peut servir à l'apologétique essentielle. D'ailleurs, s'il est un « pragmatisme

[1] *La Crédibilité et l'Apologétique*, p. 261.
[2] *Op. cit.* Lecoffre, 1907,

qui se moque du pragmatisme », c'est-à-dire des systèmes trop intellectualistes, trop précis, dans lesquels on cherche à l'exprimer, c'est à celui-là seul que j'adhère ; et tout le monde, en pratique, fait de même, jusqu'aux plus conservateurs, quand ils sont pressés par les besoins de l'apostolat. Quant à ce qui est des théories, si je trouve beaucoup de points de vue justes et utilisables dans le vrai pragmatisme anglo-saxon, à base positive, j'ai moins de goût, je l'avoue, pour les diverses formes de pragmatisme français, à base de métaphysique idéaliste.

Que le lecteur me pardonne d'avoir si longtemps parlé de moi et de mes idées. Discuter sur de telles matières, c'est toujours faire un peu sa confession publique, et, si on ne la fait pas humble et entière, on risque de la voir compléter, d'une façon qui pourrait être inexacte, par le public lui-même. Je m'y sentais astreint à cause du caractère trop peu synthétique des études que je lui présente. J'ai voulu que le lecteur ne fût pas tenté de croire à des contradictions entre divers points de vue que je défends. Pour classer ces essais, je suis parti, non d'une idée ou d'un système, mais de l'expérience des faits, douloureux souvent, de la crise actuelle. J'ai cherché à classer des chapitres, apparemment disparates, de façon à en faire ressortir la progression du psychologique au spirituel, et l'unité d'inspiration et de vie.

Voici quel a été mon plan dans cet ouvrage :

1° Certains malentendus divisent les catholiques di-

rigeants, qu'ils soient ou non des hommes d'étude, à cause de préoccupations exagérées d'un avenir trop immédiat, lesquelles inspirent parfois une certaine peur des vérités non encore vulgarisées à ceux qui ne voient pas tout de suite les moyens de les utiliser. Combattre ces étroits scrupules a été le but de mon premier chapitre, la *Peur de la Vérité*.

2° Dans un champ d'observation plus restreint et plus intellectuel, ne m'adressant plus qu'aux hommes d'étude, j'ai voulu réagir contre certaines tendances ou théories d'exclusivisme (de système ou de méthode), qui, censées appuyées sur l'histoire ou la psychologie, et portant sur tout l'ordre de la connaissance, pourraient, en certains cas extrêmes, mettre en danger la connaissance religieuse elle-même. N'allons pas, pour être plus exclusivement chrétiens, déprécier l'esprit de rationalité que nous devons à nos ancêtres intellectuels, les Grecs. C'est le sujet du deuxième chapitre, *Penser pour vivre*.

3° Dans le troisième (*Extrinsécisme et Historicisme*), j'ai fait un pas de plus, et me suis adressé à ceux-là seulement qui ont une foi suffisante dans la science. J'ai critiqué deux fausses méthodes intellectualistes dénoncées par M. Blondel comme compromettant l'apologétique et la religion elle-même, dans le camp même de l'objectivisme le plus déclaré, chez ceux qui tendent à faire de la foi une sorte de mathématique ou de science positive, et ne comprennent pas ce qu'est l'Histoire, à laquelle ils se réfèrent constamment.

4° J'ai cru alors le terrain suffisamment déblayé, par le rejet de ces diverses mentalités ou méthodes fâcheuses, pour examiner directement les diverses théories ayant cours parmi les croyants sur le sens et la portée des dogmes catholiques.

Et d'abord j'ai cherché, dans une réponse à M. Le Roy, à voir sur quels principes nous pourrions nous entendre pour l'interprétation des dogmes, et à montrer quel genre de pragmatisme peut et doit être commun à tous les penseurs catholiques dans cette matière (4e étude, *A la recherche d'une définition du Dogme*).

Ensuite, à la lumière du principe trouvé, j'ai entrepris de critiquer sommairement les théories les plus marquantes de l'heure actuelle sur la nature du Dogme, pour me rallier au vieil analogisme de saint Thomas, très conforme au principe préalablement établi (5e étude, *Trois conceptions philosophiques du Dogme chrétien*).

5° Ayant ainsi choisi et fixé la méthode, j'ai considéré directement le fait chrétien dans son origine et la totalité de son évolution concrète, en critiquant les théories de MM. Loisy et Harnack. C'est l'objet du 6e chapitre, *Germe et Ferment*.

6° Pour finir, j'ai essayé d'esquisser l'apologétique pragmatique dont nous pourrions, sans nous déchirer entre nous, et en mettant de côté nos divergences spéculatives, user vis-à-vis des incroyants qui nous prennent trop souvent pour des adeptes de religions différentes, n'ayant de commun que l'étiquette de ca-

tholiques. Telle est la 7e étude, *Y a-t-il un catholicisme ésotérique ?*

J'ai donc bien voulu faire, d'un bout à l'autre, une œuvre de pacification, un livre qu'on pourra appeler *irénique*, si l'on en a envie. Si j'avais entendu faire l'apologie de mes idées personnelles de philosophe — dans la mesure où j'en serais un, — j'aurais sans doute parlé autrement. Je ne me serais pas si souvent contenté d'effleurer, j'eusse cherché à pénétrer davantage, et surtout je me serais moins strictement tenu dans les contingences de la crise actuelle. Enfin, les quelques indications, les quelques grandes lignes que j'ai tracées, j'ai voulu les tracer en usant de toute mon information et de toute ma loyauté, sans jamais cacher la sympathie que j'éprouve pour tous ceux qui, de leur côté, cherchent sincèrement, tombassent-ils dans quelques erreurs. Ceux-là même que je critique pourront s'apercevoir que, plus d'une fois, j'ai su profiter de leurs vues et de leurs observations, quand ils ont bien voulu m'en faire. Mais je tiens surtout à exprimer ma sympathie à ceux qui m'ont encouragé dans la voie où j'entrais. Je dois un hommage de reconnaissance, entre tous, au Directeur de l'École Biblique de Jérusalem, le P. Lagrange, en qui j'ai trouvé à mes débuts le guide critique et orthodoxe dont les leçons ont contribué à me faire mieux voir de jour en jour combien est inattaquable l'objectivité du fait chrétien, de la Tradition catholique.

Dieu veuille que ces pages, malgré leur imperfec-

tion, et toutes les lacunes que ne peuvent manquer d'avoir des essais si sommaires, contribuent à faire un peu de lumière et de paix, à ramener au vrai problème, et au chemin des vraies solutions, quelques esprits anxieux, égarés sur le terrain étranger des discussions purement philosophiques ! La Foi doit planer au-dessus de tous nos systèmes, et les juger tous, sans se laisser troubler par nos querelles d'un jour. Elle repose dans l'Absolu, et n'a pas à craindre de cesser d'entendre la voix du Christ, si nous restons toujours soumis, d'esprit et de cœur, à l'enseignement de l'Église, qui n'est autre que cette voix.

Fribourg, juillet 1907.

Ce n'est qu'une quinzaine de jours après avoir achevé ces pages que j'ai eu connaissance du décret de juillet du Saint-Office qu'on appelle le Nouveau Syllabus. Une fois de plus on a vu que certain parti extrême se trompe en prêtant ses préjugés à l'Église. Les progressistes sérieux et sachant lire n'ont pu, me semble-t-il, éprouver à la lecture de cette pièce qu'une impression de rassérènement. Quant à moi, j'ai pu vérifier que ce Syllabus ne m'obligeait à modifier aucune des vues exposées dans mon livre ; les erreurs, témérités et équivoques réprouvées dans le décret appartiennent en effet à la catégorie des opinions que j'avais cru devoir y signaler à la méfiance des catholiques.

31 août 1907.

Je corrigeais déjà les épreuves de ce livre quand j'ai pu lire l'Encyclique *Sur les Doctrines des Modernistes*, du 8 septembre 1907. Soumis à cette grande voix du Père des fidèles, comme tous les sincères catholiques dont j'ai tenté en ce livre de faire comprendre la position, je me sens confirmé dans le jugement que j'ai porté en maintes de ces pages sur le compte des penseurs qui sont maintenant appelés *modernistes*, et que j'appelais, moi, en me plaçant à des points de vue moins généraux, *symbolistes*, *transformistes*, *historicistes*, *agnostiques* ou *libéraux*. Je ne vois pas que j'aie rien à remanier à cet ouvrage. Il est vrai que je n'ai pas parlé d'eux seuls, mais aussi de ceux qui, plus catholiques que Rome, font le jeu des novateurs ; chose aussi opportune aujourd'hui qu'hier. Et quand j'ai blâmé, j'y ai mis toute la réserve de ton qui convient à un simple « théologien », alors que l'autorité suprême n'a pas encore parlé. Peut-être, aujourd'hui, accentuerais-je certaines propositions sur le compte de ceux que j'ai appelés *transformistes*. En tout cas, l'Encyclique me démontre que je n'ai rien à adoucir.

Fribourg, octobre 1907.

CHAPITRE PREMIER

LA PEUR DE LA VÉRITÉ[1]

Quand la vérité, dont tout être raisonnable est épris en droit, devient *une vérité* quelconque, elle se fait ordinairement des ennemis, et parfois beaucoup moins d'amis. Parmi les amis qu'elle trouve, il en est presque toujours aussi quelques-uns qui lui font un accueil moins chaud qu'ils ne devraient, parce qu'elle les trouble et leur fait peur.

C'est un fait. Toute vérité qui se découvre risque d'effrayer en même temps qu'elle séduit. Ce n'est pas seulement à cause du nouveau travail, des nouvelles recherches, des nouvelles obligations qu'elle imposera, mais encore en raison de l'indétermination des conséquences qui pourront en sortir, et que les timides peuvent toujours supposer redoutables. Du fait qu'elle marque un mouvement, un progrès, l'apparition de

[1] Etude d'abord publiée dans la *Revue du clergé français*, 15 octobre 1906, sous ce titre : *Nos attitudes en face de la Vérité*, puis en brochure chez Bloud, dans la coll. Science et Religion. 1907, sous le titre actuel.

toute vérité nouvelle a cet inconvénient de déranger quelque part un équilibre, où certains esprits trouvaient le repos. Ceux-là, pour un temps, sont désorientés ; la règle de leurs pensées ou de leurs actions leur semble compromise. Sans doute les gens avisés ne se font pas volontairement de règle trop étroite ; mais il est un instinct humain qui nous pousse universellement à faire un *système clos* de tout ensemble d'idées qui nous a paru bon pour favoriser quelqu'un de nos intérêts, ne fût-ce que celui de notre tranquillité. On croit plus sage et plus sûr de le fermer dès qu'on le peut, afin d'en garantir les éléments contre cette force centrifuge qu'on a eu peut-être de la peine à maîtriser, au moment de les réunir ; et nous nous félicitons alors d'avoir assuré une vie au moins aussi longue que la nôtre à nos petites constellations d'idées chères. L'introduction inattendue d'un nouvel élément n'en ruinera-t-elle pas à jamais l'harmonie ? Faudra-t-il nous reconstruire un nouveau système de toutes pièces ? La grande majorité des esprits frémit à cette pensée-là.

Cet instinct est celui de la conservation, un peu rétréci par la passion de l'inertie, et la rigidité de la raison raisonnante. Les organismes que Dieu et les lois sont seuls à mener se comportent tout autrement. Ils s'adaptent au milieu, ou bien renoncent à se conserver. Mais, chez nous, plus un système d'idées tient de près à la vie, plus alors, en ce qui s'y rapporte, l'instinct de conservation tend à s'affirmer comme une

résistance à tous les changements. Or, dans le domaine religieux, les idées ne font qu'un, pour ainsi dire, avec tout ce que la vie, la moralité, la poursuite du bonheur ont de plus pressant. C'est donc dans le domaine religieux, celui-là même où la vérité rencontre le plus d'ennemis, qu'elle fera aussi le plus de peur à certains de ses amis, qui se rendent compte que toute rupture d'équilibre aurait là des conséquences désastreuses.

N'exagérons rien ; chez aucune âme vivante et sincère, cette défiance, si étendue qu'elle soit, ne s'opposera indistinctement à tous les genres de progrès. Là où le progrès sera depuis longtemps attendu et entrevu confusément, comme un développement logique et nécessaire de principes doctrinaux acquis déjà, chacun sans doute l'accueillera avec joie, ou du moins sans protestation. Mais quand il apparaîtra comme imposé du dehors, sous l'influence de la science, par exemple, et qu'on ne verra pas du premier coup, faute de préparation ou de souplesse, la place que l'idée neuve peut et doit occuper dans l'ensemble, beaucoup d'esprits seront épouvantés, et pousseront la résistance jusqu'à un acharnement que les autres trouveront incompréhensible. Cela durera jusqu'au jour, où, de plus pénétrants et de plus hardis ayant réussi à l'exprimer en fonction même des éléments essentiels de la synthèse antérieure, l'ancienne *nouveauté* dangereuse prendra, même aux yeux des héritiers directs des conservateurs d'antan, l'air innocent d'une vérité de sens commun.

Mais leurs pères, leurs maîtres, à eux, ressembleront à des *vaincus ;* et ainsi le progrès religieux paraîtra à l'historien consister surtout dans les défaites successives ceux qui, en leur temps, se proclamaient les défenseurs les plus sûrs et les plus droits de l'orthodoxie. C'est un malheur.

Qu'on me pardonne le caractère abstrait et la tournure, peut-être inquiétante, de ces considérations. Il me serait facile, au moyen d'exemples que chacun saisirait, de les rendre très concrètes, tout en en faisant ressortir la parfaite innocuité. Mais cette précaution me retarderait, et j'ai hâte d'entrer au vif de mon sujet. J'ai pour but de dénoncer, en les expliquant, les diverses formes revêtues par la *peur de la vérité* parmi ceux qui enseignent les autres, à titre de docteurs privés, dans le domaine religieux. L'amour et la soumission sans méfiance que je professe à l'égard de cette vérité inspireront, je l'espère, une entière impartialité à mes jugements (et c'est tout ce que le lecteur peut exiger de moi), sans me contraindre à aucune des lyriques explosions en l'honneur de cette Reine sous lesquelles la peur en question se dissimule de temps à autre. Un mal n'est pas guéri pour être connu; mais ce serait déjà quelque chose, si l'habitude se généralisait parmi nous de faire assez clairement le diagnostic de celui-ci pour le regarder bien en face, en soi comme dans son prochain. J'écris pour ceux qui sont au courant, et qui, de plus, cherchent le royaume de Dieu pour lui-même, à travers la diversité de leurs théories ou de leurs

moyens d'action. Ces pages n'ont aucune prétention à satisfaire, encore moins à convertir, ni les inertes, ni non plus les agités, qui se complaisent, dirait-on, dans la crise de notre foi, où ils semblent ne voir qu'une occasion favorable de manifester leur supériorité d'esprits indépendants, ou leur vigueur de défenseurs de la « possession ». Je voudrais seulement travailler à guérir de la peur de la vérité ceux qui aiment celle-ci en toute sincérité déjà, ceux qui trouvent que sa valeur reste entière là même où elle ne prête ni aux manifestations ni aux réclames. Si quelqu'un n'a pas de plus noble ambition que de se signaler en lançant des cailloux dans les vitres des édifices publics, c'est à la police qu'il doit avoir affaire ; quant à cette autre classe de combatifs, qui mettent leur orgueil à chercher, à découvrir, et à démasquer partout de prétendus instigateurs ou complices de ces gamineries, ce n'est pas moi qui les détournerai d'exercer comme ils l'entendent la profession de leur choix. J'aime à croire toutefois que c'est pour le grand nombre que je travaille ; je ne veux, en effet, qu'insister sur des choses souvent dites déjà ; je n'exprimerai rien que de très simple, rien que ne sachent d'avance ceux qui ont d'assez d'œil et de courage pour observer.

I

Le premier fait pénible que nous constaterons, parce qu'il le faut bien, c'est, parmi les catholiques convain-

cus et capables d'exercer une influence utile, l'opposition qui se révèle chaque jour plus aiguë entre ceux qui font profession d'agir et ceux qui font profession de penser, entre les *militants*, si l'on veut, et les *intellectuels*. Il serait tout à fait imprudent et injuste de prendre les intérêts d'une seule de ces classes, au détriment complet de ceux de l'autre. Ce serait aussi une illusion pacifiste bien stérile de chercher à faire disparaître tout à fait cette opposition-là. En fait, ces deux catégories d'ouvriers de l'Évangile se font des esprits qui risqueront toujours de glisser sur des pentes divergentes. Prenons-en notre parti; et ne sacrifions aucun travailleur.

Expliquons-nous toutefois ce qui les divise.

L'Église, dans ses dogmes et tout son enseignement, met à notre portée, au moyen des analogies du langage humain, certaines idées surhumaines dont nous avons à vivre, qui font même tellement corps avec la vie catholique, que sans elles celle-ci perdrait toute signification. Or ceux qui gardent ce divin dépôt ont deux fonctions à remplir, dont la combinaison apparaît souvent comme un dur problème à résoudre. C'est de garder le dépôt, d'abord, de le garder intact et vivant; c'est ensuite d'en user utilement, pour le bonheur éternel de ses contemporains. Le Saint-Esprit, à ces deux points de vue, a pris des hommes pour instruments.

D'abord il faut veiller à *conserver* le dépôt, de telle manière qu'il ne se dessèche point. Pour le garder de la sorte, il faut mettre sans cesse au point la formule

des représentations analogiques qui le constituent. Ici les lois de la biologie, qui s'appliquent à peu près partout, se prêtent à la transposition la plus exacte. Nos doctrines religieuses sont l'âme d'un organisme. Elles doivent communiquer graduellement leur propre vie à tout l'ensemble de nos pensées et de nos actions, ou, comme on dirait en langage aristotélicien, les « informer ». Il faut qu'elles organisent, pour le diviniser, le milieu où elles baignent, c'est-à-dire la masse de nos idées philosophiques, scientifiques, de nos préoccupations morales et sociales, de nos tendances les plus intimes. Malheur à qui les laisse enfouies et inertes dans un petit coin de sa forêt psychologique comme un amas de fossiles caché sous la végétation exubérante de lianes et de fleurs et de mauvaises herbes d'un âge suivant! Mais, pour qu'elles puissent nourrir tout le reste, il faut qu'elles s'adaptent à tout le reste ; ou plutôt il faut qu'elles manifestent sans cesse, sous des formes toujours plus expressives, leur adaptation éternellement préétablie à toutes les conditions nouvelles qui se produisent dans le monde d'alentour sous n'importe quelle influence[1]. Les « concordismes » détaillés n'étaient que des enfantillages ; mais l'établissement d'une harmonie générale entre nos diverses convictions, naturelles et surnaturelles, est un besoin foncier des âmes viriles. Il faudra donc bien, pour que nos croyances religieuses dominent comme un principe su-

[1] J'ai expliqué cela ailleurs, moins sommairement, aux chapitres IV et V.

prême le cours variable de notre vie mentale, qu'elles demeurent aptes à se modifier, elles aussi; en ce sens du moins qu'elles fassent paraître à la lumière de nouvelles virtualités, peu ou point connues jusque-là, au sein même de ce qui est en elle le plus *acquis* et le plus intangible. De là résulteront nécessairement des perfectionnements dans la manière de présenter des principes eux-mêmes. Aussi, ces principes doctrinaux demeurent saufs, ne doit-on jamais considérer comme achevé le travail d'explication et d'application. Tout ce qui ne progresse ni en profondeur, ni en étendue finit par tomber dans le monde minéral. Et même, dans la nature, le progrès avec tous ses changements et ses crises, n'est qu'une suite ou une forme de l'instinct de conservation. On conserve assez mal sa fortune quand on ne se soucie nullement de la faire fructifier ; si l'on a de plus le devoir strict de la transmettre à une autre génération, on n'a pas le droit de se désintéresser de l'administration de son capital en le convertissant en rentes viagères. C'est pourquoi tous les vrais penseurs religieux, frappés de cette nécessité du mouvement, condition *sine qua non* de la vie créée, sont portés à garder jalousement au bloc de leurs idées religieuses, pour en assurer la permanence, un certain caractère de perfectibilité — ce qui est loin d'être du pur relativisme. Il leur est impossible d'en jouir à la manière de petits rentiers dépourvus à la fois d'ambitions et d'inquiétudes.

Mais, en face d'eux, il y a les hommes d'action, les

apôtres proprement dits, qui, eux, ne peuvent pas, ne doivent pas, au point de vue spéculatif, être des inquiets. La seconde fonction de l'activité chrétienne, la fonction ultime, est celle d'incarner la Révélation dans les faits, comme une règle de conduite personnelle et sociale ; bref de transformer la connaissance en vie. Or qu'est-ce qu'une règle sur la fixité de laquelle on s'interroge sans cesse? Quand sera-t-elle prête à mesurer ? Lorsqu'on n'y touchera plus, comme au mètre-étalon. On peut dire, d'une façon universelle, que toute idée, si vivante et si mouvante qu'elle soit de sa nature, ne peut servir à commander d'action *définie* que dans la mesure où, échappant au *fieri*, elle a cessé de progresser, où, perdant fluidité et perfectibilité en même temps, elle s'est comme cristallisée. Ainsi, d'un côté on ne recourra jamais à une idée pour régler la vie d'après elle, que si elle-même apparaît très vivante, c'est-à-dire susceptible de progrès ; et, d'un autre côté, on ne pourra l'utiliser, *actuellement*, comme règle, que si elle se laisse saisir et manier comme un objet mort. Je veux bien que, sans être tombée dans ce « fixisme », elle puisse déjà diriger l'action de quelques âmes, très cultivées au point de vue tant mystique qu'intellectuel. Mais l'Évangile n'est pas fait pour celles-là seulement ; il doit envahir le monde et pénétrer les masses. Or les masses sont toujours d'un simplisme très exigeant en fait de précision. Pour qu'elles comprennent et s'assimilent d'une façon pratique un ensemble d'idées, il faut qu'on le leur ait

transformé en deux ou trois formules ou « recettes » dont l'interprétation ne leur semble sujette à aucune difficulté[1].

Qui ne verrait là, au premier coup d'œil, un problème des plus redoutables ? Sans doute, notre doctrine catholique offre assez de dogmes définitivement établis pour alimenter n'importe quelle vie religieuse, si riche qu'elle soit, et si intense ! Plût à Dieu que la prédication ou la direction ordinaire s'en souvinssent davantage ! Il n'en est pas moins vrai que les hommes d'apostolat étendu et direct sont toujours tentés d'obéir à deux tendances alternantes : l'une à supprimer tout ce qui est en formation, l'autre à le *solidifier* d'une manière prématurée. En négligeant de parti pris ou par instinct ce qui n'est pas géométriquement clair, ils risquent de se contenter des généralités les plus banales ; ou bien, quand ils veulent enrichir leur enseignement, habitués comme ils le sont à ne faire cas d'une idée que pour autant qu'elle leur apparaît simple, solide, arrêtée, ils seront portés à gratifier de ces attributs toute idée que les besoins du moment les engagent à utiliser. Ils effaceront les nuances des choses complexes, ils érigeront en dogmes certaines opinions, en règles absolues certaines pratiques, en nécessités fondamentales de la vie spirituelle certaines dévotions qui souvent n'ont en elles-mêmes ni beaucoup de valeur ni beaucoup d'avenir. Car les meilleurs

[1] Ce n'est pas des formules *dogmatiques* que je parle ici.

esprits, à force de fixer toujours leur attention sur le même aspect des choses, deviennent trop souvent *monoïdéistes ;* tout ce qu'ils ne peuvent ou ne savent utiliser, *a fortiori* tout ce qui les gêne dans la réalisation de leurs vues spéciales, ils arrivent à ne plus l'envisager qu'avec défiance ou hostilité, à l'ignorer tout au moins, et certaine ignorance est très voisine du mépris. Aussi les hommes d'action directe, qui font de la science religieuse appliquée, glissent-ils aisément, et à leur insu, sur la pente d'un état d'esprit radicalement hostile aux tendances de ceux qui cherchent — et qui *conservent*, n'oublions pas cela. Les uns discutent, analysent, compliquent au besoin, toujours en quête d'une unité plus parfaite et plus vaste ; les autres, toujours contents de l'unité qu'ils trouvent déjà faite, tranchent, simplifient et immobilisent. Comment faire pour les mettre d'accord ?

*
* *

Un moyen déplorablement inefficace, répétons-le, ce serait de forcer les uns à abandonner leur état d'esprit pour se plier sans aucune réserve à celui des autres. L'entreprendre, d'ailleurs, serait pure naïveté. Et si, par impossible, on y réussissait, il en résulterait, je crois, des conséquences fâcheuses. Vous, intellectuel, condamnez, ridiculisez devant le peuple chrétien — dans la mesure où votre voix va jusqu'à ses oreilles — tout enseignement religieux qui n'est pas critique comme le vôtre ; imposez aux maîtres populaires la

tâche fastidieuse de s'interroger sans cesse sur la mesure dont ils usent; vous les découragerez, et les réduirez vite au silence; ou bien, comme vous ne les obligerez jamais à saisir comme vous les nuances, vous les verrez, s'ils vous suivent trop docilement, ériger en négations vos *doutes méthodiques*, en découvertes sublimes vos hypothèses transitoires; et vos idées, quand elles vous reviendront interprétées par eux, vous apparaîtront aussi injurieuses pour votre autorité dont elles se couvrent, que troublantes pour les âmes simples. — Quant à vous, hommes d'action, qui êtes le nombre et souvent le pouvoir, obligez la petite élite des *spéculatifs* à ne travailler que sur vos commandes, à ne faire d'autres progrès que ceux dont vous sentez vous-mêmes le besoin pressant, à les faire de telle manière que vous puissiez les suivre pas à pas; contraignez-les à ne rien penser, dire ou écrire, que ce qui est pour vous utilisable à la minute, et à se laisser entièrement dominer par vos préoccupations pratiques immédiates, eux qui doivent en avoir de plus hautes et de plus universelles, il est clair que vous les aurez vite paralysés, ne fût-ce qu'en leur ôtant cette liberté exigeante de l'esprit qui est nécessaire à la fécondité de toute recherche. Ils ne vous servent plus à rien; supprimez-les.

C'est donc que, dans l'œuvre de conservation et de diffusion de la vérité catholique, comme partout ailleurs, la division du travail s'impose, et — oserai-je ajouter — toujours sous l'autorité suprême de l'Église

infaillible, l'autonomie de chaque branche du travail [1], avec toutes les conséquences que cette autonomie entraîne, s'impose aussi.

Sans doute, la connaissance, dès qu'on respecte son autonomie, va en se compliquant, et par là elle s'éloigne de plus en plus de l'intellect populaire ; mais aussi toute idée, si haute qu'elle soit, qu'on laisse trop vieillir sous une forme simpliste, finit par perdre toute efficacité, même sur les milieux les moins intellectuels.

J'ai parfois entendu développer ce sophisme : « Vous, hommes de « science religieuse », vous n'avez jamais converti et ne convertirez jamais aucun incrédule prétendu savant — et encore moins les simples, à qui vous ne savez point parler. Dans les luttes de défense religieuse, votre action est ou nulle ou dissolvante. Depuis le temps que vous « sauvez la vérité » au moyen de la critique, de la philosophie religieuse, de la théologie progressive, dites-nous un peu les conquêtes qu'a faites l'Évangile. Tout cela n'a servi qu'à détourner un certain nombre de bons esprits, malheureusement incorporés dans vos rangs, d'une œuvre qui eût été bien plus pratique et plus utile, et à troubler nombre de bonnes âmes, qui estiment que vous êtes en train de tout remettre en question, et de tout démolir de gaieté de cœur ».

Si quelques-uns de mes lecteurs sourient, qu'ils ne pensent pas, au moins, que c'est là une invention de

[1]. Autonomie de méthodes, non absolument de conclusions. Voir l'Introduction et le chap. III.

mon cerveau. On a dit l'équivalent à toute époque, et à saint Thomas d'Aquin lui-même. C'est tous les jours qu'on entend encore parler de la sorte des chrétiens, des prêtres, non dénués de toute valeur.

Ceux qu'ils attaquent pourraient leur répondre ainsi : « Mais vous, comptez vous-mêmes le nombre de ceux que votre dédain de la critique et de la science vous aide à gagner à l'Évangile. En dehors des femmes — et parmi elles aussi, votre influence décroît — vous constatez avec un grand scandale que la majorité des esprits, dans les milieux cultivés, est devenue complètement indifférente à tous vos essais de catéchisme. La plupart ne pensent plus à vous que pour la bénédiction de leur mariage, ou pour vous demander, au lit de la mort, une absolution que vous ne leur accordez, en bien des cas, qu'en vous interrogeant anxieusement sur sa valeur. Ceux d'entre eux qui reviennent au catholicisme opèrent d'ordinaire leur conversion complètement en dehors de vous, pour des raisons qui, n'étant pas prévues et classées dans vos manuels, demeurent à vos yeux mystérieuses, sinon suspectes. Une fois convertis, ils se passent de vous le plus qu'ils peuvent. Mais, bien plus, vous ne pouvez vous dissimuler ceci : de moins en moins, vous réussissez à protéger la foi des âmes simples et incultes. C'est que, en fait, les idées de ces dernières se modèlent tôt ou tard sur celles des autres, au bout de quelque trente ou cinquante ans ; là, elles se fixent, grossissent et se déforment à l'envi. Les idées dangereuses ne rayon-

naient d'abord qu'autour de la chaire de quelques docteurs ; on n'a pas pris la peine de les comprendre pour les corriger ou les mettre au point, on a cru se débarrasser d'elles par de purs arguments d'autorité, ou des procédés d'apologétique trop sommaire ; alors ces idées-là, par le canal des revues, des journaux, des conférences, et jusque par les proclamations électorales et les circulaires ministérielles, s'infiltrent jusqu'à l'école primaire, au cabaret, à l'usine, au foyer de la ferme, et elles y font une atmosphère où tous vos arguments les plus traditionnels (et peut-être les plus justes en eux-mêmes), s'évanouissent devant les inepties d'une feuille radicale socialiste ou les billevesées d'un instituteur anticlérical. Pour agir sur une société civilisée, il faut agir à la source même de ses idées. C'est à cela que s'emploient ceux que vous traitez dédaigneusement de spéculatifs. S'ils paraissent faire peu, c'est d'abord qu'il y avait à faire, dans cet ordre-là, beaucoup plus que vous ne pensez. Si un grand nombre font mal leur métier, c'est trop souvent parce que votre méfiance et vos plaintes l'empêchent de le faire bien. La baisse continue de votre influence tient à un grand nombre de causes. Si certains critiques intempérants avec lesquels vous avez le tort de nous faire solidaires en masse, ont une part de responsabilité dans cette déchristianisation de la patrie, il se pourrait que l'autoritarisme et la fermeture d'esprit de certains autres catholiques, y eussent aussi la leur. » Voilà ce qu'il y aurait à leur dire, en évitant autant que possible de les fâcher.

Je n'aime pas à me trouver dans la nécessité de le dire moi-même. Mais, si j'y étais contraint, cela ne m'empêcherait pas de croire encore légitime, et même nécessaire, l'existence des deux tournures d'esprit ci-dessus décrites. Puisqu'elles doivent coexister, il faudrait qu'elles pussent coexister en paix ; aucune des deux ne peut détruire l'autre. Arriverait-on à résoudre le problème en assignant à chaque catégorie de travailleurs, sous prétexte de division du travail, son champ d'action distinct, des sphères tellement séparées, que l'absence totale de contact et d'influence réciproque supprimât toute possibilité de conflit ? Solution trop simple encore, et d'ailleurs aussi néfaste qu'irréelle. On arriverait seulement ainsi à faire deux catholicismes, qui ne seraient plus le catholicisme ni l'un ni l'autre ; l'un tendrait à se réduire à la « religion sur papier » des théologiens académiques et libéraux, l'autre pourrait dégénérer en routines superstitieuses, ou en un chaos d'impulsions mystiques aussi instables que désordonnées. Il se passe quelque chose de semblable dans certaines régions protestantes. L'unité catholique, qui est une unité intérieure, d'esprit et d'âmes, avant tout, empêchera toujours ce dualisme de s'établir là où elle règne ; mais elle n'y réussit que parce qu'elle force les intellectuels à ne jamais perdre complètement de vue les intérêts spéciaux et *actuels* de l'apostolat populaire, et les hommes d'action à se soumettre, au moins en droit, à l'enseignement de ceux qui ont le temps de penser.

*
* *

La solution, à mon sens, est donc avant tout morale : elle ne consiste pas à se proscrire ou à s'ignorer mutuellement, mais à pratiquer une mutuelle tolérance, fondée sur la confiance dans la *vérité d'autrui*, comme la tolérance ordinaire est fondée sur le respect de la liberté d'autrui. En d'autres termes, quand on aime la vérité, il ne faut pas avoir *peur* des aspects ou des applications de la vérité pour cela seul que d'autres les ont saisis avant nous et mieux que nous. Ayons la charité de présumer qu'ils sont mieux informés dans leur ordre, et qu'ils peuvent avoir autant de conscience et de prudence que nous nous en sentons.

Comme le mépris réciproque du penseur et de l'homme d'action et de gouvernement serait injuste ! Le savant aurait grand tort de considérer toujours comme étroitesse d'esprit et opposition aveugle la réserve montrée à l'égard du progrès scientifique et religieux par des gens pleins de bonne volonté, de conviction et de zèle, mais ordinairement trop absorbés par le bien concret qu'ils ont à faire pour se former une idée prudente sur la valeur de ce que les intellectuels estiment des découvertes fécondes. Leur étroitesse apparente n'est souvent, en réalité, qu'une délicatesse de nourricier ou de médecin spirituel, qui tient compte de la faible constitution de ceux qu'il soigne. Quelle intelligence et quel tact nécessite souvent l'apostolat

le plus simple exercé sur les milieux les plus vulgaires ! — De l'autre côté, on ferait tout aussi mal en refusant tout esprit apostolique à ceux qui doivent passer leur vie à agiter des questions brûlantes, eussent-ils parfois la mauvaise fortune de les soulever eux-mêmes. Est-il juste d'ignorer le degré de zèle et de désintéressement qu'il faut à plus d'un pour accepter, en faveur de la vérité en soi, c'est-à-dire, en fin de compte, des âmes du présent et de l'avenir, tant de tourments d'esprit, tant d'angoisses invisibles, subis dans la solitude et le silence, à leur table de travail ?

Pardonnons-nous les uns aux autres certains défauts, que rend presque inévitables la spécialité de nos travaux respectifs. Le savant, qui traite avec des savants étrangers à ses croyances, est peu porté, naturellement, à user d'arguments d'autorité qui seraient inefficaces. Il ne les emploiera, comme homme ou comme prêtre, qu'à la dernière extrémité, et, comme savant, jamais. Alors, à force de n'en pas user, il arrivera peut-être à ne pas en comprendre aussi bien que d'autres la valeur. Un homme d'études a de la peine à juger les choses en homme de gouvernement. Trop tolérant peut-être pour les écarts des autres penseurs, il aura par contre à se défendre d'un excès d'aversion vis-à-vis de certaines conceptions religieuses populaires, un peu fausses, un peu arriérées. Comment en serait-il autrement ? Elles constituent pour lui un embarras ; les esprits avec lesquels il est en contact direct se font un véritable arsenal d'objections de ces pratiques qu'il ne

peut défendre à leur point de vue critique commun, et où ils s'obstinent à voir un catholicisme plus authentique que celui dont il leur parle. Rien d'étonnant, pour qui connaît la faiblesse humaine, s'il supporte impatiemment cette solidarité, et parfois, ne sachant plus découvrir l'âme de vérité profonde qui se cache sous ces symboles imparfaits, se sent entraîné à l'intolérance vis-à-vis de certaines exagérations ou matérialisations de la religion populaire. Inversement, des prédicateurs ou des pasteurs qui voient que ces conceptions-là *travaillent* encore, qu'elles sont utiles à la vie religieuse de bien des âmes dans le milieu auquel ils se dévouent, perdront facilement l'habitude, s'ils l'ont jamais eue, de les apprécier au point de vue de leur valeur intrinsèque et d'y faire le triage entre la paille et l'or. S'y affectionnant comme à des instruments d'apostolat précieux, ils se sentiront tentés d'intolérance, eux aussi, à l'égard de ceux qu'ils soupçonnent de vouloir, au nom d'une vérité abstraite, les leur ravir ou les leur gâter ; tandis que les dévotions les plus napolitaines, pourvu qu'elles rendent l'Église plus attrayante à certains groupes de fidèles, finiront par trouver grâce à leurs yeux.

Qu'y faire ? Les uns et les autres devraient d'abord, à ce qu'il me semble, réprimer leur propre penchant à l'intolérance, et ensuite s'apercevoir qu'il ne manque pas de circonstances atténuantes pour celle qui est le défaut du voisin. Le terrorisme académique et l'autre terrorisme, en somme, ne valent pas mieux l'un que

l'autre. Pour ce qui est des excès commis dans leur propre parti, peut-être les jugeraient-ils moins inévitables s'ils avaient encore plus de confiance dans la vérité ; elle n'est pas d'un tempérament si débile, qu'elle ne puisse prospérer et fleurir qu'enracinée dans un gras terreau de demi-erreurs et d'ignorances, ou qu'elle ne suffise jamais, par sa propre vertu et sans violent sarclage, à étouffer les mauvaises herbes qui germent à ses côtés dans le même sol. Peut-être alors les vérités spéculatives et les vérités que certains nomment trop ironiquement *administratives* et *édifiantes* feraient-elles meilleur ménage ; elles ne sont que deux aspects d'une seule et même vérité.

II

Maintenant, je dois toucher à un point encore plus délicat. Les oppositions entre vrais « intellectuels » et vrais « militants » sont peu de chose en comparaison des luttes acharnées qui se livrent à l'intérieur même du camp des « penseurs ». Dans mon précédent chapitre, j'ai eu l'air d'opposer ceux-ci aux autres comme une collectivité homogène. Si c'était là ma pensée, je serais un peu simple. Sans faire de psychologie compliquée plus qu'auparavant, je puis diviser ceux qui se réclament du nom de « penseurs religieux » en plusieurs classes, sans recourir à un autre principe de distinction que celui dont j'ai usé ci-dessus.

Tous les théologiens, exégètes, historiens, moralistes, apologistes, philosophes religieux qui consacrent leurs efforts à l'exposition ou à la défense de la vérité catholique, ont nécessairement un trait commun : ils prétendent tous envisager cette vérité *en soi*, et s'être libérés des préjugés transitoires de quelque époque ou de quelque milieu que ce soit. En réalité, cependant, tous, dans une bonne mesure, sont des « pragmatistes » ; car il ne s'agit pas ici d'analyse ou de mécanique céleste, mais de doctrines qui soutiennent, nourrissent et dirigent la Vie. Inutile pour le moment de discuter sur le plus ou moins de place que les considérations pragmatiques doivent tenir dans leurs spéculations ; toujours est-il qu'elles n'en sauraient être absentes.

Or je crois que la grande source de leurs divisions, c'est la manière différente dont ils conçoivent la *dispensation* de la vérité, suivant le plus ou moins de confiance ou d'effroi qu'elle leur inspire en se produisant *telle qu'elle est*. Question de pratique au moins autant que de spéculation.

Il y a bien parmi eux, quelques êtres exceptionnels qui paraissent échapper à cette appréciation. Je me hâte de les signaler, pour n'y plus revenir. Je pense qu'ils sont assez rares, et assez restreinte leur influence sur la marche des idées et des controverses. Je veux parler des *logicistes* et des *esthètes*, deux catégories très différentes en droit, et souvent confondues en fait. Il en est, en effet, qui, par tempérament ou éducation, sont portés à voir surtout dans la doctrine religieuse

une philosophie supérieure et veulent lui imposer les conditions qui sont à leurs yeux idéales pour une science philosophique. Il en est d'autres, épris surtout de synthèses d'idées où la proportion et l'harmonie répondent aux conditions que les traités d'esthétique classique assignent à la beauté. Les uns et les autres, au milieu des données innombrables, psychologiques, historiques, etc., nécessaires à la science religieuse, font leur triage ; ils rejettent le confus, l'indistinct, le *fieri*, afin de pouvoir donner à l'ensemble de leurs idées religieuses un genre de perfection qui rappelle celui d'un bon traité de géométrie, d'un poème ou d'un Parthénon. Il faut que pas une pierre, pas une proposition, pas une syllabe, pas une note, n'y fasse défaut ; il faut aussi que rien ne s'y déplace ni ne s'y surajoute, sous peine de gâter le chef-d'œuvre dont le bel équilibre les ravit. Peut-être trouve-t-on de ces esprits-là non seulement parmi les « intellectualistes » *vieux jeu*, mais encore parmi les théoriciens qui font sonner le plus haut leur « pragmatisme ». Rien d'étonnant s'ils apportent à défendre leur synthèse, bien ou mal construite, la passion quelquefois âpre et injuste que d'autres professionnels de la science ou de l'art mettent à protéger la théorie qui satisfait pour l'instant les exigences de leur logique, ou l'œuvre où ils ont découvert l'objet d'admiration le plus proportionné au développement actuel de leur sens esthétique. Ils rapetissent la vérité à cause de la hâte qu'ils ont d'en jouir. C'est dans l'intérêt de quelque petite vision béatifique à se pro-

curer dès ici-bas, qu'ils humanisent ainsi le divin, tout en minéralisant un peu l'humain. Leur étroitesse est imputable à une certaine faiblesse du sens du mystère dans leur intelligence. Ils peuvent être, dans leur vie pratique, d'excellents chrétiens, ils ne sont pas proprement *religieux*, comme penseurs. C'est pour cela que je leur rends en passant cet hommage mêlé de critique, et que je les laisse là pour m'occuper des autres, de ceux qui ne sont pas sujets au même reproche de « gnosticisme » et savent distinguer science, art et religion.

Or, chez ces derniers, qui ont trop bien le sentiment du caractère spécial de la vérité religieuse pour l'envisager jamais autrement qu'en fonction des complexités obscures et douloureuses, des inassouvissements affectifs et des anxiétés morales de notre vie de *voyageurs*, nous devons faire encore la pénible constatation de profondes divergences dans l'attitude qu'ils prennent à l'égard de ce grand objet de leur pensée. Car, s'il y en a qui ne pensent qu'à *la servir*, cette vérité, dans l'intérêt de l'humanité toute entière, connue ou inconnue, présente ou à venir, il en est beaucoup d'autres qui ne pensent q'u'à *s'en servir* pour le bien restreint de la portion d'humanité qu'ils voient et qu'ils comprennent. Ils ne font sans doute profession d'agir que dans le domaine de la pensée ; pourtant la conception *utilitaire* qu'ils se sont faite de la pensée religieuse les rapproche beaucoup des « militants » trop exclusifs, et cette préoccupation les expose aux mêmes

défauts. C'est le fait qui servira d'excuse aux répétitions dans lesquelles je vais certainement tomber.

Je ne surprendrai pas tout le monde en avançant qu'on trouve un très grand nombre de ces « penseurs » utilitaristes et *relativistes* parmi ceux qui parlent le plus souvent de leur orthodoxie, et des droits absolus de la vérité religieuse. Ceux qui les jugent d'après la teneur objective de leurs écrits leur reprochent d'ordinaire d'être trop « intellectualistes ». Moi je penserais plutôt qu'ils ne le sont pas assez. Eux-mêmes doivent s'avouer intérieurement, s'ils se comprennent, que la préoccupation qui inspire leurs travaux théoriques se rapproche de celle du pédagogue plutôt que de celle des penseurs.

Oui, du pédagogue, qui transporterait dans l'étude la plus désintéressée et la plus objective en principe les habitudes d'esprit contractées dans l'exercice de sa profession.

Le maître n'a pas toujours une confiance illimitée dans la rectitude d'esprit de ses élèves. Il croit souvent de son devoir de les tenir à l'écart de tout ce qui les troublerait ; il n'aime point à susciter de leur part des réflexions dangereuses ou des questions indiscrètes. Je ne blâme pas cette prudence ; on sait assez que l'école, officielle ou non, laïque ou non, élémentaire ou supérieure, est d'ordinaire en retard d'un bon nombre d'années sur les idées moyennes de ceux qui pensent par eux-mêmes. C'est inévitable. Il faut bien laisser les enfants penser suivant les ressources

de leur âge ardent, impatient et simplificateur. Le doute répugne foncièrement à leurs âmes. Quand leur esprit travaille trop, il risque bien de s'égarer dans des chimères. Aussi ce peut être un grand service à leur rendre au point de vue peu profond, mais défendable, de leur intérêt immédiat, que de remplir d'un coup cet esprit de théories assez simples, assez grandioses, et assez liées en apparence, pour qu'ils ne soient pas tentés de se poser des questions. On raisonne ainsi pour les éduquer dans l'ordre profane ; mais combien plus dans l'ordre religieux, où les questions sont si brûlantes!

Le malheur est que le pédagogue devient souvent tellement esclave de cette *méthode* qu'il y réduit toute sa mentalité, et en use encore pour traiter avec les grandes personnes. Cela, parfois, lui réussit ; car on rencontre bien quelques adultes par-ci par-là, si bacheliers qu'on les suppose, qui ont besoin d'être menés ainsi rondement, à coups d'affirmations, sous peine de tomber dans le scepticisme qui est le refuge, à tous les âges, du simplisme dérouté. Seulement, pour que le procédé réussît toujours, surtout pour qu'il fût applicable en toute sécurité en matière de pensée religieuse, il faudrait que les élèves et anciens élèves vécussent toujours dans un monde où les questions ne viennent pas se poser d'elles-mêmes, dans un milieu tout imprégné de cette même quiétude dont on leur a habilement rempli l'intelligence. En est-il ainsi dans la société contemporaine ?

La curiosité perdit Ève, c'est vrai : cela n'empêche

pas que *l'incuriosité* ne perde un très grand nombre de ses descendants. Ceux qui ne se posent pas de questions, qui ne s'en posent jamais, par incapacité naturelle ou acquise, croiront toujours le dernier qui leur a parlé, ou celui qui a parlé le plus fort. C'est pour cela que nos contemporains « instruits » ont une foi de tout repos dans l'infaillibilité du mandarin académique, et nos contemporains moins cultivés dans celle du socialisme politicien. Quelle chance y a-t-il, en France et au XXe siècle, pour que la masse moutonnière ose résister à ces autorités brillantes ou bruyantes, et leur opposer ce que dit le curé au prône, ou l'évêque dans son mandement ?

Ainsi, en jugeant les choses d'un point de vue purement pragmatique, le raisonnement de ces pédagogues qui estiment que tous les hommes, dans les questions religieuses, doivent être traités comme d'éternels enfants, ce raisonnement peut bien, en soi, ne pas manquer totalement de justesse ; il peut même trouver certains appuis scientifiques dans la « psychologie des foules ». Des raisons d'utilité immédiate paraîtront justifier, en certains cas, ces singuliers et déconcertants mélanges d'ingénuité et d'ingéniosité, de simplisme et d'esprit de combinaison, qui caractérisent les leçons du pur conservatisme. Il est explicable qu'il existe certaines « écoles » de théoriciens qui semblent n'avoir d'autre raison d'être que de maintenir, par d'habiles plaidoyers de tournure suffisamment abstraite, le prestige de telle ou telle corporation active — et de garan-

tir ainsi, par quelques travaux de défense opposés à l'invasion des idées nées ailleurs, le monopole que cette société s'est assigné dans l'Église pour le plus grand bien des âmes chrétiennes. — Mais tous ces procédés-là ne sont pratiques qu'*abstraitement*, si je puis ainsi m'exprimer. Ils supposent d'abord que tous les hommes sont foule ; ensuite, les foules auxquelles ils conviendraient ne sont pas celles qui remuent, de fait, sur les places de nos villes ou de nos villages, pas même celles qui remplissent nos églises aux jours de fête. Ces maîtres se figurent que les foules réelles sont encore prêtes à accepter leur autorité comme indiscutable, dès qu'elle osera s'affirmer. Cela n'est point conforme à l'observation.

Donc, si l'on peut employer le mot de « pragmatisme » pour désigner, non une théorie philosophique expresse, mais simplement une méthode, une attitude, qui suppose l'appréciation de la vérité d'après les seuls résultats, je n'hésite point à classer ces penseurs-là parmi les pragmatistes ; mais ce sont des pragmatistes qui manquent de quelque chose en fait d'indépendance et de prévoyance ; des pragmatistes prévenus et mal informés. Ils ne sont que les agents des purs « militants » ; délégués par ceux-ci au département des formules. Tout ce que j'ai dit de ceux-ci leur convient. La nature « intellectuelle » de leurs occupations n'y fait rien ; l'inspiration qui les guide en fait des gens de pratique plus que de pensée ; mais d'une pratique adaptée à un milieu qui n'est plus.

Ceux dont il me reste à parler ne sont pas moins *pratiques*, du fait de penser avec plus de largeur, et de réclamer plus d'indépendance. Ils savent aussi bien que les autres que toute doctrine religieuse doit se terminer en vie religieuse. Mais ils savent, de plus, qu'il y a des majeurs dans l'humanité, et que ceux-ci ont également des âmes précieuses; les catholiques n'ont pas plus le droit de les scandaliser ou de se les aliéner que celles des simples. Ils se rendent compte que les mineurs suivent toujours les majeurs, à distance, il est vrai, et s'approprient successivement les idées que ceux-ci ont usées et laissé tomber sur le chemin; ainsi, dans une famille, les cadets sont bien plus pressés d'imiter la conduite du frère aîné, que de suivre pas à pas les sages instructions de leur père. Chaque découverte, chaque progrès critique, qui doit modifier un peu les positions antérieures, est-il immédiatement utilisable? Pas toujours, sans doute; mais cela ne les empêchera pas de reconnaître son existence et ses droits, et de les affirmer très librement, très loyalement, quand il le faudra, surtout vis-à-vis des autres théoriciens qui, par état, ne doivent pas les ignorer.

C'est qu'ils ne travaillent pas, eux, pour tel ou tel groupe limité, mais pour tous leurs frères. Doués d'une connaissance assez exacte du passé pour ne pas se laisser hypnotiser par des conditions transitoires de temps et de milieu, et pour entrevoir même un peu l'avenir, ils ne veulent pas perdre celui-ci au profit d'un présent partiel. Ils dédaignent les gains momen-

tanés qui se transformeraient bientôt en déficit. La qualité leur importe plus que la quantité. Pour sauver le « dépôt », pour lui garder toute sa force agissante et conquérante, ils se résigneraient, au besoin, à des pertes momentanées, à une baisse de la foi dans certains milieux déroutés par le progrès, si c'est là la condition inévitable d'une action vivifiante sur des milieux futurs plus étendus, et plus proches de l'idéal humain et chrétien. La vérité religieuse ne peut-elle pas avancer sans qu'il y ait de cette marche des signes tellement apparents qu'on puisse en chiffrer les conquêtes en des statistiques ?

Au fond, si la question d'opportunité, sans être oubliée, n'est pas pour eux un obsédant cauchemar, cela peut s'expliquer, non par de l'indifférence vis-à-vis des hommes, mais par la confiance que leur donne une foi plus ferme. Ils croient que toute vérité a une force intrinsèque, indépendante de nos calculs pédagogiques; ils croient qu'elle ne saurait faire aucun mal, dans aucune circonstance, à celui qui la comprend bien; ils croient qu'elle est *toujours bonne à dire*, pourvu qu'on la dise comme il faut, c'est-à-dire en tenant compte de ses relations avec toutes les autres. Pour la faire accepter sans danger aux hommes, il ne s'agit pas de leur en masquer une partie, mais de travailler à élever leurs esprits au niveau où ils pourront la saisir dans sa plénitude.

Ils auraient tort, je ne crains pas de le redire, d'aborder trop âprement dans leur propre sens; si, par exem-

ple, en critiques et réformateurs pédants, ils ne savaient jamais reconnaître l'utilité relative et temporaire de certaines légendes, de certains *raccourcis* expressifs où s'incarne une grande et féconde pensée que le peuple ne saisirait pas encore sous une autre forme. Mais, cette réserve faite, de quel droit les accuser de manquer du sens du réel, et d'esprit apostolique ? Ils en ont plus que les autres, s'ils travaillent pour un plus grand nombre d'âmes, et s'ils ont mieux vu toute la bienfaisance pratique de la vérité. Puisqu'ils ont moins peur d'elle, c'est là, d'après saint Jean, le signe d'un amour plus parfait.

Tout lecteur averti comprend qu'il me serait facile de préciser ces observations, et je le ferais certainement, dussé-je m'attirer de désagréables polémiques, si j'écrivais pour d'autres que lui et ceux qui lui ressemblent. Je ne crois pas utile de manifester plus clairement ma sympathie pour tous les travailleurs loyaux, avec ma préférence pour ceux qui savent éclairer le présent de l'expérience du passé, et ne se croient pas tenus de négliger tout à fait l'avenir. D'ailleurs — j'oubliais de le dire — je suis personnellement un traditionnel, un thomiste, et je n'appartiens pas, en critique biblique, à l'école dite « libérale ». Aussi ne suis-je pas suspect de vouloir affaiblir les « vieilles positions ». J'y demeure au contraire, fort attaché; car je sais que, bien comprises, elles offrent à l'esprit moderne un cadre merveilleux d'ampleur et de souplesse pour accueillir et organiser toutes les découvertes du présent. Mais je

ne me dissimule pas ceci : beaucoup, qui veulent aussi les défendre, ne les ont comprises qu'à moitié, et en ignorent la vraie force ; cette classe de « traditionnels » considère donc la masse des faits et des théories nouvelles comme une inondation menaçante pour les murailles du donjon théologique où ils y croient garder, eux tout seuls, le Dépôt, au fond de leurs armoires de fer. Cette méfiance excessive nuit à eux et aux autres. Il y a bien des trésors inconnus charriés par ce flot tumultueux; mais les penseurs qui s'avisent de les y aller chercher courent trop souvent risque de tomber dans les croisières de certains inquisiteurs sans mandat, dont l'approche est aussi rassurante pour eux que le voisinage d'un gros squale pour les pêcheurs de perles. C'est cette méfiance policière vis-à-vis de la *vérité d'autrui* qui me paraît absolument déplorable.

La peur de la vérité peut s'entourer de circonstances atténuantes, j'ai pris soin d'en relever moi-même plus d'une dans cet article. Rien pourtant ne m'empêchera de penser et de dire qu'elle est un grand mal, et un mal qui, à l'heure actuelle, sévit terriblement. Elle n'est pas la moindre cause de l'affaiblissement et de la décadence de la pensée religieuse, donc de la foi et de la vie chrétienne. Si elle s'était moins affichée, bien des téméritès, qui ne sont que des excès en sens contraire, provoqués par des résistances trop prolongées, ne seraient pas venues faire scandale et mettre les esprits des croyants en désarroi. En science biblique, notamment, quel profit pour l'Église si les guides et censeurs plus

ou moins attitrés de l'exégèse avaient été pénétrés de ce principe que vient de formuler Pie X : « Il convient de désapprouver l'attitude de ceux qui n'osent, en aucune façon, rompre avec l'exégèse scripturaire ayant eu cours jusqu'à présent, alors même que, *la foi demeurant d'ailleurs sauve*, le *sage progrès* des études les y invite *impérieusement*[1]. »

Il faut bien en convenir, tous les malentendus sur l' « immutabilité de la foi » ou le « progrès religieux », ou l' « évolution », que certains semblent prendre à cœur d'éterniser, constituent pour la masse chrétienne un danger non pas lointain, mais tout à fait imminent. La situation présente des esprits, dans le catholicisme, est vraiment tendue. Beaucoup qui n'ont pas coutume de confier au public leurs inquiétudes et leurs peines, ont peut-être besoin, pour ne pas céder au découragement, de concentrer toutes leurs forces intimes dans un acte de foi en la force absolue de la vérité éternelle, qui vit dans l'Église et dans les cœurs chrétiens. Quel mal ne font pas chaque jour les soupçonneux et les alarmistes ! Ce n'est pas seulement à cause des réactions juvéniles et exaspérées qu'ils provoquent; mais encore, par leur faute, beaucoup de vrais penseurs, qui ont su pour leur propre compte résoudre plus d'un problème, hésitent peut-être à dire aux autres le mot libérateur, persuadés à l'avance qu'ils seront mal interprétés, et que leurs ten-

[1] *Lettre de S. S. Pie X à Mgr le Camus*, d'après la *Revue biblique*, avril 1906. C'est moi qui ai souligné tous ces mots.

tatives n'aboutiraient qu'à accroître le chaos où les convictions religieuses de notre pauvre société se dissolvent l'une après l'autre. Il en est, et combien ! qui joignent à cette absence de hardiesse extérieure une timidité intérieure paralysante dont les alarmistes encore sont responsables ; ils n'osent plus réfléchir, ni se renseigner même, sur l'objet de leur foi, de crainte de le voir tomber en poussière dès qu'ils l'examineraient. Enfin, parmi les hommes de zèle, qui voient tous leurs efforts de conquête se briser contre une série d'obstacles mystérieux et invisibles pour leurs yeux mal exercés, combien en est-il qui acceptent, hélas ! la situation. Ils se résignent, et se réfugient dans la supposition de quelque mystérieux jugement de Dieu qui pèserait sur le monde contemporain, devenu indigne de comprendre la vérité. Ils attendent ainsi, doucement et tristement, la fin du monde, ou de *notre* monde. Ils ne cherchent plus à conquérir, mais seulement à conserver ce qu'ils possèdent, sans l'examiner de trop près, pour eux-mêmes et les groupes de jour en jour plus restreints où leur parole fait autorité encore. Pourtant, un jour, ils s'étaient sentis appelés de Dieu à être des apôtres. Ils souffrent : *Factus est mihi sermo Domini in approbrium... Et dixi : Non recordabor ejus ; et factus est in corde meo quasi ignis exaestuans, claususque in ossibus meis ; et defeci ferre non sustinens* (Jérémie. xx). Cette souffrance, à vrai dire, ne doit pas être sans valeur méritoire et apostolique aux yeux de Dieu ; mais un amour plus confiant de la Vérité en soi, ou quelques

qualités intellectuelles qu'ils auraient pris plus soin de développer, leur eussent épargné cette croix pour la remplacer par des peines d'apostolat bien plus fécondes.

Il y a, je le sais, des optimistes, que cette situation-là n'effraie pas. Ils la trouvent normale, ils jugent bon que les conflits des esprits unilatéraux restent toujours aigus. C'est par là, disent-ils, que l'équilibre se maintient; l'immobilité des uns et l'agitation des autres se neutralisent pour le plus grand bien du christianisme; les partis de conciliation, les esprits de *juste milieu*, quand ils ont dominé, n'ont jamais rien su fonder et ont tout laissé dépérir. Peut-être. Il n'en est pas moins vrai que ces conflits fraternels seraient beaucoup moins douloureux et causeraient un moindre gaspillage de forces vives, si nous travaillions, en conservant chacun la tournure d'esprit dont le genre de nos occupations nous fait une seconde nature, à mieux comprendre et apprécier celle que d'autres occupations font à autrui. De plus, nos batailles seraient moins scandaleuses pour les indifférents, les tièdes et les tentés qui en sont spectateurs. Nous nous montrerions meilleurs disciples de l'Évangile. Quel est le grand signe que nous vivons de l'Esprit de Jésus ? Le voici : *Tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples, si vous vous aimez les uns les autres* (Jean xiv, 35). Et il est dit encore : *Que tous soient un, comme toi, Père, es en moi et moi en toi; ainsi qu'eux soient un en nous, afin que le monde croie que c'est toi qui m'as envoyé* (Jean, xvii, 21). Notre unité de pensée, notre unité

de cœur et d'efforts, voilà le plus grand « motif de crédibilité » que le Christ ait voulu donner aux incrédules, pour les attirer à sa révélation. Toutes les théories apologétiques que l'on peut bâtir sont moins profondes et moins *travaillantes* que celle qui est exprimée dans cette parole divinement simple.

Ainsi, que chacun abonde dans son sens, il le faut bien, mais en se souvenant que son *sens* n'épuise pas celui de la vérité. Ce n'est point par des criailleries, des accusations mal fondées souvent, des condamnations précipitées et incompétentes, que nous ramènerons à notre manière de voir des frères engagés dans une autre voie. Il faudrait plutôt :

1° Nous convaincre qu'aucune vérité n'est jamais dangereuse pour celui qui la comprend bien ; et que les hommes de conscience, de science et de foi, ont le droit de mettre toute la hardiesse qu'ils veulent dans leurs recherches, pourvu qu'ils soient soumis aux décisions passées, et se soumettent d'avance aux décisions de l'Église possibles dans l'avenir ;

2° Poser en principe la légitimité et la nécessité de la division du travail.

Que le savant laisse le prédicateur prêcher, mais aussi que celui-ci laisse le penseur penser, et le critique critiquer, puisque c'est pour cela qu'ils sont faits. — Et, s'il leur arrive de se rencontrer sur le même terrain, que nul ne s'étonne si les autres y portent leurs procédés habituels de travail, et ne saisissent pas du premier coup les choses sous le même angle que lui.

Un contact plus fréquent entre les divers ouvriers évangéliques serait à désirer dès le temps de leur formation, il serait bon d'abattre bien des cloisons entre les Universités, les séminaires et les noviciats, comme cela s'est fait en Allemagne, où le clergé n'est certainement pas inférieur en intelligence ou en zèle à celui d'autres pays. Et surtout un degré supérieur de charité, de catholicisme, nous habituerait à nous laisser plus d'indépendance réciproque, pourvu que chacun travaillât, dans toute la mesure de ses forces spéciales, à l'extension du règne de Dieu, dans une communauté d'attachement et de soumission à l'Église. Chacun de nous, membre et fils de l'Église, lui doit à ce titre l'obéissance, mais aussi chacun de nous est une force et un organe de cette société spirituelle, et doit donc accomplir hardiment, à son rang, dans l'obéissance à la hiérarchie, la fonction qui lui est échue, sans peur de la vérité pour soi-même ni pour les autres.

Veritas liberabit vos. L'état de tremblement et de contrainte où l'adhésion à cette vérité plonge certains catholiques n'est pas le signe qu'ils sont arrivés à en vivre aussi pleinement que l'Évangile les y invitait.

Dans ces pages, j'ai voulu montrer les causes les plus universelles d'un mal dont chaque croyant, pour peu qu'il aime l'Église, doit souhaiter la guérison. Je n'ai pu les écrire sans être porté à approfondir mon propre examen de conscience. Puissent-elles engager quelques lecteurs à faire comme moi et mieux que moi!

CHAPITRE II

PENSER POUR VIVRE [1]

Il est entendu qu'on ne peut vivre humainement sans penser; mais, dans ce tout complexe qu'est notre vie, quelle place doit tenir la pensée ? Faut-il « vivre pour penser », ou bien « penser pour vivre » ? Aux yeux de la plupart des hommes capables d'en comprendre l'énoncé, le problème est vite résolu : toute pensée spéculative qui ne prête pas à d'immédiates applications utiles est un jeu, un sport, ou un rêve. Si entraînant que soit le sport, si enchanteur que soit le rêve, l'exercice de la pensée pour elle-même ne saurait être qu'un art d'agrément, cultivé par ceux qui ont des loisirs. La grande philosophie grecque, celle de l'Académie ou celle du Lycée, avait donné une autre solution, qui longtemps a fait autorité. Mais n'avait-elle pas excédé dans l'autre sens, et cette solution est-elle encore valable, pour des chrétiens ?

M. l'abbé Laberthonnière ne le croit pas, il voit même dans ces doctrines helléniques, qu'il accuse de

[1] *Revue du Clergé français*, 1er juin 1905.

subordonner la vie à la pensée abstraite, la quintessence d'un esprit radicalement opposé à celui du christianisme. Si l'Eglise, pour mettre en système ses dogmes, a emprunté des spéculations à la Grèce, ce n'a jamais été qu'en en changeant du tout au tout le sens intime ; en réalité, le christianisme vit dans la mesure où l'hellénisme est mort. N'y a-t-il là qu'un procès rétrospectif ? Je l'ignore ; mais je sais que, parmi nos contemporains catholiques, beaucoup aiment encore à se croire et à se dire fils intellectuels de la Grèce, et qu'à ceux-là le livre qui a pour titre *Le Réalisme chrétien et l'Idéalisme grec* pourrait causer un certain émoi ; d'autant plus que l'auteur est un des écrivains représentatifs d'une école dont la naissance et le progrès doivent répondre à quelque besoin profond des âmes modernes, à en juger par le retentissement de chacune des publications qui en émanent. Assurément, cette dernière ne pouvait manquer d'avoir le sien. Trop de qualités la recommandent : la haute inspiration, la profondeur de certaines vues, le style à la fois subtil et chaud, de la chaleur mystique des émotions spirituelles contenues. Enfin, ce livre est digne de l'auteur des *Essais de philosophie religieuse*. Mais peut-être le bien que cette œuvre est appelée à produire eût-il été plus étendu encore, et ce qu'elle a de définitif soustrait aux contradictions, si l'auteur avait rendu ses idées plus assimilables pour un certain nombre d'âmes, chrétiennes et modernes comme la sienne, préoccupées des mêmes

problèmes, mais ayant des habitudes de pensée plus rigoureusement positives. Si j'essaie d'exposer à grands traits leurs idées sur ce sujet, ce n'est certes pas pour les ranger en bataille contre celles de M. Laberthonnière; je voudrais, au contraire, pouvoir espérer que je hâte ainsi l'heure si désirée qui verra la pleine alliance de tous les défenseurs compétents de la foi[1].

Dans le système du distingué apologiste, quelque chose retarde ou arrête partiellement les sympathies, et ce n'est pas encore tant le fond des idées que la mise en œuvre. Assurément celle-ci est pleine d'humanité; le déroulement de la pensée n'y fait nulle part le bruit d'osselets des argumentations scolastiques ; par contre, il rend un son parfois un peu indéfini. Aussi, quand on n'a compris qu'à moitié tel passage du livre, par exemple cette page 85 où il est question, entre autres choses, de l'insertion de la propre réalité du Verbe dans la création, on se résigne difficilement à s'en imputer la faute à soi tout seul. Ces imprécisions ne résultent pas uniquemeut de la complexité des éléments de la pensée. Elles en viennent pour une part ; car la matière était riche et fuyante : il s'agissait d'opposer entre eux des types intellectuels en les rame-

[1] Le jugement porté depuis sur ce livre ainsi que sur les *Essais* par l'autorité ecclésiastique qui les a trouvés criticables, jugement auquel M. Laberthonnière s'est loyalement soumis, n'a rien qui puisse m'obliger à modifier cette attitude, ni à méconnaître de hautes qualités que certainement l'Index n'entendait pas nier non plus. Mais les clartés, dans ces deux ouvrages, alternaient avec trop d'ombres, que beaucoup d'autres ont signalées plus vigoureusement que moi (août 1907).

nant à des types moraux ; cela se classe moins docilement que des abstractions. Chaque caractère humain est une synthèse d'un nombre presque indéfini d'éléments, dont les moins saisissables peuvent jouer un rôle très formel par rapport au tout ; des ressemblances assez parfaites à l'extérieur peuvent dissimuler une radicale diversité foncière. Il faut donc avoir poussé très loin l'analyse avant de traiter scientifiquement ces composés si variables que nous sommes dans nos vies personnelles. Deux mots de passe comme « idéaliste » et « réaliste », mots qui deviennent très vagues dès qu'ils sont employés à caractériser, non plus des systèmes, mais des hommes, suffisent-ils pour ouvrir au psychologue un accès facile dans les replis de nos âmes ? M. Laberthonnière s'en est servi pour ramener brillamment à une antinomie unique les facteurs de la vie intellectuelle de l'humanité, aux deux périodes grecque et chrétienne ; mais ses généralisations gardent un air artificiel. Et la cause en est que les éléments n'ont pas été assez démêlés avant la comparaison de leurs combinaisons diverses. Les cadres paraissent trop simples et trop rigides pour tout ce que l'auteur y fait entrer ; son esprit de finesse, dirait-on, se mélange à une dose encore trop forte d'esprit de géométrie. Certaines oppositions auxquelles il s'attache, et qu'il développe d'ailleurs avec talent, paraîtront géniales aux uns, mais à quelques autres, seulement ingénieuses. Trop logiquement conduites d'abord, elles nécessitent bientôt des atténuations, des

réserves continuelles de la part d'un écrivain consciencieux, que jamais n'abandonne le souci d'être juste. Sans doute son livre eût gagné s'il avait évité ces dichotomies trop systématiques, ainsi qu'autre chose encore : je veux parler de tout ce qui rappellerait, même de loin, la confusion peu scientifique que beaucoup de penseurs d'aujourd'hui (à quelques philosophies historiques que la responsabilité en remonte) font entre la *raison* et le *raisonnement* ; de là, par une conséquence directe, on arrive à confondre les premières *intuitions intellectuelles*, antérieures au raisonnement, dont elles sont le tout premier point de départ, avec la foi, ou la liberté ; et celle-ci encore devient l'amour, chose libre par essence, comme on le dit en des phrases qui ont une forte saveur de littérature.

Au moins, malgré ses oppositions un peu forcées, l'auteur n'est-il point de ceux-là qui prennent leur parti de voir le pauvre être humain irrémédiablement scindé par leur philosophie en deux morceaux qui ne savent comment se rejoindre. Nous devons lui savoir gré des vigoureux efforts qu'il tente pour tracer un plan de compénétration parfaite de la vie et de la pensée, c'est-à-dire pour atteindre au vrai réalisme ; et aussi de ce qu'il montre le christianisme comme le seul milieu où ce réalisme peut vivre. Par là il est homme de l'avenir ; tandis que ceux qui s'attachent encore ouvertement à l'idéal des dilettantes, soit mandarins, soit purs esthètes, soit même esthètes action-

nistes, genre Nietzsche, paraissent déjà des survivants d'un autre âge ; eussent-ils pour eux le nombre et autre chose, ils n'ont plus l'autorité. La « Science pour la science », l'Art pour l'art », programmes étroits ! Tant que le scientifique n'a pas atteint l'humain, il n'est pour beaucoup d'esprits contemporains, et non des moindres, qu'une pierre d'attente, un préambule à quelque chose de plus grave. La constatation en est facile à faire, et elle nous réconforte ; c'est un espoir, un rayon qui brille même à travers les épaisses hontes de l'arrivisme. Le mouvement n'a pas laissé en dehors de son influence les sciences qui traitent du surnaturel. Aujourd'hui, grâce surtout au thomisme renaissant et au réveil de l'histoire religieuse, les milieux théologiques — non pas, hélas ! avant les autres, mais comme les autres — reviennent à des conceptions larges, vivantes et traditionnelles, et tendent à se débarrasser de cet esprit par trop scolaire, de cet *esprit de classes d'humanités* qui les envahissait, depuis le XVIe siècle, et y desséchait l'enseignement plus que ne le fit jamais la scolastique en décadence, sans atténuer comme elle par la vigueur de sa dialectique, le caractère indigeste et incohérent de l'agrégat des petites formules claires. Au total, si nous osions risquer, nous aussi, une généralisation — très approximative avec ses cadres élastisques — nous dirions que deux armées se forment parmi les intellectuels, se recrutant l'une et l'autre dans toutes les spécialités, tous les milieux

et toutes les écoles : il y a ceux qui sont équilibrés dans le développement de leur vie mentale, et ceux qui sont autrement; ceux qui veulent être hommes avant tout, et ceux qui tiennent à être, avant tout, quelque chose de moins complet, comme savant, ou théologien, ou critique, ou philosophe, ou esthète, ou moraliste. Ceux de la première catégorie devraient tous fraterniser ; ils marchent tous vers le christianisme, au moins à leur insu. Les autres ne sont pas toujours des hellénistes, oh ! non, ni non plus des ennemis de la foi ; mais, quelles que soient leurs convictions, ils en éloignent ceux qui doutent, grâce à leur formalisme, ou mieux — s'il est permis d'employer un mot assez méchant forgé en Angleterre — à leur *formulisme*. Soyons *avant tout des hommes*, ce qui signifie, pour nous comme pour M. Laberthonnière, avant dout des chrétiens.

La question n'est que de savoir quelle voie mène le plus droit vers cet idéal. Dès lors qu'on y vise, il n'est naturellement pas permis de supprimer ou de dédaigner quelqu'une de ses forces mentales ; mais il faut les discipliner et les hiérarchiser ; comment ? Ici, peut-être, se dessinerait une divergence entre la conception de M. Laberthonnière et la nôtre ; si l'on veut savoir avec précision jusqu'où elle va, il n'y a qu'à comparer à son livre la suite de cet article. Nos manières de voir ne sont d'ailleurs pas, je pense, irréductibles. Il est seulement un point bon, dans la mesure du possible, à éclaircir : quelle place la pensée pure,

celle qui ne relève que de l'intelligence et de l'objet[1], tient-elle dans la vie ?

Reconnaissons ceci d'abord. Les notions que l'homme possède assez pour en « faire le tour », sont loin de suffire à le renseigner sur tout ce qu'il doit savoir. Les vérités les plus importantes en tout ordre sont souvent celles qui débordent nos facultés de démonstration et même d'expression, celles dont l'intuition confuse jette l'esprit des chercheurs dans cette noble et salutaire inquiétude qui est le stimulant de tout progrès intellectuel. Cette inquiétude ne s'apaise point ; car, plus on découvre, plus on voit à découvrir. Notons encore qu'elle provient d'un sentiment du mystère, et non pas du chaos. Le chaos n'a rien d'aimable, ni de stimulant. Evitons la moindre apparence de confusion entre le mystère où gît le trésor des vérités naturelles encore à découvrir ou à préciser, avec, au-dessus, le mystère autrement profond et attirant des vérités surnaturelles que la foi ne peut s'exprimer ici-bas que comme en énigmes, d'une part ; — et, de l'autre, ce monde flottant des impressions sourdes, morbides ou animales, qui resteront toujours dans la subconscience, parce qu'elles n'ont pas assez d'intelligibilité pour en émerger à nos regards.

Puisque ces deux mondes sont distants comme s'ils étaient aux deux pôles de la vie, il est clair que le

[1] C'est, en d'autres termes, celle où le sujet pensant reste purement sujet, et ne se présente pas, au moins à première vue, comme conditionnant l'objet *ut sic*.

chercheur épris de mystère n'a pas à prendre l'attitude d'un rêveur sentimental. Au contraire, il faut d'abord qu'il s'arme d'une ferme critique, tout entière objective ; avec elle, il s'efforcera de faire un inventaire exact des vérités qu'il possède d'une manière relativement adéquate, avant de prétendre saisir humainement, intelligemment, celles qu'il ne fait que pressentir et entrevoir ; il fournira en premier lieu tout le travail exigible dans les circonstances, en fait d'observations, d'analyses, d'expériences, d'inductions — et même de déductions ; après quoi, il lui sera permis, même en temps que penseur, de demander à la vie subjective la lumière qui éclairera le champ où sa pensée spéculative a reconnu qu'elle ne saurait se diriger sans cela.

La demande, alors, pourra être légitime. Voilà bien longtemps que saint Thomas avait justifié la position de Pascal et des mystiques. Il distinguait deux moyens qui sont à notre portée pour arriver à l'affirmation : le jugement ordinaire, *per modum cognitionis*, et une autre sorte de jugement qui se fait *per modum inclinationis*. L'intelligence, pour émettre le second, se documentera non plus auprès de l'expérience externe et des notions *universelles* qu'elle en a tirées, mais bien auprès des appétits et de la volonté ; d'après l'attirance ou la répulsion qu'y détermine la présentation objective des propositions, l'intelligence en appréciera la qualité. Quand ce sont les facultés saines et délicates d'un homme vertueux qui opèrent,

ce jugement peut être, non seulement plus prompt, mais beaucoup plus sûr, que si le même esprit avait jugé de la même matière en ne s'appuyant rien que sur une documentation extérieure, sensible ou intelligible. Le rôle objectif des facultés appétitives n'est pas, dans cette doctrine, borné aux questions d'ordre pratique ; la preuve en est qu'elle n'assigne pas d'autre mode d'opérer au *don de sagesse* ; or cette qualité surnaturelle, avant de s'appliquer à ce que nous avons à *faire*, s'applique à une certaine connaissance des profondeurs divines que nous n'avons qu'à *voir*. Les considérations sur lesquelles saint Thomas appuie toute cette belle doctrine ne permettent pas de la restreindre à l'ordre surnaturel. Si la théologie courante des derniers siècles l'a oubliée ou rétrécie, elle n'a, certes, rien gagné à cela. M. Laberthonnière étant un des écrivains catholiques qui travaillent le plus à remettre en honneur les jugements *per modum inclinationis*, il n'y a qu'à l'en féliciter sincèrement — à la condition, toutefois, que la voie purement intellectuelle ne soit pas délaissée pour autant, ni l'ordre rationnel interverti.

Insistons donc sans crainte, avant de passer à une autre idée, sur la légitimité des jugements mi-intellectuels, mi-affectifs *dans l'ordre de la spéculation*. La psychologie positive n'a fait que renforcer la thèse. Elle nous a fait voir que l'inconscient joue dans toute notre existence un rôle que la mécanique spiritualiste des cartésiens ne soupçonnait guère. Nous n'avons

pas que dans notre vie inférieure des mouvements réflexes et des instincts[1]. Cette partie de nous-mêmes que les Latins appelaient *mens* agit, elle aussi, très souvent, suivant un mode instinctif ; et ce n'est pas nécessairement alors qu'elle se trompe le plus. Nous ne parlons pas ici des toutes premières notions et des premiers principes nécessaires, objets de claire, d'infaillible intuition ; mais les groupements synthétiques de concepts qui sont révélateurs, ceux d'où jaillissent les plus hautes visions des poètes et les hypothèses les plus fécondes en science ou en philosophie, se sont formés presque toujours sans la coopération consciente du sujet, dans une sorte de demi-sommeil de l'intelligence. Les inclinations secrètes de l'âme ne lui servent pas seulement à élaborer de plus riches conceptions, mais encore à juger avec plus de certitude. Combien de nos « évidences », que nous n'aurions jamais l'idée de révoquer en doute, ne sont, par exemple, qu'un héritage d'innombrables ancêtres ! Chez eux les pensées étaient devenues des actes, les actes avaient laissé des traces physiologiques qui nous ont été transmises, et ces dispositions sensibles orientent d'une manière mi-subjective, vers la vérité ou l'erreur, un grand nombre de nos jugements intellectuels. « Les morts parlent par notre bouche. »

[1] Il va sans dire que nous employons ces mots *instinct*, *appétit*, etc. sans aucun sens dépréciatif. De même nous prenons plus loin le mot *être*, et tous les autres termes abstraits, dans un sens plus courant et plus universel que celui qui leur a été donné dans les *Essais* de M. Laberthonnière.

Fût-ce à propos d'opinions qui n'intéressent pas directement la conduite, cette hérédité se révèle en nous par des sympathies ou des antipathies déclarées, qui nous les font souvent, sans autre examen, adopter ou rejeter. Le choix instinctif peut être mauvais, ou excellent ; mais notre critique réfléchie serait souvent en peine s'il fallait, par ses seules lumières, le justifier ou le condamner. Et dans l'ordre supérieur de la grâce ? Là, nos connaissances distinctes ont un rôle de plus en plus effacé, car toutes, sans exception, participent aux obscurités de la foi, et c'est la charité qui les éclaire indirectement, par un sens tout à fait mystérieux de sympathie avec le divin. La foi elle-même, qui est une vertu de l'intelligence, doit à la volonté conquise par l'*appetitus boni repromissi* la sûreté de son adhésion aux mystères. Il ne faut pas l'oublier en controverse.

Ce mode affectif de connaître, évidemment, est facile à fausser et à contrefaire. Contre l'influence possible des préjugés de race ou d'éducation, du déséquilibre mental, de l'illuminisme, il a besoin de solides garanties ; et les dangers auxquels il expose expliquent l'oubli où de prudents écrivains, qui redoutaient pardessus tout les écarts du sens privé, laissèrent tomber la thèse médiévale. Notre affectivité, si raffinée soit-elle, doit se sentir fortement disciplinée, tout imprégnée de raison et de grâce, avant de nous imposer ses révélations ; et même aux plus grands mystiques, le besoin d'un contrôle extérieur se fait sentir encore.

Sans lui, nous risquerions trop souvent d'objectiver des impressions physiologiques, de réaliser des fantômes. Mais, dira-t-on, avant que nous soyons en état de reconnaître aucun contrôle, nous nous objectivons forcément pour connaître le monde, lequel autrement ne serait pour nous qu'un tourbillon de phénomènes privés de sens. D'accord ; mais de quelle manière ? Les notions de pensée, d'intention, de vie, de substance même et de sujet, nous ne commençons à les attribuer à quoi que ce soit d'extérieur au moi, qu'en transposant instinctivement ce que notre conscience nous a révélé de notre propre intérieur. Mais quand il s'agit, par exemple, de l'ordre des couches géologiques, ou de l'une quelconque de ces généralisations de l'empirisme qu'on appelle « lois de la nature » (dégagées, bien entendu, des hypothèses explicatives) est-il sûr que j'objective quelque chose de moi pour les concevoir ou les affirmer ? C'est bien là, pourtant, une part notable de nos connaissances les plus usuelles, par où nous atteignons de l'être, et même de l'être qui n'est pas sans une certaine *unité* et une certaine *permanence*. Quant à l'analogie qui nous projette ensuite, en quelque sorte, dans le sein du monde phénoménal pour l'interpréter et en découvrir l'âme, elle a beau être originairement instinctive, toujours elle s'appuiera sur un raisonnement implicite dont une prémisse est que « des effets semblables supposent des causes semblables », abstraction toute pure, qui n'en est pas moins très révélatrice.

Nous voici amenés au premier point où nous voulions aboutir. L'instinctif, le subconscient, les émotions le volontaire indélibéré, sont des mines précieuses de renseignements pratiques, et même spéculatifs et généraux, que l'intelligence humaine a tout droit d'exploiter ; mais puisque ces renseignements, en tant qu'objectifs, ne portent pas avec eux leurs garanties, ils n'ont droit à un accueil confiant que si l'intelligence critique leur donne un laissez-passer. C'est ainsi, dans un autre ordre, que la règle de foi est le critère de l'inspiration privée.

Donc, la volonté dépasse, à un point de vue, et renseigne la raison raisonnante ; mais seulement après qu'elle a été dûment éprouvée et approuvée par celle-ci ; jusque-là, tous les jugements qu'elle lui ferait porter demeurent revisables pour celui-là même qui les porte. Nous ne pouvons concéder davantage. Le contrôle dévolu à la raison critique peut n'être que négatif ; mais la raison *instinctive* (qui est la même, au fond, que la raison critique) n'a jamais le droit d'agir *contre* l'autre, quoiqu'elle puisse agir *au-dessus* de l'autre, avec son autorisation, et sous sa surveillance. Autrement, elle n'engendrera, tout au plus, que des opinions. Or, elle peut espérer faire mieux.

Si donc la raison, en tant qu'abstraite ou spéculative, a la charge impérieuse de se tracer une règle pour toutes les opérations qu'elle accomplira suivant n'importe quel mode, il faudra bien qu'elle sache d'une science précise, sur quels objets elle peut et elle

doit, en tant qu'instinctive, exercer sa pénétration. Pour l'apprendre, il est nécessaire qu'elle procède avec méthode. Et, comme les êtres *sont* avant d'agir, et agissent de telle ou telle manière précisément parce qu'ils sont constitués de telle ou telle manière, elle s'astreindra à les étudier *au point de vue statique*. La physiologie est certainement plus intéressante que l'anatomie ; négligera-t-on la seconde pour ce motif? La première s'en ressentirait. Partout une morphologie est de rigueur. Le chauffeur d'une machine, qui sait tout juste qu'elle marche, et qu'elle a besoin d'eau et de houille, est sans doute moins renseigné que le mécanicien et l'ingénieur; ceux-ci ont envisagé la machine au point de vue statique, ils en connaissent tous les rouages, et peuvent en calculer le travail, en régler la marche, en prévenir ou réparer les accidents. Il en va de même dans les choses de l'esprit. Ici, il est vrai, nous avons affaire à des réalités que nous n'atteignons que dans leurs effets dynamiques, et nous sommes forcés de reconnaître qu'une notion de leur dynamisme, rudimentaire et initiale, précède la connaissance statique qu'on en peut acquérir. Ce n'est pourtant, ici encore, que d'une science nette des aspects statiques, que l'on pourra s'élever à un point de vue dynamique supérieur et fécond. Le programme condensé d'A. Comte : « Savoir pour prévoir, prévoir pour pourvoir, » montre la nécessité de l'étude des choses conçues comme au repos ; car il est impossible de prévoir ou de pourvoir, si l'on ne connaît que des

phénomènes de mouvement, sans saisir en même temps, vaguement au moins, la raison et la loi de ces mouvements dans la constitution des moteurs et des mobiles. Il faut même admettre que les études statiques sont logiquement et naturellement antérieures aux études dynamiques d'une portée sérieuse. Deuxième vérité, que nous voudrions voir dégagée de toute équivoque.

Elle nous fait comprendre pourquoi les débuts vraiment « scientifiques » d'une science s'attachent à l'aspect statique de l'objet. Plus tard, quand la science est développée, la division du travail exige encore que des spécialistes se cantonnent dans la morphologie, sans quoi il n'y aurait de connaissance bien appuyée ni des origines, ni des fins, ni de l'action.

Pour en venir à la science de la vie humaine, il sera tout à fait dans l'ordre de lui donner pour point de départ l'analyse du sujet et des organes. Dans ce but, puisque notre être est manifestement solidaire de l'ensemble des êtres, il sera bon de nous faire, vaille que vaille, une cosmologie, quitte à éclairer ensuite celle-ci à la lumière découverte en nous. Les Grecs, ces initiateurs de la spéculation morale, n'auraient donc pas eu un tort si grave, de chercher une solution quelconque du problème du monde avant d'aborder de front le problème de la vie, plus obscur par bien des côtés. D'autant plus qu'ils ne pouvaient procéder autrement. C'est sur l'objet, non sur le sujet, que portent nos premières connaissances distinctes ; le sujet

met fort longtemps à se découvrir lui-même. Or, ce qui arrive à chacun de nous dans son enfance ne devait-il pas se reproduire en grand dans l'enfance philosophique de l'humanité ? Il était inévitable qu'elle débutât par de l'objectivisme pur — fût-il un peu naïf — avant de songer à la manière dont le sujet, s'étant abstrait lui-même, à titre d'objet distinct, du milieu des objets, peut les éclairer tous de sa lumière.

Or, les premiers objets bien précis, qui sont les phénomènes extérieurs, ont des rapports mutuels très visibles, dont les plus remarquables sont ceux de ressemblance et de différence et de coordination ou d'opposition invariables. De là devait naître l'idée de « principes », de je ne sais quoi capable d'unifier ces diverses manifestations du monde sensible ; on devina des *sujets*, ou des *lois* qui les rangeaient, dans l'espace ou le temps, en ordre fixe, qui les organisaient en séries, toujours identiquement reproduites en ce qu'elles avaient de principal, malgré nombre de phénomènes secondaires qui les voilaient à moitié et ne paraissaient régis par aucune loi. Après les balbutiements des précurseurs, Empédocle, les Eléates, Pythagore ou Anaxagore et les autres, l'école de Socrate, grâce à l'introspection psychologique qu'elle institua, sut distinguer et nommer rationnellement ces principes uns et permanents. Platon, partant de l'analogie entre l'ordre du monde et l'ordre réfléchi que nous imposons à nos actes, vit dans ces *intentions de la nature* des idées participées, reflets d'archétypes purement intel-

ligibles, qui furent pour lui la vraie réalité ; Aristote, homme positif, fit descendre les universels du haut de leur ciel intelligible pour les réduire à n'habiter et à n'être réels que dans les singuliers mêmes. En tout cas, ces penseurs avaient découvert ce qui demeure stable au milieu de l'instabilité des choses. Qu'on appelle cela idée, essence, type, force organisatrice, ou autrement, c'est assez secondaire, du moment qu'on a trouvé la clef dont l'usage rendra possible des interprétations toujours progressives d'un monde que le désordre apparent de ses phénomènes superficiels semblait rendre à tout jamais insaisissable pour la pensée. Ils l'avaient trouvée, cette clé, par l'*abstraction*, laquelle, conformément au vieil adage, « n'est pas négation » ; en considérant les êtres sous un aspect donné, on ne nie pas qu'ils se présentent sous d'autres aspects, qu'on étudiera plus tard. L'abstraction ne nous fait voir que des généralités, cela est vrai ; mais savoir ce qu'un être a de commun avec d'autres êtres, n'est-ce pas l'atteindre partiellement dans sa réalité même ? Nous ne nous en formons par là, si l'on veut, qu'un dessin schématique ; mais ce dessin n'est pas, ainsi qu'on le prétend, comme les signes algébriques, substituts de grandeurs qui n'ont aucune proportion naturelle avec eux ; il reproduit au moins certaines grandes lignes du réel, vues sous un angle que la critique pourra approximativement déterminer. Tout ce que représente l'idée abstraite, peut-on encore nous dire, ce sont des rapports, ce sont des contours. Oui, peut-

être, si l'on ne veut tenir compte que de ce qu'elle a d'absolument clair ; car la clarté n'existe ici-bas pour notre esprit, comme pour nos sens, que là où il perçoit des différenciations, donc des limites ; mais, dans l'intérieur de ces contours, et aux deux extrémités des traits d'union intellectuels, il y a la notion de l'être, à la fois obscure et pleine, qui constitue le positif et le solide de nos représentations abstraites. Négliger de l'y apercevoir revient, en effet, à les vider de leur contenu et à leur enlever leur principal rapport avec le réel. On le fait trop souvent. Mais, en tout cas, elles sont injustes, les railleries qui ont cours aux dépens de la philosophie *intellectualiste,* si on confond indistinctement toutes les formes de celle-ci avec des systèmes qui auraient la prétention d'étreindre toute la réalité dans nos concepts. Elles n'y ont pas regardé de près, quand elles s'attaquent si facilement à l'aristotélisme ancien, ou à celui de la bonne époque médiévale — à moins qu'il ne faille, pour le combattre avec avantage, faire la sourde oreille aux protestations de tous ceux qui ont repensé et revécu cette philosophie, et n'en vouloir considérer comme interprétation authentique, que celle où l'a desséchée un psittacisme de maîtres d'école. D'être interprété ainsi, c'est pourtant le malheur qui peut arriver à tout système, et le moralisme aussi, s'il devient jamais doctrine officielle et scolaire, en saura quelque chose. Ne rejetons pas toutes les responsabilités sur les Grecs, qui sont des morts. Demandons-nous plutôt si l'on a vraiment ruiné

ou dépassé le point de vue d'Aristote. A nous il semble que le vrai progrès de la philosophie n'a consisté qu'à le perfectionner et à l'étendre.

La science positive a rendu l'instrument plus fort et plus pénétrant. D'ailleurs, le criticisme non plus n'est pas venu pour rien; il en demeurera au moins une mise en demeure adressée pour longtemps aux philosophes de se méfier des synthèses rapides et des formules trop exhaustives. Ainsi deux influences se sont combinées dans les esprits. Nous tenons à la science, et jamais nous ne nous croyons en droit de nous en passer, dès lors que nous prétendons donner à nos connaissances leur sûreté maxima; d'autre part, nous voyons bien que la *Science* en général n'atteindrait pas vraiment son propre but, si nous ne la complétions, même en sa théorie, par des connaissances d'un mode moins abstrait, dont elle-même nous indique le moyen de bien user. La science, à ses degrés divers, n'est, somme toute, qu'un intermédiaire entre les premières intuitions et les intuitions supérieures qui, grâce à elle trouvent une base et se distinguent des rêves. Enfin, comme chrétiens, nous avons la joie de constater que, à prendre ainsi les choses, nous ne faisons que rentrer dans la tradition philosophico-théologique de l'Église; tradition d'une synthèse féconde qui emporte les regards bien loin par delà tout ce que nous promettrait un certain intellectualisme — avec le positivisme, le phénoménisme, l'historicisme, etc., ses cousins pauvres — ou, en face d'eux, n'importe quelle philosophie de

la liberté, et n'importe quel système flottant entre Renouvier et Platon.

L'esprit de la synthèse est de réaliser une fusion de plus en plus intime, mais toujours intellectuelle, entre nos deux modes de connaître : fusion possible car il n'y a pas tant d'hétérogénéité qu'on veut en mettre parfois, entre le subjectif et l'objectif de notre vie pensante. Sans être le moins du monde idéaliste, ni confondre les réalités avec leurs types intentionnels, nous savons cependant que des pensées sont à la racine de notre être, comme d'autres en couronnent le sommet, et, des unes aux autres, ce sont encore des pensées qui règlent le passage. C'est que nous sommes bien, en effet, « solidaires de Dieu et de tous les êtres » : une longue suite de générations pensantes nous a fait notre tempérament physique et mental, et notre place sur la terre ; l'équilibre des forces de la nature, et l'aide de nos semblables nous conservent cette place ; et de plus, si nous pénétrons tout au fond de nous-mêmes et de la nature, parmi de mystérieuses ténèbres nous distinguons au moins ceci : c'est que les lois constitutives de tous les êtres, les plus secrètes, les plus immanentes, sont encore de la pensée, pensée qui est devenue nature ou vie créée, en se réalisant, pensée de l'Être infiniment sage, de Dieu créateur. Et ces autres réalités intimes, qu'un intellect approfondi par la sainteté elle-même ne pourra jamais concevoir comme il faut ici-bas, je veux dire la grâce et tout l'organisme surnaturel, que sont-elles encore, sinon la

réalisation d'une idée spéciale de la Bonté rédemptrice ? Or, toutes ces pensées d'Autrui, qui sont à la base de notre personnalité, c'est de l'intelligible, plus parfaitement intelligible en soi que ne le sont les pensées humaines conscientes. Lorsque celles-ci travaillent à se hausser jusqu'à celles-là, alors, dirons-nous avec M. Laberthonnière, nous complétons l'unité de notre être, en nous ramenant à notre principe. Notre pensée en effet, n'est pas autre chose qu'une assimilation de nous-mêmes, par la conscience, aux pensées qui, en dehors de cette conscience, dirigent la vie du monde dont nous sommes une partie. Or, ce qui était d'abord inconscient peut devenir conscient sans y rien perdre. Nous avions des forces latentes, nous apprenons à la fois à les connaître et à les diriger, pour en grandir les effets ; mieux on a su les faire passer dans le domaine de la conscience, plus il sera facile de vivre et d'être soi-même, avec intensité. Telle fut l'évolution vitale des génies et des saints : ils travaillèrent avec persévérance à égaler leurs pensées à ces pensées d'Autrui, dont quelques-unes étaient devenues en eux chair et sang, fond de l'esprit et du cœur, grâce et vocation. Ramener tous les instincts légitimes, qu'ils viennent de la nature ou de plus haut, à des pensées conscientes, voilà le but supérieur de la culture intellectuelle. Puisque toutes ces forces gagnent en précision et en intensité à mesure que notre pensée logique sait nous les dire en formules (quoiqu'elles débordent toujours leur expression mentale), il faut

donc admettre que la pensée pure, combinatrice d'universels, n'est pas une addition hétérogène et presque négligeable faite à notre vie ; au contraire, entre tous les phénomènes vitaux, elle a une vraie primauté. C'est elle, avec la bonne volonté, qui *actualise* notre vie potentielle ; et la bonne volonté ne devient efficace que par elle, n'apprend que par elle à réaliser l'accord de notre existence avec la Pensée qui est au fond. Voilà encore une vérité — la troisième — que nous voudrions voir indiscutée.

Nous touchons maintenant à la solution du problème ; mais je voudrais faire remarquer que l'enseignement chrétien confirme cette primauté de la pensée ; car il met la contemplation au-dessus de la simple action, et assigne comme fin dernière à toute notre existence la possession d'un Être sur lequel nous ne pouvons agir — c'est Lui qui nous crée — que nous pouvons seulement contempler et chérir d'un amour proportionné à la profondeur de ce regard éternel[1]. Même en cette vie, la pensée spéculative, ou contemplative, a dans toutes les actions et les joies vraiment humaines une part qu'il ne faudrait pas méconnaître. Passons en revue tout ce qui est capable de passion-

[1] On dira peut-être que des pensées d'où sort immédiatement l'amour ne sont pas des pensées abstraites, mais des actions. Je le veux bien ; mais, en ce cas, il ne faut pas mettre d'opposition si rigoureuse entre *abstraction* et *action*, car il est avéré que toute opération abstractive peut être cause immédiate d'un état affectif, d'une complaisance mise, soit dans l'objet, soit dans l'acte même de penser.

ner des hommes vraiment hommes, et nous verrons que les entreprises les plus ardues, les peines les plus grandes que ne leur imposait pas le *struggle for life*, les hommes s'y sont jetés, soit par vertu, soit en vue de jouir quelques instants d'une extase où ils n'auraient plus qu'à regarder, où ils n'agiraient plus qu'en aimant ou en admirant. Sans monter jusqu'à ces rares sommets de la joie humaine, il est encore assez remarquable que toute spéculation qui passe à l'état d'habitude, d'habitude simplement professionnelle, tende à communiquer à ceux qui la pratiquent une certaine égalité d'âme propre à les rendre, *cæteris paribus*, plus heureux que les autres. On connaît cette influence de l'étude. On sait aussi que ce n'est pas l'action pure et simple, à laquelle la pensée ne sert que de régulateur, qui fait l'idéal du savant ou de l'artiste; or le savant et l'artiste ne sont-ils pas des types humains?

Le plaisir de penser est donc, par lui-même, souverainement humain. Les Grecs le proclamaient bien haut; et le christianisme, qui a trouvé la thèse faite, l'a confirmée et agrandie infiniment en assignant comme but à tous nos efforts terrestres un acte de vision éternelle de la Vérité même. Cela étant, peut-on dire qu'il a changé radicalement le point de vue hellénique ?

Il faut reconnaître ceci, à l'immortel honneur des Grecs : ils ont allumé le flambeau qui devait éclairer la marche de l'humanité future à travers les replis ténébreux de ce monde de contingences où eux osèrent

à peine entrer : ils ont créé l'esprit scientifique. Ils préférèrent les considérations statiques ; mais la méthode scientifique le veut ainsi. Ils n'allèrent pas bien avant dans l'étude des individus et de l'action ; c'est que, pour pénétrer scientifiquement le singulier, il faut être parvenu à exercer une grande maîtrise sur les idées générales, et les Grecs étaient des commençants. Leur aversion pour l'individuel n'allait d'ailleurs pas jusqu'à leur interdire de s'occuper de morale ; et d'une façon supérieure : témoin l'*Ethique* d'Aristote[1]. Ils subordonnèrent toute vie active à la contemplation ; mais eurent-ils tort en principe ? Ils débordèrent de confiance en leurs spéculations ; on le pardonne volontiers aux initiateurs. Mais voici un reproche plus sérieux à leur faire. En comparant la hauteur de leur idéal à la taille moyenne des individus, ils s'apercevaient qu'il est accessible à peu d'entre eux. Cette vue les jetait dans des conceptions sociales qui nous révoltent aujourd'hui : la plupart des hommes étant, selon eux, de simples ébauches d'humanité, n'existaient que pour fournir des instruments de bien-être à quelques privilégiés, et rendre possible au moins à ce petit nombre d'hommes l'accès à une vie vraiment humaine. Triste théorie ! mais souvenons-nous, pour être équitables, que ces Grecs étaient païens ; et comme elle était sombre, au fond, cette vie des sociétés que n'éclairait pas l'Évangile ! Mais nos sociétés modernes elles-mêmes,

[1] Aristote eût été bien surpris s'il avait prévu qu'on l'accuserait un jour d'avoir méconnu l'activité et les puissances actives.

quel aspect prendraient-elles à des yeux qui n'auraient plus que des regards *apolliniens* ou *dionysiaques ?* A ces yeux-là, l'hyperaristocratisme nietzschéen pourrait bien ne pas apparaître, comme à nous, une attitude déclamatoire ou un cas pathologique. *A fortiori*, l'antiquité — quelle que pût être sur les grandes âmes d'alors l'action déguisée de la grâce divine — n'a jamais vu assez clair pour considérer comme un devoir le dévouement à des milieux sociaux inférieurs, où le mal et la vulgarité paraissaient irrémédiables. L'espérance de faire de la terre le royaume des cieux n'était pas encore née, parce que de purs hommes ne pouvaient pas la faire naître et la répandre dans l'humanité, où sa persistance est un miracle.

Quand on oppose notre idéal chrétien à celui des Grecs du IVe siècle avant notre ère, il est trop facile de forcer l'antithèse. M. Laberthonnière montre bien que la foi dont nous vivons, nous donne une « science de l'individu » que les Grecs ne pouvaient trouver dans la contemplation de leurs idées générales. C'est vrai, et la formule est heureuse. L'enseignement chrétien, ajoute-t-il, qui doit former notre intelligence, réside essentiellement dans la connaissance de faits qui sont humains et concrets, mais d'une telle nature qu'ils servent à projeter une lumière divine sur le fond même des choses, et constituent à eux seuls une histoire qui est plus que de l'histoire, et une métaphysique qui est plus que de la métaphysique. C'est encore vrai ; seulement l'élément critique, rationnel, n'est pas

étranger à cette histoire-philosophie ; n'intervient-il jamais qu'après coup, cet élément critique, et lorsque nous avons déjà la foi ? ne peut-il aucunement servir à préparer l'intelligence, *humano modo*, à la réception de cette vertu divine ? Notre réponse ne saurait être aussi radicale que celle de M. Laberthonnière. Car il se peut que l'histoire critique ne serve pas à l'éveil du sentiment religieux informe, ou même, pour concéder davantage, à cette foi surnaturelle presque totalement implicite, où il est concevable que certaines conversions s'arrêtent ; mais dès qu'il s'agit d'opter entre des confessions ou des symboles, est-ce que, alors, concurremment avec les inclinations personnelles et les influences de milieu, l'histoire, l'histoire critique, n'aura pas à dire son mot, le mot décisif quelquefois ? Puisqu'on admet qu'elle puisse servir à « consolider » une foi déjà acquise, pourquoi Dieu n'en ferait-il pas son instrument partiel pour y *préparer* une âme ? En tout cas, des études historiques consciencieuses peuvent détruire bien des *prétextes pour ne pas croire,* chez un homme impartial dont le sens religieux est déjà mis en éveil. La même chose peut se dire de toutes les sciences qui ont des points de contact avec la religion. Toutes peuvent au moins aspirer à un rôle de *removens prohibens*, et souvent à une influence plus positive. Chez beaucoup de convertis, la foi, autant qu'on en peut juger, ne serait pas née s'ils n'avaient vu au préalable la possibilité d'un accord d'ensemble entre le dogme et les données certaines de ces scien-

ces-là. Si cette condition fait défaut chez d'autres, c'est que leur simplicité, ou bien un concours plus ou moins extraordinaire de faits ou d'idées, y a suppléé, seulement sans doute pour un temps.

Ainsi quand on nous parle, mais pas seulement au titre de suppléance, d'une « science de l'individu » qui remplacerait toute considération universelle et critique, réfléchissons au sens de ces mots. Pas plus qu'il n'y a d'individualisme intelligent qui ne comprenne des sentiments sociaux, il ne saurait y avoir de connaissance exacte et sûre du propre de l'individu qui ne se présente comme le complément d'autre chose : cette autre chose est la connaissance de ce que l'individu a de spécifique. — Quand on nous parle de l'« unification concrète des faits » opérée en interprétant l'*intention* d'où ils procèdent et qui leur donne une unité organique ou constitutive ; quand on l'oppose à l'unification *par abstraction*, réfléchissons encore. Cette « unification concrète » n'aura jamais que la valeur d'un à peu-près, si elle ne s'appuie sur quelque nécessité d'essence. En effet, pour connaître une libre intention, il faut connaître l'idée qui la dicte et la spécifie ; pour rattacher une série de faits à telle intention, donc à telle idée, il ne suffit pas de considérer quelque chose d'extrinsèque à ces phénomènes, comme leurs rapports de continuité ou de contiguïté ; on ne peut les faire sortir d'une même intention que si l'on découvre entre eux des liens intrinsèques, et on n'arrivera à découvrir de tels liens que par la constatation

de leurs rapports de similitude et de causalité ; mais alors on entrera dans l'abstraction et la science spéculative. L'« unification concrète », si elle est valable, est comme la résultante d'unifications toutes plus ou moins abstraites. Jamais, en négligeant ces dernières, on n'établira de synthèse, religieuse ou autre, admissible pour des esprits exigeants.

Que penser, en fin de compte, de l'« Idéalisme grec », et du « Réalisme chrétien » ? Assurément, le sens de la vie humaine s'est transformé par le Christ. Mais y a-t-il eu *substitution ?* Non, le mot est trop fort. L'idéal grec, tel que le formulèrent surtout Platon et Aristote, était vraiment humain dans son idée foncière et ses grandes lignes. Le christianisme l'a adopté, en l'élevant et en l'étendant. Au lieu de la contemplation passagère et abstraite du divin, réservée aux métaphysiciens, il a proposé aux hommes la contemplation amoureuse et éternelle de Dieu dans son essence, et, pour y atteindre, le moyen surnaturel de la grâce. Au lieu d'en faire l'apanage de quelques privilégiés, jugés seuls capables de réaliser suffisamment en eux l'idée d'homme ou de chrétien, il l'a offerte à tous, aux humbles, aux pauvres, aux esclaves, aux filles de joie, qui peuvent les uns et les autres, sous l'action de la grâce du Ressuscité, devenir des princes dans le royaume des cieux. Platon, Aristote, les stoïciens, n'avaient pas su quelles ressources d'harmonie offre l'instrument humain sous la touche de Dieu Artiste ; l'enseignement chrétien presse tout le monde indistinctement, de viser beau-

coup plus haut que tous leurs rêves de grands hommes. En donnant la foi au Dieu Père, l'Évangile a créé la foi à la personnalité humaine ; il est même frappant de voir combien les luttes théologiques des premiers siècles ont contribué à révéler l'importance capitale de cette notion de personne, que l'antiquité païenne avait dédaignée comme trop compliquée et trop obscure. Oui, c'est le plus prodigieux changement qui se soit vu sous les cieux ; mais ce n'est pas une substitution. Il existait un idéal vague et branlant, essentiellement incomplet, gâté par l'étroitesse humaine, à la fois par la timidité humaine et par l'orgueil humain ; et subitement la parole du Christ le pénètre, le restaure, l'achève et le précise en le divinisant, puis, avec une séduction toute divine, le répand dans l'univers entier, et fait que des millions d'hommes y conforment leur vie. Le contraste entre l'avant et l'après n'a pas besoin qu'on le force.

Laissons aux Grecs le mérite d'avoir vu le but confusément, et d'avoir clairement fixé la hiérarchie de nos fonctions, et la méthode fondamentale de toute recherche. Tout cela, grâce à eux, l'humanité l'a acquis pour toujours. Cette gloire, nous ne devons pas la leur ôter, nous chrétiens et catholiques. L'Église reconnut bien vite l'affinité de l'esprit de cette philosophie avec son propre esprit. Ce ne fut point le hasard, ni la seule poussée des circonstances, qui lui en fit adopter les méthodes, les théories et les formules pour aider à son travail dogmatique. Elle n'a pas cherché à

concilier ses croyances avec ce qui leur était si inférieur ; mais les Grecs ayant déjà entrevu, de très loin, la loi du fond des choses et le but de la vie avaient, dans leurs synthèses, produit comme une ébauche humaine des croyances chrétiennes ; ces synthèses, l'Église les *adopta*, comme lui fournissant d'excellents moyens d'expression[1] de ses propres doctrines. En trouvera-t-elle un jour de meilleurs dans une nouvelle philosophie, qui soit autre chose qu'un développement de l'ancienne ? Dieu le sait ; mais, en tous cas, cette synthèse problématique ne pourra se substituer aux systèmes traditionnels qu'à certaines conditions : il faudra qu'elle soit d'une portée aussi vaste, aussi sûre, aussi humaine que ce qu'elle remplacera ; que, sans se rattacher exclusivement au moralisme ni à l'intellectualisme, elle harmonise les deux dans une unité saisissable pour l'intelligence scientifique. Sous quelque forme que ce soit, l'ambition de tous les penseurs chrétiens doit être de faire progresser dans le monde religieux ce réalisme idéal.

[1] Et rien d'autre : voir les articles suivants.

CHAPITRE III

EXTRINSÉCISME ET HISTORICISME[1]

« Extrinsécisme » et « Historicisme » sont deux néologismes qui sonnent assez mal, le premier surtout; mais leur consonance est symbolique et ils n'en répondent que mieux à ce qu'ils désignent, à ces deux tendances fâcheuses qui se partageraient, selon M. Maurice Blondel, les esprits des catholiques de notre temps et de notre pays, et cela sur une question grave entre toutes : il s'agit de la relation des dogmes chrétiens, imposés à la foi par l'Église enseignante, avec les « faits chrétiens » consignés dans l'histoire, et de la méthode à suivre pour passer de ceux-ci à ceux-là ; en d'autres termes, il s'agit du rôle de l'histoire dans l'établissement des motifs de crédibilité. Depuis que l'idée d'une évolution universelle s'étendant à l'humanité comme à la nature a pris rang parmi les hypothèses les plus voisines de la certitude, l'histoire critique, avec ses annexes, s'est posée en auxiliaire à peu près

[1] *Revue Thomiste*. sept.-oct. 1904.

ndispensable de toutes les sciences qui prennent l'homme et ses activités pour objet, anthropologie, ethnographie, sociologie, psychologie même ; de plus en plus le présent et l'avenir se révèlent solidaires du passé et difficiles, sinon impossibles, à bien comprendre ou prévoir quand on l'ignore. Ce fait a plus de conséquence en religion que partout ailleurs ; la proposition que l'Église fait à notre foi et des Symboles, et des définitions, repose en effet sur la réalité d'événements passés, donc invérifiables en eux-mêmes ; ainsi ils ne sont plus objet de constatation directe, mais de témoignage, c'est-à-dire d'histoire. Cela fait qu'aucune raison de pur ordre abstrait, ou moral, ou subjectif, ne suffirait à justifier notre foi, à la prendre dans son tout, si ses fondements n'étaient pas historiques. On comprend alors quel intérêt, même d'actualité, offrent les articles de M. Blondel intitulés : « Histoire et Dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne[1] ». La philosophie bien connue qui les a inspirés, nous n'entreprenons point de la juger à fond ici ; mais les deux types d'apologistes, ou, si l'on veut, les deux méthodes d'apologétique que l'auteur nous présente et condamne tour à tour, ne peuvent manquer d'attirer l'attention de tous ceux qui s'occupent d'étudier les faits religieux.

Notre but principal n'est donc pas de chercher si M. Blondel, ce fin psychologue et subtil dialecticien,

[1] *Quinzaine*, nos du 15 janvier, 1er et 15 février 1904.

a trouvé les vraies causes qui pourraient donner naissance aux deux états d'esprit qu'il appelle Extrinsécisme et Historicisme. Le premier est-il, comme il a dit, le légitime rejeton d'une philosophie de la connaissance d'après laquelle notre intelligence devrait puiser dans des données *empiriques externes* la matière totale de tous ses concepts et jugements ? Nous n'en savons rien, et nous ignorons même si ce sensualisme quelque peu primitif existe nulle part. Nous aurions lieu de douter également qu'un Historicisme pût être engendré par le mélange de la conception aristotélicienne de la science et des sciences avec une vue méthodologique moderne. Il nous semblerait plutôt que la théorie de la spécification des sciences, non par la matière dont elles traitent, mais par l'aspect sous lequel elles en traitent, c'est-à-dire par l' « *objet formel* », et celle de la hiérarchie des sciences subalternantes et subalternées, — deux théories aristotéliciennes, — d'une part ; d'autre part, la rigueur et la réserve des méthodes positives modernes, doivent donner par leur concours naissance à une méthode bien faite pour prévenir tout placement de cloisons étanches entre les sciences, non moins que tout empiétement injustifié de l'une sur l'autre, en un mot pour dissiper ce malentendu formidable que M. Blondel nomme Historicisme. Aux philosophes à examiner ce point. Nous comptons borner notre tâche à élucider, s'il est possible, une pure question de fait : l'Extrinsécisme et l'Historicisme si finement décrits

dans la *Quinzaine*, existent-ils dans la réalité tels que M. Blondel les y a vus ?

En quoi, d'abord, consistent-ils à ses yeux ? Le philosophe nous avertit, non sans insistance, qu'ils ne sont les portraits d'aucun exégète en chair et en os ; d'heureuses inconséquences viendront toujours empêcher un esprit vivant et croyant de reproduire dans leur sèche pureté les types esquissés par sa plume. Ce ne sont même pas des théories formulées bien explicitement (si elles étaient trop formulées, elles ne tiendraient sans doute plus debout, comme beaucoup d'autres erreurs) ; ce ne seraient que deux tendances, fort dangereuses d'ailleurs, la première à construire toute l'histoire religieuse sur un plan dicté exclusivement par les commodités de l'enseignement du dogme, quoique l'histoire, qui fournit au dogme des titres à notre croyance, lui soit à ce point de vue logiquement et naturellement antérieure ; la seconde, à atténuer ou même à supprimer, en fait, le dogme, par l'invasion d'une critique historique tellement autonome que ses exigences seraient au fond incompatibles avec le fait d'une révélation surnaturelle discernable ; cela, d'ailleurs, dans la bonne intention d'assurer au dogme plus de crédit. Et ces deux courants de pensée en apparence si opposés ne se complètent, ni ne se corrigent, ni ne se neutralisent par leur rencontre, parce qu'ils ne dérivent pas de deux points de vue vrais et seulement trop exclusifs, mais d'un seul et même genre d'erreurs initiales — celles d'un intel-

lectualisme outré et sans critique — qui vont développant leurs funestes suites en deux lignes distinctes, chez deux catégories d'esprits exposés, de par leur caractère même, à des heurts fréquents, les hommes de l'Abstraction, et les hommes du Document.

Voici d'abord le dossier de ce dogmatiseur d'Extrinsécisme, à qui la plume de M. Blondel prête, ainsi qu'à son adversaire, un air si vivant, qu'on est tenté de les traiter comme des personnages. Il ne fait pas de l'histoire assez de cas. S'il prétend, en apologétique, s'appuyer sur elle et presque sur elle seule, en réalité il la mutile, quand il ne va pas jusqu'à la fausser. Voici comment : il n'accorde d'attention qu'à une seule classe de faits historiques, à ceux qui possèdent, ou paraissent posséder un caractère miraculeux; ayant abstrait ce caractère générique, *extrinsèque* (d'où le nom d'Extrinsécisme), il oublie tous les autres volontairement, et ne conserve pour ainsi dire de toute l'histoire qu'une seule assertion, qui lui paraît suffisante pour l'apologétique ; à savoir celle-ci : « Il y a eu des faits miraculeux qui se sont produits comme preuves des propositions que nous appelons révélées. » Et il démontre par un très simple procédé syllogistique que, cela étant, le contenu de la Révélation ne saurait être qu'objectif et divin. Mais la méthode a deux imperfections : d'abord, si elle se donne comme la seule scientifiquement valable, et rejette tout complément et toute aide, elle risque de n'être guère efficace sur nombre d'esprits contemporains;

ensuite, le point de départ étroit et minimiste de sa démonstration expose l'apologiste à multiplier sans critique et à son insu, pour les besoins de la thèse, les faits historiques d'où il pourra extraire son unique médium, le mode miraculeux. Ce qui peut l'entraîner à combattre comme une ennemie de la foi toute méthode objective qui permettrait de discuter les faits et leurs caractères surnaturels, avant de tout admettre en bloc.

Voici, par contre, la position de l'Historicisme. Les charges qui pèsent sur lui sont encore plus accablantes. Il se donne comme une réaction nécessaire contre les étroitesses et les abus qui viennent d'être signalés ; il prétend revivifier aux sources historiques clarifiées l'enseignement chrétien qui se trouvait enserré et immobilisé dans les liens de l'Extrinsécisme, comme une momie en ses bandelettes. Seulement, loin de réussir dans cette entreprise, il n'arrive qu'à « *transposer la thèse en aggravant le mal par le remède* ». C'est que, en dépit de son dédain affiché pour les spéculations rationnelles trop distantes des faits, il a son système philosophique inavoué, latent, qui gâte tout. Ce serait, à la façon dont M. Blondel le décrit, une sorte de positivisme, fruit du croisement d'anciens concepts aristotéliciens (?) sur la portée ontologique des sciences (dont chacune aurait à fournir sa tranche de réalité absolue et dernière, sans s'inquiéter des conclusions des autres) avec une vue méthodologique moderne sur l'indépendance qu'il faut, pour

assurer par la division du travail le bon ordre dans les découvertes, laisser à chaque science dans ses propres recherches. Cette indépendance n'est pas telle qu'un certain nombre des résultats auxquels elle paraît aboutir assez légitimement sur son propre terrain n'aient encore à être contrôlés par l'ensemble des conclusions des autres sciences qui étudient le même objet sous d'autres aspects. Mais l'historiciste ne sait pas faire cette réserve. Égaré par son esprit de scolastique qui s'ignore, il en arrive à transformer une simple méthode de travail en doctrine négative et tyrannique ; il confond, à son insu, « *l'histoire technique et critique* », qui n'est que l'ensemble des témoignages immédiats des documents et des inférences immédiates que ces documents imposent, avec « l'*histoire réelle* », c'est-à-dire avec la reconstitution du passé, dont les documents ne sont que des vestiges, opérée à la lumière que projette sur les faits relatés tout l'ensemble des certitudes humaines supérieures à l'histoire, les sciences philosophiques et morales notamment. Cette confusion fait qu'il ne tient compte que de *ce qu'il voit,* et néglige les causes profondes qui règlent le développement des vies humaines, et dont l'histoire n'a pas à établir la réalité, parce qu'elle les suppose. L'historiciste oublie que l'histoire reconstructrice implique une métaphysique et bien d'autres choses encore, car la vie humaine est *de la métaphysique en acte*, le produit d'une multitude de facteurs dont les uns sont inconscients et les autres trop

secrets pour que le document suffise à les mettre en évidence ; il fait comme si le document pouvait nous apprendre à lui seul, et nous faire rétablir, au moins par conjecture, le tout de ce passé qu'il évoque. L'exclusivisme d'un point de vue aussi superficiel le mène à d'étranges aberrations en histoire religieuse, surtout dans l'histoire du christianisme, où sont intervenus les facteurs les plus libres et les plus transcendants ; à force de substituer les signes au signifié, les portraits approximatifs à l'original, le vêtement à la personne, le corps à l'âme, il en vient à méconnaître les traits essentiels et du Christ, dont il se forme une idée mesquine et peu adorable, et de l'Église, qui n'a plus l'air que d'une œuvre d'opportunisme ou d'heureux hasard, à exclure enfin du monde connaissable le vrai surnaturel, l'activité libre et inconditionnée de la Sagesse de Dieu, lequel en fin de compte, et si l'on osait pousser de pareilles thèses à leurs extrêmes conséquences logiques, ne serait plus le Père qui est aux cieux, mais quelque chose comme l'Inconnaissable Inconscient. Voilà bien le fond du réquisitoire subtil et éloquent de M. Blondel contre ce qu'il appelle l'Historicisme. Il faut reconnaître que, si une école d'historicistes existe vraiment, le devoir de tout chrétien qui pense juste est de lui déclarer une guerre à mort.

Mais, avant de nous mettre en campagne à la suite de M. Blondel, il nous sera permis — puisqu'il s'agit de faits que nous devons pouvoir constater nous aussi — d'essayer de mesurer la justesse de ses observations.

Tâche délicate, assurément ; on risque, suivant la manière dont on la mène, de se faire traiter d'opportuniste, ou d'idéologue, ou de pessimiste aveugle. Un fait surtout nous donnerait à réfléchir ; dans les nombreuses controverses que ces dernières années ont vues naître entre catholiques, il n'est jamais arrivé à un écrivain de définir, pour la critiquer librement, la position des divers antagonistes, sans voir en face de lui se dresser quelqu'un qui lui dise : « Vous n'avez pas compris l'état de la question, et vous créez de toutes pièces des doctrines à réfuter, des tendances à refouler. » Le critique mal accueilli aura souvent, quand même le reproche serait injuste, de la peine à se défendre. Rarement, en effet, il est théorie si fausse, à la prendre en bloc, qui ne se ménage un certain nombre d'équivoques et de restrictions utiles, comme autant de portes dérobées qui lui permettent la retraite vers le camp de la modération et de la vérité. Cette retraite n'eût jamais été opérée sans la controverse, mais une fois accomplie, elle n'a plus l'air que d'une explication, d'un complément, des tendances et assertions primitives. Ainsi, dans le cas présent, si nous nous rangeons absolument à l'avis de M. Blondel, Extrinsécistes ou Historicistes — supposé qu'il y en ait de par le monde — jugeront sans doute que nous portons des coups de lance à des moulins ou à des fantômes. Si nous faisons nos réserves des deux côtés à la fois, plus d'un partisan trop zélé de la philosophie de l'Action aura la pensée de nous ranger parmi les

myopes volontaires qui résolvent les problèmes en refusant de les apercevoir, et, par désir de conciliation, acceptent toutes les équivoques et éternisent tous les malentendus. Enfin ferons-nous des réserves sur la ressemblance d'un seul des deux portraits ? Plus d'un y verra la marque de notre propre extrinsécisme ou de notre propre historicisme. Ces réflexions faites, nous pouvons commencer. D'abord, l'Extrinsécisme. A quoi répond-il d'objectif ?

A rien, a-t-on prétendu ; ou bien, s'il y a une réalité sous ce nom, c'est l'Apologétique traditionnelle elle-même, celle de tous les âges antérieurs, de saint Thomas et de tous les théologiens illustres, celle du Concile du Vatican. Pourtant il nous répugne de penser, sans preuves très fortes, qu'un écrivain réfléchi qui est en même temps un catholique sincère ait pu songer, par distraction ou par mégarde, à attaquer d'aussi inattaquables positions. Observons seulement les faits nous-mêmes, sans parti pris, et nous verrons si nos conclusions coïncident avec les siennes.

Il existe beaucoup de livres intitulés Apologétique, Traité de la vraie religion, etc., et certains sont classiques pour les étudiants qui se préparent à aborder la théologie. En immense majorité, ils ont ceci de commun que l'argument des miracles et des prophéties y tient et la première place, et la place de beaucoup la plus étendue.

Il en a le droit. Les miracles et les prophéties, en

effet, *cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, divinæ revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiæ accommodata.* L'argument qu'on en tire est, nous ne disons pas le seul valable, mais le principal. S'il n'est pas toujours le plus décisif en fait que l'on invoque devant sa propre conscience pour commencer à croire (l'histoire intellectuelle des convertis le montre assez), du moins chacun, pour se justifier rationnellement sa foi déjà acquise, est obligé un jour ou l'autre de recourir à cette raison apologétique commune, attendu qu'elle est celle dont la forme démonstrative s'exerce le plus indépendamment des dispositions subjectives des âmes, donc la plus ferme, la moins sujette à s'obscurcir et à se perdre dans le flux et le reflux des impressions de la vie. Elle est aussi la plus universelle ; car, par le fait qu'elle est peu complexe, et ne s'adresse qu'à la raison spéculative, sans nécessiter pour être comprise ni illumination spéciale, ni ces longues observations et cette expérience de la vie indispensables pour comprendre à fond les motifs moraux, fussent-ils de l'ordre le plus général, elle est facile à saisir même pour de jeunes esprits ou des esprits sans culture ; il est donc tout naturel qu'elle occupe la première place dans une apologétique abstraite, adressée à tout le monde, et surtout dans les manuels scolaires ; elle est, par excellence, la preuve didactique. Si donc l'Extrinsécisme ne consistait qu'à mettre en tête des préoccupations apologétiques le souci de

rechercher dans les faits historiques la marque possible d'une intervention directe et constatable de la cause suprême (extrinsèque aux événements au sens où la cause efficiente est toujours extrinsèque à ses effets), et à reconnaître une valeur démonstrative sinon plus forte, du moins plus facile à percevoir, à ces marques d'origine fournies par le mode miraculeux de certains faits qu'à tout autre caractère, même intrinsèque, des faits eux-mêmes, alors nous ne verrions absolument rien à redire à l'Extrinsécisme. D'autant plus, remarquons-le, que ce motif de crédibilité *omnium intelligentiæ accommodatum*, n'est pas fait uniquement pour les simples ; si la valeur démonstrative en est réelle, un intellectuel doit l'apprécier plus sûrement et plus facilement qu'une vieille femme sans critique et en tirer une conviction plus inébranlable.

Mais déclarer ce genre d'arguments « certissimum » ne revient certes pas à dire qu'il soit ni le seul efficace, ni le seul scientifiquement certain, ni qu'il soit toujours aisé d'établir rigoureusement le caractère supranaturel des faits sur lesquels il repose.

D'abord il n'est pas le seul efficace. Le Concile du Vatican lui-même en indique d'autres : ainsi l'état permanent de l'Église, qui est *per se ipsa... magnum quoddam et perpetuum motivum credibilitatis*. Et la moindre connaissance expérimentale des problèmes religieux comme la moindre pratique de l'apostolat, empêche de prendre cette filière historico-logique pour la seule voie par laquelle *humano modo*, un incroyant

puisse arriver à cet état d'esprit où l'acte de foi lui apparaîtra comme un devoir. En examinant les moyens de conviction, même ceux qui semblent purement naturels dans leur substance, dont la Providence se sert pour faire un chrétien, on remarquera que des considérations tout à fait personnelles et subjectives, presque inanalysables, occupent souvent la première ligne, et sont quelquefois les seules qui aient préparé l'intelligence à la grâce de croire. Il est même intéressant de noter que cet argument logique et si objectif du miracle, pour servir de motif de crédibilité à des hommes qui n'ont pas constaté le miracle de leurs yeux, suppose une ferme croyance à l'authenticité de faits extraordinaires, laquelle croyance, chez la plupart des fidèles, s'appuie sur des raisons morales et personnelles bien plus souvent que sur des recherches objectives d'histoire et de philosophie : c'est ainsi que des ignorants peuvent avoir admis comme fait historique la Résurrection du Christ, qui est devenue le motif principal de la crédibilité de leur foi, simplement à cause de la confiance qu'ils avaient, petits enfants, dans la parole de leur mère ou des catéchistes de leur paroisse. Supposons même le cas d'un philosophe ou exégète incroyant, bien au courant des faits merveilleux de l'histoire, qui aurait cru réussir, par sa critique, à en faire évaporer tout caractère miraculeux, mais qui, un jour, à la constatation personnelle d'un vrai miracle accompli sous ses yeux, se sentirait terrassé et ferait l'acte de foi comme Paul près de

Damas. Faudra-t-il admettre qu'il s'est produit à ce moment une réforme soudaine dans ses idées critiques, ou encore que sa critique, anciennement, était mal au courant des faits, ou de mauvaise foi ? Pas nécessairement ; son système négatif a pu rester cohérent dans son esprit ; nul autre système abstrait n'est peut-être venu le rectifier ou le remplacer ; toutes les objections anciennes ne lui semblent pas, abstraitement parlant, avoir moins de force contre le miracle présent que contre ceux du passé ; et pourtant elles sont impuissantes à ébranler cette conviction, si nouvelle et si profonde, que l'Infini vient de se manifester. C'est que cette conviction — même si on pouvait la considérer en faisant abstraction de la grâce — repose non sur des syllogismes ou de la documentation purement extérieure, mais sur quelque document intime que son intelligence a soudain découvert au fond de son âme, par exemple un choc du cœur, une correspondance si frappante entre les détails de l'événement et telle de ses aspirations secrètes, de ses inquiétudes, tel de ses souvenirs joyeux ou douloureux, que la certitude morale résultant de cette constation l'emporte de beaucoup sur toute l'autorité des systèmes ; elle leur ôte leur ancien crédit, en attendant de les réformer intrinsèquement. Déterminé par cette intuition personnelle à admettre que l'apparence miraculeuse de l'événement n'est pas décevante, l'homme a senti le passage de Dieu avec une sorte d'évidence sensible, et il s'est écrié : « Dominus meus

et Deus meus ! » La puissance des miracles sur les savants les moins suggestionnables comme sur les simples, ne s'explique-t-elle pas ordinairement ainsi, par ces clartés jaillies du cœur, qui emportent la conviction avant toute vérification critique? S'il en en est ainsi, qui voudrait soutenir que les arguments en forme des apologétiques imprimées soient les seuls légitimement convaincants?

Mais ils sont, pourrait-on croire, les seuls convaincants pour tout le monde et, en toutes circonstances, les seuls *scientifiques*. Eh bien, cela non plus, nous ne le pensons pas. Nous faisons grand cas des arguments moraux, généralement peu développés dans les plus répandus de ces livres ; et nous sommes d'avis — comme M. Blondel — que leur mise en valeur n'est pas simple affaire d'empirisme spirituel et de direction de conscience, mais que, au contraire, une connaissance plus précise des lois psychologiques permettra un jour — si la chose n'est déjà faite — de les étudier et de les classer scientifiquement. De même pour les arguments sociologiques, et pour d'autres encore. L'argument des miracles extérieurs ne paraît à personne le seul efficace en pratique ; nous pensons que, même en théorie, il n'est pas le seul universel.

Enfin, surtout à notre époque de criticisme, il n'est pas toujours d'un emploi plus facile et d'une efficacité plus prompte que les autres. Cela tient en partie aux malheureux préjugés de nos contemporains, mais aussi à ce que, en soi, le travail de vérification du

miracle par les purs moyens critiques (abstraction faite des évidences morales signalées plus haut) est extrêmement délicat ; en combien de cas peut-il aboutir à des affirmations certaines ? Sans doute, il est incontestable que tout fait merveilleux dont le caractère de miracle est établi, suffit à démontrer en toute rigueur à l'intelligence la crédibilité de la proposition avec laquelle Dieu l'aura mis en relation évidente de preuve à thèse. Mais ce n'est pas sans difficulté que l'enquête satisfera à toutes les conditions exprimées par les incidentes dont nous avons dû embarrasser cette dernière phrase. Il faudra d'abord constater que le fait merveilleux a eu lieu réellement, ce qui ne peut s'admettre que sur le témoignage d'une histoire suffisamment critique. Il faut ensuite que le caractère qui le rend merveilleux ne puisse s'expliquer que par cette intervention directe de la cause première qu'on appelle miracle ; d'où la nécessité d'une philosophie très juste et très critique aussi. Il faut enfin avoir constaté la relation de preuve à thèse qui relie le fait à telle ou telle proposition touchant à la foi, et cela ne peut se faire sans une logique saine et déliée, une certaine dose d'intuition, et une connaissance, suffisamment précise et étendue, à la fois des circonstances de l'événement et de la manière explicite ou virtuelle dont la proposition se présentait lors de cet événement. On le voit, l'argument du miracle, au pur point de vue logique et critique, n'est pas une arme si facile à manier.

Il est pourtant *certissimum* ; il est le plus uniformément efficace, parce qu'il est, en soi, le plus purement objectif. Mais, pour être tout cela, il faut d'abord qu'il soit établi. Et, dans tous les cas, il n'est pas le seul.

Depuis l'exclusivisme qui appauvrit l'apologétique, jusqu'à la crédulité historique, qui la déprécie au point de la ruiner, il y a donc plus d'un péril à craindre pour quiconque ne fait usage que de l'argument des miracles. Dans la mesure où on y succomberait, on mériterait l'épithète d'extrinséciste, au sens défavorable attaché à ce mot par son inventeur. Est extrinséciste quiconque ne sait défendre la foi qu'en alignant des raisonnements extrinsèques, sinon tout à fait étrangers, soit aux préoccupations intimes d'une foule d'âmes et aux moyens réels de l'apostolat, soit à cette science des besoins de l'humanité et de ses membres, qui a tant d'affinité avec l'étude de la grâce, et un si étroit rapport avec la vérité religieuse. Extrinséciste aussi, cette fois, par un exclusivisme défavorable à l'histoire, celui qui, de parti pris, ne voudrait envisager les faits du passé qu'au seul point de vue du mode miraculeux qu'ils peuvent revêtir ; celui qui négligerait la haute valeur apologétique de leur ensemble et de leur harmonie, toute cette étude circonstanciée qui rend les événements vivants et parlants, et, les traitant de haut, se bornerait à exiger d'eux, comme par contrainte d'huissier, un certificat pour des vues systématiques, ou une mineure pour des syllogismes ; qui les volatiliserait, en quelque sorte, pour ne garder

de tous qu'une note commune (le miraculeux) et une relation commune (celle de preuve à thèse avec l'énoncé d'un dogme). Extrinséciste enfin, et de la manière la plus malheureuse, celui qui, par défaut de critique, ferait des essais d'apologétique historiques en apparence et, en réalité, étrangers à toute logique et à toute vérité de l'histoire.

Essayons maintenant de répondre à notre question : Existe-t-il en fait des Extrinsécistes ? Je ne sais si le lecteur sera de mon avis, mais il me semble presque avoir déjà répondu.

Nous mettons hors de cause, répétons-le, tous ceux qui, pour des raisons d'utilité, et n'ayant l'intention de donner que le strict nécessaire de l'apologétique, s'astreignent à ne développer que l'argument des miracles, en s'appuyant d'ailleurs sur des faits historiques bien critiqués. Si c'est de l'extrinsécisme, c'est de l'extrinsécisme admissible ; il s'impose dans les ouvrages didactiques élémentaires, destinés à des lecteurs non encore aptes à saisir la portée d'arguments qui ne seraient pas d'une simplicité et d'une rigueur d'apparence quasi mathématiques. C'est donc un droit d'être extrinséciste de la sorte, et parfois une nécessité ; mais ce qui n'est ni nécessaire, ni permis, c'est de prétendre faire une apologétique qui soit complète, idéale, immédiatement applicable en pratique, capable d'agir presque mécaniquement *sur tout homme de bonne foi*, et qui soit en même temps la seule scientifique, la seule rigoureuse au point de vue spéculatif,

quand on en exclut de parti pris, comme étant de nulle valeur pour le but à atteindre, ou bien la spéculation morale, y compris l'étude des convenances de nos dogmes à notre psychologie et l'« argument des vertus », ou bien l'étude intrinsèque et critique des faits historiques sur lesquels on raisonne. Or, peut-on nier qu'un certain nombre de défenseurs de la foi catholique tombent journellement — à leur insu, il faut le croire — dans quelqu'un de ces défauts ?

Nous ne nommons personne, d'abord parce que nous ne voulons pas nous attirer de polémique, ensuite parce que cet extrinsécisme est une tendance plutôt qu'une doctrine, et doit, de ce fait, demeurer inconscient chez ceux-là surtout qui s'y laisseraient le plus spontanément aller. Mais ne saute-t-il pas aux yeux que l'attitude par exemple d'une certaine école d'exégèse justifie amplement les pages les plus défavorables à l'ancienne mentalité catholique qu'on peut lire dans l'étude de M. Blondel ? La démonstration par les miracles et les prophéties, faite à la mesure d'une critique sévère, tant historique que philosophique, fournit, nous l'avons vu, une base solide, mais étroite, à l'apologie du christianisme. Pour ceux qui considèrent cet argument classique comme le seul démonstratif, la tentation vient naturellement d'en élargir la base en s'affranchissant de cette critique suspecte de toujours vouloir la rétrécir, et il n'est que trop naturel aussi d'y succomber, sans s'en apercevoir. Avec d'innocentes, d'excellentes intentions, on violentera l'his-

toire pour y mettre du miracle partout et la faire ainsi coïncider de la façon la plus lumineuse possible avec la théorie. Ce signe du miraculeux étant devenu l'unique médium des démonstrations apologétiques, on multipliera arbitrairement les faits merveilleux, cette matière d'où on l'extrait ; pour que, si la critique s'empare d'une carrière, il en reste toujours beaucoup d'autres à exploiter. Les interprétations les plus suprahumaines des événements bibliques auront toujours la préférence de ces auteurs, même aux dépens de la critique textuelle. Et l'on se croira tenu d'user vis-à-vis de la Bible de cette herméneutique spéciale, *parce que c'est un livre inspiré,* sans s'apercevoir de l'énormité de la pétition de principe commise par ceux qui prouvent ensuite, au moyen de faits bibliques ainsi interprétés, l'autorité de l'Eglise enseignante qui nous apprend l'inspiration. — Puisque c'est à une telle mentalité que M. Blondel veut donner le vilain nom d'Extrinsécisme, convenons franchement que cet Extrinsécisme est réel, bien trop réel.

Mais prenons bien garde d'en accuser en bloc tous ceux qui professent certaines théories sur la primauté de l'argument des miracles ou sur la portée ontologique de nos concepts. L'Extrinsécisme illégitime n'est le rejeton ni d'aucune philosophie de la connaissance, ni d'aucune métaphysique ; il ne provient que d'une tournure d'esprit, défectueuse parce qu'elle sent l'étroitesse, la timidité, la paresse à vérifier et à approfondir. Sans doute il existera toujours des esprits spé-

culatifs ou positifs, critiques ou constructeurs, didactiques ou sentimentaux ; suivant la note qui dominera en eux, l'apologétique qu'ils feront se développera dans un sens plutôt que dans un autre. Le mal n'est pas là ; il peut, au contraire, en résulter une variété d'argumentation très utile au but commun poursuivi. Le mal consiste à exclure ou à condamner par prétérition tous les points de vue différents du sien propre. Nous avons vu dans quelle mesure les extrinsécistes méritent ce reproche, et quel tort leur parti pris d'étroitesse ou de crédulité peut faire à la vérité chrétienne.

Mais, parmi les tournures d'esprit, il n'y en a point qu'une de dangereuse.

En face de cet Extrinsécisme, en effet, pourrait se dresser un *Intrinsécisme* qui ne serait pas moins funeste ; on en conçoit aisément le type, par simple opposition logique à l'autre esprit. Il serait double : il y aurait d'abord un *Intrinsécisme psychologique,* qui ne tiendrait compte, comme motifs apologétiques, que des phénomènes profonds de l'ordre affectif qui se déclarent dans le moi mis en présence de la doctrine révélée, et ferait peu de cas des arguments purement objectifs, tels que celui du miracle, où nos états intérieurs n'entrent pas, en première ligne, comme élément de preuve. M. Blondel n'examine pas ce type ; nous ne nous en occuperons pas davantage. Il y en aurait un second, un *Intrinsécisme historique*

qui, pour défendre scientifiquement la foi, croirait devoir se borner strictement à décrire les fait du passé dans leur entité propre effectuée, et à noter leur enchaînement apparent, sans jamais en appeler directement à ces choses extrinsèques en un sens, les causes profondes, la première cause, qui échappent, de par leur nature, aux constatations immédiates.

C'est celui-ci, nous l'avons vu, que M. Blondel attaque sous le nom d'Historicisme, et qu'il regarde comme une espèce nuisible du même genre que l'Extrinsécisme, souffrant de lacunes philosophiques analogues. Quoi qu'il en soit des rapports génétiques des deux systèmes, nous ne nous poserons, nous, qu'une question, semblable à la précédente : l'Historicisme qu'on nous dépeint existe-t-il dans la réalité ?

Tout d'abord il n'existe pas, il ne saurait exister comme doctrine, et encore bien moins que l'Extrinsécisme. Car, s'il venait jamais à se formuler d'une manière abstraite et explicite, il se détruirait du coup, par la contradiction flagrante avec l'évidence des faits qu'il étalerait à tous les yeux. Prétendre découvrir (ou agir en pratique comme si on le prétendait) l'explication suffisante des faits anciens, que l'érudition ramène dans notre champ visuel, rien que dans leur mutuel enchaînement, et dans les rapports que l'on peut découvrir entre les documents ; supposer ainsi que l'ensemble des documents exprime adéquatement la réalité dont ils ne sont que des vestiges, et identifier pour ainsi dire les documents avec les événements

qu'ils relatent ; faire ensuite comme si ces composés étranges, les *documents-événements*, formaient ce qu'on appelle en mécanique un système clos, et n'étaient respectivement que les produits successifs de transformations d'une sorte « d'énergie historique », — à la façon dont telle quantité de mouvement, par exemple, se convertit, dans des conditions données, en telle quantité de chaleur, — ce serait construire une bête théorie d'écolier, insoutenable pour tout le monde, même sous des formes adoucies. Insoutenable d'abord pour des catholiques, puisqu'elle refuserait toute influence appréciable dans l'histoire de notre religion à ce qui n'est pas objet direct de constatation documentaire, c'est-à-dire, en premier lieu, à la liberté divine et humaine. Insoutenable également pour tout philosophe, même positiviste, puisqu'elle aurait l'air de ne pas soupçonner l'action, sur le déroulement de l'activité humaine, d'une multitude de causes, les unes inconscientes (comme sont la plupart des profondes influences d'hérédité et de milieu), et échappant, de par leur nature, à l'attestation documentaire, les autres secrètes, que les auteurs des documents n'ont eu ni l'idée, ni la volonté, ni la possibilité de manifester aux âges futurs. Insoutenable enfin, et au plus haut degré, pour des historiens et exégètes de profession. Ceux-ci, si bien documentés qu'ils soient, savent pourtant qu'il leur restera toujours beaucoup à découvrir ; ils savent aussi que, eussent-ils tout découvert en fait de témoignages du passé, une collection de documents

sur une époque n'est pas plus la reconstruction historique de cette époque, qu'une réaction chimique par exemple, et le compte rendu de l'expérience où elle a été plus ou moins bien observée, ne sont deux faits du même ordre, capables de s'équivaloir. Ensuite comment croiraient-ils que les documents, même en tant que simples comptes rendus, s'expliquent tout seuls et par eux-mêmes, lorsque leur lecture ou leur interprétation offre si souvent matière à exercer la sagacité, non seulement des linguistes, mais des ethnographes, topographes, archéologues, chronologistes, en un mot exige mille connaissances déjà systématisées ? Après quoi, pour en découvrir le sens exact, les sources, etc., il faut bien se livrer à des inductions qui peuvent entraîner fort loin au delà du pur fait documentaire. Enfin, pour juger de la véracité du document déchiffré ainsi, pour faire de la critique réelle, surtout en histoire religieuse, il faut joindre à toutes ces connaissances spéciales, comme nous le montrerons tout à l'heure, une philosophie assez arrêtée. — Que penser alors de cet étrange positivisme documentaire où M. Blondel reproche à son historicisme de tendre directement ? Certainement, si l'historicisme était une doctrine, pas un homme raisonnable ne voudrait appartenir à l'école des penseurs qui la professeraient.

Oui ; mais justement, sa force pourrait consister à n'être pas une doctrine, à n'être rien qu'une pratique dont la naïveté, comme celle de tant d'autres, se dissimulerait aux yeux peu exercés aux inspections philo-

sophiques. Existe-il, chez une fraction considérable des écrivains catholiques, un historicisme implicite, inavoué, et non moins périlleux pour cela ? C'est un point à examiner. Plusieurs classes de suspects s'offrent à nos enquêtes.

En tête, voici la catégorie étendue et variée des spécialistes qui, sans faire précisément d'histoire religieuse ou d'exégèse biblique, découvrent, classent et préparent les matériaux qui serviront à en faire. Ce sont tous les patients ouvriers qui déchiffrent les pièces exhumées du sol ou des bibliothèques, et on peut leur adjoindre ceux qui se contentent d'en faire la critique textuelle ou même littéraire. Bien entendu, ils tiennent le Document en haute estime, mais aucun d'eux, pour les raisons susdites, ne songera à réclamer une autonomie trop absolue pour sa spécialité, ni à faire une fin en soi de ses conclusions qui ne sont qu'un instrument d'explorations ultérieures à travers la nécropole des réalités d'autrefois. Un épigraphiste, un archéologue ne prétendra donc jamais que sa spécialité donne tout ce qu'il faut pour faire de l'apologétique, puisqu'elle n'est même pas encore de l'histoire; et, du moment que l'historicisme consisterait dans une certaine manière pratique de mettre en relations le dogme et l'histoire, voilà toute une catégorie de savants qui, n'ayant pas à se mêler de ces relations, est mise hors de cause. Sans doute, si le spécialiste est un catholique convaincu, surtout un prêtre, ce serait lui faire injure d'imaginer sans motifs qu'il n'en-

tretienne pas l'espoir de voir ses travaux servir un jour à fortifier les bases historiques de la vérité religieuse ; mais ce n'est pas cette fin lointaine qui lui fixera ses méthodes ni qui lui dictera ses conclusions ; et même, un souci trop pressant ou trop affiché de fournir des documents immédiatement utilisables pour l'œuvre apologétique ne ferait que nuire à l'impartialité et à la perspicacité de son coup d'œil, comme à son crédit scientifique. Ainsi un spécialiste, en tant que spécialiste, ne saurait prendre rang parmi les historicistes de M. Blondel. La fâcheuse tendance de ceux-ci — supposé qu'elle existe — ne pourra venir gâter les travaux des spécialistes qu'en deux cas : d'abord, s'ils sortent de leur spécialité pour essayer des reconstructions historiques inspirées de cet esprit : secondement, lorsque, sans s'écarter de l'objet de leur spécialité, quand il s'agit, par exemple, de préférer telle leçon d'un manuscrit, d'assigner telle date à un texte, ils ne trouvent pas dans les ressources propres de leurs sciences de quoi résoudre le problème, et se voient obligés de faire appel à la connaissance déjà systématisée de l'ensemble dont le document fait partie. Alors, si la synthèse historique à la lueur de laquelle ils éclairent leur critique se trouve plus ou moins teintée d'historicisme, ils subiront aussi l'influence néfaste, cela va de soi. Mais dans l'un et l'autre cas, ce n'est pas la spécialité qui en est cause, c'est l'histoire, dont elle ne fait que subir les répercussions. Et il faudra chercher l'historicisme, comme

en son gîte propre, sur le terrain des historiens reconstructeurs et des exégètes adonnés à la haute critique. Allons-nous l'y trouver ?

Quand l'historien fait la synthèse de tous les éléments que les simples critiques ont reconnus, vérifiés et classés pour lui, quand il s'efforce de pénétrer à travers l'ensemble de ces documents dans la vie même du passé mystérieux, il sait fort bien qu'il entreprend une tâche difficile entre toutes, et ne pourra la mener à bien sans user, le cas échéant, de toutes les lumières que la science ou l'expérience peuvent lui fournir. Les vies humaines disparues ne sont pas des stèles ou des parchemins ; leurs énigmes sont bien autrement compliquées, qu'il s'agisse de sociétés ou d'individus. C'est pourtant dans ces obscures profondeurs, où ont concouru et lutté en bouillonnant tant de forces cachées, maintenant silencieuses, que l'historien doit avoir la hardiesse de descendre pour découvrir les vrais faits, ceux qui importent, qui donnent un sens aux faits apparents, et dont l'enchaînement, remis en plein grand jour, constituera « l'histoire réelle ». Or, c'est bien celle-ci que tout historien a l'intention d'écrire ; il ne met pas, comme M. Blondel, d'opposition entre « histoire réelle » et « histoire critique », attendu que, à son point de vue, l'histoire ne se fera critique que pour être plus réelle. Aussi, à moins d'être un de ces bizarres théoriciens aussi inaptes aux travaux historiques qu'à tous les autres, ne réclamera-t-il jamais pour son histoire critique et réelle, par rapport aux

autres sciences, une autonomie absolue qui la mettrait dans un isolement, splendide peut-être, mais, à coup sûr, parfaitement stérilisant. Car l'histoire n'est pas seulement la grande pourvoyeuse des sciences anthropologiques ; elle représente encore — et c'est sa face la plus noble — l'ensemble des applications de leurs lois à travers toutes les rencontres accidentelles des faits. Voilà pourquoi l'histoire, la vraie, se développe pour et par les sciences de l'homme, et son progrès marche au même pas que le leur. Voilà pourquoi un historien a nécessairement sa métaphysique, sa psychologie, sa sociologie, comme un épigraphiste sa science des langues mortes. Un historien surtout des faits religieux ne pourra se passer de philosophie, puisque, pour juger de l'authenticité de bien des événements de cet ordre, il faut avoir résolu, par la métaphysique, certaines questions préjudicielles de droit, de possibilité.

Un exemple va rendre notre pensée très saisissable. Soit à juger de la réalité du fait le plus important des origines chrétiennes, la Résurrection de Jésus. Faisons l'hypothèse (elle est maintenant à peu près vérifiée) que tous les critiques se soient mis d'accord pour reconnaître que la foi des premiers chrétiens à cette résurrection s'originait à la conviction même des disciples immédiats du Sauveur. La haute critique entre alors en scène pour répondre à la question historique décisive : Cette conviction des apôtres était-elle fondée ? et sur quoi ? Ici, plus de document nouveau ; c'est le raisonnement qui doit faire à peu près tout. Aussi ver-

rons-nous chaque historien faire appel au système philosophique, avoué ou latent, critique ou non critique, qui dirige sa pensée. Ceux dont la métaphysique rejette la possibilité du miracle expliqueront tout par des illusions subjectives que provoquait l'ardeur de la foi ; des occultistes admettront peut-être qu'il y a eu vraiment des apparitions de quelque chose, mais non une résurrection au sens chrétien du mot ; nous enfin, qui sommes convaincus, par des considérations étrangères et supérieures à la méthode historique, de la possibilité du miracle, nous affirmerons qu'il y a eu là résurrection véritable, miracle de premier ordre, et il ne nous sera pas difficile de montrer que, cela admis, tout s'explique logiquement et assez complètement dans l'histoire de l'âge apostolique et le développement ultérieur de la vie de l'Église, tandis que les autres hypothèses laissent le tout dans un mystère aussi troublant que celui auquel leurs auteurs voulaient échapper. Au total, chacun a donc formé sa conviction sur un point de fait par des principes philosophiques vrais ou faux, et il en est ainsi dans toute espèce de cas. Qu'on ne nous dise point que le simple bon sens suffit à faire de bonnes inductions historiques sur une matière critique donnée ; car, suivant la philosophie à laquelle ils adhèrent, des historiens également bien doués au point de vue du bon sens et de l'esprit critique apprécieront d'une manière très diverse ce qui sera l'exercice normal de la raison dans un cas déterminé. Voilà pourquoi les critiques les plus objectifs ont encore à redouter maint guet-

apens du subjectivisme dès qu'ils veulent se mettre à reconstruire d'après les documents, surtout en histoire religieuse. Mais l'impossibilité même d'éviter ce péril prouve la nécessité où ils sont de s'appuyer sur une philosophie — dont la qualité influera forcément sur celle de leur œuvre. Ils en appliqueront toujours une, ordinairement sans le dire, sans songer à le faire remarquer ni à s'en excuser non plus, sans presque s'en apercevoir, tant cela s'impose, comme un musicien qui joue applique, qu'il le veuille ou non, les lois de l'acoustique. [1]

Alors, où est cette méthode si exigeante, quoique implicite et inavouée, qui voudrait que l'Histoire n'atteignît son but dernier qu'avec des procédés propres à elle, et, pour reconstituer le passé, même dans des vues apologétiques, ne consultât aucune autre science, aucune philosophie systématisée, mais ses documents, rien que ses documents, dans leur teneur brute ? Où est l'Historicisme ? Comme méthodologie, il ne saurait exister ; faudra-t-il croire qu'il n'existe pas davantage comme méthode, ni comme esprit ?

Le philosophe qui a créé ce mot barbare semblait bien vouloir faire le procès d'une vaste catégorie d'exé-

[1] Mais quelle philosophie? Il n'est pas nécessaire qu'elle soit systématique. Voir les chapitres IV et V. — Dans ces pages, bien entendu, je ne parle que de l'histoire parvenue à son dernier stade, où, par un dernier effort, elle dépasse sa propre technique et non simplement des exposés de faits où l'on peut arriver par les purs procédés de la *méthode historique*. Voir l'Introduction.

gètes et d'historiens catholiques ; pourtant, s'il avait fallu préciser les individualités qu'il visait, on n'aurait découvert avec certitude qu'un seul nom, qui était toujours au bout de sa plume, et que sa réserve charitable l'empêchait toujours d'écrire. Or, nous n'oserions croire, sans doute, que M. Loisy soit, en dehors des « extrinsécistes », le seul écrivain catholique à qui de justes critiques puissent s'adresser sur la manière de concevoir l'histoire religieuse et son efficacité apologétique ; seulement nous nous permettrons de douter qu'il ait pu fonder une école d'historicistes, ou qu'il soit lui-même un historiciste répondant bien à la description. Ni en théorie, ni en pratique, il n'a l'air de considérer l'histoire comme indépendante, ou peu s'en faut, de tout ce qui n'est pas elle ; il a une philosophie religieuse à laquelle il semble tenir, et qui n'est pas pour rien dans ses malheurs ; et cette philosophie, qui manque peut-être de quelque chose en fait de profondeur critique, il s'en inspirerait avec une confiance parfois excessive, disent ses adversaires les plus autorisés, jusque dans le domaine de la critique littéraire évangélique. En dehors de cet exégète célèbre, en est-il d'autres à qui le reproche d'historicisme conviendrait mieux ? On pourrait en trouver plus d'un, peut-être, dans l'esprit duquel des tendances à l'étroitesse positiviste donnent une importance exagérée au fait sensible documentaire, on en trouverait qui tranchent péremptoirement des questions graves, au nom des faits, des documents, en s'illusionnant sur la signification ou la

suffisance de leurs documents, parce que ceux-ci, à première vue, ont semblé favoriser leurs préjugés plus ou moins rationalistes. Mais qu'est-ce au juste qui est blâmable dans leurs procédés? Une exclusion délibérée de tout principe philosophique, avec l'illusion naïve de pouvoir s'en passer? Nullement. Une exclusion de fait, non délibérée? Pas davantage. Ce qu'on y relève, c'est, ou une mauvaise tendance philosophique, ou de l'apriorisme, ou du parti pris, ou de la précipitation à conclure et à exclure. Tout cela, il faut le reconnaître, ne constitue pas une méthode, ni explicite ni implicite; ce ne sont que des dérogations à la méthode historique que l'on entend suivre; ce ne sont que des défauts, de l'esprit ou du caractère, comme il peut s'en glisser dans l'emploi des méthodes les plus parfaites.— Or, un historien ou un exégète de profession ne saurait porter plus loin son historicisme (si c'est là de l'historicisme encore). Et cela parce qu'il sait fort bien à quoi s'en tenir sur la prétendue autonomie de sa science. Il pourra trouver les énumérations de documents juxtaposés et classés très intéressantes comme collections, recueils de chartes, index, catalogues de bibliothèque ou de musée, mais ne songera pas à les confondre avec l'œuvre historique, ni à en tirer, sans consulter rien d'autre, des renseignements suffisants sur les rapports des faits et des dogmes.

Nous ne voulons pourtant point dire qu'un observateur comme M. Blondel ait pris les armes contre une

ombre. Pour nous, il est vrai, on ne rencontrera l'Historicisme ni comme théorie, ni comme pratique voulue chez aucun philosophe, ni chez les spécialistes préparateurs de l'histoire ; l'on en trouvera seulement des traces peu conscientes dans les défauts de certains professionnels d'histoire ou d'exégèse. Mais ne pourrait-on le rencontrer ailleurs, sous forme de tendance irréfléchie, par exemple dans cette nombreuse classe de croyants lettrés qui, sans être philosophes, ni spécialistes, ni historiens, estiment par-dessus tout l'histoire, jugent de haut la philosophie, et s'intéressent à l'apologétique, comme chrétiens ?

M. Blondel a raison de parler d'une mentalité nouvelle des milieux catholiques. Il en existe une, certainement, due à des causes fort complexes, et l'une entre autres de ses manifestations consiste en une nouvelle manière d'envisager l'importance de l'histoire par rapport à la foi.

Depuis trois siècles, grâce à cette décadence de la philosophie et de la théologie traditionnelles, qui n'a fait que s'accentuer jusqu'au jour où Léon XIII, le pape thomiste, a su amener une réaction et un renouveau, les recherches d'érudition avaient peu à peu, dans les études sacrées, pris le pas sur les spéculations rationnelles. Rares étaient les écoles où l'on continuât à traiter celles-ci sérieusement et avec compétence ; non pas qu'elles eussent perdu théoriquement leur place d'honneur, mais on s'habituait trop à entendre dire qu'elles n'avaient plus à faire de progrès, ou, en d'autres

termes, qu'elles avaient perdu toute force vitale. Deux raisons avaient fait naître, ou du moins fortifié considérablement ce préjugé : d'abord la difficulté grandissante qu'il y a à suivre au jour le jour la marche de la philosophie et des sciences expérimentales qui lui font cortège ; puis la méfiance que les spéculations rationnelles et les hypothèses scientifiques inspiraient à beaucoup de croyants disposés à n'y voir que des sources d'objections spécieuses contre la révélation comprise à leur manière. Il valait donc mieux, pensait-on, réduire l'enseignement philosophique, indispensable toujours à la science sacrée, à la transmission fidèle, mais peu curieuse, de quelques formules sûres choisies un peu au hasard dans les écrits des maîtres du moyen âge ; on les imposerait d'ailleurs plutôt par autorité qu'on ne chercherait à les faire admettre par la réflexion. Ainsi la philosophie demeurait figée, stagnante, verbaliste, et toute à la surface des esprits ; la théologie rationnelle, de même. Les travailleurs d'élite des écoles de théologie se rejetaient alors du côté de l'érudition, qui était, elle, en plein progrès, et paraissait, non seulement plus facile à harmoniser avec une vie de tranquillité intellectuelle, mais beaucoup moins dangereuse, plus édifiante, plus conservatrice.

Les choses en étaient là, lorsque, de la fermentation secrète de cette masse de faits que l'érudition avait accumulés, sortit subitement une science nouvelle, ou du moins une science qui, pour la première fois, affirmait son autonomie en présence de l'univers : la criti-

que historique. Appliquée à l'histoire religieuse, elle resta d'abord longtemps confinée dans les milieux universitaires d'Allemagne, mais un jour les protestants d'Angleterre, puis les catholiques de France, s'aperçurent qu'elle avait pris pied au milieu d'eux, munie de ses terribles instruments d'investigation, si faciles à transformer en instruments de destruction. Elle soulevait chez nous des problèmes non moins troublants pour les consciences chrétiennes que les objections faites au nom de la philosophie et des sciences contre l'enseignement révélé. Les apologistes n'avaient plus la ressource de se débarrasser de ces difficultés nouvelles en ébauchant sommairement quelque concordisme audacieux, poste avancé contre la science irréligieuse, pour se retirer ensuite, l'âme en paix, dans la citadelle de l'histoire : c'est en plein cœur de cette place forte que l'ennemi les menaçait. Non seulement l'histoire se mettait à ruiner une foule de pieuses légendes autrefois défendues en son nom, et menaçait d'ensevelir sous le chaos de leurs débris la foi des esprits qui s'y seraient trop appuyés, mais les ennemis du christianisme prétendaient se servir d'elle pour saper à tout jamais les premiers fondements de la Révélation. Beaucoup de catholiques conservateurs s'étaient habitués, par méfiance ou dédain de la philosophie, à considérer la question Dieu, la question surnaturel, la question immortalité, comme toutes résolues, implicitement sans doute, mais avec une clarté qui frappait tous les yeux d'honnêtes gens, par le seul fait que les

miracles de la Bible avaient confirmé l'enseignement de la Bible, qu'il était impossible de les révoquer en doute, et que l'Église nous avait transmis souvenirs et enseignements sans y changer un point ni un iota. Quoi que pussent dire les savants, l'historicité de l'Évangile suffisait à leur démontrer Dieu. Or les critiques venaient mettre en question cette historicité, ainsi que la fidélité de la tradition ecclésiastique ; après le problème Dieu, résolu par la croyance au Christ, voici qu'il se posait un problème Christ. De là un grand et naturel désarroi. On vit des apostasies ; beaucoup de fidèles instruits sombrèrent dans le fidéisme ; mais il se forma surtout deux camps bien tranchés. Les plus conservateurs, reportant sur les sciences historiques tous les soupçons que les sciences philosophiques, physiques et naturelles leur inspiraient naguère, se cramponnèrent à ce qu'ils appelaient la théologie traditionnelle ; ce n'est en réalité, là où le renouveau thomiste ne s'est pas fait sentir encore, qu'un schéma tronqué, et plus ou moins défiguré, de cette théologie. Par contre, les progressistes les plus ardents, ceux-là surtout qui, depuis longtemps déjà, éprouvaient un malaise à lire dans les traités classiques certaines réfutations trop brèves et trop triomphales des *erreurs modernes*, saluèrent comme des libératrices cette histoire et cette exégèse nouvelles qui desserraient les liens mis à leurs esprits par l'histoire et l'exégèse comprises à la vieille manière. Ils se dirent (en quoi ils n'avaient pas tort) qu'un mouvement nouveau n'est pas mauvais parce qu'il est nou-

veau, et qu'en toute chose il n'y a que les abus qui soient à craindre. Mais ces abus mêmes, leur engouement pour les nouvelles méthodes et leur manque de culture philosophique sérieuse les empêchèrent en plus d'un cas de les prévoir et de les éviter.

Entre ces deux classes d'esprits s'engagea dès lors une lutte qui est loin d'être achevée, sur le terrain même de l'exégèse, et par conséquent aussi de l'apologétique. Les conservateurs, pour les besoins de la défense, tendent à ériger en dogmes les moindres opinions théologiques qui leur paraissent favoriser leurs vues; se sentant faibles en fait d'arguments historiques, ils tiennent à mettre de leur côté la théologie rationnelle, et à convaincre tout le monde que c'est la plus indiscutable orthodoxie qui les force à soutenir leurs conclusions exégétiques. Les hommages plus ou moins intéressés que ces érudits se sont mis à rendre soudain à la théologie scolastique ont pu faire naître — cela n'a rien d'étonnant — une prévention en leur faveur chez un certain nombre de théologiens de profession. Au contraire, leurs adversaires libéraux, irrités d'une opposition qu'ils jugeaient malveillante et aveugle, sujets d'ailleurs, comme tous les hommes, à des heures d'*emballement*, se plurent malignement à relever toutes les tortures qu'on infligeait aux textes, tous les arrangements qu'on imposait à la tradition au nom de la théologie orthodoxe et rationnelle; et ils purent croire plus d'une fois, faute de renseignements personnels assez précis sur le sujet, que la théologie était vraiment

responsable des abus commis par des érudits sous le couvert de son nom. La pratique devint assez courante chez eux de lancer leurs brocards aux *théologiens* en désignant sous ce nom tous leurs adversaires et tous ceux qui, en études religieuses, trop exclusivement préoccupés de l'idée, oublient que l'idée n'est rien sans une base de faits. Les théologiens vrais ou faux leur ripostèrent avec indignation en les appelant *critiques*.

Le malentendu né de ces désignations était assez regrettable déjà en lui-même, puisqu'il tendait à faire croire au public que la théologie proprement dite et la critique religieuse exigent des qualités d'esprit, non seulement distinctes, ce que nul ne contesterait, mais toujours séparées, sinon inconciliables. Mais le public, qui juge en gros (je parle du public lettré et préoccupé de questions religieuses, car l'autre ignore tous ces débats), le public, dis-je, outra encore les conséquences de ce malentendu; il en vint à penser, non plus seulement que les théologiens et les critiques avaient une peine infinie à s'entendre sur quoi que ce soit, mais que, en toute question, la théologie et la critique devaient, en vertu même de l'application normale de leurs principes respectifs, donner des solutions radicalement opposées.

Il va sans dire que cette opposition intra-organique dans la science sacrée serait tout à fait contre nature. Elle peut paraître légitime et nécessaire pour la fécondité de la connaissance religieuse aux spéculatifs qui s'amusent au jeu de thèse, antithèse et synthèse. Mais

le public n'a jamais rien compris à cette logique hégélianisante, et nous non plus. Pour nous, la théologie qui construirait en dehors et en dépit des conclusions solides de la critique ne serait pas une théologie sérieuse; et, d'un autre côté, la critique religieuse serait un passe-temps stérile et plein de déceptions si elle ne commençait par s'inspirer d'une bonne philosophie, et si elle ne finissait par fournir, concurremment avec les considérations rationnelles et morales, des fondements éprouvés à un système d'éclaircissements philosophiques du dogme (dans la mesure où le dogme peut s'éclaircir). C'est en effet seulement ce dernier genre de théologie qui représente le plus haut effort de *la foi cherchant l'intelligence*, et qui rapproche suffisamment la pensée dogmatique des sources affectives de l'action morale. Toutes les théologies purement historiques et positives, si elles nous donnent la connaissance nette des formules définies, sont presque impuissantes à nous faire pénétrer dans l'intelligence de ces formules, à nous les justifier autant qu'on le désirerait, à nous en faire sentir le caractère vivant et vivifiant; aussi nous représentent-elles les dogmes plutôt comme des obstacles, providentiels sans doute, mais toujours des obstacles, des barrières, mises devant l'essor de nos pensées religieuses, que comme une lumière surnaturelle intérieure qui guide notre intelligence dans sa recherche de l'Infini[1]. Ces théologies auraient donc peu de valeur utile,

[1] J'exposerai plus loin (chap. IV et V) les différences entre le dogme-formule, où le caractère négatif peut être très accusé, et

humaine, si elles ne se couronnaient de la théologie rationnelle (complétée elle-même, ou plutôt pénétrée, imprégnée par une théologie affective et mystique), qui introduit, autant que faire se peut sur la terre, le secret du sanctuaire dans notre intelligence, et notre intelligence dans le secret du sanctuaire. La théologie et la critique, loin d'être opposées, ne peuvent donc se passer l'une de l'autre. Voilà mon avis. Quant au public, il aurait peine à distinguer toutes ces nuances, et de plus (disons-le à sa décharge), le ton ordinaire des controverses entre *critiques* et *théologiens* ne l'a guère aidé jusqu'ici à les saisir. On lui a fait accroire que la critique et la théologie ne pouvaient s'accorder ; il en conclut que, si l'une a raison, l'autre a tort ; que si l'une est utile, l'autre ne saurait être que nuisible. Et, comme la critique sous sa forme actuelle est plus nouvelle que la théologie, elle s'attire plus aisément l'attention et la sympathie du public lettré ; d'autant plus qu'elle a, ainsi que nous l'avons dit, un aspect libérateur.

Que s'ensuit-il ? C'est qu'un bon nombre de catholiques qui sont instruits, sans être théologiens ni exégètes ni historiens, et qui sentent que l'enseignement religieux passe par une crise d'adaptation aux besoins critiques de l'esprit moderne, estiment que l'histoire est le seul terrain solide sur lequel puisse se faire cette rencontre, cette adaptation. Ils ne font plus aucun cas

la *doctrine* qui est, sous les formules, l'élément exclusivement positif des dogmes.

de la partie philosophique et proprement théologique des sciences sacrées ; elle est pour eux un sol miné ou un sable mouvant ; la plupart d'ailleurs ne l'ont jamais connue que par sa prétendue opposition à la critique, et ils en ignorent encore le réveil plein de promesses. D'un autre côté, ils se rendent bien compte, étant des croyants sincères et objectivistes, qu'une apologétique scientifique est plus nécessaire que jamais, ne fût-ce qu'afin de pouvoir se justifier à soi-même, en toute circonstance, sa propre foi. Mais l'apologétique, sous sa forme traditionnelle, est basée sur cette partie de la science sacrée qui leur semble constructions métaphysiques en l'air, systèmes vieillis et rétrogrades. Ils croiront donc de très bonne foi qu'elle doit quitter au plus vite ce terrain qui s'effondre, et se chercher une nouvelle base scientifique dans la seule partie des études religieuses, qu'ils estiment objective, réelle, c'est-à-dire dans l'histoire critique des faits chrétiens, prise au sens le plus spécial et le plus étroit. Ils rêvent donc d'une apologétique qui se dégagerait d'elle-même, spontanément, de l'ensemble et du classement des événements extérieurs de l'histoire religieuse, abstraction faite de toute induction un peu complexe, de toute considération supra-historique. Sans doute cette apologétique par les faits seuls n'a jamais existé, n'existe pas et jamais n'existera ; mais eux croient qu'elle existe, ou du moins pourra exister ; ils croient que les historiens et exégètes compétents qu'ils voient demeurer catholiques sincères possèdent cette apologétique-

là et n'attendent que le moment de la révéler au monde. Et cette confiance illusoire, qui va de pair avec leur docilité à l'égard des affirmations les plus risquées que lance l'exégèse *libérale,* les rend extrêmement dédaigneux de toute apologétique — qu'elle soit de transcendance ou d'immanence — bâtie sur un autre plan que celui de leur rêve, c'est-à-dire pour toutes les apologétiques existantes et possibles. Heureux sont-ils d'avoir des motifs de crédibilité personnels !

Or, c'est bien là l'état d'esprit le plus voisin de celui que M. Blondel nous décrit sous le nom d'Historicisme. C'est bien un historicisme pratique, inconscient, inavoué, sans logique, mais enfin c'en est un, c'est le positivisme introduit (d'intention au moins) dans la science religieuse. Voilà ce que nous devons concéder au philosophe de l'Action, tout en cherchant les origines de cette mentalité autre part que là où il croit les avoir trouvées. Pour nous, elle n'a d'autres causes que l'impuissance de beaucoup d'esprits contemporains, qui sont cultivés, mais pas encore entrés dans le mouvement philosophique, à se reconnaître dans les abstractions ; puis le vieux parti-pris en faveur de l'érudition qui remonte jusqu'à l'époque conservatrice, et qui pourtant a été renforcé par l'instinct d'émancipation et de changement. C'est un Historicisme négatif.

Ainsi compris, l'Historicisme n'a plus, c'est évident, aucune consistance ; chez un homme intelligent, il ne saurait tenir une heure debout en face d'une réflexion

profonde. Mais n'est-il pas à craindre que, chez bien des hommes intelligents, cette heure de réflexion soit lente à venir ? Et quand elle viendra, quand il leur faudra reconnaître enfin le vide de leur position, qui sait si leur dédain injustifié pour la partie rationnelle des sciences théologiques ne sera pas devenu un préjugé tellement indéracinable, qu'ils ne sauront plus corriger l'attitude de leur esprit, et se verront acculés à l'alternative du fidéisme ou du scepticisme ?

En résumé, l'Historicisme selon nous, n'est pas tout à fait un fantôme, l'Extrinsécisme non plus, et ni l'un ni l'autre n'est inoffensif. Celui-ci consiste, soit dans une étroitesse de logicien méfiant qui compromet une méthode d'ailleurs excellente, soit dans un défaut de critique dans le choix des faits que cette méthode utilise. Il ne faut pour le corriger qu'une plus grande largeur d'esprit, plus de fermeté dans la foi, et une meilleure initiation aux méthodes historiques. Quant à l'Historicisme, il existe à titre de méprise des demi-compétents sur la vraie position des historiens et des exégètes par rapport à l'apologétique et à la théologie, et certain vocabulaire de polémique entretient cette méprise. Tous deux ont par rapport à la foi des dangers que nous avons cherché à signaler. Ils sont assez grands pour expliquer que M. Blondel ait voulu les combattre, avec la vigueur émue d'un chrétien qui aime la philosophie et l'histoire, qui surtout aime la vérité surnaturelle pour l'avoir goûtée.

Après nous être permis tant de critiques, nous ne pouvons poser la plume sans indiquer en deux mots la solution que nous entrevoyons pour ce difficile problème de l'apologétique scientifique et moderne. Tout d'abord, nous croyons qu'il faut conserver la première place à l'argument du miracle et des prophéties, et en cela nous donnons hautement raison aux Extrinsécistes. Deuxièmement, il nous semble important en soi, et, de nos jours, presque nécessaire, de compléter cette première démonstration par d'autres arguments moins universels à un point de vue, mais scientifiques aussi, à savoir : tous ceux qui se tirent de la considération de l'état présent et permanent de l'Église, et, en général, ces preuves psychologiques, morales, sociologiques, esthétiques même, dont l'œuvre utile de l'école de M. Blondel est de travailler à faire reconnaître de mieux en mieux la valeur. Mais ce n'est pas tout. La connaissance intrinsèque et détaillée des principaux faits chrétiens et de leur ensemble, acquise suivant les procédés de l'histoire intégrale, c'est-à-dire de l'histoire qui lit les documents, qu'une bonne critique lui prépare, en usant de tous les moyens de connaître qu'une philosophie sérieuse et des notions scientifiques exactes et étendues mettent à sa disposition, nous paraît le meilleur et le plus complet des instruments apologétiques. Tel est notre Historicisme, à nous. Cette méthode d'apologétique historique nous paraît résumer et harmoniser tout ce qu'il y a de bon dans la méthode intellectualiste et la méthode morale

mais en portant à la plus haute puissance leurs avantages respectifs. En effet, elle conserve d'abord toutes les preuves de l'apologétique dite traditionnelle, en leur rendant seulement le service de les bien critiquer, ce qui peut en diminuer le nombre, mais en augmente beaucoup la portée. D'autre part, si la vue de l'action divine dans une seule âme, même quand on la prend du dehors, fournit pour la foi des démonstrations d'une si haute valeur, que dire alors de l'expérience collective qu'eut de l'action de Dieu tout le grand passé israélite et chrétien ? Or c'est elle qu'une telle histoire tendrait à remettre sous nos yeux, pour faire prendre contact à notre cœur avec le cœur même de l'humanité religieuse. Sans doute, cette apologétique n'est pas encore faite : beaucoup de sciences qui devraient y contribuer sont encore dans les langes. Mais elle se fera, elle se fait déjà, comme œuvre collective de tous les penseurs catholiques, vrais catholiques et vrais penseurs qui veulent aller à la vérité avec toutes les forces de leur intelligence, c'est-à-dire user de tout ce que les documents et la spéculation, le présent et le passé, la nature et l'histoire, la science et l'expérience, l'étude de la vie humaine avec ses exigences intellectuelles ou affectives, l'étude de la vie privée et de la vie sociale offrent de motifs de crédibilité pour le surnaturel, pour cette vérité qui nous rendra Bienheureux.

CHAPITRE IV

A LA RECHERCHE
D'UNE DÉFINITION DU DOGME[1]

M. Édouard Le Roy demande : « Qu'est-ce qu'un dogme ? » Le problème est posé avec franchise, une solution indiquée avec réserve[2]. Si, pour indiquer la nôtre, nous devions entrer dans la critique philosophique des détails de l'article auquel nous répondons, il nous faudrait soumettre au lecteur des réflexions bien nombreuses et bien longues. Mais, autant que faire se peut, je me propose d'écarter de ces pages tout ce qui aurait l'air d'une discussion philosophique proprement dite. Qu'on ne se méprenne point sur ma pensée au point de se figurer que je regarde la philosophie comme étrangère à ces débats. Mais, pour porter utilement la question sur ce terrain, trop de négociations préliminaires sont requises. Il faut parfois se contenter, en attendant mieux, de s'appuyer sur les rares principes

[1] *Quinzaine*, 1er août 1905. J'ai simplement allégé l'article et apposé quelques notes.

[2] Voir la *Quinzaine* de 16 avril, 16 mai, 1er, 16 juin, 1er et 16 juillet 1905.

communs à tous ceux qui savent penser. A cette réserve les discussions ne gagnent pas en profondeur; elles peuvent n'être pas toujours dénuées d'efficacité, cependant. Or, dans le cas présent, M. Le Roy, abstraction faite de toute philosophie particulière, me laisse un terrain assez large pour y construire une réponse motivée à sa question.

M. Le Roy paraît avoir meilleure opinion que nous de la valeur intrinsèque des objections qu'il signale[1] ; il ne laisse pas de s'en dégager, cependant, puisqu'il maintient avec force l'objectivité du dogme chrétien, du surnaturel.

Seulement, il ne croit pouvoir en arriver là qu'à la condition de sacrifier toute conception « intellectualiste » du dogme, comme étrangère à la vraie tradition catholique. Il entend par conception « intellectualiste » celle qui « tient pour second et dérivé le sens pratique et moral du dogme, et place au premier plan son sens intellectuel estimant que celui-ci *constitue* (*souligné*) le dogme, tandis que l'autre est une simple *conséquence* (*souligné*) » (p. 508).

Nous voulons chercher avec lui quelle conception il faudrait mettre à la place, et voir à quel point cette conception nouvelle différera en espèce de celle qu'on a jugée caduque. Sans examiner le détail des pages 509 à 512, où M. Le Roy prouve que le dogme ne saurait être assimilé à un théorème dont on connaîtrait l'exposé

[1] Voir les articles de MM. Wehrlé et Le Roy, dans la *Revue biblique* de juillet 1905 et janvier 1906.

sans la démonstration, attachons-nous à la partie constructive de son article.

I

La formule des dogmes, au point de vue strictement intellectuel, a « d'abord un sens négatif, parce que les termes en ont été choisis en fonction de certaines erreurs qu'il s'agissait d'exclure. C'est un point sur lequel l'auteur insiste avec un sens historique juste. La formule même de la plupart des définitions de foi : *Si quis dixerit..... anathema sit*, paraît suffire à prouver la vérité de la première partie de la thèse qu'il propose.

Je voudrais, moi, analyser davantage ce caractère « négatif ». Soit l'exemple choisi par M. Le Roy : « *Dieu est personnel.* » Cette proposition n'est pas un dogme proprement dit aux yeux des théologiens, qui croient qu'on peut la démontrer; mais peu importe. En quoi cette proposition, quand j'y adhère, fait-elle progresser ma connaissance de Dieu? En ce qu'elle m'apprend que « Dieu n'est pas impersonnel »; en d'autres termes, qu'il n'est pas « une simple loi, une catégorie formelle, un principe idéal, une entité abstraite, non plus qu'une substance universelle, ou je ne sais quelle force cosmique diffuse en tout[1] ».

[1] Page 512.

C'est parfaitement exact; une fois que j'ai admis qu'il est un Premier Etre, de manière ou d'autre, la proposition : « Dieu est personnel » n'ajoute à cette connaissance ni plus ni moins que cela. Mais c'est déjà quelque chose; c'est un renseignement de haute valeur qui m'est donné sur la nature de ce Dieu. Dès que je le possède, je ne suis plus du tout agnostique. Et voici pourquoi.

Il me fallait, pour nommer le Premier Être, m'en être fait quelque représentation, au moins symbolique; je n'avais pu y arriver qu'en utilisant d'une manière quelconque mes représentations déjà acquises. Or, toutes mes représentations acquises étaient celles d'êtres personnels, comme moi et mes semblables, ou de choses impersonnelles, comme toutes les pures idées, ou toute réalité qui ne me paraît pas douée d'une conscience du genre de la mienne. Je n'avais et je ne pouvais rien avoir dans l'esprit qui ne rentrât nécessairement dans l'une ou l'autre de ces catégories. Admettons que j'eusse été tenté de me faire une représentation du Premier Etre dont je n'aurais emprunté les éléments qu'à la catégorie de l'impersonnel; je n'aurais attaché ma pensée qu'aux analogies qu'on peut se figurer entre Dieu et les astres, les agents physiques, les lois mathématiques, ou ce qu'on voudra, sans rien y mêler qui ressemblât à la conscience humaine. Mais une autorité à laquelle j'ai donné ma confiance intervient alors et me dit : « Dieu n'est pas impersonnel. » Cela revient à déclarer que j'avais tort de ne chercher mes analo-

gies que parmi les entités ou choses dénuées de ce que je nomme « personnalité ». Pourquoi donc ? Serait-ce en tant que ces choses existent, ou sont données, tout aussi bien que ma propre personne, qu'il m'est interdit de les regarder comme les meilleurs symboles de Dieu ? Non, assurément. C'est donc strictement en prenant ces êtres sous l'aspect de leur défectuosité, à cause de la négation qui les distingue des autres êtres, qu'ils sont inaptes à cet emploi, et que je dois leur refuser la similitude avec la grande Réalité symbolisée. Mais, s'ils ne sont pas aptes à me représenter Dieu convenablement *parce qu'ils ne sont pas personnels*, j'en conclurai immédiatement que, s'ils appartiennent à la catégorie des autres que je nomme « personnels », ils y seront plus aptes. C'est donc dans la ligne des êtres personnels que je dois chercher l'analogie. Dès lors, une orientation [1] fixe est donnée à ma pensée. Quelle que soit la réalité divine, je suis sûr qu'elle a moins de rapport avec les réalités créées qui ont été exclues pour leur impersonnalité, qu'avec celles qui n'ont pas été exclues. C'est ce que j'exprime en disant : « Dieu est personnel ». Sans doute, je ne m'explique pas complètement en quoi consiste cette personnalité que j'attribue à Dieu ; car l'orientation donnée à ma pensée est encore trop générale, il peut y avoir des

[1] Il est évident qu'une *orientation* dans l'ordre de la connaissance implique déjà une vraie pensée, et pas seulement une attitude extérieure. Ceci soit dit pour qu'on ne donne pas un sens trop exclusivement pragmatiste à ce terme d'orientation que j'emploierai souvent dans la suite.

modes de personnalité si divers ! Cependant, je tiens déjà un renseignement qui peut compter, et ce renseignement, si vague qu'il soit, *est positif*. M. Le Roy dit que la proposition « Dieu est personnel » est négative, parce qu'elle équivaut rigoureusement à cette autre : « Dieu n'est pas impersonnel. » Mais on pourrait dire aussi bien que cette dernière est, au fond, positive, attendu que la « négation d'une négation » (impersonnel = non personnel) est une affirmation. Les deux idées, en effet, ne sont pas opposées comme le sont des contraires, comme *blanc* et *noir;* il y a beaucoup de nuances entre ces deux extrêmes, et beaucoup de choses ne sont ni blanches ni noires. Mais tout ce qui n'est pas personnel est impersonnel, il n'y a pas de milieu ; la note d'*impersonnel* convient à toute espèce de choses qui n'ont de commun entre elles que la négation d'un caractère déterminé entre mille. Ainsi je ne suis plus agnostique sur le point de la nature de Dieu ; si je l'étais encore, je n'aurais pas de raisons suffisantes pour déclarer que cette représentation ou tel symbole est, *en soi*, préférable à toute autre représentation ou tout autre symbole ; et mon renseignement, je le répète, qui demande à être encore précisé, n'en est pas moins *intellectuel*, et de toute première valeur.

Autre exemple. Je dis que Jésus est ressuscité. Je nie par là qu'il soit demeuré, à la façon des hommes ordinaires qui quittent ce monde, en un certain état dont j'ai une idée fort distincte, celui de mort corporelle. J'affirme donc qu'il est dans l'état de vie, attendu

que, pour un être capable de vie, il faut être mort ou non-mort, c'est-à-dire vivant. Il y a bien des degrés de vie ; mais dès qu'il en subsiste un seul, parmi tous ceux que je connais, il n'y a pas de mort. Peu importe que la raison de cette vie qui suit la résurrection échappe à mon analyse. On peut distinguer pertinemment ce qui est vivant de ce qui est mort sans penser aux quelques conditions de la mort et de la vie que notre science a pu découvrir et formuler pour les êtres animés qui se meuvent dans le champ de notre expérience ordinaire. S'il fallait, pour constater avec certitude le fait de la vie, se demander d'abord où en sont les conditions essentielles, scientifiquement parlant, on devrait croire qu'il n'y a que des biologistes, des médecins, des philosophes attitrés, à comprendre ce qu'ils disent quand ils prononcent ces mots de vie et de mort, et à les employer à propos. Je ne connais pas de technicien si intellectualiste qu'il voulût pousser jusque-là l'exclusivisme professionnel.

Nous allons donc plus loin que M. Le Roy en ce qui concerne l'étendue du « sens intellectuel », à reconnaître aux dogmes du seul fait de l'exclusion de certaines interprétations fautives. Mais, pas plus que lui, nous ne voulons nous en tenir à cette considération-là ; il faut trouver aux dogmes un sens plus précis, — que ce nouveau sens soit encore, ou ne soit plus, intellectuel à proprement parler.

Or, « un dogme a surtout un sens *pratique* (*souligné*). Il énonce avant tout une *prescription d'ordre pratique*.

Il est plus que tout la formule d'une *règle de conduite pratique*[1].

D'une manière, j'admets fort bien, avec quiconque veut réfléchir, la vérité de ces propositions. Je considérerais comme un anthropomorphisme échappé à d'étranges pédants l'idée que Dieu nous obligerait à croire des assertions obscures jusqu'à l'incompréhensible, qui n'auraient pas une très grande importance au point de vue de l'action religieuse par laquelle nous faisons notre salut. Et je veux que cette importance qu'elles ont résulte d'un rapport *intrinsèque*, immédiat ou non, avec la pratique de la vie.

Seulement, je tiens à bien préciser ce que j'entends par le mot *spéculatif*, que j'oppose à *pratique*. J'appelle *vérité spéculative* toute proposition qui est ou demeure vraie indépendamment de l'usage pratique qu'on en peut faire; qui n'est pas rendue vraie par mon action humaine, mais peut, au contraire, conditionner cette action et lui servir de règle. Ainsi, toute loi, toute généralisation, même dans l'art, les métiers et la morale, est spéculative, si c'est une vraie loi et une vraie généralisation. Quand même, en effet, aucun homme vivant n'honorerait son père et sa mère, il n'en serait pas moins vrai que l'*homme doit honorer ses parents*[2].

[1] Page 517.

[2] Ces vérités sont appelées par les théologiens : *spéculativo-pratiques ;* elles se distinguent des *spéculatives pures* en ce que ces dernières ne supposent pas, pour être intelligibles, l'idée de *fin*, tandis que les premières, malgré le caractère d'universalité grâce auquel elles commandent l'action individuelle, seraient

Ainsi, il y a des affirmations spéculatives dans la conscience comme dans la science; les unes impliquent un rapport à l'action, les autres n'en impliquent pas, au moins de si immédiat; elles n'en sont pas moins spéculatives dès qu'elles expriment ou tendent à exprimer quelque nécessité de nature. En ce sens, toute activité intelligente et humaine, étant soit pure connaissance, soit conditionnée par des connaissances qui ne dépendent pas d'elle, sera une spéculation ou bien reposera, au moins en partie, sur la spéculation.

Revenons au « positif » des dogmes, tel que l'a vu M. Le Roy. Le dogme a une valeur positive en tant qu'il nous commande une conduite pratique, et ce précepte même enferme l'affirmation implicite que « la réalité contient (sous une forme ou sous une autre) de quoi justifier comme raisonnable et salutaire » la conduite commandée[1].

Admettons — quitte à y revenir — que tous les dogmes, sans exception, aient cette valeur préceptive. Il nous reste à nous rendre un compte exact de « l'affirmation implicite ».

Pour nous, il n'y a qu'une manière de la comprendre, et les exemples choisis par M. Le Roy en mettent

des propositions dépourvues de sens, s'il n'y entrait la notion d'une *fin à atteindre*, d'un *bien à réaliser*, notion que l'intelligence ne peut acquérir que consécutivement à des appétits ou à des attraits de la volonté; mais ces attraits primitifs et universels ne se confondent nullement avec l'action individuelle délibérée, objet des jugements *practico-pratiques*.

[1] Page 517.

le sens en pleine lumière. Une certaine ligne de conduite nous est prescrite par le dogme (ou en raison du dogme), vis-à-vis de l'Inconnu divin. Cette conduite est parfaitement *déterminée*, et notre adhésion au dogme entraîne, ou plutôt contient, l'affirmation décidée qu'elle est parfaitement légitime. Nous nous déclarons ainsi, par notre foi, la réalité d'une *relation* dont nous sommes un terme, relation antérieure à notre conduite, et indépendante de celle-ci, qu'elle règle et justifie. Si cette relation, en effet, n'était pas réelle, notre attitude, inspirée de quelque idée chimérique, ne saurait être que blâmable, ou inutile, ou vraie seulement d'une vérité relative et changeante; toutes hypothèses que M. Le Roy et nous, en vrais catholiques, nous repoussons.

Mais voyons bien alors les inéluctables conséquences de notre affirmation.

Une relation entre nous et un terme surnaturel, placé de soi hors de la portée de notre intelligence, nous est donnée comme réelle. La relation en question est *définie* comme étant, de toutes nos relations concevables ou imaginables avec Dieu, celle qui est de nature à justifier telle attitude; attitude d'ailleurs clairement conçue de nous, puisque *nous devons la prendre librement*. Ainsi, nous connaissons : 1° un terme de la relation, c'est-à-dire notre individualité consciente et volontaire; 2° l'espèce de la relation elle-même qu'il est nécessaire d'admettre de nous à cet objet pour que notre conduite soit raisonnable. Par le fait même,

plus ou moins obscurément, nous connaissons aussi le fondement de cette relation dans l'objet. Et c'est d'une connaissance *spéculative*, puisque ce caractère de l'objet nous est donné comme la règle de notre action et qu'il y est donc présupposé, bien loin d'en dépendre[1]. Nous avons dégagé l'unique inconnue d'une équation qui est de la forme la plus simple, parce que tout le monde, savant ou ignorant, est tenu de la résoudre.

Par exemple, il est évident que si l'Etre premier et infini n'avait pas, aussi certainement que moi et à un bien plus haut degré que moi, une conscience, s'il était aveugle, sourd et enchaîné par ses propres lois, il me serait tout à fait inutile de l'invoquer et de me prosterner en son honneur — à moins que ce ne fût pure affaire d'entraînement ascético-poétique. Il lui faut cela pour être personnel. Si je ne pouvais affirmer *spéculativement* qu'il est personnel, je ne saurais non plus être convaincu *pratiquement* que j'ai raison de l'invoquer. Tout au plus aurais-je le droit de me dire :

Si le ciel est désert, nous n'offensons personne,

et, pour le cas où il ne serait pas désert, nous tentons la chance... Une religion qu'eût permise Stuart-Mill. Mais cela s'appellerait-il encore une adhésion au dogme? Non, il faut que je *sache* Dieu véritablement

[1] Peu importe, d'ailleurs, que notre action puisse réagir à son tour sur notre connaissance spéculative, pour l'affermir et l'étendre ; comme c'est le cas dans toutes les choses de foi aussi dans la plupart de nos connaissances naturelles.

personnel, comme moi et beaucoup mieux que moi. Je ne lui attribue la personnalité, ainsi que je l'expliquerai bientôt, que *eminentiori modo* ; je ne puis définir ce mode, qui dépasse la portée de mon esprit, car il est l'absence de toutes les conditions que, par une invincible association d'idées, si je suis psychologue surtout, je joins à la notion de personnalité. Cependant, quand je parle de la personnalité de Dieu, il ne faudrait pas me dire que je ne pense rien de positif ni d'intellectuel.

Voyons encore le dogme de la Présence réelle[1]. Il veut dire, ou plutôt il entraîne comme conséquence, que je dois avoir devant l'hostie consacrée une attitude semblable à celle que je prendrais en face de Jésus devenu visible. Ou, en parlant plus exactement, car on ne saurait trop mettre d'exactitude en ces matières : Je rends un culte d'adoration à l'hostie consacrée, avec les témoignages de respect que je donnerais à Jésus devenu visible, parce que je crois, je connais par la foi un fait inaccessible à mon observation. Quel est ce fait ? Ce n'est certes point que le corps de Jésus, se dédoublant par l'effet de la consécration, et se projetant en quelque sorte hors de lui-même, soit venu du ciel se contracter pour occuper la place exacte qui paraît occupée par du pain ; ni que, tout baigné qu'il soit dans le milieu fluide, comme le pain l'était précé-

[1] Avec celui de la Transsubstantiation, qui en est, à un certain point de vue, comme une sorte de corollaire.

demment, il arrête par sa puissance les rayons lumineux qui pourraient le déceler à mon œil ; ce n'est pas, en d'autres termes, qu'il soit venu se changer en pain. Non, le fait que je connais par la foi, c'est que, dans cette hostie, où l'analyse du laboratoire, après comme avant la consécration, ne découvrirait que les éléments du pain, les paroles sacramentelles ont opéré un changement, en ce dernier fond insaisissable de la chose, qui échappe aux investigations de toute science positive, et que la philosophie courante appelle du nom assez mystérieux de *substance*. Ce changement a été si radical, que désormais, en quelque temps et quelque lieu que je consomme cette hostie, je me trouverai uni à Jésus, à Jésus tout entier, corps, âme et divinité, autant et plus que ne le fut, à la dernière Cène, le disciple aimé, lorsqu'il posa sa tête sur la poitrine du Maître. Cette union, en dehors de l'espace et par-dessus toutes ses lois, se produira par un contact indéfinissable entre la partie inconsciente de mon être, celle qui est la plus intime, et la partie la plus intime de l'humanité de Jésus. Mais si je me suis disposé, selon mes forces spirituelles, à bien profiter de cette union, j'en ressentirai l'effet et le signe dans ma vie consciente, qui en sera tout illuminée, restaurée, rafraîchie ; et ces grâces ne seront pas un effet lointain et détourné de la volonté de Jésus, réalisé au moyen de quelque intermédiaire du monde spirituel, ce sera son œuvre directe, exclusivement personnelle. Je serai mis, par cette commu-

nion, dans un tel rapport avec le corps de Jésus vivant que, demeurant au lieu où il règne, il agira cependant sur moi, sans plus d'interposition d'instrument ou d'agent étranger que si nos deux corps étaient mis en contact sensible. Ce nouveau rapport entre les hommes et le Verbe fait chair, qui s'établit du fait des paroles sacramentelles, et d'où résulte une telle immédiation, un pouvoir d'union si personnelle entre le Sauveur et ceux qui s'approchent dignement de la table sainte, comment l'appeler autrement qu'une *présence* de l'Homme-Dieu ? Présence réelle, et non virtuelle, non métaphorique, non morale. Je ne puis la définir comme une relation spatiale, car elle n'est sûrement point cela; mais, sans réussir à me l'expliquer, je crois qu'elle est plus parfaite, plus intime, et, oserai-je dire, plus *positive* qu'une présence locale ; mon esprit a reçu de l'Église catholique ce sublime enseignement, et le cœur sent quelle vérité se cache dans l'Eucharistie[1].

C'est un mystère, sans doute ; mais le fait mystérieux n'en est pas moins positif, et une expression intellectuelle y répond dans mon intelligence.

Jusqu'ici, je n'ai guère fait autre chose que développer des indications de M. Le Roy. Déjà pourtant le côté positif que nous reconnaissons l'un et l'autre dans les dogmes a pris un caractère plus intellectuel —

[1] Voir saint Thomas : *Somme théologique*, IIIe partie, q. lxxvi, surtout l'article 5 : *Utrum Christus sit sub hoc sacramento localiter.*

mais non plus intellectualiste — qu'il ne paraissait. Prenons d'autres exemples, ainsi le dogme caractéristique entre tous, celui de la Trinité ; et nous verrons s'il n'y a pas lieu d'affirmer encore davantage notre position.

II

L'Église m'enseigne qu'il n'y a qu'un seul Dieu, mais elle m'enseigne encore ceci : ce Dieu, unique et personnel, malgré son indivisibilité et sa transcendance absolues, que le concept le plus idéal d'unité numérique ne représente pas encore suffisamment, possède cependant une triple personnalité ; ou mieux, Il est, non pas une personne, mais trois personnes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, distinctes l'une de l'autre, mais toutes trois infinies, toutes trois inséparables, parfaitement égales en tout, se pénétrant entièrement l'une l'autre dans une étreinte au-dessus des notions, toujours plus ou moins relatives, que je puis me faire d'union ou d'unité. Étrange énigme pour la raison ! Quel sens attacher à ce dogme ? Ne sera-ce qu'un sens pratique et moral ?

Il est assez difficile d'apercevoir au premier coup d'œil quelle modification il pourrait survenir dans notre conduite religieuse de la connaissance de ce dogme, considéré à part soi, abstraction faite des autres dogmes qui peuvent lui être connexes, comme l'Incarnation et la Rédemption. Que pourrait bien vou-

loir dire celui qui nous prescrirait de *nous comporter dans nos relations avec Dieu comme vis-à-vis d'un être qui est à la fois trine et un ?* Si, par impossible, les vieux hérétiques des premiers siècles, modalistes, patripassiens ou autres, eussent été dans le vrai, la foi, dans cette hypothèse, aurait-elle été nécessairement moins solide, l'espérance moins ferme, la charité moins ardente ? Une personne divine unique, appelée (suivant les divers aspects par elle revêtus dans ses rapports avec les hommes) tantôt Père, tantôt Fils, et tantôt Saint-Esprit, se fût faite homme, nous eût créés, rachetés, sanctifiés ; le cœur des chrétiens en eût-il eu moins de facilité à s'épancher en Dieu? Le mystère eût-il été plus troublant, plus fréquents le scandale et les hérésies ? Question futile ; on ne voit pas de lien *a priori* entre cette croyance, isolément envisagée, et la piété.

Pour comprendre le sens et la portée de ce dogme, des considérations générales d'expérience spirituelle et de philosophie religieuse ne nous suffisent donc plus. Le dogme de la Trinité est un des deux qui réclament de tous les chrétiens la foi la plus explicite; et, pourtant, il est de nos jours peu de fidèles, même parmi les philosophes et les contemplatifs, qui sachent y puiser directement quelque sentiment religieux spécial, y découvrir la raison d'une attitude particulière par rapport à Dieu. Peut-être les *faits* de l'histoire de la religion nous aideront-ils mieux à saisir le sens de ce dogme.

Souvenons-nous que, dès l'origine, en plus des idées du monothéisme israélite, les chrétiens eurent la certitude que Jésus était Fils de Dieu, préexistant à sa conception, révélé comme Dieu par sa résurrection d'entre les morts, type et gage de celle qu'il promettait à ses fidèles; en attendant le jour du triomphe dans le Royaume, ils se sentaient instruits, soutenus et protégés par la présence actuelle, quoique insaisissable, au sein de leurs communautés, de cet envoyé mystérieux du Christ, le Paraclet, le Saint-Esprit, être divin à qui se rapportaient, comme à la première cause invisible, tout ce qu'ils constataient en eux et autour d'eux de merveilles, de triomphes de la grâce et de paix céleste. Leur croyance fondamentale était toujours qu'il n'y a qu'un seul Dieu, créateur unique des mondes; et, toutefois, pour eux, Jésus, qui était Dieu lui-même, n'était et n'avait jamais été identique à tous égards à son Père ; cet Esprit qu'il avait envoyé à l'Eglise et qui était pour elle divin, non créé, quelque chose de Dieu, on ne parlait de lui que comme d'un être personnel; cependant, on le distinguait soigneusement et du Père et de Jésus.

Ces idées avaient leur racine dans l'enseignement de Jésus lui-même, soit dans ses déclarations, soit dans ses démarches et ses attitudes; elles étaient devenues dès la génération apostolique, l'objet de convictions profondes et nettes. Le quatrième Évangile, après les traits épars dans les synoptiques et saint Paul, nous en présente l'expression déjà épurée et à demi philo-

sophique. C'était dans cet enseignement que les chrétiens trouvaient leur vie ; ils y puisaient la force qui les armait contre d'horribles persécutions, et les gardait dans la sainteté au milieu du monde le plus corrompu qui fut jamais ; c'est que de telles certitudes leur garantissaient la vérité des promesses. Pourtant, dès le jour où la réflexion philosophique s'éveilla dans l'Eglise, on sentit la difficulté qu'il y avait à concilier théoriquement ces convictions essentielles avec le dogme fondamental de l'unité et de la transcendance de Dieu, le premier qu'il fallait défendre contre le paganisme et certaine *gnose* prétendue. Le second siècle voit déjà naître les systèmes d'explication; mais, pour ceux qui marchaient à la conquête de la solution d'un tel problème, combien d'embûches mystiques ou dialectiques à éviter sur le chemin ! Il fallait d'abord se garer de tout dithéisme ou trithéisme, et ne pas prendre à la lettre certaines expressions assez malsonnantes, reliques du système philonien, comme celle de δεύτερος θεός, appliquée au Verbe. Il fallait ensuite maintenir la filiation divine et la divinité propre de Jésus, sans tomber dans l'adoptianisme qui faisait du Sauveur un pur homme, ni dans le subordinationisme, qui le réduisait, avant Arius, à n'être, ainsi que l'Esprit Saint, qu'une sorte de Dieu inférieur, ou une partie secondaire de Dieu ; malgré Sabellius et mille autres, il était essentiel d'affirmer hautement la distinction, comme l'égale divinité, du Père, du Fils et de l'Esprit. Au milieu de tous ces dangers

d'erreur, que de peine la théologie naissante eut à frayer sa route! Sans parler des docteurs franchement hétérodoxes, sans même parler des conceptions singulières de lettrés peu théologiens, se succédant d'Hermas à Lactance, on peut dire que ni Justin, ni Tertullien, ni Origène, ni Denys d'Alexandrie, ni aucun parmi les plus grands, ne sut échapper complètement par exemple, au péril du subordinationisme ou de la théorie de la génération temporelle du Verbe ; aucun, surtout, n'établit suffisamment la théologie du Saint-Esprit. Il fallut l'éclat du scandale arien au IVe siècle, la production au grand jour des erreurs qui étaient en germe dans les anciens écrits les mieux intentionnés, et deux grands Conciles, et de terribles luttes, pour que l'Eglise, s'attachant avec force à la notion et au terme de *consubstantiel*, entrât enfin en possession d'une formule dogmatique nettement opposée à toutes les erreurs : la trinité des personnes égales entre elles dans l'unité de la nature divine. Cette formule respecte toutes les données religieuses antérieures, tenues pour essentielles dès les premiers jours ; elle ne contient aucune contradiction *in terminis*, puisque ce n'est pas sous le même rapport que Dieu est un et qu'il est trine. A la condition d'admettre par un acte de foi la vérité d'une identification dont le comment lui échappe entre certaine unité transcendante et certaine multiplicité transcendante aussi, l'esprit du chrétien est assuré désormais contre le danger d'une incompatibilité entre les divers points de sa croyance,

il n'a plus de doute sur l'adoration qui est due à Jésus et à l'Esprit Saint.

Comment alors caractériser le sens du dogme de la Sainte Trinité, ramené à cette brève formule ? C'est *une proposition intellectuelle destinée à légitimer spéculativement des croyances essentielles à la vie spirituelle des chrétiens*, lesquelles, cependant, paraissaient plus ou moins antinomiques tant que cette explication n'avait pas été trouvée. Voilà ce qui est, historiquement, incontestable.

En un sens, ce dogme est ordonné à l'action ; il garantit, en effet, les autres croyances qui tiennent à la Rédemption et sont immédiatement pratiques ; repoussez-le, au contraire, et ces dogmes et tout le christianisme sont compromis. Mais cet ordre à la pratique n'est pas immédiat ; dans les éléments constitutifs du dogme en cause n'entre aucun terme relatif à l'action humaine et à l'humanité, tout y est transcendant, et il faut des explications assez longues et subtiles pour nous amener à la claire conscience du lien qui, étant donnée la nature du fait évangélique, suspend à la théologie trinitaire toute notre vie spirituelle.

Tel est le rôle du dogme de la Trinité dans l'économie de nos croyances. Par son caractère général et premier, il est, évidemment, d'ordre intellectuel. Mais nous devons maintenant, par l'analyse, chercher à préciser le degré de valeur *intrinsèque* qu'il faut lui reconnaître dans cet ordre.

On pourrait penser et dire ceci : « Cette définition a beau éviter la contradiction *in terminis*, elle ne garantit nullement l'absence de contradiction dans l'idée. D'ailleurs, ceux qui l'ont faite ne se souciaient pas de cela. Il n'y a pas à en scruter les termes ; il faut la considérer simplement comme une décision quasi disciplinaire, un texte qui n'a pas de sens bien net en lui-même, mais dont l'introduction dans les professions de foi sert à montrer simplement qu'on n'adhère pas à des théologies réprouvées comme nuisibles à la vie chrétienne. »

Penser ainsi, ne serait-ce pas réduire ce dogme de la Trinité à n'avoir qu'une valeur toute relative et changeante ? En faire un *schiboleth* imposé par les conditions intellectuelles d'une époque ignorante de la critique, et très aprioriste en philosophie, puis transmis jusqu'à nous par la seule force de l'habitude? Alors, on ne s'expliquerait guère l'importance si capitale (et donnée comme tout à fait définitive) que l'Église attache à l'enseignement du dogme de la Trinité. Et, arrivé pour son propre compte à ce degré de relativisme, comment se prétendre encore membre sincère de cette Église?

D'autres accorderont que cette brève formule, résumé des décisions de Nicée, de Constantinople et du symbole dit d'Athanase, a bien un sens intellectuel, mais ce sens ne serait que négatif ; il suffirait tout juste à écarter le danger d'arianisme et de sabellianisme, avec les funestes conséquences pratiques de ces deux

erreurs, qui compromettent la plénitude de notre confiance dans le Christ, dans sa parole et dans son sacrifice. Ce serait déjà beaucoup. En raisonnant comme nous l'avons fait à propos de la personnalité divine, on verrait que cette signification, si peu précise qu'elle fût, serait positive déjà, puisqu'elle entraînerait la vérité des propositions *contradictoires* aux théories condamnées. En d'autres termes, nous connaîtrions l'égalité véritable et parfaite de notre Rédempteur à Dieu, sa divinité absolue ; de plus, la réalité de certaines distinctions au sein de la divinité ; éternellement, notre Dieu, suivant l'expression d'Hippolyte, μονὸς ὢν πολὺς ἦν ; l'infini jouit d'une fécondité mystérieuse, telle que, même en ce *commencement* où il n'existait rien au dehors de lui, nous ne pouvons le concevoir comme ayant été dans un isolement pareil à celui de la « Pensée de la Pensée » d'Aristote. Nous saurions encore que cette fécondité immanente n'a pas eu de commencement ; et, enfin, que tout nombre n'eût pas été convenable pour nous en représenter les résultats ; qu'elle est en soi définie et immuable, et ne peut s'exprimer que par trois termes ; et, ainsi, que le Plérôme des multiples Eons avec leurs syzygies ne ressemble pas au vrai Dieu. Renseignements qui ne sont pas propres à écarter seulement les erreurs du passé, mais à en prévenir beaucoup d'analogues dans le présent et l'avenir.

Il *y aurait eu* cela d'acquis pour nous ; mais, en fait, *il y a eu* bien davantage.

Toujours l'Église catholique a identifié le Fils éternel de Dieu avec la Sagesse, la Parole du Père ; et le Saint-Esprit avec l'Amour de Dieu, le Don de Dieu. Le dogme commenté nous enseigne donc que cet Infini qui pense et qui aime n'a pas des pensées et des affections qui soient faites à la mesure des nôtres, accidentelles et passagères, pareilles à des rides ou à des reflets changeants à la surface mobile de notre esprit. Non, l'objet de son éternelle pensée, c'est *vivant* que le Père le pose en lui-même ; il lui communique une personnalité comme la sienne, il en fait une *personne* ineffable, consciente, aimante, immuable, toute-puissante, comme Lui et autant que Lui. De même, l'Amour objectif qui suit à ce Verbe, procède au sein de la Divinité comme une *personne* ineffablement vivante, consciente, aimante, jouissant d'un pouvoir sans limites de toute éternité, absolument égale en tout point aux deux personnes de qui elle procède. Ces trois personnes étant également Dieu sont *consubstantielles;* cela veut dire qu'elles sont d'une seule et même nature, non pas de natures semblables ou équivalentes. Car l'Infini est seul; il n'y a rien de semblable à l'Infini, rien d'équivalent à l'Infini ; et, dans l'Infini, il n'y a point de composition de parties. Le mode d'être de l'Infini ne saurait être soumis aux lois qui gouvernent les objets de notre expérience ; les deux points, *unité* et *trinité*, nous sont aussi fortement attestés l'un que l'autre par la foi ; la réflexion ne nous montre pas dans leur identification une absolue con-

tradiction logique. Croyons donc que, dans la réalité transcendante de Dieu, ils ne sont pas inconciliables, qu'ils s'y trouvent même conciliés, et disons humblement : C'est un mystère. En dépit de l'oppression que le mystère produit dans toutes les intelligences, surtout dans les plus hautes, on sait quels magnifiques développements ont été donnés à ces idées, par les grands théologiens, depuis saint Athanase jusqu'à saint Thomas.

Ainsi, il est visible que le dogme de la Trinité est bien loin de n'avoir qu'un sens négatif, quoique, incontestablement, l'Église y soit arrivée à coups de négations. Tout le contenu vivifiant des données évangéliques est demeuré le contenu de la formule trinitaire ; seulement il s'y est exprimé en termes abstraits et relativement précis, tels qu'on ne pût l'interpréter ni dans un sens polythéiste ou subordinationiste, qui aurait ruiné la base de notre espérance, ou l'eût fort rapetissée, ni dans un sens monarchien qui eût, par une autre voie, rendu à peu près indéfendable la divinité de ce Jésus historique qui s'est toujours donné comme distinct de son Père.

Résumons-nous. Voilà certainement un dogme *intellectuel*, et d'une intellectualité d'autant plus apparente qu'on ne lui trouve pas de rapport *immédiat* avec l'action et le sentiment religieux ; il sert manifestement à préciser des *idées* sans lesquelles cette action religieuse serait compromise. S'il a, comme tous les autres, une *fin* religieuse et pratique, comme tous les

autres aussi, et plus visiblement qu'eux tous, il est, *dans son essence*, intellectuel ou spéculatif. C'est pour cela, et aussi pour son importance capitale, que nous l'avons choisi comme exemple.

III

Pourquoi donc, en fin de compte, ne serait-il pas positif et intellectuel ? A cause des mots *nature* et *personne?* Parce qu'on ne peut transporter en Dieu, sans anthropomorphisme flagrant, la définition philosophique de la personne humaine, la seule qui nous soit empiriquement connue, ni d'aucune nature créée ? La réponse à ce grief n'est pas d'une difficulté insurmontable.

Les formules dogmatiques ont la plupart, je le concède, utilisé des termes qui peuvent se rattacher, par leur origine, à des systèmes philosophiques divers et peut-être ennemis. Nous ne voulons pas non plus contester le fait évident que l'Église a montré, pour le platonisme dans la période romano-byzantine, pour l'aristotélisme depuis le moyen âge jusqu'à nos jours, une préférence à peu près exclusive. Nous ne le disons ni pour l'en blâmer, ni pour l'en excuser ; il nous semble même apercevoir clairement qu'elle avait, et qu'elle a encore, d'excellentes raisons d'agir de la sorte. Ce que j'entends faire remarquer, c'est le caractère particulier des termes philosophiques qui s'em-

ploient, non dans les traités techniques de théologie, ni dans les délibérations ou considérants antérieurs aux décisions doctrinales des conciles et des papes, mais *dans les textes mêmes qui contiennent ou constituent la règle de foi.*

Parmi les termes philosophiques de nos langues, beaucoup ont été créés pour nommer, soit les constructions théoriques faites de toutes pièces par des penseurs, soit les résultats derniers d'analyses complexes au bout desquelles ces penseurs croient arriver à saisir des réalités dont le public ne soupçonne même pas l'existence. Tels seront, si l'on veut, *jugement synthétique a priori, harmonie préétablie, loi de sélection naturelle*, ou bien *atome, monade,* etc., etc. Quand même l'une ou l'autre de ces expressions signifierait parfois des objets d'expérience, elle les présente cependant entourés de toutes les modalités d'un système ; et ce n'est par conséquent pas l'*objet* qui est désigné principalement, mais plutôt l'idée que s'en est faite telle ou telle école de spéculatifs. — Or, je ne sais pas si, en analysant scrupuleusement tous les termes de toutes les définitions dogmatiques de l'Église, on réussirait à en découvrir un seul qui rentrât dans cette catégorie. Je m'expliquerai.

Il y a d'autres mots philosophiques, lesquels, eux, sans impliquer autrement de théorie sur le fond des choses, désignent l'essence abstraite, quelle qu'elle soit, ou bien le principe, quel qu'il soit, de tels phénomènes ou de tels groupements de phénomènes, empi-

riquement distingués et classés. Ces combinaisons par groupement simultané ou par succession s'opèrent selon des lois spéciales et relativement fixes, qui doivent avoir leur raison explicative. Sans spéculer sur cette raison explicative, qui est peut-être hors de la portée d'un esprit tel que le nôtre, toujours est-il, on le sait, qu'il y en a une ; on sait aussi que la raison explicative totale et propre d'un groupement donné ne peut être la même que la raison explicative totale et propre d'un groupement différent. Les mots dont nous nous occupons présentement désignent ces raisons explicatives, sans dire ce qu'elles sont en soi. Quand même, historiquement, ils appartiendraient à la terminologie de tel ou tel système déterminé, ils n'en ont pas moins été démarqués en passant dans l'usage courant, et affranchis de la définition scientifique, peut-être contestable, que le système leur avait donnée. Ils ne désignent plus que les postulats de la philosophie rudimentaire nécessaire à tout homme réfléchi, ce que tout le monde constate ou présuppose, ce dont tout le monde a une connaissance très distincte, quoique trop obscure pour empêcher la divergence des opinions philosophiques, le jour où il s'agira d'analyser.

Or, c'est exclusivement en cette catégorie qu'il faut faire rentrer les termes philosophiques dont l'Église use en ses décisions doctrinales de portée universelle.

Tel est le mot *personnalité*, pour y revenir. Il exprime la raison intrinsèque dernière, quelle qu'elle

soit, de l'autonomie de notre activité, du haut degré d'indépendance que nous lui reconnaissons vis-à-vis des autres êtres, surtout quand nous la comparons à celle des créatures appelées inférieures ; c'est la racine de toute conscience et de toute liberté égale ou supérieure à celle de notre espèce.

Tel aussi le mot, encore plus suspect à quelques-uns, de *substance*. Il désigne, dans l'union relativement permanente et chaque jour constatée par nous entre des phénomènes déterminés, variant en fonction les uns des autres, ce qui peut être considéré comme le commun point d'attache de toute cette collection, comme la raison dernière du groupement, en tant qu'elle serait intrinsèque au groupement même. Cette notion, d'abord acquise à propos de phénomènes de l'espace ou du temps, est étendue ensuite à tout sujet d'attribution d'événements ou d'actes, même étrangers, s'il en est de tels, au temps et à l'espace. Le terme a un sens distinct : ce n'est certes pas un élément ou un aspect identique qu'on veut désigner quand on parle de la *substance* d'une chose, et de ses *accidents* ou *propriétés*. On ne se demande pas, dans l'usage courant, tant qu'on se tient en dehors de la philosophie, si la distinction de ces éléments des choses est réelle, si la substance est elle-même phénomène, ou entité subsistante à part, ou loi, ou idée immanente ; mais on sait, à n'en pouvoir douter, que le nom *substance* désigne quelque chose de réel, en quelque mesure que ce réel diffère de ce qui est dési-

gné par d'autres noms pris d'aspects plus partiels ou moins permanents de la chose.

Ainsi en est-il pour les mots *nature, vie, grâce, péché,* etc. Prenons jusqu'à cette expression de *matière et forme* de la théologie sacramentelle. Elle scandalise quelques penseurs chrétiens, qui ont peur d'y trouver une preuve de l'inféodation du dogme ecclésiastique à la philosophie péripatéticienne. Nous ne nions pas que le choix de ces deux mots ait été dû à la prédominance, en théologie scolastique, d'une conception cosmologique particulière, l'hylémorphisme ; mais le sens de ces expressions, en théologie sacramentelle, n'a plus et ne peut plus avoir qu'une simple analogie avec le sens cosmologique d'Aristote. Il s'agit, en effet, de *signes sanctifiants ;* or, il ne saurait y avoir univocité entre les éléments d'un signe, en tant que signe, et les éléments d'un corps en tant que corps. « Matière », ici, veut donc simplement dire *une première chose, qui doit être encore déterminée pour devenir symbole,* et « forme », *une deuxième chose qui vient déterminer la première pour constituer avec elle le symbole voulu.* En quoi de telles acceptions seraient-elles moins saisissables ou moins admissibles pour un élève de M. Bergson que pour un disciple de saint Thomas ? D'autres expressions, telles que *union hypostatique, communication des idiomes,* etc., ne paraissent redoutables aux non-théologiens que pour avoir été transcrites du grec, simplement, sans être traduites. L'idée qu'elles expriment est fort distincte,

et accessible même à un petit enfant du catéchisme, car il n'est nullement nécessaire pour l'expliquer de recourir aux abstractions des systèmes.

Encore une fois, je ne veux pas médire de la philosophie technique ; il est même un système auquel, pour ma part, je suis fort attaché, et pour longtemps. Mais il faut me reconnaître à présent le droit d'avancer que le dogme en tant que dogme, faisant abstraction des systèmes philosophico-théologiques (qui le présupposent, bien loin que sur eux il repose), n'est jamais exprimé qu'en termes très distincts, qui sont de la langue commune ou y ont du moins leurs équivalents. Donc, on ne peut opposer *a priori* au dogme catholique une fin de non-recevoir, sous prétexte qu'il implique tout le détail d'une philosophie spéciale que l'on n'admet point. Il n'implique, en fait de philosophie, que les idées courantes d'une philosophie déiste, existence et unité de Dieu, providence, liberté et immortalité de l'âme, et n'exige pas du tout qu'on adhère, en tout état de cause, à ces vérités préalables par la seule force de la raison discursive.

Les termes en question, cependant, ne sont point de simples métaphores, pas plus qu'ils ne sont purement négatifs. J'ai établi qu'ils font abstraction de toutes les modalités philosophiques qui enveloppent ou déterminent leur contenu dans l'esprit des savants ; mais il leur reste le sens empiriquement clair et intellectuellement obscur, qui est perceptible à tous, et d'où chacun doit partir pour les investigations ultérieures. Il

devient par là facile de comprendre comment, tout en étant intellectuels, ils demeurent positifs, sans être purement symboliques. Je demande, pour prouver ceci, la permission de recourir aux vieilles autorités de la théologie rationnelle.

Pour saint Thomas déjà, il existait des expressions métaphoriques, et beaucoup, dans le langage de l'Église : les Saintes Écritures en sont pleines. Nous autres, de nos jours, nous voyons clairement que certains dogmes secondaires, la descente du Christ aux enfers, par exemple, n'ont jamais reçu qu'une expression populaire dans le langage officiel, parce qu'ils n'avaient pas besoin d'une autre, et que, sous leurs métaphores, prises ou non à la lettre, tout le monde saisissait le sens profond. Mais les autres, à côté de leurs formules imagées, ont tous une expression officielle qui vise à la rigueur. Je ne l'appellerai point *savante*, en raison de ce que j'ai dit ci-dessus ; mais c'est une expression *propre*.

Voici comment la vieille théologie s'en explique[1].

Les mots dont nous nous servons pour parler de Dieu, et de tout le surnaturel en général, ces mots désignent tous originairement des caractères, des qualités existant dans la création, et objet de connaissance empirique ou rationnelle. Mais il faut distinguer un double élément dans le significat de ces noms d'abord, et

[1] Voir là-dessus entre les remarquables articles du P. Sertillanges, celui-là surtout qui a paru dans la *Revue de Philosophie* de février 1906, sous le titre *Agnosticisme ou Anthropomorphisme?*

avant tout la *perfection* même qui est signifiée, comme bonté, vie, personnalité, présence, etc. ; puis, en second lieu, le *modus significandi*, l'ensemble des conditions, des déterminations, des limites dans lesquelles nous enfermons cette note première pour avoir l'idée précise, exprimable en définition, de ce caractère *tel qu'il se réalise parmi les êtres qui entrent dans le champ de notre expérience*. Mais il est bien évident que, dans le concept de *vie*, par exemple, ce n'est pas la nécessité d'un substratum de protoplasma, et d'une fonction d'intussusception, qui nous frappe d'abord et nous paraît essentielle : un être vivant est, avant tout, un être que nous voyons capable de grandir ou d'agir de lui-même, sans être mû par une cause extérieure, ni par un ressort mécanique, ni par la vapeur ou l'électricité, etc. De telle sorte que, les conditions *scientifiques* de la production et de la durée de la vie dans le milieu terrestre connu et habité de nous vinssent-elles, dans un cas, à manquer ou à se modifier, dès lors que nous verrions une chose agir par elle-même, aucun de nous n'hésiterait à dire qu'elle vit. Nous aurions simplement à modifier, comme trop étroite, notre notion scientifique ou philosophique des conditions de la vie, et à reconnaître que nous y avions introduit, comme essentielles, certaines modalités dont la nécessité est démentie par le fait ; ce qui ne devrait plus nous surprendre, au xxe siècle.

Eh bien ! quand nous faisons à Dieu ou au monde divin une attribution quelconque, même celle de l'Être,

nous laissons de côté toutes les modalités du monde observable. Nous n'attribuons rien à Dieu que *eminentiori modo;* en d'autres termes, nous affirmons qu'il possède, ou plutôt qu'il est, à un degré que nous ne devons pas même chercher à concevoir ici-bas, la plus haute puissance de tout ce qu'il y a de vrai, de bon, de vital, dans les diverses qualités que nous voyons réalisées autour de nous seulement dans telle ou telle mesure, avec telles ou telles restrictions. C'est la *via eminentiæ*, inséparable de cette *voie de négation* que M. Le Roy mentionne quelque part. Un tel passage à la limite n'est pas illégitime; le concept très haut et très obscur auquel nous aboutissons ainsi n'est négatif ou vide de sens que pour un intellectualisme qui réserverait le qualificatif d'*intellectuel* aux idées de moindre qualité, dont notre esprit peut faire le tour.

Nos concepts, rapportés au monde surnaturel et divin, ne sont plus jamais qu'analogues à ce qu'ils étaient dans leur usage ordinaire. Ce sont bien encore des perfections connues qu'ils représentent, mais transposées et élevées à une autre puissance. Fallait-il toujours pour cela inventer de nouvelles expressions, tout exprès pour cette acception nouvelle ? A quoi bon ? Elles n'eussent été intelligibles qu'une fois définies par celles-là mêmes qu'elles auraient dû remplacer. Et l'on nous reproche déjà bien assez de barbarismes.

Ainsi, toutes les conceptions dogmatiques, telles que Trinité, Incarnation, habitation du Saint-Esprit dans les âmes, communion des saints, présence eu-

charistique, se rapportent à des caractères ou à des opérations de Dieu qui ne peuvent être mesurées à la même mesure que les nôtres. Mais ces conceptions sont positives ; ce sont les *directions permanentes* (si j'ai bonne mémoire, cette expression est employée par M. Loisy lui-même), permanentes et très nettement déterminées, que notre pensée doit suivre pour connaître d'une façon pratique le Dieu de la révélation. On peut se les représenter comme des chemins rectilignes, dont la première étape est marquée par nos conceptions ordinaires répondant aux mots employés ; mais les chemins continuent bien au delà, vers l'infini. Où aboutissent-ils ? A des abîmes, sans doute, car jamais, ici-bas, l'esprit humain n'en trouvera le terme ; mais à des abîmes de lumière, de chaleur et de vie.

Voilà l'idée officielle et authentique, osé-je dire, que l'Église se fait de son dogme. C'est à saint Thomas que j'en ai emprunté l'expression[1]. L'enseignement imprimé *ordinaire*, comme dit M. Le Roy, aura beau reléguer cette thèse, faute de l'avoir comprise, dans quelque coin obscur des pages les moins lues de ses manuels, elle n'en est pas moins partout exposée, ou supposée, dans l'enseignement des saints, des grands théologiens, des Souverains Pontifes et des Conciles œcuméniques.

Peut-être la thèse esquissée par M. Le Roy n'en est-elle pas si éloignée ; peut-être les divergences

[1] Voir surtout : *Somme théologique*, 1re partie, q. XIII.

sont-elles moins dans l'idée que dans l'expression, dans le significat lui-même que dans le *modus significandi*.

CONCLUSION

Voici, en tous cas, les résultats de cette enquête au point de vue de la question débattue :

1° *Les dogmes sont des propositions, soit purement spéculatives, soit en rapport direct avec l'histoire, que l'autorité doctrinale impose à la foi des chrétiens, comme exprimant des vérités dont l'objectivité est requise pour la permanence et le développement de la vie spirituelle apportée par le Christ sur la terre.*

2° *Ces propositions, si elles expriment des faits du monde visible (conception virginale, résurrection), sont à prendre au pied de la lettre, non pas toujours suivant le sens technique et secondaire, mais suivant le sens obvie et primitif des termes*[2]. — *Si elles*

[2] J'ai expliqué plus haut cette distinction, à propos de *vie* et *mort*. La science, qui n'a à s'occuper que du cours ordinaire des choses, attache à l'idée de *conception* celle de conditions physiologiques antécédentes que l'adjectif *virginal* exclut dans le cas présent. Le concept qui non seulement représente la chose ou l'opération, mais implique tous les antécédents ou concomitants que la science positive lui assigne, voilà ce que j'appelle *concept technique*. Inutile de prouver encore qu'il y a plus simple et plus obvie. Cfr. l'article du *P. L. de Grandmaison*, dans le *Bulletin de Littérature ecclésiastique* de juillet-octobre 1905 : *Qu'est-ce qu'un dogme?* Et aussi l'article récent de *M. Lebreton*, dans la *Revue pratique d'apologétique* du 15 mai 1907; la *Chronique* de *M. Dubois*, dans la *Revue du Clergé français* du 15 août 1907. Etc. Je suis bien aise de voir la solution que j'ai rappelée dans ces pages, reconnue comme traditionnelle et confirmée par nombre de théologiens et d'apologistes avertis.

expriment des faits de l'éternité ou du monde invisible, elles sont un sens intellectuel positif, mais obscur, parce qu'il n'est qu'analogue, non univoque, au sens courant de ces mêmes termes.

Ainsi les définitions dogmatiques ne posent pas simplement des problèmes à l'intelligence, elles donnent à ces problèmes un commencement de solution, suffisant pour nos besoins spirituels de la vie présente — commencement qui peut du reste toujours grandir, mais ne grandira point ici-bas, jusqu'à la suppression du mystère.

Cette conclusion demanderait peut-être bien des explications encore. Mais je ne me suis proposé autre chose que *d'indiquer* un principe certain de solution pour le problème du dogme en général. Qu'on voie uniquement dans cet article « un effort vers la lumière » et vers la conciliation de tous les esprits croyants, « au sein de la vérité catholique fidèlement acceptée dans sa plénitude et sa rigueur ».

CHAPITRE V

TROIS CONCEPTIONS PHILOSOPHIQUES DU DOGME CHRÉTIEN[1]

Ces conceptions, nous n'irons pas les demander aux philosophes qui jugent le Christianisme du dehors, ni aux chrétiens imbus des théories de la libre croyance, mais aux penseurs qui font profession de catholicisme et qui paraissent capables, sauf examen, de contribuer intellectuellement au progrès religieux. Nous laissons donc de côté, non seulement les philosophies du dogme qui ont cours chez les dissidents, mais aussi tout système qui, chez les catholiques eux-mêmes, ne ferait point la part très large à la notion du développement, — ou, si l'on veut, et si l'on entend correctement ce terme, de l'évolution ; — car cette notion très ancienne a pris de nos jours une telle importance, grâce au génie du cardinal Newman et au progrès général du sens historique, que ne pas en tenir compte c'est désormais, pour un penseur, se mettre en dehors de la communion des esprits.

[1] *Revue Thomiste*, juillet-août 1905.

Nous avons ainsi réduit à trois les conceptions philosophiques du dogme qui nous paraissent mériter une étude. Opération bien simple, qui peut-être aura l'air simpliste. C'est que, de parti pris, nous négligeons tout ce qui est hybride, ou trop vague, et tous les essais dont l'évolution a manqué. Nous ne soutiendrons pas, du reste, que ces conceptions caractéristiques soient (sauf la troisième) exposées par leurs partisans sous la forme exacte que nous leur donnerons dans ces pages ; peut-être même, en nous efforçant de les tirer au clair, les aurons-nous rendues méconnaissables pour plus d'un qui n'y adhère qu'implicitement. Mais c'est le droit de tout critique de mettre à nu son sujet et d'en accuser fortement les grandes lignes. Nous le ferons, afin de pouvoir apprécier ensuite, d'une façon nette et motivée, la valeur comparative de ces théories au point de vue de l'apologétique.

I

EXPOSÉ DES SYSTÈMES

A l'extrême frontière du catholicisme, quand on y arrive du pays des Agnostiques, on rencontre un premier système qui ne manque pas de défenseurs, avoués ou non. Selon eux, la Divinité, cette première cause mystérieuse, se révèle confusément à quiconque

plonge le regard dans les profondeurs de sa propre vie, et elle se pose comme le but inconnaissable, mais souverainement actif et exigeant, de toute activité supérieure de nos âmes. Or la loi de notre esprit est de s'exprimer par des idées les fins de notre action. Il s'épuisera donc en efforts pour nous définir ce Dieu caché, et nous représenter ce qu'Il est, soit pour nous, soit en Lui-même, par des formules approximatives, résultant de la combinaison des idées traditionnelles de l'histoire religieuse, avec les conceptions philosophiques prédominantes à l'époque où nous vivons. Assurément tout n'est que relatif dans ces formules, et taillé à la mesure du sujet essentiellement variable et perfectible que nous sommes : ce ne sont que des *Symboles*. Et les symboles de l'Invisible changent nécessairement avec la philosophie, comme les autres métaphores avec le goût littéraire.

Cependant l'Église, par ses définitions dogmatiques, fixe quelques-uns de ces symboles comme pour les éterniser, et leur donner une valeur absolue. Le Concile du Vatican va jusqu'à lancer l'anathème contre ceux qui prétendraient que le progrès des sciences peut nous conduire à donner « aux dogmes proposés par l'Église un sens différent de celui que l'Église a toujours compris et comprend encore ». C'est que l'Église, — toujours d'après eux — ne doit pas être supposée comprendre ses dogmes autrement qu'il n'est permis de comprendre les formules absolues à

quiconque connaît le relativisme essentiel de l'esprit humain ; c'est-à-dire qu'elle doit les considérer avant tout comme des commandements, des propositions de l'ordre pratique. « Je vous commande au nom de Dieu, dit-elle à ses fidèles, de professer tel symbole, de vous en tenir à telle formule », et elle sous-entend qu'elle n'a rendu canonique cette formule ou ce symbole, que parce qu'ils résument d'une manière plus opportune que toute autre, à ses yeux éclairés et impartiaux, les vues moyennes auxquelles la conscience humaine en est arrivée par rapport au mystère éternel. Rien n'empêchera donc la formule dogmatique de se modifier sans cesse, de tomber en désuétude, de disparaître, de recevoir successivement des interprétations officielles contradictoires ; malgré tout, le dogme demeurera immuable dans sa vraie signification, c'est-à-dire dans l'esprit qui l'anime ; car toutes ces approximations intellectuelles qui lui servent d'expression se montrent, à travers leurs variations, de mieux en mieux appropriées aux besoins permanents et invariables des âmes chrétiennes, tout en s'adaptant sans cesse aux théories nouvelles qui prévalent dans l'humanité. Leur sens demeure toujours identique, non pas intellectuellement, mais spirituellement. De même les hypothèses des sciences positives, en se substituant l'une à l'autre, constituent pourtant une seule et même évolution organique ; ce sont des paliers superposés par lesquels l'esprit humain monte à la vérité, parce que les nouvelles fournissent des explications

provisoirement satisfaisantes à des faits nouveaux dont les anciennes ne pouvaient rendre aucun compte. Ainsi, dans l'évolution de l'astronomie, science demeurée toujours identique à elle-même par l'unité de son but, l'hypothèse géocentrique (qui fut presque un dogme en son temps) a fait place à la théorie de Copernic, et le jour est à prévoir déjà où l'attraction newtonienne cédera, même dans les manuels scolaires, devant quelque nouvelle théorie un peu moins inexacte. Il faudrait être bien ignorant pour s'étonner de ces transformations-là. De même, en religion, le mouvement de doctrines qui se produit au sein du catholicisme doit amener au jour des interprétations du Divin toujours progressives ; l'Église, par ses formulaires doctrinaux, contrôle et régularise cette marche des hypothèses ; tant que les formules sont vivantes, l'autorité enseignante prend soin de leur conservation, et lorsqu'elle les sent peu à peu se vider et mourir, elle veille du moins à ce que l'introduction nécessaire de nouveaux termes ou de nouvelles propositions, étant amenée par des transitions douces, ne porte point préjudice aux âmes simples, et leur laisse le sentiment, très légitime d'ailleurs, d'une communion intellectuelle avec le passé. La fécondité des spéculations religieuses dans la société catholique, la sagesse de l'Église, son éloignement de tout esprit révolutionnaire, assurent ainsi à travers les âges, la transmission régulière de l'esprit du Christ. Et c'est bien le signe qu'il y a une Révélation ; en d'autres termes, qu'il

s'exerce sur la pensée de cette société une action spéciale et continue de la Providence, de cet Inconnaissable qui ne saurait être, quel qu'il soit, que Lumière et Amour ; et l'Église possède donc l'autorité divine plus qu'aucune autre société religieuse du passé ou du présent ; par conséquent, les hommes sont tenus en conscience de se conformer à ses décisions doctrinales ou autres. Seulement ces décisions, y compris les doctrinales, émanant d'une autorité qui est spécifiquement *législatrice*, et ne s'occupe que de l'ordre pratique et moral, l'adhésion qu'elles exigent est analogue à celle que tout bon citoyen doit donner aux lois de son pays. Cette autorité, quoiqu'elle s'exerce en matière spéculative, n'est pas celle d'un maître qui distribuerait la vérité toute faite ; elle ressemblerait plutôt à celle d'un conseil supérieur de l'Instruction publique qui impose des programmes d'enseignement ; mais elle, elle ne les impose qu'avec une discrétion et une sagesse inspirée que la théologie appelle du nom technique *d'infaillibilité*. Telle est la première théorie que certains catholiques professent plus ou moins ouvertement. Nous pourrions l'appeler le système du *transformisme*, ou bien du *symbolisme instable*.

*
* *

En nous éloignant davantage de la frontière, nous rencontrons une seconde théorie, moins aisée à identifier. Ses adversaires voudraient, en général, la réduire

à n'être qu'une interprétation kantienne du catholicisme ; mais nous croyons qu'elle peut se trouver des ancêtres beaucoup plus orthodoxes et plus vénérés que n'est Emmanuel Kant. Les spéculations de ses défenseurs sont plus nuancées, plus originales, et beaucoup plus profondes que celles des purs symbolistes. Plus obscures aussi, au point qu'elles sembleraient parfois se ramener à un ensemble d'aspirations mystiques plutôt qu'à une doctrine intellectuelle. Voici, autant que nous pouvons le saisir, le principe qui en fait l'unité.

Les dogmes, en tant qu'ils expriment le surnaturel au moyen de termes empruntés à la spéculation, n'auraient, de soi, aux yeux d'une philosophie technique et abstraite, qu'une valeur ne dépassant pas celle de symboles adaptés aux catégories de notre entendement ; comme tels, et s'il n'y avait pas autre chose en eux que leur formule, ils ne suffiraient pas à se faire admettre comme donnant des renseignements vrais sur le propre de la Divinité. Mais, quelle que soit la portée de chaque symbole ainsi étudié abstraitement, la grâce et la foi nous apprennent qu'il répond vraiment à un caractère, inconnu sans doute, mais très précis en lui-même et très bienfaisant pour nous, de la Réalité divine. Une des perfections de Dieu se met, par l'intermédiaire de ce symbole même, à la portée de notre esprit, pour solliciter puissamment notre cœur. Chaque dogme devient par là un moteur religieux, c'est-à-dire qu'il nous fournit le moyen de sor-

tir de nous-même par l'action religieuse, de croyance, de contemplation, de charité ; et cette action nous garantit à son tour la réalité de l'idée, terme objectif, qui la spécifie ; car, si elle eût été guidée par des chimères, elle ne produirait pas en nous ces réalités vivifiantes dont notre conscience nous rend témoignage comme d'un résultat de notre action. Ainsi l'activité religieuse, se présentant comme conditionnée par des dogmes, d'une part, et de l'autre, comme la plus efficace, la plus réelle des activités, nous garantit, en raison de ce double caractère, que sa condition spéculative, à savoir le dogme, a aussi la valeur de quelque chose d'absolu.

Il serait malaisé, pensons-nous, d'établir par là que ces formules aient une vraie valeur *représentative*, soient des *images*, et non de simples effets, de simples signes, de la Réalité invisible. Toujours est-il que chaque article de foi nous est ici représenté comme l'enveloppe intellectuelle divinement choisie d'une force divine déposée au sein de l'humanité. Les formules ne sont donc plus essentiellement variables. Chacune étant liée à quelque chose d'éternel se trouve élevée bien au-dessus du torrent des relativités historiques ; un dogme donné ne pourra donc jamais disparaître, et il n'y aura jamais de substitution, ni brusque ni insensible, d'un dogme à un autre dogme. De fait, les penseurs dont nous parlons maintiennent avec une grande fermeté la réalité des dogmes historiques, dans leur teneur même, et celle des dogmes

métaphysiques[1] aussi ; chacun, comme l'échelle de Jacob, ménage à l'âme croyante un accès aux régions divines ; Dieu, utilisant ces expressions intellectuelles, se rend sensible à travers elles à notre cœur ; et la connaissance du cœur est la seule vraie connaissance religieuse. Cependant le dogme évolue ; mais il ne peut changer, au cours de cette évolution, que dans sa partie abstraite et logique, dans l'élément proprement conceptuel du symbole ; son élément essentiel, à savoir l'aptitude qu'il possède à établir un rapport entre tout notre être et la Réalité divine, cet élément est immuable, c'est un trésor qui ne sera jamais ravi aux hommes, parce que les dons de Dieu sont sans repentance.

La variation conceptuelle peut-elle aller jusqu'à rendre nécessaire une transformation radicale des formules ? Cela n'est pas clair ; mais, en tout cas, l'élément formel et religieux, l'âme du dogme, son vrai *sens*, ne pourra jamais s'altérer ; l'intelligence qu'en

[1] Je conserve cette distinction des dogmes en *métaphysiques* et *historiques*. (quoiqu'elle paraisse, à certains, sentir la vétusté et ne soit pas employée par les auteurs en cause), parce qu'il est certain qu'il y a des faits humains contingents, en rapport direct et essentiel avec l'histoire (ainsi la résurrection) qui sont des articles de foi, tandis que d'autres (par exemple, la Trinité) n'ont rien de contingent, et n'ont de rapport avec les faits historiques qu'au point de vue du mode de leur révélation, de la genèse de leur *connaissance ;* leur *être* en est tout à fait indépendant. Cette distinction matérielle est donc plus justifiée qu'aucune autre et elle a le mérite d'être absolument claire. On pourrait mettre dans une troisième catégorie des dogmes dont l'objet est aussi contingent (p. ex. l'Eucharistie) mais dont la réalité ne se révèle par aucun signe dans le monde phénoménal.

possède l'Église, ou chacun de ses membres, pourra seulement grandir conformément à la déclaration vaticane, *in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia.*

Voilà un exposé assez fidèle, croyons-nous, de cette théorie. Elle est très suggestive, mais un peu fuyante, parce que, récente comme elle l'est sous sa forme actuelle, elle en est encore à se chercher une expression adéquate dans l'esprit même de ses auteurs. Nous la distinguons résolument de la première ; on ne peut vouloir les confondre absolument que mû par un intérêt de polémique. Pourtant, si elle ne s'en rapproche pas davantage en ses conclusions, en dépit de certaines origines philosophiques communes, c'est peut-être que cette influence originelle est ici neutralisée par une influence théologique qui lui demeure, au fond, assez hétérogène. C'est pour cela que, sans discuter sur le nom de *Dogmatisme moral*, qui désigne le système par son caractère le plus satisfaisant, nous pourrions, en l'envisageant sous un autre aspect, l'appeler la théorie du *Symbolisme moins instable*.

*
* *

Fort opposée dans ses conclusions comme dans ses principes à la première école, et assez différente aussi de la deuxième, nous rencontrons enfin une troisième catégorie de penseurs qui se donnent avant tout comme étant les *traditionnels*, et de cet adjectif se

feraient volontiers un nom propre. Mais l'appellation de *traditionnels* étant assez vague, et ceux des autres écoles, au moins de la deuxième, ayant droit aussi d'y prétendre à certains égards, j'appellerai plutôt les derniers *Analogistes*. J'oppose ce vocable à celui de *Symbolistes*, opposition d'une portée considérable. Quand un agent extérieur quelconque, mécanique, électrique ou autre, impressionne le nerf optique sur quelque point de son parcours, il en résulte l'apparition de brillants phosphènes qui n'ont aucune correspondance déterminable avec la couleur, la forme, ni aucune qualité de l'excitant ; ce ne sont que des signes du contact de cet agent avec le nerf de l'organe visuel. Un pur symbole est comme ces phosphènes sans communauté de nature ni relation fixe avec la cause qui en a occasionné l'émission. Ainsi, en mathématiques, la lettre k ne désigne une constante, ou la lettre x une inconnue, que d'une façon purement symbolique, car rien, avant le choix arbitraire qui en a été fait, ne déterminait ces deux signes visuels, établis d'abord pour rappeler des sons, à jouer ce rôle adventice de substituts de grandeurs. Au contraire, lorsqu'il y a véritable analogie, le choix du signe est imposé par la nature de l'objet à connaître autant et plus que par les déterminations antécédentes du sujet qui connaît. L'esprit, au moyen du concept analogique, s'assimile, non pas directement à l'objet qu'il vise, mais directement à quelque autre objet qui est lié à celui-là par un rapport fixe et connu ; et ainsi par voie indirecte, l'être qui est terme

de ce rapport se trouve *reproduit* d'une certaine façon dans la pensée, au lieu d'y être simplement *signalé* comme un passant inconnu qui la heurterait.

Or, pour l'école dont nous parlons, les formules dogmatiques ne sont pas seulement des symboles, sans ressemblance nécessaire avec le Divin symbolisé, mais des représentations vraies, quoique imparfaites, de l'Incompréhensible. Celui-ci n'est pas l'Inconnaissable. On peut le connaître, inadéquatement sans doute, et rien que par analogie : nous ne pouvons nous former une idée parfaite de Lui, sous l'un quelconque de ses aspects ; mais nous savons au moins que chaque note de notre pauvre représentation correspondrait, si nous l'élevions à une puissance infinie, à quelque chose qui subsiste réellement dans l'objet invisible et ineffable, où toutes les perfections s'unissent et s'identifient. Ainsi, chaque dogme formulé en termes métaphysiques nous fait connaître, d'une connaissance analogique et cependant vraie et définitive, une perfection ou une opération de Dieu. Quant aux dogmes historiques, une fois que la critique, sous le contrôle de l'Église, a reconnu que la tradition les donne bien comme tels, — citons en exemple la conception virginale, — il n'y a aucune raison qui puisse porter à les prendre pour des symboles. Faire progresser les formules dogmatiques, ce n'est pas en changer le sens, ni totalement (comme y autoriserait la théorie transformiste), ni dans leurs éléments purement abstraits ; mais c'est les préciser, les approfondir au

point de vue spéculatif, voir avec plus de clarté leurs liens naturels, leurs places respectives dans la synthèse, leurs conséquences. C'est encore, si le besoin s'en fait sentir, leur trouver, parmi les expressions mentales, un vêtement mieux ajusté, commenter à la moderne l'idée que l'antiquité nous en a transmise, mais sans jamais changer ce qui est caractéristique dans leur concept, en tant que concept[1].

II

OBSERVATIONS SUR LA VALEUR APOLOGÉTIQUE DES THÉORIES EXPOSÉS

A ces trois systèmes typiques on pourrait ramener tous les autres. Ils offrent pour la philosophie du dogme des solutions nettes qui peuvent se discuter ; ils nous sortent des quiproquos où voudraient nous retenir les partisans exclusifs des méthodes positives, lesquels semblent croire que toute la curiosité d'une intelligence chrétienne peut se satisfaire en cataloguant les propos que d'autres ont tenus sur ce qui fait sa vie. Le problème de la dogmatique est bien autrement profond, et il est devenu, en ces dernières années, d'une actualité suraiguë.

[1] Voir les articles du P. Gardeil intitulés : *De la relativité des formules dogmatiques*, dans la *Revue Thomiste* de janvier-février et de mars-avril 1904. Nous en avons largement tiré parti dans cette étude.

Nous avons délimité les trois positions aussi bien que nous avons pu. Il nous reste à condenser, à propos de chacune, un certain nombre d'observations et de rapprochements faciles à faire, mais rarement présentés jusqu'ici sous une forme synthétique. Ainsi nous pourrons apprécier l'aptitude respective de ces systèmes à fournir des arguments pour une justification rationnelle du dogme, tel que l'Eglise le propose à notre croyance.

*
* *

Que penser d'abord à ce point de vue de la position des purs symbolistes ? Très facile à comprendre, à retenir et à répéter, leur système est vraiment né pour la vulgarisation. C'est la cause du succès qu'il obtient, au moins en secret, auprès de bien des catholiques lettrés, surtout de laïques instruits en d'autres sciences que la théologie. Mais, à y regarder de près, il ne repose que sur une philosophie extrêmement peu précise et peu satisfaisante, errant à l'aventure parmi les terrains vagues qui s'étendent entre le néo-criticisme et l'évolutionnisme agnostique de Spencer. Cette appréciation peut sembler étrange ; on sait, en effet, que les principaux défenseurs du système sont ordinairement des spécialistes, qui se réclament en faveur de leurs thèse religieuses de toute la rigueur des méthodes historiques. Mais la critique historique pourrait bien n'être ici qu'un trompe-l'œil, qui abuse les

spécialistes eux-mêmes, et les fait demeurer, à leur insu, captifs d'une philosophie qui tient leurs esprits d'autant plus sûrement qu'ils croient de bonne foi s'être mis en dehors de toute influence de cet ordre[1]. Toujours est-il que, avec leur conception du dogme, il devient difficile, pour ne pas dire impossible, de justifier rationnellement la croyance à quoi que ce soit de définitif, si ce n'est, d'une façon générale, à la bonté du grand X que nous appelons Dieu, et, grâce à son influence, au progrès religieux de l'humanité. On ne voit du reste pas quelle raison les autoriserait à affirmer que la religion de l'Eglise romaine est la religion définitive. Comment le savoir à moins d'une révélation personnelle, — laquelle, consistant en un témoignage du cœur, serait aussi relative que toutes les autres ? Ainsi, un observateur du dehors, un *out-*

[1] Dans ses études publiées dans la *Quinzaine*, sous le titre de *Histoire et Dogme*, M. Maurice Blondel a très bien montré, dans la mentalité des *historicistes*, comme il les appelle, l'atrophie du sens critique qui suit si fréquemment l'abus de l'érudition : or on commence à abuser de l'érudition dès le jour où l'on estime qu'elle suffit à résoudre aucune question d'une haute portée. Il y a là un point intéressant à étudier pour le vrai *théologien critique* ; car cette confiance naïve dans l'érudition considérée comme l'unique instrument des recherches religieuses, expliquerait peut-être, non seulement le subjectivisme échevelé de certains agnostiques chrétiens, mais aussi l'état d'esprit de quelques-uns de leurs adversaires les plus conservateurs. L'habitude de collectionner des formules et des principes en purs érudits, c'est-à-dire sans se soucier de les critiquer ni même de les comprendre, et de s'en tenir aux grosses apparences et aux rapprochements superficiels qui exigent peu ou point de réflexion philosophique, n'excuserait-elle pas certaines méprises de théologiens ou d'exégètes de ce parti ?

sider, comme disent les Anglais, qui les verra faire l'apologie du catholicisme aux protestants, pourra admirer leur conviction, mais sera porté à n'y voir que pure affaire d'hérédité, d'éducation ou de milieu.

Ces relativistes prétendent cependant ne s'appuyer que sur un principe aujourd'hui incontestable, celui du développement du dogme. Mais en quel sens l'entendent-ils? Auguste Sabatier, lui aussi, admettait la nécessité des formules dogmatiques, car, disait-il, « on ne peut concevoir ni le dogme sans une église, ni une église sans dogme [1] », mais, à propos du développement des dogmes, il insistait sur ce que « les idées se relient par antithèse aussi bien que par analogie [2] ». Newman, par contre, énumère et étudie sept caractères dont la présence simultanée est nécessaire pour distinguer le développement vrai d'une idée juste (surtout s'il s'agit d'un développement divin), de ce qui n'en est que la corruption. Les voici : la préservation du type de l'idée, la continuité des principes au cours du développement, le pouvoir assimilateur que garde le système, l'enchaînement logique des évolutions, l'apparition dès l'origine de présages des développements futurs, l'action conservatrice et confirmatrice de ce développement à l'égard du passé de l'idée, enfin la vigueur durable et croissante du système. Or, pour les relativistes contemporains, le

[1] *Esquisse d'une philosophie de la religion*, 6e édition, p. 263.
[2] *Id.*, p. 298.

présent ne conserve ni ne confirme le passé ; les développements, souvent impossibles à prévoir, ne surgissent que sous la poussée des circonstances extérieures ; des idées dogmatiques nouvelles contredisent les anciennes et s'y substituent. On voit qu'ils sont bien moins exigeants que Newman. L'Eglise, d'après eux, s'est reprise et corrigée elle-même plusieurs fois sur des points tenus pour essentiels, elle a changé son enseignement sans le dire, en brouillant habilement les cartes, comme si elle eût reconnu qu'elle avait précédemment fait maldonne. Il faut avouer que de pareilles insinuations rappellent bien plutôt la manière de voir du grand théoricien du protestantisme libéral français, que celle de l'illustre converti d'Oxford.

Leur thèse est également aussi peu confirmée que possible par la pratique de l'Eglise romaine. Non seulement celle-ci a défini bien des dogmes, et en matière très métaphysique, mais au lieu de les considérer comme un programme provisoire, destiné à favoriser, *hic et nunc*, l'éclosion ou la bonne direction de vagues sentiments religieux, elle a toujours eu l'air de leur attacher une valeur absolue. Si elle eût pensé autrement, combien de considérations de prudence politique ne seraient-elles pas intervenues tout le long de son histoire, pour lui dicter le choix des expressions les plus élastiques, lui faire garder le silence sur certaines doctrines, accepter certains compromis et certaines équivoques, dont la permanence eût maintenu la paix au moins extérieure dans la chrétienté ? Et il

y avait assez d'opportunistes parmi ses enfants pour lui conseiller cette conduite ; et ces opportunistes pouvaient être les despotes de Byzance, prêts à appuyer leurs conseils par des menaces d'exil ou de torture signifiées aux théologiens trop précis. Et quoi de plus juste, si les dogmes n'ont qu'une valeur toute relative de symboles temporaires ? Cependant l'Eglise, pour des termes métaphysiques, a résisté jusqu'au sang ; elle s'est résignée aux schismes les plus douloureux ; en dépit de toutes les pressions, elle a rejeté sans hésiter les Henoticon, les Ecthesis, les Typos, et autres documents théologiques de conciliation ; elle a été jusqu'à anathématiser la mémoire d'un de ses pontifes, coupable seulement de ne s'être pas assez nettement prononcé sur un point de spéculation christologique qui paraîtrait bien secondaire à des symbolistes de nos jours. Que ne peut-on pas en conclure contre leur théorie ?

En somme, on ne voit même pas comment l'affirmation fondamentale qui distingue les catholiques symbolistes des non-catholiques peut logiquement subsister dans leur système. Si l'on disait que leur catholicisme a subi des « infiltrations protestantes », ou même qu'il s'y est déclaré une « voie d'eau », ces termes imagés, bons à défrayer l'humour des théologiens, seraient plutôt faibles pour caractériser la situation. Il n'y a ni infiltration ni voie d'eau dans leur catholicisme, parce que s'il fallait s'en tenir à la théorie, leur catholicisme aurait déjà sombré. Il

aurait évolué purement et simplement en un protestantisme, compliqué toutefois, en signe du passé, d'une addition assez illogique : je veux dire la nécessité de droit divin d'une Eglise qui s'impose aux consciences comme émettant des décisions infaillibles. Cet *étatisme* religieux porterait à croire que l'important, dans l'Eglise du Christ, n'est pas tant l'union des esprits que le lien administratif. On aboutirait, en somme, à une forme latinisée du protestantisme libéral, où, par un dualisme malheureux, la liberté de pensée s'unirait à un excès de *cléricalisme*[1].

Pareille position, quand même on n'en jugerait pas en croyant et en théologien, paraîtrait excessivement difficile à défendre. Peut-être ne sera-t-elle plus défendue, car l'Eglise a montré elle-même assez clairement le cas qu'elle fait de cette apologétique[2]. Mais ces idées ne peuvent disparaître de sitôt, et notre insistance n'est pas hors de saison ; ce n'est pas à un

[1] Nous n'entendons nullement déprécier, par ces remarques, l'usage en philosophie religieuse, d'arguments sociologiques, dont certains écrivains catholiques, comme Brunetière, ont tiré si bon parti. Mais ces autres, que nous critiquons, ne voient pas que, à réduire l'Eglise au simple rôle de gouvernement, on rendrait son intransigeance doctrinale et sa prétention à l'infaillibilité, inexplicables, inexcusables : toute l'histoire ecclésiastique serait purement odieuse aux yeux des esprits indépendants, si l'Eglise enseignante ne jouissait pas de la certitude infaillible que ses décisions, devant Dieu lui-même, sont irréformables. Je comprends que les penseurs protestants sourient d'une apologétique conçue de la sorte.

[2] J'écrivais cette phrase optimiste en 1905.

cadavre que nous nous attaquons. Cependant une position si illogique n'a pas l'air faite pour subsister toujours ; d'autant moins que la philosophie qui la détermine paraît plutôt en retard qu'en avance sur le courant de la pensée contemporaine.

Nous n'en dirons pas autant du dogmatisme moral. Ici nous nous trouvons en face de thèses jeunes et puissantes, bien appropriées à l'état des esprits réfléchis d'à présent, dont elles flattent la générosité un peu mystique, la soif du réel, et en même temps la défiance, poussée à l'excès, de la spéculation. Il y a quelque chose de fort sympathique dans ce souci de mettre toujours en avant, en matières religieuses, l'expérience du cœur. Les partisans du système sont d'ailleurs d'une orthodoxie de conclusions qui nous a tout l'air d'être irréprochable ; et, tout en faisant nos observations sur leurs doctrines, nous n'oublierons pas que nous avons affaire à des chrétiens à l'âme élevée, capables de rendre à la vraie foi les services apologétiques les plus signalés[1].

Abstraction faite de tout ce que la vie spirituelle de ceux qui défendent le système y met de chaleur et de vertu communicative, nous nous demandons si la fermeté de leur croyance à l'objectivité des dogmes peut se justifier suffisamment, aux yeux de la raison, par le système lui-même. Nous ne pénétrons sans doute pas

[1] L'encyclique récente de Pie X vient, du reste, de dénoncer suffisamment le danger de leur position pour l'orthodoxie qu'ils veulent, comme nous, défendre. (oct. 1907).

comme eux dans toutes les virtualités de leur doctrine ; mais, à qui la voit du dehors. il semble bien que, si elle est conciliable avec l'hypothèse d'une objectivité rigoureuse du dogme, cependant elle n'oblige pas à l'affirmer. Car, si le dogme n'a d'autre rôle que d'être un moteur religieux, un excitant de la connaissance du cœur ; si toute formule abstraite dont les éléments sont empruntés à la philosophie n'a de soi, comme ses éléments, qu'une valeur de symbole, pourquoi tiendrait-on à ce que ces symboles fussent de véritables *images* de ce qu'ils symbolisent ? Dieu, sans doute, peut vouloir qu'il en soit ainsi, mais pourquoi affirmerait-on qu'Il l'a voulu ? Ne résout-on pas les problèmes les plus complexes de mathématiques en opérant sur des lettres qui n'ont aucun rapport de ressemblance avec les grandeurs qu'elles figurent ? La théorie n'explique pas pourquoi, dans les dogmes métaphysiques, l'Eglise prend tant de soin de fixer un élément intellectuel qui pourrait, semble-t-il, sans inconvénient bien grave, demeurer un peu flottant. La stabilité des dogmes historiques non plus, ne s'impose pas d'elle-même. Les phénomènes de l'histoire appartenant au monde empirique, et n'ayant de portée religieuse que dans la mesure où ils occasionnent l'éveil des activités supérieures de l'âme, ne semble-t-il pas qu'ils pourraient bien remplir ce rôle sans avoir tant de fixité ? Il faut bien admettre que, dans la Bible, certains événements d'une haute portée religieuse sont décrits à la façon de données d'histoire, qui, vus

de plus près, ne peuvent être interprétés que comme des récits populaires ou des sortes de paraboles ; pourquoi en serait-il de toute nécessité autrement pour certains faits contingents du Symbole ? Sans doute, des articles tels que : *Jésus a souffert sous Ponce Pilate ; — Il a été crucifié ; — Il est mort et a été enseveli*, sont objet de vérification historique trop nette pour que l'on puisse, sans faire violence aux lois de l'esprit et au bon sens, les regarder comme de purs symboles cachant une vérité transcendante ; mais pour d'autres, tels que ceux de la Conception virginale ou de la Résurrection, il s'agit de réalités de l'ordre phénoménal dont la vérification historique n'est pas facile à faire en toute rigueur, étant donné le caractère très particulier de ces événements. Cependant nul vrai catholique ne mettra jamais en doute l'exactitude littérale des paroles du *Credo* qui les rapportent. Voilà le fait religieux dont la théorie ne nous semble pas pouvoir rendre un compte suffisant.

On a vu, en effet, en leur temps, bien des pieuses narrations, absolument fausses aux yeux de la critique, éveiller malgré cela de puissantes activités religieuses. Ainsi, aux âges de croyance naïve, les contes édifiants de la Légende Dorée, ou de toute autre compilation du même genre, ont certainement excité des actes fervents d'amour de Dieu et peut-être même nourri des vertus héroïques. Entre les dogmes historiques et ces légendes-là, les principes du dogmatisme moral expliquent-ils qu'il soit nécessaire *a priori*,

de mettre une différence essentielle de caractère ? La différence de degré est assurément patente ; les dogmes, s'ils sont symboliques. sont au moins des symboles bien plus rationnels, plus significatifs, plus efficaces pour exciter la foi, l'espérance et la charité. Mais le contraste irait-il jusqu'à obliger d'admettre, à la suite de l'analyse intrinsèque, une différence de nature, les uns ne pouvant appartenir qu'à la légende et les autres qu'à l'histoire ? Dira-t-on que l'objectivité de nos dogmes sous leur forme historique se déduit de ce qu'ils sont appropriés à tous les esprits vraiment religieux de tous les temps, au lieu de ne l'être qu'aux rêveries mystiques d'une époque d'ignorance ? Mais c'est là justement ce qu'il faudrait prouver ; au fond, nous n'en savons rien, et il pourrait se faire que, par rapport aux siècles qui nous suivront, nous soyons relativement dans le même état de naïveté que les lecteurs de la Légende Dorée comparés à nous. — Voilà de graves difficultés à résoudre, non seulement pour les partisans du symbolisme instable, mais aussi dans une certaine mesure, pour ceux du dogmatisme moral, qui certainement pourtant repousseraient avec fermeté toute interprétation légendaire des dogmes appelés par nous historiques.

Ce n'est pas, je le répète, leur orthodoxie qui est en question. Il s'agit simplement de savoir laquelle des philosophies religieuses en présence est la plus apte à garantir aux yeux de la raison cette objectivité des dogmes qui doit nous être à tous également chère.

Nous voulons bien admettre que le dogmatisme moral est une doctrine équilibrée ; et il est très vrai également que la continuité qu'il établit par l'action entre les phénomènes et la connaissance de l'Etre devrait suffire à écarter de lui les reproches de kantisme et de subjectivisme. Nous le reconnaissons. Mais l'équilibre est un état qui résulte de la neutralisation réciproque de forces antagonistes ; et puis tout équilibre n'est pas stable. A mesure que les forces qui se contrebalancent sont plus divergentes dans leur direction, il suffit d'un moindre effort, d'un moindre déplacement, pour amener la rupture irréparable de cet équilibre. Or, dans le cas présent, aux yeux de cette école, il doit y avoir grande divergence entre le déterminisme, le symbolisme de la raison abstraite, et la liberté, le réalisme de la raison croyante. L'équilibre de ces forces, ainsi caractérisées, ne peut être qu'assez instable. Cette considération ne laisse pas d'impressionner des esprits craintifs, qui aimeraient mieux qu'on leur montrât — ce qui n'est pas impossible — la coordination et la convergence essentielles de l'intellect et de la volonté, lorsque ces forces, sous la motion de la grâce, entrent en exercice dans l'acte de foi.

*
* *

C'est justement là ce que prétend faire la troisième théorie, sur laquelle on nous permettra de nous étendre, parce qu'elle est celle à laquelle nous donnons

notre adhésion comme à la plus solide. Elle prend, nous l'avons dit, les formules dogmatiques dans un sens aussi strict que la matière le comporte. J'explique ces derniers mots. Parmi les dogmes relatifs à des faits contingents, il en est qui sont invérifiables de leur nature pour un homme vivant sur cette terre, par exemple : *Jésus est descendu aux enfers, — il est monté aux cieux, — il est assis à la droite de Dieu.* Ceux-là sont formulés en expressions imagées, et évidemment symboliques, réserve faite pour la vision réelle de l'Ascension du Sauveur. Il en est d'autres, comme ceux de la Conception virginale et de la Résurrection, qui nous laissent sur la terre, et ne présentent rien de symbolique *a priori* dans leur expression. Ceux-ci sont à prendre à la lettre. — Quant aux dogmes métaphysiques, leur concept est invariable, fût-ce en son élément purement intellectuel et représentatif, *dans ce que cet élément représentatif a d'essentiel.* Seulement, comme ces concepts sont nécessairement inadéquats et analogiques, cette imperfection entraîne une perfectibilité, qui rend possible sinon probable, une évolution de tous les concepts dogmatiques se prolongeant jusqu'au jour où la foi fera place à la vision. Il faut expliquer ceci davantage.

L'identité formelle d'une vérité considérée avant et après son évolution doit être bien comprise. Le cas n'est pas celui d'une proposition, qui aurait existé toute formulée déjà, mais sur laquelle l'attention ne se serait pas jusque-là portée, et qui, tout d'un coup,

apparaîtrait à la lumière, comme un billet de banque qu'un homme découvre avec joie dans son portefeuille en plus du compte qu'il croyait avoir. Ce n'est pas non plus le cas d'une idée, déjà remarquée, mais qui avait paru de médiocre importance, et qui se met soudain à grossir. Comme Newman le disait d'une manière piquante, la structure corporelle d'un homme fait n'est pas purement et simplement celle d'un petit garçon qu'on aurait amplifié ; les proportions ne sont pas les mêmes chez un adulte et chez un enfant. De même en est-il pour le développement d'un concept dogmatique : il évolue et grandit en modifiant les proportions de ses parties, en acquérant même de nouvelles notes qu'il n'avait qu'en puissance, comme un embryon qui prend forme humaine, comme un arbre qui pousse des branches nouvelles à chaque printemps. D'abord, tout le revêtement d'images dont il s'enveloppait se modifie assurément d'une époque à l'autre et d'un esprit à l'autre. Il est certain que le mot Trinité, par exemple, n'a pas dû évoquer les mêmes illustrations sensibles chez un philosophe contemporain, un mathématicien du XVIIe siècle, ou un paysan du moyen âge. Mais il faut aller plus loin : dans le concept lui-même, dans les notes intellectuelles qui lui forment un corps, et non pas seulement dans les images qui sont la traîne de sa robe, il peut y avoir changement, un changement qui respecte toutefois l'individualité de l'idée.

A n'en pas douter, il faut admettre que l'idée dogma-

tique évolue même en ce qu'elle a de strictement intellectuel. On peut comparer le développement des dogmes dans la conscience de l'Église à celui des concepts qui germent chez un individu humain. Quand une grande idée neuve surgit dans un esprit, un état affectif, mêlé de joie et de malaise, l'annonce d'abord ; un bouillonnement inattendu agite l'océan d'idées qu'enferme notre intelligence, et une vague nouvelle s'y dresse lentement, entraînant avec elle mille autres petits flots qui rident sa surface et semblent chercher à la refouler, ou à se la diviser entre eux, jusqu'à ce que, majestueuse, elle s'en dégage enfin, ou les absorbe, et, se déployant alors dans toute son ampleur, vienne rouler, superbe et seule, sur la plage où l'attend la conscience. L'idée donc a surgi confuse ; aussitôt nous avons instinctivement cherché à l'assimiler à quelqu'une de nos notions acquises, à la faire rentrer dans nos catégories, et pendant longtemps elle a dû, de ce chef, rester accolée à des concepts étrangers, dont il faut qu'elle se débarrasse pour que la conscience la saisisse dans sa pleine originalité et la distingue de toutes les autres.

Ainsi en est-il de la conscience de l'Église : la Révélation divine y a fait surgir une foule d'idées nouvelles impliquées, soit dans l'enseignement oral des prophètes, de Notre-Seigneur ou des apôtres, soit en des événements surnaturels, soit en des rites. Émue et ravie, elle les a acceptées, comme un trésor mystérieux et aussitôt ces idées ont opéré en elle et montré leur vertu vivifiante. Pour que l'assimilation fût ferme et

totale, il fallait que la notion révélée entrât dans le domaine de la réflexion collective. Or, ce n'est que par des efforts qui sont humains dans leur mode, quoique inspirés et dirigés par l'Esprit de Dieu, que l'Église a pu l'amener au point précis de la vision distincte. Nous allons le voir en des exemples historiques très connus.

L'unité de Dieu, la divinité de Jésus, Fils de Dieu, la distinction du Fils de Dieu et de son Père ainsi que du Fils et de l'Esprit, étaient des vérités clairement révélées ou confirmées dans les Évangiles et les écrits apostoliques; dès le jour de la Pentecôte, l'Église commençait à en vivre. Mais comment arrivèrent-elles à se formuler dans les deux dogmes précis de la Sainte Trinité et de l'union hypostatique?

De bonne heure la conciliation de ces vérités antinomiques préoccupe l'esprit des Pères qui leur cherchent une expression exacte, et acceptable pour la raison cultivée des Hellènes. Tout d'abord la divinité du Sauveur est affirmée fortement, et expliquée par son identité avec le Logos divin; mais, quand il s'agit de préciser ses rapports avec Dieu le Père, les idées s'obscurcissent. Les hérésies monarchiennes, pour résoudre le problème, suppriment la distinction réelle du Logos qui est Dieu et de la personne divine dont il procède; dans la bouche de Paul de Samosate, au IIIe siècle, le mot ὁμοούσιος, que nous traduisons *consubstantiel*, sert à aggraver cette confusion. Aussi le terme est-il rejeté et condamné par le concile très orthodoxe d'Antioche, qui rétablit la vraie foi. Un demi-siècle après, les cho-

ses ont changé de face ; Arius maintient que le Verbe, qui n'est pas ὁμοούσιος τῷ πατρί, est strictement subordonné au Père, au point de n'être plus que la première des créatures, qui a été tirée du néant, et n'est dite Dieu que par participation. La chrétienté s'indigne, et le premier concile œcuménique reprend ce terme jadis proscrit d'ὁμοούσιος, pour en faire l'expression caractéristique de la foi orthodoxe ; et pendant un autre demi-siècle, au milieu des persécutions et des plus grands dangers, et de toutes les trahisons imaginables, l'Église lutte pour faire admettre ce mot par tous les docteurs et tous les fidèles. C'est que l'idée qu'il renfermait s'était éclaircie. Nous avons donc ici l'exemple d'une idée de souveraine importance, mais d'abord mal précisée au point de vue philosophique, celle d'une identité absolue d'essence entre le Père et le Fils, compatible cependant avec une distinction personnelle, qui va se précisant d'abord en diverses directions, puis fait naître un terme dangereux par le sens perfide que lui donne un hérésiarque ; ce terme est repoussé par les défenseurs de la vraie foi ; mais plus tard, pour faire face à une erreur opposée à l'ancienne, le Concile de Nicée revient à ce terme et le canonise, parce qu'il l'a précisé, et l'a rendu inattaquable pour toujours, malgré l'abus qu'en fait encore Marcel d'Ancyre, un Père de Nicée, qui retourne à une sorte de sabellianisme. L'histoire du dogme de l'Incarnation n'est pas moins significative. A Nicée, le terme de ὑπόστασις avait été pris comme synonyme de οὐσία, essence ou *subs-*

tance. L'hérésiarque Apollinaire refuse au Christ, puisqu'il est d'une substance divine, la possession d'une âme humaine raisonnable, dont, selon lui, il n'a pas besoin. L'école d'Antioche et Nestorius s'égarent dans la direction opposée; ils prêchent une union *accidentelle* entre la deuxième personne de la Trinité et l'homme Jésus ; mais saint Cyrille d'Alexandrie, aux applaudissements de l'Église, leur oppose en des canons qui sont adoptés par le Concile œcuménique d'Éphèse l'expression d'*union hypostatique*, ἕνωσις καθ'ὑπόστασιν, qu'il explique par le terme d'*union naturelle,* opposée à l'union accidentelle de Nestorius (ἕνωσις φυσικὴ). Mais à peine cette dernière expression est-elle admise, qu'un ami et grand partisan de Cyrille, le moine Eutychès, s'en fait une arme pour soutenir que dans le Christ, n'y ayant qu'une seule hypostase, il n'y a non plus qu'une seule substance, une seule nature. Il faut donc aller jusqu'au Concile de Chalcédoine, qui condamne à leur tour les monophysites, pour voir le concept exprimé par le terme d'hypostase, ou personne, prendre dans la théologie chrétienne cette précision qu'il a toujours conservée depuis; dès lors, la masse des fidèles sait assez clairement pour n'être plus égarée par de faux docteurs, rationalistes ou mystiques, que l'hypostase n'est point la nature, et que l'unité de la personne du Christ Jésus ne l'empêche ni d'être un vrai homme, ni d'être le vrai Dieu.

Nous voyons ainsi comment procède l'autorité qui fixe les formules des dogmes, et les rend obligatoires.

Toujours, pour exprimer d'une manière rationnelle et précise les vérités du dépôt sacré de la Révélation, de manière à les soustraire aux mauvaises interprétations nuisibles au salut du genre humain, l'Église s'est appliquée à choisir des termes qui excluent les concepts faux qui s'étaient déjà fait jour. Elle les a empruntés à la philosophie courante de l'époque où ce besoin de préciser s'est fait sentir. Or, cette philosophie pouvait être elle-même plus ou moins exacte et arrêtée, plus ou moins proche de l'état parfait d'une *science constituée*. Les expressions courantes de la philosophie, celles qui répondent à des concepts communs à presque tous les systèmes, comme *substance* ou *personnalité*, désignent d'ailleurs, sans aucun doute possible, des réalités, lesquelles se manifestent à nous par des phénomènes de tel ou tel genre, objets d'intuition immédiate; quels que soient les rapports d'identité ou d'opposition de ces réalités avec les phénomènes et entre elles, rapports qu'il appartient à la philosophie de définir, il n'en est pas moins vrai qu'elles *sont*, qu'elles ne sont point chimériques ; donc les concepts par lesquels l'homme les a atteintes ont en eux quelque chose de définitif qui ne pourra plus changer, à savoir une représentation adéquate ou au moins analogique d'un caractère du réel qui sera désormais toujours présent à l'esprit dès que le mot donné éveillera le concept donné. Mais, dans son premier contact avec ce caractère réel, l'esprit ne l'a saisi, pour ainsi dire, que confondu dans un monceau d'idées et d'images qui se

sont agglutinées à l'idée propre, et, en apparence, ne font qu'un avec elle. Ainsi, dans les définitions doctrinales, ce n'est que du progrès de la pensée analytique de l'Église, éclairée d'ailleurs par l'expérience religieuse et dirigée par le Saint-Esprit, qu'il faut attendre l'œuvre de distinction qui, dans le *paquet* des idées primitives, séparera l'or du bois et de la paille. Ainsi, avant la promulgation des formules canoniques, des termes philosophiques plus ou moins bien choisis, capables parfois de donner le change aux esprits malavisés, et de les induire en de graves erreurs, exprimaient aux orthodoxes eux-mêmes le contenu de la Révélation. Certes ils embrassaient, au moins virtuellement et implicitement, le sens légitime qui devait être défini plus tard, mais, à côté de lui, des éléments conceptuels hétérogènes, qui lui demeuraient liés par suite d'associations d'idées trop fortifiées par l'habitude pour être en un jour rompues. Ce n'est pas à ce côté matériel du concept doctrinal qu'a jamais tenu l'Église. Lorsque certains de ses enfants ont voulu faire de ce corps étranger l'essence même de la vérité révélée, l'Église a élevé la voix pour écarter leur interprétation néfaste, et elle a d'autant fait progresser le concept dogmatique en le purifiant. Seulement, n'émettant guère de définitions que contre des erreurs devenues tout à fait explicites et apparentes, l'Église enseignante (à qui l'assistance de l'esprit ne donne pas le don de prophétie) s'est contentée de canoniser des termes suffisamment clairs pour marquer l'exclusion des héré-

sies présentes, sans l'être peut-être assez pour prévenir les erreurs futures. C'est pourquoi il peut y avoir encore du flottement dans l'interprétation d'une formule donnée, et il surgira de nouvelles hérésies qui prétendront respecter la définition ancienne, et même la prendre pour base. L'Église, de nouveau, devra élever la voix pour les condamner, elles et leurs expressions.

Ainsi, par toutes ces précisions successives, par tout ce travail qui ressemble moins à celui d'un maître dans sa chaire qu'à celui d'un homme pratique qui élague ses plantations, les idées primitives confuses et touffues sous lesquelles l'humanité avait saisi la Révélation, dégagent peu à peu leur noyau de vérité essentielle et divine de tout élément étranger et contradictoire qui lui demeurait indûment joint dans les esprits.

Ce travail peut absorber des siècles durant la spéculation théorique. Le dogme de la Trinité en a mis quatre au moins à se préciser, sans parler encore de la question de la procession du Saint-Esprit; les dogmes christologiques n'ont trouvé leur formule absolument complète et définitive qu'au sixième Concile général; quant aux vérités qui concernent la grâce et les opérations de l'Esprit-Saint dans l'humanité rachetée, elles ont excité des controverses, qui, commencées à l'hérétique Pélage, ont depuis mis aux prises de grandes écoles de théologie, qui jusqu'ici ne sont point tombées d'accord; et l'Eglise n'a pas encore dit son mot.

Le jour arrive pourtant, tôt ou tard, où la formule

ecclésiastique paraît, aux yeux de tous, offrir à la fois toute la précision et toute la réserve désirables, quoiqu'elle demeure nécessairement enveloppée de l'obscurité inhérente aux mystères de foi. Il ne reste plus alors qu'à la laisser, sous l'influence de la spéculation abstraite, mais surtout du sens catholique qui la commente, développer, pour le plus grand bien de l'humanité religieuse, toutes les riches conséquences qu'un dogme porte toujours en ses flancs. C'est le dernier stade de l'évolution de ce dogme, ce qu'on pourrait appeler son *âge adulte*. Mais nos exemples et nos analyses ont dû montrer assez clairement que, dans tout le cours de cette élaboration, mal comprise par les symbolistes, le concept dogmatique s'est seulement épuré, tout en demeurant lui-même, toujours identique en tant que concept ou expression intellectuelle, dans ce qu'il avait d'essentiel et de proprement constitutif dès son premier jour. Il n'a pas varié, il n'a fait que se libérer, s'affirmer et grandir.

Ce que nous avons dit s'applique spécialement aux dogmes métaphysiques. Les dogmes historiques, formellement donnés comme tels, peuvent-ils, eux aussi, progresser? Non, si leur progrès doit être un transformisme, une disparition de symboles imparfaits devant des symboles plus parfaits, totalement différents des anciens; oui, si le progrès consiste pour eux à être mieux établis historiquement, c'est-à-dire plus critiquement étudiés dans leurs parties phénoménales, leurs modalités et leurs détails, et surtout en ce sens

que l'on puisse mieux voir leur accord avec les autres, leur place dans la grande synthèse de l'enseignement divin et leurs conséquences pour la vie religieuse de l'humanité[1].

On voit par cette exposition que la conception philosophique du dogme que j'ai appelée *Analogisme*, pour l'opposer au symbolisme, sous toutes ses formes, conception qui, tout en étant plus ou moins bien comprise dans sa souplesse incomparable, rallie cependant encore, non seulement tous les thomistes, mais la grande majorité des théologiens, parce qu'elle est traditionnelle entre toutes, est une conception éminemment favorable au progrès historique et critique comme à la fermeté de l'adhésion de foi. Et ce n'est pas à nos yeux un désavantage pour elle de s'appuyer sur une philosophie de la connaissance qui, si attaquée qu'elle soit de nos jours, nous paraît cependant encore la plus critique de toutes, comme étant la plus conforme à l'observation psychologique ainsi qu'au sens commun.

III

CONCLUSION

De l'un à l'autre des systèmes que nous avons exposés, on passe par des transitions qui sont presque in-

[1] Cf. un très intéressant article de M. F. Dubois dans la *Revue du Clergé français : Dogme et Piété*, 1er février 1905,

sensibles, et ce fait explique le grand nombre des positions intermédiaires où s'arrêtent les penseurs religieux. Tous trois ont une commune base : c'est l'idée de la grande notion du Bien infini, laquelle se manifeste dans l'intelligence chrétienne par l'éclosion de concepts qui sont appelés *Dogmes* quand l'Église les a définis officiellement.

Mais, pour la première classe de penseurs, dont la doctrine est protestante, si catholique que soit leur âme, ces dogmes ne seraient que des sortes d'*épiphénomènes*, qui se jouent à la surface de l'action religieuse collective, comme des rayons changeants sur un flot majestueux, et demeurent entièrement relatifs à l'état des sujets humains ; les meilleurs sont ceux qui favorisent le plus le sentiment religieux et moral et l'*Ecclesia docens* « infaillible » n'est que le principe externe régulateur qui donne temporairement un caractère officiel et impératif — autant qu'un programme intellectuel en est susceptible — à ceux qui se montrent, à l'usage, les plus appropriés à l'état moyen des esprits dans la société catholique.

Pour la deuxième école tout dogme a un sens immuable. C'est, au milieu des changements et des contradictions successives de l'interprétation philosophique ou critique, l'invariable relation qui subsiste entre telle perfection cachée en Dieu, par exemple, ce que nous appelons « Trinité de personnes dans l'unité d'essence », et la vie affective du croyant ; car par l'intermédiaire d'instruments intellectuels variables de par

leur nature, cette réalité divine agit toujours de la même manière sur le fond des âmes. Le dogme aurait ainsi une valeur représentative exacte du divin, non par rapport à ce que le divin est en lui-même (du moins il serait impossible de l'établir spéculativement), mais en tant qu'il est objet et terme de notre action.

Pour nous enfin, en son double élément, intellectuel et moral, le dogme est immuable en substance; et, en son double élément aussi, le dogme est sujet à une évolution accidentelle. Tantôt c'est l'évolution morale qui précède l'autre, tantôt c'est l'évolution spéculative. Mais, en tout cas, ce dogme est une vérité de l'ordre intellectuel avant d'être de l'ordre affectif, et c'est précisément sa consistance spéculative qui le rend si divinement sûr pour la direction de la vie.

Pour conclure, nous croyons juste de faire remarquer que les deux premières conceptions philosophiques marquent des étapes vers la troisième; mais leurs tendances sont arrêtées, ici au nom de la critique historique, là au nom de la critique philosophique, et, selon nous, elles sont arrêtées trop tôt. La conception analogiste et traditionnelle ne compromet ni la critique, ni le déploiement ardent et harmonieux de la vie mystique. Tous les hommes sans parti pris commencent à s'en apercevoir, et s'en apercevront de mieux en mieux, j'espère. Nous dirons même qu'elle fournit plus logiquement et plus franchement que le dogmatisme moral un puissant élément à la contemplation, ce degré suprême de la vie du cœur. Car, si les formules intel-

lectuelles des dogmes nous offrent déjà en toute vérité, malgré leur imperfection, une certaine vue de ce que Dieu est en lui-même, une fois approfondies et vivifiées par la charité, elles présenteront à l'esprit qui croit et au cœur qui aime comme des arrhes de la vision céleste.

Enfin, sans monter si haut, n'est-il pas vrai que cette conception épargne aux âmes qui en sont convaincues de douloureux tiraillements dans leur vie intérieure? Une pauvre et pieuse paysanne se figure ses protecteurs du ciel sous des formes très visibles, avec des nimbes d'or et de grandes ailes, sur des trônes ou des nuages éclatants; elle converse avec ceux qu'elle se représente si naïvement, sans arrière-pensée et sans trouble intellectuel. Faudrait-il que le théologien et le philosophe qui ont épuré leurs conceptions pour les rendre plus dignes de Dieu, fussent moins favorisés qu'elle, et toujours exposés, quand ils essaient d'élever leur pensée au monde invisible, à réveiller alors tout le bruit des chicanes philosophiques sur la relativité de nos connaissances? à prendre conscience avec douleur, quand ils veulent s'élancer vers leur Père ou leur Sauveur, d'une interposition de symboles bien plus humains que divins, placés là pour arrêter leur essor, et amortir pour eux ce « choc du réel », qu'il est si bon de sentir parfois dans la prière? Toute discussion abstraite mise de côté, n'est-il pas à souhaiter pour tous qu'elle soit la vraie, cette conception philosophique du dogme qui les met à l'aise dans leur science autant qu'une

femme du peuple l'est dans son ignorance, et les convainc que le surnaturel a, dès ici-bas, une parenté avec toute leur âme, avec leur esprit comme avec leur cœur?

CHAPITRE VI

"GERME" ET "FERMENT[1]"

La question philosophique de la portée du dogme en soi, qui est devenue si fort à la mode, ne peut faire oublier celle de l'origine et du développement de *nos* dogmes, tels qu'ils nous sont donnés. Elles sont toutes deux, d'ailleurs, tellement solidaires, qu'on ne peut les résoudre que l'une par l'autre. C'est que le Dogme catholique présente un caractère fortement historique, contingent ; si l'on fait abstraction de ses notes tout à fait individuelles, ce n'est plus de lui qu'on parle, même *in genere*. Il consiste avant tout dans l'assertion d'un Fait, gros de révélations et de conséquences, le fait de l'activité divine de Jésus dans notre monde. Ce n'est donc pas en premier lieu une *théorie*[2]. Si nous sommes en

[1] *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, janvier 1907.

[2] Nous n'oublions pas, en écrivant ceci, que l'affirmation d'un *fait* (sauf quand elle se borne à la constatation des phénomènes élémentaires de conscience) implique souvent l'usage subconscient ou implicite de quelque *Weltanschauung*. Mais nous employons ici, et dans tout cet article, le langage de l'observation positive et du sens commun, par rapport auxquels il serait tout à fait oiseux d'insister sur la distinction qu'il y a entre

possession d'une synthèse dogmatique, cette synthèse ne se présente pas comme une *interprétation* du donné expérimental en fonction des idées de tel ou tel système technique, qui eût existé tout bâti, indépendamment du Fait constaté, et antérieurement à lui — par exemple des philosophies de Platon, d'Aristote ou de Philon. — Elle n'est qu'une *traduction* détaillée du Fait global en une langue qui peut bien emprunter quelques vocables à des systèmes préexistants, mais seulement après les avoir *démarqués*, autrement dit dégagés du sens scientifique plus ou moins discutable que leur donnait le système en question, pour ne leur laisser qu'une portée que j'appelle *empirique*, le sens de lien, analysé ou non, de raison explicative, trouvée ou non trouvée, de certains phénomènes constatés de tous ; ce n'est que dans cette signification usuelle des termes philosophiques, tels que substance, personne, nature, etc., que la société chrétienne a trouvé des analogies avec telle ou telle face du mystère divin. Mais, s'il en est ainsi, le Fait n'a pas été nécessairement tiré, par cette traduction, hors du domaine de l'expérience [1]. Alors, du moment qu'on admet la portée objective de l'expérience religieuse [2], la question de la valeur des

la « perception d'un fait » (laquelle n'implique que des jugements d'existence tout spontanés) et les « théories » ultérieures qui sont les explications réfléchies et techniques que la raison cherche à se procurer sur la base de ces premiers jugements.

[1] Peu importe que cette expérience soit surnaturelle dans son principe, cela ne change guère le mode d'observation.

[2] Car il va sans dire qu'il n'entre pas dans notre sujet de dis-

dogmes se pose ainsi : 1° le Fait a-t-il pu être dûment observé, dans des conditions suffisamment bonnes pour que les affirmations qui ont suivi, quoique dépassant les constatations historiques, ne doivent pas se heurter à une fin de non-recevoir du côté deshistoriens ? 2° la « traduction » a-t-elle été bien faite, ou bien a-t-elle faussé le donné primitif en le combinant avec des idées systématiques hétérogènes à ce fait, et de valeur incertaine ? On le voit, la question est double ; mais c'est toujours une question de fait, et l'histoire, l'histoire seule, peut lui donner une réponse suffisante.

Tous les penseurs catholiques y répondent aujourd'hui par une métaphore qui s'appuie sur les enseignements classiques de Tertullien et de Vincent de Lérins[1]. Ils disent d'une seule voix que l'enseignement de Jésus et des Apôtres est le « *germe* » organique d'où notre synthèse dogmatique a lentement évolué. Image simple, commode, expressive, qui se rattache aux paraboles évangéliques de la semence et du grain de sénevé. Comment se fait-il donc qu'un accord si parfait dans les mots, qui ferait croire le problème définitivement résolu, cache de si profondes divergences de

cuter avec ceux qui considèrent toute expérience spécifiquement religieuse comme illusoire. Qu'ils s'adressent à William James ou à d'autres philosophes.

[1] Les mots *granum, frutex, arbuscula, rami, frondes, germen, flos, fructus,* se trouvent dans Tertullien, *De Virginibus velandis*, I. Cfr. Vinc. lir., *Commonit.* 1, 22-23, qui compare à un corps qui se développe le « Christianae religionis dogma. »

pensée, tant sur la nature du dit « germe » que sur le processus de son évolution ?

Pour ne parler que des positions extrêmes, ne reste-t-il pas des conservateurs qui croient prouver leur fidélité à la vérité traditionnelle en n'admettant d'autre développement dogmatique qu'une clarification graduelle des *formules* verbales, un perfectionnement continu de la terminologie, destiné à rendre nos vérités plus résistantes aux déformations hérétiques ? Pour eux, par exemple, tous les Pères anténicéens se seraient efforcés, à travers les imprécisions de leur langage obscur, d'exprimer, touchant la Sainte Trinité, une doctrine absolument une, définie, arrêtée dans toutes ses lignes intellectuelles, et de tout point conforme à celle des Pères de Nicée, ou même de Florence[1]. Nous pourrions ne mentionner

[1] Récemment, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* (*mai-juin*), a paru un article intitulé *Les Origines des controverses trinitaires* et signé Antoine Dupin, qui représente juste le contraire en fait d'excès. La méthode « historiciste » s'y étale dans toute sa beauté. On dirait que tous ces auteurs, dont je ne suspecte d'ailleurs ni la bonne foi, ni l'intention scientifique, s'imposent le devoir de choisir, entre toutes les explications *possibles* qu'on peut fournir de la formation d'une doctrine (tant qu'on n'envisage que des *textes*, avec une belle indifférence pour les lois de continuité de la pensée à travers l'histoire), l'explication qui fera toujours paraître la tradition comme la plus artificielle et la plus titubante, *zigzaguante*. — A moins que seule, ici, la foi de l'auteur dans la pénétration de Henri Holtzmann ne soit en cause, et que la responsabilité ne remonte presque toute au subtil professeur de Strasbourg. — Un autre article du même auteur, dans la même Revue (*juillet-août*), quoique plus objectif, ne corrige cependant en rien l'impression laissée par le premier.

ceux là que pour mémoire. Mais, au bout de l'autre aile, n'avons-nous pas la fameuse théorie de Loisy, qu'il importe de rappeler avec exactitude ?

Aux yeux de Loisy, quel a été le « germe » ? Simplement l'annonce du Royaume de Dieu prochain, de l'établissement imminent, accompli au milieu du bouleversement de la terre et des cieux, d'une société parfaite, où les fidèles croyants, sous le gouvernement de Jésus, reparu comme Messie, jouiraient d'un bonheur indéfectible ; — rêve eschatologique qui n'était pas de beaucoup supérieur, en fait d'universalisme, à ceux d'autres apocalypses du même temps. Il est vrai que Jésus insistait fort sur les conditions morales nécessaires pour entrer dans ce Royaume : l'amour de Dieu, la sincérité avec soi-même, la pureté intérieure, le désintéressement, la confiance et le courage dans les persécutions ; la prédication de toutes ces vertus, que son propre exemple enseignait à pratiquer héroïquement, aurait pu à la rigueur constituer un corps de doctrine autonome. Seulement, cet idéal d'une vie de perfection personnelle et de liberté intime, fût-il même garanti par la promesse ou la menace de rétributions individuelles dans une éternité, Jésus n'a jamais pensé à l'isoler, et peut-être ce but n'eût-il pas été capable de mouvoir à lui seul son activité, sans l'illusion du Royaume de Dieu, immédiat, tangible, qui était l'objet principal de sa prédication. Dans cette foi et cette espérance, Jésus est mort. Mais le spectacle de sa vie et la force de ses convictions

avaient tellement ému ses disciples, que la vue même de son honteux supplice les a à peine déconcertés quelques jours ; bientôt par une intuition surélevée au-dessus de toutes les contingences du monde historique, ils l'ont vu et affirmé ressuscité, vivant aux siècles des siècles, et déjà tout prêt à réaliser son Œuvre. Car les premiers apôtres, comme leur Maître, n'avaient d'autre mobile conscient et prédominant que la préparation à la Parousie prochaine, dont l'attente fiévreuse faisait naître dans les cercles des croyants tant de manifestations extraordinaires de la vie spirituelle ou psychique. Et le jour où cette attente fut déçue, elle avait déjà tellement pénétré les âmes, que tant de forces d'espérance ne pouvaient tomber, même quand l'objet parut s'évanouir; elles se créèrent le nouveau but d'un Royaume des cieux à établir lentement sur la terre même, par la continuité des efforts humains, soutenus par le Christ vivant et invisible : c'est l'Église qui devint le Royaume immédiat. Le bonheur de ce Royaume consistait surtout dans la pureté morale et la fraternité des croyants, basée autrefois sur l'attente commune; c'étaient là choses qui n'étaient pas nécessairement liées à l'idéal particulariste des Juifs ; aussi l'universalité de l'Église alla se dégageant et s'affirmant de jour en jour. La Parousie était bien toujours l'objet d'un dogme, au milieu d'autres ; elle devait survenir pour la consommation de l'œuvre évangélique, mais se trouvait reculée dans un avenir si indéfini, si lointain, que ce n'était plus là qu'une croyance quasi

spéculative. Dès la mort, sans attendre résurrection ni grand jugement, les justes devaient jouir, partiellement au moins, du fruit de leurs œuvres. Ainsi, le Royaume des cieux, sous les deux formes de l'Église de la terre, et de celle du Ciel qui s'y recrutait à chaque heure, devint la réalisation graduelle d'un idéal qui, dans les conditions où elle s'effectue, n'a rien à gagner à se voir terminée trop tôt par la Parousie.

Ne dites pas à l'auteur qu'il n'y a rien au fond de tout cela qu'une méprise de croyants illuminés, corrigée ensuite par une substitution d'idéal. Ne lui dites point que nous ne sommes pas les disciples de Jésus, puisque la religion de celui-ci n'a été que l'*occasion* de la naissance de la nôtre, laquelle est, en somme, bien supérieure à celle du Maître, car il vous répondra, lui aussi, que les promesses de Jésus étaient le « germe » des croyances catholiques. Passe ; mais c'est un germe bien différent de celui de Newman. Comment, à moins d'invoquer je ne sais quelle *métagénèse* indéfinie, verrions-nous dans toute cette histoire un développement organique ? Il serait bien plus exact de dire que le grain d'abord semé est mort sans pousser en épis. Il ne pouvait prospérer dans le terrain des réalités humaines, où le progrès ne se fait guère ainsi par cataclysmes, mais exige pour se dessiner et s'affermir, des temps d'incroyable durée. Donc il a pourri tout seul ; mais, dans ses efforts pour vivre, il avait tellement remué le sol qui le reçut, qu'il y détermina, par je ne

sais quelle sympathie ou quelle réaction, l'éclosion d'autres germes étrangers à lui. D'où étaient-ils venus, ceux-là? Ils avaient pu tomber, presque par hasard, de la main de Jésus; il est certain du moins, que le Sauveur mêlait beaucoup plus de profondes vérités morales à son enseignement que n'avaient fait les autres prêcheurs d'apocalypses. Ainsi les débris des fougères et des folles avoines, consumées par la pourriture ou la flamme, préparent parfois un sol à porter de plus riches moissons — à la condition qu'il se trouve de manière ou d'autre, ensemencé. Rien de moins comparable à l'évolution d'un germe organique donné, que ce transformisme ou plutôt cette *succession-là*.

De fait, la théorie du germe, tant qu'elle demeurera assez mal comprise ou peu approfondie pour paraître s'accommoder de telles interprétations, ne s'imposera guère à ceux qui n'ont pas d'intérêt apologétique à s'en contenter. Si elle ne sait établir que des relations si accidentelles entre les diverses phases du christianisme, elle n'a pas de quoi prouver sa supériorité sur la théorie de Harnack[1], qui en est l'exacte contre-partie. Pour Loisy, c'est l'Église qui a vu juste là où Jésus s'attachait à une représentation fautive, cause occasionnelle seulement du grand développement religieux

[1] La même ou à peu près, fut soutenue chez nous par Aug. Sabatier. Je la crois plus dangereuse que celle de Loisy pour les intelligences réfléchies, dans la mesure même où elle est plus sympathique, et dénote un sens bien plus profond des premiers besoins religieux.

postérieur. Pour le professeur de Berlin, c'est Jésus qui a vu juste, et lui seul ; sa pensée a été dénaturée, obscurcie au moins par l'Église, à partir de Paul lui-même. Il s'agit donc, pour être vrai chrétien, de revenir à l'enseignement de Jésus, pur et simple. Tout ce qui fait prétendre à Loisy que l'objet principal de cet enseignement était la Parousie prochaine, tout cela doit être attribué aux goûts apocalyptiques des Juifs qui furent les premiers disciples. Jésus, lui, prêchait « Dieu et l'âme, l'âme et son Dieu ». Il ne faudrait donc plus se représenter l'histoire ultérieure de la doctrine comme celle du développement organique d'un germe en un arbre. Jésus a donné d'un seul coup à l'arbre doctrinal tout le développement qu'il comporte. Dans ses lignes grandioses, vagues et simples, il représente le plus haut sommet que l'humanité puisse atteindre en fait de religion, et même de système religieux. Tout ce qui s'est ensuite développé sur lui ou autour de lui n'est qu'une végétation parasite de semences apportées d'ailleurs, qui lui empruntent de sa sève pour fleurir quelques jours et mourir ensuite, entassant leurs détritus autour du tronc immortel. Quel hardi travail d'émondage et de destruction ne faut-il pas opérer pour retrouver les vraies branches de l'arbre et se mettre sûrement à l'abri de son ombre vivifiante ! Nichées au milieu de la ramure étrangère qui périra, ou blotties parmi les fongosités opulentes et malsaines de la base, que d'âmes restent à languir, qui croient avoir pris gîte dans la doctrine et l'esprit du Fils de

Dieu ! C'est à peine si, par intervalles, un parfum leur arrive de ses fleurs célestes, au milieu des odeurs violentes de paganisme ou de mondanité que les parasites exhalent. Si cela suffit à leur donner l'illusion d'être chrétiennes, ce n'est pas assez pour les faire vivre spirituellement du fruit délicieux de la confiance au Père.

Voilà comme on peut rejeter en bloc la théorie du « Germe » tant que celle-ci reste lâche et confuse, et qu'on ne donne pas de critérium assez net pour distinguer dans la masse organique ce qui provient vraiment de la semence, de ce qui ne serait qu'excroissances ou débris.

En un temps où les théories se succèdent d'une allure plus échevelée que la course des morts de la ballade, quelques esprits très progressistes pourraient juger inopportun de revenir à la discussion de thèses si souvent débattues. Pour nous, nous le croyons encore utile. Les deux positions sont typiques, tracées par des esprits dont l'un est vigoureux et l'autre subtil, et qui ont bien vu les deux voies par lesquelles catholiques et protestants peuvent, sans rompre en visière à leurs communautés, échapper furtivement aux décisions doctrinales de l'Église, ou se mettre au-dessus de toutes les professions de foi de la Réforme. Aussi, la thèse de Loisy, malgré le médiocre succès qu'elle a rencontré près de ses confrères en critique, travaille et travaillera longtemps encore les milieux demi-compétents d'étudiants en philosophie, de jeunes

ecclésiastiques fraîchement doctorisés, et d'hommes du monde vaguement et sentimentalement intéressés aux questions religieuses. Celle de Harnack, par contre, est bien faite pour attirer à elle, même du milieu de nos rangs, des âmes sérieuses qui voudraient continuer à se sentir chrétiennes, mais qui ont la faiblesse de se laisser dominer par le préjugé antidogmatique, rebutées qu'elles sont par la maigreur et l'artificialité de beaucoup des procédés apologétiques anciens ou nouveaux.

Malgré la valeur indéniable de ces deux écrivains, nous considérons leurs deux systèmes comme aussi ruineux l'un que l'autre. Soyez loisyste, en effet ; dites-moi ce qui restera du Christ dans votre religion? Un homme très saint qui a inconsciemment soulevé de grandes forces religieuses, rien de plus. Qu'on ne dise pas : « Jésus a commis une simple erreur, des plus explicables, sur le mode de la réalisation de son idéal dans les faits, et cela n'enlève rien à la grandeur de sa personne. » Vous vous paieriez de mots. Car l'importance si exagérée qu'il donnait, selon vous, à ce mode illusoire, dénote au moins une lacune dans l'intelligence qu'il avait de la Divinité, lui, l'Homme-Dieu. Le Christ n'est plus qu'un anneau dans la chaîne des bons réformateurs religieux, entre les Prophètes et les Apôtres. Je ne parle pas de ce qu'il peut être pour la « vue de la foi » (ne comprenant pas au juste ce que peut être cette vue qui n'aurait rien à démêler avec l'histoire), mais simplement de ce que fut son rôle

historique. Et je dis que, puisqu'il n'a pas su dégager lui-même son idée des rêves nationalistes où vivait son entourage ; puisque l'ensemble de sa morale était si influencé, à ce qu'on prétend, par l'attente d'une manifestation de Dieu, prochaine et théâtrale, laquelle ne devait pas arriver selon ses prévisions, je dis qu'il a moins bien connu Dieu Père universel que son disciple Paul, et moins senti que le disciple qui a écrit le 4e Évangile, la portée de ces mots : « Dieu est Esprit ». Somme toute, le Christ n'était pas encore tout à fait chrétien. Vous aurez beau l'appeler Homme-Dieu, sans d'ailleurs vouloir préciser ce que ce terme vous représente, et en laissant supposer que ce nom pourrait bien n'être que l'expression hyperbolique et naïve de la vénération d'anciens croyants non philosophes, votre Homme-Dieu ne laisse pas d'être un peu trop exclusivement homme, et homme borné, en dépit de toutes ses vertus. Vous aurez beau accueillir, avec une soumission qui ne dissimule pas assez votre sourire indulgent, le système que l'Église impose à notre foi, et traiter nos dogmes de développements *légitimes* parce que leur éclosion a été imposée par les circonstances ; qu'importe qu'ils aient tous été inévitables, s'ils sont tous caducs? Vous ne devez pas vous faire l'illusion, vous qui êtes si bien doués de sens relativiste, que vos propres thèses religieuses soient soustraites à cette caducité universelle. Alors quel résidu de toutes ces générations alternantes vous demeure-t-il donc, et demeurera-t-il à ceux qui vous suivront,

comme un fond commun et inébranlable de croyances ? Rien, à ce qu'il semble, sinon la conscience d'une aspiration amorphe vers un Idéal que vous pouvez nommer Dieu, si votre philosophie est théiste ; ou appeler de tout autre nom, si elle ne l'est pas. Cela peut encore être dit *religieux*, au sens très large, mais ce n'est certes plus *une religion*. Dites plutôt que c'est une foi morale, dans la diffusion de laquelle Jésus n'a joué qu'un rôle accidentel, bien qu'important. En un mot, votre catholicisme n'est plus qu'une ombre du christianisme ; et, quant à choisir, il pourrait sembler encore plus chrétien de se ranger au protestantisme de Harnack. Mais si vous prenez ce parti, vous ne serez plus qu'un isolé, pris d'une méfiance ou d'une aversion plus ou moins affichée à l'égard de toutes les Églises, de toutes les formes sociales sous lesquelles jusqu'ici l'humanité a pensé réaliser le plan de Jésus. Vous réduirez toute votre religion à l'attachement au Christ, à un Christ, hélas ! qui n'est pas Dieu, car le nom de « Fils de Dieu » que vous lui laissez, signifie seulement qu'il fut le plus religieux de tous les hommes. Ce n'est plus que sa parole et son exemple qui nous profitent. Ils nous profitent, il est vrai, sans réserve, et ne sont mêlés de rien d'impur, d'aucune de ces petitesses et de ces mièvreries avec lesquelles un dilettante comme Renan croyait rendre plus séduisante la figure du Nazaréen. Pour vous, au moins, Jésus sera purement et simplement admirable, admirable en tout. Mais ce Jésus, à l'heure qu'il est, vous connaît-il, s'oc-

cupe-t-il de vous, vit-il en vous, opère-t-il en vous pour vous réchauffer et vous soutenir dans le tourbillon de la froide existence ? C'est un problème. Au fond, Dieu reste toujours séparé de vous par un infranchissable abîme comme il le fut de son Fils lui-même ; le Père, en qui on exige que vous placiez toute votre confiance, n'a pas, en réalité, tant aimé le monde que l'Évangile le disait ; du moins, il n'en a pas donné le grand signe sur lequel s'appuyait la foi des siècles.

Ce serait chose douloureuse que d'être réellement mis en demeure de choisir entre les deux systèmes. Mais, pour échapper au cruel dilemme, il suffit d'éclaircir, et peut-être de compléter, cette théorie orthodoxe du « germe » que l'un fausse, et que l'autre rejette.

II

Si nous osions dire que la *doctrine* du Christ et de l'Église (dans un sens précis que nous allons expliquer) n'a pas, en réalité, *évolué*, cela pourrait sonner à certaines oreilles comme un étrange paradoxe ; beaucoup nous rangeraient, sans plus ample information, soit au nombre des apologistes les mieux démentis par l'histoire, soit parmi les disciples de Harnack. C'est pourtant bien quelque chose d'approchant que nous allons nous efforcer d'établir, en conservant la prétention de n'être ni de ceux-ci, ni de ceux-là.

Nous admettons, certes, la théorie du « germe »,

sous la forme qu'elle a chez Newman ; seulement il me semble qu'on n'y a pas encore poussé l'analyse assez avant, et c'est pour cela que le besoin commence à se faire sentir de modifier cette terminologie. Ou plutôt il serait opportun de présenter une autre face du problème, comportant une autre solution qui, d'ailleurs, n'exclut pas l'ancienne, mais la complète. Métaphore pour métaphore, nous voudrions contribuer à en accréditer une qui n'est pas moins évangélique que l'autre. Car si Jésus a dit : « Comment figurerons-nous le royaume de Dieu, et en quelle parabole le mettrons-nous? Comme un grain de sénevé qui, lorsqu'il est semé en terre est la plus petite de toutes les semences qui sont sur terre ; et lorsqu'il a été semé, il monte, et devient plus grand que tous les légumes, et il pousse de grandes branches, en sorte que sous son ombre, les oiseaux du ciel peuvent habiter » (Marc, IV, 30-32), il a dit une autre fois : « A quoi comparerai-je le royaume de Dieu? Il est semblable à du levain qu'une femme a pris et mis dans trois mesures de farine, pour faire lever toute la pâte » (Luc, XIII, 20-21)[1].

Saint Luc, comme saint Mathieu, rapporte même les deux paraboles à côté l'une de l'autre.

Une semence et du levain, ce n'est pas la même chose. Voilà donc deux aspects du christianisme[2] qu'il s'agit de comparer, pour voir si on peut les fondre et les unir.

[1] Traduction du P. Rose.

[2] Car le royaume des cieux, sur la terre, c'est le christianisme.

Qu'est-ce que signifie le terme « christianisme » ? Ce mot désigne d'abord, en bloc, le vaste développement spirituel, intellectuel, moral et social, de notre espèce, lequel eut son point de départ dans l'enseignement que contenaient les actes et les paroles de Jésus. En ce sens, on peut dire que l'Évangile en a été le « germe ». C'est la parabole du grain de sénevé. Mais, d'autre part, l'agent, le réactif, qui a produit ce magnifique épanouissement de toutes les forces mentales et spirituelles de l'humanité, c'est une *connaissance religieuse sui generis* que le Christ a apportée à la terre, et à laquelle nous voulons réserver ici, au sens le plus strict, le nom de « christianisme », ou mieux de « doctrine chrétienne ».

Or, nous prétendons que cette doctrine n'est pas un *germe*, parce qu'elle n'a pas évolué, ne s'est pas perfectionnée intrinsèquement, et qu'elle existait déjà pleinement *en acte* dans l'âme des premiers prédicateurs de notre foi. Elle s'est déformée, rapetissée ou diluée dans les systèmes des hétérodoxes, et elle est restée entière dans le catholicisme, mais sans y faire de progrès : elle n'avait plus à en faire, étant définitive. Ainsi, comme Harnack, nous mettons toute la plénitude aux origines ; c'est très catholique aussi. Mais cette plénitude, nous l'entendons autrement qu'il ne fait. Nous avons une ambition bien plus grande que la sienne, quand il s'agit de fixer la limite des rapports de l'Homme et de Dieu.

Pour bien m'expliquer, il ne faut d'abord laisser au-

cune équivoque sur ce que j'appelle « connaissance religieuse ». C'est l'intelligence spéculative et pratique de nos relations avec la Divinité, comme de personne à personne. Donc il ne faut pas la réduire à n'être qu'une morale ou une philosophie, malgré ses nombreux points de contact avec ces deux disciplines. Cette connaissance ne s'extrait, tout organisée, d'aucun des casiers scientifiques ou métaphysiques de notre esprit ; elle les ferait tous éclater, sans exception. Par où donc s'acquiert-elle ? En partie, je le veux bien, par des raisonnements, mais des raisonnements simples, au mode plus ou moins instinctif, qui ont pour matière le monde des expériences intimes, des besoins vagues et profonds, des pensées indicibles, presque inconscientes, des révélations que nous apporte la vie du cœur, et, dans les meilleurs cas, des inspirations d'êtres invisibles, supérieurs à nous. Le travail secret de toutes ces forces, élabore et fait passer dans la conscience claire des certitudes, des affirmations concernant un monde qui échappe à nos prises. Alors, surtout si elles se trouvent à coïncider avec les conclusions déjà admises de quelque métaphysique élémentaire, elles peuvent devenir assez fortes pour nous orienter tout entiers dans leur sens, pour diriger impérieusement notre vie ; mais elles ont leurs racines enfouies bien plus profondément que n'importe quelle métaphysique ou quelle morale tirées de l'observation des faits extérieurs ; elles germent dans le *subliminal*, si l'on veut, et la conscience claire n'en recueille

que les fruits. Non pas que cette connaissance échappe au contrôle d'une bonne philosophie critique ; mais si la philosophie la plus sûre peut *autoriser*, le cas échéant, ces certitudes-là, elle est impuissante à les *produire* toute seule, et même à en démontrer, d'une manière suffisamment efficace, la justesse, tant qu'elle parle seule, avec son ton impersonnel. Les affirmations religieuses se posent d'abord ; les théories viennent ensuite les appuyer ou les contredire ; mais les affirmations préexistent aux théories [1].

Or, ce n'est pas à la connaissance religieuse en général que nous voulons ici nous arrêter, mais à cette connaissance religieuse parfaite qu'est pour nous le christianisme. Ici l'objet n'est pas seulement une idée, une de ces mille conceptions justes ou fausses que l'esprit humain peut se former touchant l'Invisible ; *cet objet est un fait contingent*, accessible à l'histoire, dans sa seule enveloppe matérielle, et rien qu'à la foi dans sa mystérieuse profondeur. Jamais aucune spéculation ne l'eût fait découvrir, et il peut être reconnu avec certitude en dehors de toute spéculation technique. Cela parce qu'il était et demeure constatable. Constatable, dis-je, autrefois, en Palestine, par la vue combinée des yeux et du cœur ; constatable aujourd'hui encore pour nous, à travers les témoignages présents

[1] *Historiquement*, du moins, il en est ainsi. Je ne veux certes pas dire que la philosophie ne puisse établir la « religion naturelle », puisqu'elle peut prouver l'existence et quelques attributs de Dieu. Mais, *historiquement*, la religion l'a précédée et a influé sur la philosophie systématique, chez les Grecs comme ailleurs

ou passés de la société chrétienne. Cela par l'opération simultanée de tous les facteurs directs de certitude énumérés plus haut, et sous la motion de la grâce.

Ce fait s'exprime en trois mots : « Verbum caro factum est. » Dieu, en effet, « a tant aimé le monde qu'Il lui a donné son Fils unique », un Fils égal à lui-même, et qui a dit : « Mon Père et moi nous sommes un. » Cela est arrivé parce que « Dieu est amour », et, pour cette raison, Il s'est fait l'un des nôtres, il a habité parmi nous « sous forme d'esclave », car son amour n'a pu se satisfaire tant qu'il ne nous a pas ressemblé en cela même que nous avions de spécifiquement humain, tant qu'il n'a pu être compté parmi nous, comme un de nos congénères.

Voilà le fait révélé. Les autres « révélations » des religions historiques s'évanouissent sous le regard de la critique ou de l'histoire. Mais celle-ci, qu'a-t-elle à redouter d'abord de la part de la critique philosophique ?

Une philosophie, qui a toute notre confiance et dont l'expression la plus pure est le thomisme, entreprend de prouver qu'elle ne voit nulle part aucune objection irréfutable contre la possibilité de ce fait, et qu'il y a par contre une foule de raisons de convenance qui disposeraient à l'admettre. Quant aux autres philosophies, en laissant de côté le plat et court rationalisme d'autrefois, seraient-elles atteintes de ce dogmatisme qu'elles reprochent à leurs aînées, au point de se croire en état d'établir, d'abord, ce qu'est la nature intime

de Dieu ; puis ce qu'est la *personnalité*, au sens métaphysique, c'est-à-dire cette racine de toutes les manifestations conscientes dont l'ensemble constitue ce qu'on nomme une personnalité psychologique ? peuvent-elles se croire assez bien renseignées sur ces deux points, pour décréter qu'en aucun cas, le Moi latent, réel, d'un être humain, ne peut être le Moi infini ? Elles en savent bien long ! ne dépassent-elles point alors les bornes qu'elles ont elles-mêmes assignées à leur compétence, pour tomber dans la métaphysique simpliste de la prétendue « religion naturelle » d'il y a cinquante ans ?

Non, il faudrait reconnaître que de telles prétentions ne sont que des survivances du dogmatisme rationaliste. Il serait à la fois bien plus rationnel et bien plus moderne de s'en rapporter pour ces problèmes, (dont la philosophie peut constater l'existence, mais pour avouer seulement qu'ils échappent à sa compétence) aux déclarations qu'ont pu nous faire ceux qui ont prouvé au monde qu'ils connaissaient le mieux par leur expérience ce que c'est que Dieu et ce qu'est le Christ[1].

Y a-t-il eu de tels hommes ? Ceux que nous appelons Apôtres, Évangélistes, Pères, Docteurs, ont-ils prêté leurs idées à Jésus ou bien n'ont-ils fait que *témoigner*, que transmettre à travers les âges, un dépôt reçu

[1] Nous admettrons naturellement, avec Harnack et tout catholique orthodoxe, que personne ne l'a mieux su que Jésus lui-même, en qui chacun doit reconnaître au moins le plus grand des penseurs religieux.

du Christ lui-même, sans faire plus qu'en accommoder la formule, de mieux en mieux, aux besoins légitimes, *primaires*, des intelligences? Si on peut établir cette seconde alternative, il n'y a pas à chercher plus loin. Il n'y a plus à se demander si telle ou telle branche dogmatique a pu vraiment jaillir du tronc, du jour où sera démontré que l'arbre n'a pas, de fait, poussé de branches nouvelles, mais que les propositions de foi définie ne sont qu'une systématisation partielle, et toujours progressive [1], d'ailleurs, de ce que croyaient déjà en bloc les premiers chrétiens.

Un pas immense a été fait dans cette voie lorsque les meilleurs des critiques « indépendants » se sont mis à concéder que la théologie johannique n'est pas autre que la paulinienne, et que celle-ci est le « germe » bien authentique de la dogmatique catholique postérieure.

Reste pourtant la grave question : le grand penseur que fut Paul n'y a-t-il pas mis un peu trop du sien? Son enseignement couvre-t-il exactement celui de Jésus, le dépasse-t-il ou reste-t-il en arrière? Les disciples de la première heure avaient-ils la même notion que Paul, ou du moins une notion équivalente, de la personne et du rôle de Jésus? Ils pouvaient l'appeler Messie, l'habiller à la juive, croire à la Parousie prochaine (comme Paul lui-même, du reste, au moins au début de sa carrière apostolique); mais le terme de Messie, dans leur bouche, n'avait-il que le sens purement israélite, ou

[1] Dans le sens des deux chapitres précédents.

bien représentait-il déjà, avant l'invention de la formule, une *personne divine* comme le Logos johannique, comme le Dieu-Fils du concile de Nicée? Voilà la grosse question à laquelle la critique historique et religieuse doit être mise aujourd'hui en demeure de répondre, comme à celle qui prime toutes les autres.

Eh bien, nous avons déjà pleine confiance de pouvoir indiquer la réponse à faire. Et voici ce que nous affirmons :

Quand Pierre et Jean, dans les semaines qui suivirent la Résurrection, prêchaient le Messie aux Juifs de Jérusalem, ce n'était pas comme un pur homme. Il était pour eux l'ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς ; son nom était le seul qui eût été donné aux hommes dans lequel ils pussent être sauvés, etc., et toutes ces expressions qui remplissent les premières pages des Actes désignent assez clairement un être divin. « Ou Dieu, ou quoi? »[1] Pouvaient-ils dire déjà qu'il était *Dieu* ? Ils ne l'ont pas dit dans ce qui nous a été conservé[2] de ces premiers discours; le savaient-ils assez pourtant pour se le dire nettement à eux-mêmes et comprendre que : Fils de Dieu = Dieu? C'était un pas énorme à faire franchir au langage (quiconque connaît la mentalité juive de cette époque n'en peut douter), que de donner le nom incommunicable à un homme qu'on avait vu naître, vivre et agir, et mourir ostensiblement au milieu des autres hommes.

[1] P. Lagrange *Méthode historique*, édition augmentée, p. 238.

[2] Il n'y a aucune raison critique d'en contester l'authenticité foncière.

Mais qu'importe ? Même si nous admettions que leur pensée claire eût été encore, sur ce point, timide et en retard, qu'importe, dis-je, s'ils le *sentaient* Dieu, s'ils lui attribuaient déjà ce qui est le propre de l'Être au nom incommunicable, s'ils avaient placé Jésus si haut, si haut dans leur esprit, et si profondément dans leur cœur, que la limite entre le culte qu'ils lui rendaient et celui qu'ils rendaient à Dieu, n'était plus saisissable ? Le traiter en Dieu, le croire et l'aimer comme un Dieu, eux Juifs au monothéisme si absolu, était certes la meilleure façon d'affirmer sa divinité. Et c'était la même foi qu'ils communiquaient à leurs auditeurs. Quant à Paul, s'il a employé des termes plus clairs[1], il ne prétendait nullement, ce faisant, révéler quelque chose de nouveau. Ses affirmations les plus catégoriques sur ce sujet arrivent pour ainsi dire incidemment ; aussi le fameux passage de la lettre aux Philippiens ne fait qu'invoquer l'exemple du Christ pour appuyer une exhortation morale, de la même façon que le fait de nos jours, le premier prédicateur venu, le plus étranger à la pensée d'enrichir la théologie. Tant le milieu de ses lecteurs paraît avoir été pénétré à l'avance de l'idée dogmatique qu'il ne faisait que leur rappeler !

Enfin cette doctrine a son dernier mot dans le quatrième Évangile, qui se pose dans l'Absolu, dégagé de toute hésitation de langage, de toute théorie accessoire ou temporaire. Son Logos déborde autant celui de Phi-

[1] *Philip.* II, 5 seq. ; *Col.* I, 15 seq. ; II, 9, et ailleurs encore.

lon, comme on peut s'en convaincre par une attentive comparaison, que le Messie de Pierre est au-dessus du « Fils de l'Homme » d'Hénoch et de tous les Memra ou Metatrôn des rabbins.

Faites tant que vous voudrez l'histoire critique de la création et de l'évolution du dogme chrétien, ce travail-là, bien conduit, et sans idées préconçues, vous rapprochera de plus en plus de ces assertions :

1° Toute la doctrine chrétienne a déjà son dernier mot dans le quatrième Évangile, dont l'enseignement sur la nature du Fils de Dieu est substantiellement identique à celui de l'Apôtre.

2° Entre l'idée christologique de celui-ci et celle des Apôtres de la première heure, on ne découvre pas de solution nette de continuité ; et il faut s'ingénier terriblement, supposer, par des inductions hasardées, bien des faits dont l'histoire n'offre pas trace, pour opposer Paul sur ce point à ses devanciers.

3° Le triage des couches dans les synoptiques est loin de suffire, si l'on ne se laisse influencer par aucune thèse philosophique *a priori*, à établir d'une façon critique que les idées dont nous parlons furent étrangères à l'enseignement primitif de Jésus. Au contraire s'il est des textes embarrassants (par exemple Marc, X, 18), tout l'ensemble des passages les moins contestés laisse l'impression fort nette que Jésus a voulu donner de *lui-même* une idée bien supérieure à celle qu'on peut avoir d'un membre pur et simple de l'humanité, fût-il Messie.

Mais qu'est devenue la doctrine depuis le deuxième siècle ? Le quatrième Evangile, répétons-nous, en avait donné le dernier mot. La théologie, depuis Justin, travailla à se hausser péniblement, avec force arrêts, force chutes, jusqu'à la révélation synthétisée dans cet admirable livre. Dans leurs *systèmes,* Justin et plus d'un autre paraissaient ramener Jésus aux proportions de quelque Logos philonien, il ne sert à rien de contester cela. Mais ce n'était là que la pensée inexpérimentée, tâtonnante, de surface, pensée de débutants ou de précurseurs, qui cherchaient à encadrer un fait tout nouveau dans de vieilles théories familières ; et leur vraie pensée, celle qui inspirait visiblement leur vie et leurs exhortations, celle qui les tenait par le fond, si l'on veut, protestait contre cet abaissement de Jésus, puisqu'elle le leur faisait traiter comme un Fils de Dieu égal à Dieu. Ce qui péchait en eux, c'était la *mise en système* de leur connaissance religieuse, non cette connaissance elle-même. En d'autres termes, cette plénitude d'illumination qu'ils puisaient dans leur contact permanent avec Jésus présent dans l'Eglise et l'Eucharistie n'était pas du tout exprimée adéquatement, ni même justement, par le système théologique dans lequel ils cherchaient de bonne foi à l'enfermer. A moins d'être un de ces génies qui reçoivent d'en haut des sortes de révélations philosophiques, on ne forme un système qu'avec les éléments habituels de sa pensée réfléchie. Bon gré mal gré, notre instinct y plie les nouvelles intuitions, et, si elles

sont trop vastes, elles se rapetissent ou se déforment pour entrer dans les catégories préexistantes. Mais l'intuition réelle, profonde, vécue, qui dirige l'activité, qui est comme un *toucher* de l'âme, demeure fort au-dessus de la *vue* proprement intellectuelle qui prétend y correspondre ; la portée des idées et des termes est grandie par le sens inexprimé encore que le cœur y met. Qu'il y ait là inconséquence, défaut de logique, défaut de profondeur, peu importe. En réalité, il y a deux idées, sourdement en lutte, quoiqu'elles paraissent encore n'en faire qu'une dans la trouble aurore qui commence à éclairer la conscience philosophique. L'une, confuse, puissante et dominatrice, d'une origine surnaturelle, dans le cas qui nous occupe, et d'une incoercible force de persuasion, sert à vivre ; l'autre, claire, insuffisante et caduque, sert à écrire. La première use de la seconde, mais en la pénétrant d'un tout autre sens que celui que les mots expriment.

Alors, de jour en jour, la pensée systématique, plus avertie, consciente elle-même de sa propre insuffisance, tend à serrer de plus près l'intuition qui la domine. Et quand elle est arrivée à y correspondre avec une certaine justesse, à exprimer à peu près tout ce que la raison raisonnante peut dire de cette *chose vue*, alors l'Eglise, éclairée par l'Esprit, consent à accueillir cette conception des théologiens, elle lui marque officiellement sa préférence, la sanctionne et l'impose. Les anciennes théories imparfaites tombent alors dans l'oubli, ou restent à croupir chez les hérétique. Mais

en tout cela la connaissance religieuse, en tant que telle, n'a pas, on le voit, gagné. Elle a simplement élevé jusqu'à elle d'autres éléments de la pensée, à travers lesquels sa lumière puisse se répandre dans les compartiments de la conscience claire, la source n'est pas devenue plus lumineuse pour cela.

On sait la manière dont certains transformistes veulent entendre l'évolution pour en éliminer l'idée de progrès, trop métaphysique pour eux. La masse homogène de la substance vivante primitive ne tendrait nullement à se développer, mais rien qu'à se conserver. C'est pour se munir, en se multipliant et s'associant à d'autres masses de même nature, de moyens de défense contre les diverses causes de destruction qui l'assaillent, qu'elle s'organise en cellules, en organes des sens, en instruments de locomotion qui lui servent à fuir la présence des dissolvants ou à se rapprocher de sa nourriture. Toutes réserves faites au point de vue philosophique sur cette théorie plus ou moins profonde, nous pouvons cependant y trouver un terme de comparaison qui éclaircisse notre pensée. L'organisme d'un animal tant soit peu élevé est, il est vrai, infiniment plus *vivant* que la somme de tous les plastides qu'il contient. Il n'en va pas de même de la connaissance religieuse qui était aussi grande, aussi riche dans son essence, avant le développemeut qu'après. A part cela, la comparaison vaut. La connaissance religieuse ne s'est donné une forme technique que pour se défendre contre les agents de dissolution qui l'envi-

ronnent. Cette forme la garantit, et la rend plus sûrement active, mais ne l'enrichit pas dans sa substance.

Et c'est pourquoi nous disons que, si elle a évolué de Moïse aux prophètes, des prophètes à Jésus, elle n'a plus évolué depuis la révélation de l'Homme-Dieu, en ce sens qu'elle aurait intrinsèquement grandi, se serait intrinsèquement perfectionnée.

III

Tout ceci peut paraître encore vague et obscur. N'étant philosophe que par occasion, je demande qu'on m'excuse si je ne sais pas donner du premier coup, à mes conceptions, toute la clarté désirable. Il est temps, en tous cas, que je précise l'idée foncière de cet article au moyen de quelques distinctions bien nettes.

Je répète donc que « christianisme » peut vouloir dire soit l'ensemble de la civilisation chrétienne sortie de l'Evangile, idées, institutions, mœurs; soit seulement la « connaissance religieuse » qui est la source de tout cela, l' « essence », comme dirait Harnack.

Dans le premier sens, il est incontestable que le christianisme a évolué et qu'il évolue toujours :

1° Quant à l'idée que se font les vrais disciples du Christ du mode de réalisation de l'Evangile dans l'histoire. L'imminence de la Parousie, et toutes ces autres conceptions primitives, étaient des représentations

temporaires et caduques du triomphe final de Jésus et des croyants ; elles étaient basées sur une interprétation trop exclusivement eschatologique, bien conforme d'ailleurs aux idées juives alors régnantes, de certaines paroles de Jésus qui n'avaient pas été assez approfondies, ou étaient prises dans un sens trop matériel, pas assez en fonction de la totalité des actes et des enseignements du Maître [1]. Elles ont évolué dans la conception de l'Eglise militante, où se recrute à tout instant de la durée l'Eglise triomphante, jusqu'à la consommation qui arrivera au terme de temps indéfinis.

2° L'exposé simple de la doctrine, qui ne consistait d'abord qu'à redire les actions et les paroles de Jésus s'est transformé, partiellemeut au moins, en système de dogmes ; c'est-à-dire que la doctrine s'est trouvé, peu à peu, des formules arrêtées, assez précises, comparées à toutes les autres dont on avait essayé, pour rendre bien plus difficiles les méprises sur la portée du Fait essentiel ; la doctrine, par là, s'est mieux défendue contre les altérations des hérétiques, ou les rêveries de ceux qui voulaient l'assimiler à leur mentalité, au lieu de s'y assimiler eux-mêmes. Ainsi se sont dessinés les enseignements que l'Eglise, dépositaire de la pensée du Christ, a proclamés exclusivement orthodoxes, comme fournissant à l'esprit humain des analogies sûres du Mystère divin.

[1] Voir le P. Lagrange, *L'Avènement du Fils de l'Homme.* (*Revue Biblique*, juillet et octobre 1906).

3° Il y a eu encore progrès en extension. C'est-à-dire que le grand Principe chrétien, lu par les âmes dans le Fait évangélique s'est appliqué graduellement à une matière humaine, toujours plus vaste, qu'il trouvait du reste organisée déjà. D'abord il s'est étendu non seulement aux spéculations intellectuelles, mais aux prescriptions de la morale privée, pour les grouper, les corriger et les élever. Puis il a éclairé la morale sociale ; la doctrine a servi d'âme — au sens péripatéticien de principe informateur du composé — à tout l'ensemble de la vie *humaine* de l'homme. C'est un progrès *ab intus ad extra*. Cette solidarité éclatante entre la morale privée et publique, qui intéresse chacun, d'une part, et, de l'autre, la doctrine chrétienne, a pour effet de rendre celle-ci accessible par bien plus d'avenues. Elle lui a servi de recommandation aux yeux d'une foule d'âmes dont sa valeur religieuse n'eût peut-être pas suffi à attirer l'attention, mais qui se laissaient séduire par les bienfaits d'ordre humain qui découlaient d'une telle religion ; l'admiration des conséquences les a élevées peu à peu jusqu'à la foi au Principe. Ainsi la lumière de l'Evangile envahissait peu à peu les diverses couches de la sphère des ombres, faisant tressaillir sur son passage jusqu'aux esprits qui s'étaient renfermés dans les préoccupations de pure philosophie ou de morale terrestre, et remplissant leurs yeux de sa splendeur, au point de les faire s'écrier : « Je ne m'occupais pas de savoir s'il y avait un Dieu ; mais je le sais à présent, parce

que je crois au Christ ! » Ainsi, la petite société des fidèles de Jérusalem a grandi jusqu'à englober une grande fraction de l'humanité, celle qui donne le ton aux autres.

Voilà en quel sens l'Evangile fut un germe qui est devenu un arbre, dont l'ombre couvre à présent toute la terre, quoique tous les oiseaux du ciel ne soient pas venus s'y poser encore.

Mais — reportons-nous maintenant à la seconde parabole — ce magnifique développement, pour la doctrine, n'a été, en quelque sorte, que matériel et accidentel. La connaissance religieuse de Dieu, en soi, n'est pas d'une autre nature, ni portée à un autre degré de perfection, qu'au jour de la Pentecôte. La vie religieuse qu'elle donne n'est pas plus pure ni plus intense. Je veux dire que les disciples primitifs, lesquels ne possédaient aucune de ces formules qui assurent notre foi, ces disciples qui étaient dans l'erreur sur le mode d'établissement du royaume de Dieu, qui n'avaient pas sous les yeux, en dehors de leurs tout petits cercles, cette magnifique éclosion de bienfaits moraux et sociaux où l'apologétique actuelle cueille de si solides arguments, ces disciples-là n'étaient pourtant pas moins *saints* que nous ; en règle générale, ils l'étaient bien davantage. Ils prouvaient par là que leur connaissance religieuse était tout aussi riche, tout aussi efficace que la nôtre a jamais pu devenir. Car toute vie spirituelle et morale présuppose une connaissance qui lui est, en un cer-

tain sens, antérieure. Et si leur attachement à Dieu et au Christ valait bien le nôtre, c'est donc que leur doctrine n'était pas inférieure en soi à celle que nous possédons.

Ce christianisme-là, qui n'a pas évolué, parce qu'il fut, dès le premier instant, un sommet et une plénitude, c'est, nous l'avons dit, la connaissance d'un Fait. Non pas, comme le voudrait Harnack, la conception pure et simple d'une idée, si haute et si consolante qu'elle pût être, mais la constatation directe, vitale, d'un Fait : Fait prodigieux, unique, plus riche de signification que toutes les théories élaborées par des hommes, plus saisissant et plus consolant que toutes les expériences religieuses multipliées aux siècles antérieurs.

Entrons maintenant autant qu'il nous sera possible, après tant de considérations préliminaires, et d'assertions globales, dans le détail de ce Fait-là. Il était surnaturel, et n'a jamais pu être constaté que de ceux dont une parole intérieure du Père avait touché, attendri, échauffé et élevé l'âme ; mais alors, malgré l'obscurité insondable du *comment*, ils lui ont trouvé encore plus de certitude qu'aux perceptions de leurs sens.

Le voici encore une fois : la Divinité était apparue parmi les hommes, était, par un prodige inexplicable, devenue un homme, un vrai homme, pour associer les autres hommes à sa force, à sa lumière, à son propre bonheur.

Les philosophes avaient beaucoup tenté pour mettre Dieu à notre portée : l'Idée des Idées, l'Acte Pur, etc., nous avaient fait connaître la Divinité par des analogies assez exactes. L'Etre suprême n'en demeurait pas moins cet énorme et terrifiant Isolé dont on ne connaît pas assez le sentiment vis-à-vis du monde, dont on n'expérimente pas assez directement le bienveillant intérêt, pour oser se fier aussi absolument à Lui que la généralité des fils à la généralité des pères. Tout se borne, dans une religion philosophique, à bien peu d'exceptions près, à quelques relations troubles qui laissent comme une oppression dans l'âme, partagée entre la vénération, la terreur et l'indifférence.

Le Juif, lui, avait fini par apprendre que Dieu aime tout ce qu'il a créé ; Iahwé étant infiniment juste et parfait. Mais il n'en avait pas su tirer une idée suffisante de l'universalité de la Bonté divine, et de sa douce familiarité ; sa piété ressemblait trop, en moyenne, à celle du musulman de nos jours, et toute l'âpreté religieuse des races sémitiques venait la raidir. Le grand signe de l'Amour céleste faisait encore défaut aux âmes craintives.

Les autres religions populaires étaient pleines d'erreurs, de matérialisme, d'inepties et de corruption. Le zoroastrisme lui-même laissait son Dieu débonnaire tenu en échec par le Principe mauvais. Quant aux initiés des mystères, ils ne voyaient d'autre moyen de tirer la Divinité jusqu'à eux qu'une pénible ou répugnante théurgie ; la communion avec l'Infini n'était

accessible qu'à de rares privilégiés, assez capables d'hallucinations ou de résistance nerveuse pour se plonger dans des rites sombres, qui, mécaniquement, les faisaient dieux.

Tel était le bilan religieux de l'humanité.

Et tout à coup, le Fait unique se révèle : Dieu est là, humble, simple, doux et accessible à tous, pareil à tous. Il nous parle, nous encourage et nous reprend dans notre langage, il souffre pour nous, il meurt pour nous. Puis il ressuscite, afin de nous montrer que la mort n'est qu'un incident de la vie ; il nous apprend que toutes nos misères, hormis le défaut d'amour, ne peuvent mettre d'obstacle infranchissable entre nous et Lui, puisque Lui-même les a prises sans rien perdre de sa puissance et de son bonheur auquel il nous offre de participer. Et cet amour qui sauve, c'est encore Lui-même qui se charge de le créer en nous si nous l'écoutons, si nous l'accueillons. Qu'était-ce auprès de cela, que la théorie, juste d'ailleurs, de l'Idée du Bien, ou du Premier Moteur ? que nous apprenait-elle des profondeurs de Dieu, de sa vraie nature, du *caractère* personnel de cet Etre insondable, auprès des révélations apportées par la vie théandrique de l'homme Jésus, le fils de Marie ? Une phrase résume la grande découverte religieuse d'alors : « Qui me voit, dit Jésus, a vu mon Père. » Oui, car « Dieu a tant aimé le monde qu'Il lui a donné son Fils unique. » *Dieu est amour autant qu'il est esprit.* Et voilà le dernier des abîmes divins accessibles à la connaissance

humaine révélé à l'homme par un Dieu homme et souffrant ! Tel est le fond de la doctrine chrétienne. Je ne sais ce qu'un génie religieux quelconque pourrait rêver de supérieur à cette réalité-là.

En notre frère Jésus « habite corporellement », dit Paul, « toute la plénitude de la Divinité ». Il vit en nous, il nourrit toute notre personne de sa chair et de son sang, imbibe notre être du sien, pour que nous ressuscitions un jour, libres et heureux comme Lui. La triste existence humaine est ennoblie, restaurée, transformée, arrachée à la terreur de la mort, régie par des devoirs nouveaux qui sont une liberté, parce qu'on les accomplit par amour, au milieu de la joie du cœur. Tel est le Fait immense qui va révolutionner le monde. Comment la perception de ce Fait a-t-elle été cause du développement que nous avons décrit ?

Les chrétiens, et, à leur tête, des grands saints, tels que Paul, se sont approprié cet Idéal à des degrés divers ; non pas comme un corps de doctrine à la façon postérieure, mais dans leur vie ; l'homme est devenu Dieu en espérance, il est dieu par participation, c'est un Dieu commencé. En évitant le gouffre du Panthéisme, où l'Être infiniment bon se dissout et disparaît, quelle identité pareille pouvait être rêvée entre l'homme et Dieu ? Aussi, les conséquences morales d'une telle doctrine se révèlent bien vite : le renoncement, la pureté, la fraternité, l'indépendance indomptable de la conscience, tout cela s'incarnant dans les mœurs et les institutions. La doctrine nouvelle est

comme un diamant d'une eau sublime et dont chaque facette, resplendissant à son tour de toutes les variétés de la lumière, séduit et attire quelques groupes d'âmes tourmentées jusque-là par un besoin spécial. Quelques convertis poussent même à l'excès le culte de tel ou tel reflet particulier, ils lui donnent une importance disproportionnée qui peut les mener à l'hérésie, quand l'orgueil et l'exaltation humaine s'en mêlent. Cela n'empêche qu'à travers des erreurs ou des étroitesses temporaires, la masse des chrétiens n'atteignent le Fait essentiel et ne se groupent alentour dans l'unité indéfectible de l'Église. Le Fait révèle sa puissance vis-à-vis de ceci, vis-à-vis de cela, en restant toujours intact et indivisible. Il agit d'abord si fortement sur la conduite privée, qu'un auteur inspiré peut écrire cette phrase, presque déconcertante pour nous, qui n'avons plus les mêmes élans : « Quiconque est né de Dieu ne pèche point. »

La société chrétienne s'organise sur l'ordre exprès du Fondateur ; elle prend immédiatement conscience d'être comme un corps dont Jésus est la tête, un corps animé par l'Esprit que le Christ a envoyé tenir sa place, et qui manifeste son active présence par tant de charismes et de merveilles de tout ordre. Pour assurer sa vie, elle observe tous ces faits qui l'instruisent, en fixe la doctrine et la retient comme un trésor. Ses membres les plus réfléchis se préoccupent très tôt d'ébaucher des systèmes qui puissent tenir unis dans une dépendance organique tous ces enseignements

donnés à l'intelligence et au cœur. La théologie commence son travail d'intégration, et c'est ainsi que les formules dogmatiques se forment. D'un côté l'Église systématise ce que le Fait, en sa simplicité, lui a appris de la personnalité de Dieu et du Christ, d'un autre, ce qui se découvre de la Nouvelle Vie, dans ce corps du Christ qui est elle-même. Comme la morale privée se résume en un système qui dépasse les plus nobles idées des Juifs, des stoïciens, des initiés, et se fait pourtant accepter officiellement de millions d'âmes régénérées; ainsi la morale sociale s'épure et se systématise peu à peu, basée sur cette fraternité qui résulte entre les hommes du fait que le Christ est le frère de tous, le Sauveur de tous, et qu'il n'y a pas d'acception de personne auprès du Père Céleste.

Ce progrès n'est pas achevé, loin de là. On peut même le trouver lent à certaines époques ; mais il ne cesse pas. Plaise à Dieu que notre société du xxe siècle paraisse à nos descendants du xxxe aussi peu chrétienne que nous apparaît à nous, dans ses détails, celle du siècle de Constantin ! Pourtant, il y avait alors des saints (et on sait comme ils furent grands), dans cette société si peu encore pénétrée d'Évangile, sinon en intention. De même il y en a de nos jours; où les principes évangéliques semblent pour un temps ne plus guère opérer que d'une manière latente, comme éclipsés ou déguisés ; il y en aura certainement toujours dans l'avenir. Or, pour en revenir à notre thèse, peut-on dire que cette sainteté, et la connaissance reli-

gieuse qu'elle suppose, soient sujettes à l'évolution ? En quoi nous étaient inférieurs, au point de vue de l'intelligence du mystère du Christ, des hommes comme Ignace, Irénée, Athanase ?

Non, la vivante connaissance qui inspirait ces martyrs et ces docteurs, nous ne la possédons pas dans une plus grande mesure qu'eux, et il n'est pas à prévoir que l'humanité la possède jamais davantage. Car la charité, la plénitude du don de soi-même à Dieu par le Christ, étaient aussi parfaits aux premiers siècles qu'ils ont pu jamais l'être par la suite. Ces hommes-là sont toujours nos modèles, même comme *penseurs religieux*.

Pierre parlant au sanhédrin, Paul écrivant aux Philippiens trente ans plus tard, l'auteur du quatrième Évangile, en savaient tout aussi long sur le mystère du Christ que les Pères du Concile de Trente. Pourtant, notre doctrine a gagné *accidentellement* à se préciser en articles de foi. Puis la théologie est devenue, surtout dans l'œuvre de saint Thomas, qu'aucune autre n'a supplantée ni peut-être même perfectionnée, une synthèse admirable de netteté et d'ampleur. Grâce aux spéculations et aux définitions qui les suivent, nos croyances ont reçu dans la suite des âges une expression technique inattaquable pour qui la comprend. Mais le rapport de la doctrine initiale à notre synthèse dogmatique actuelle n'est nullement celui d'un germe à un arbre touffu. Car le « germe » était aussi grand, plus grand que l'arbre. Celui-ci n'en représente que ce

qui a pu jusqu'ici être traduit dans notre langage systématique de son inépuisable richesse. Le travail des précisions dogmatiques et théologiques s'exerce sur une matière qui en débordera toujours les résultats. Tout symbole, tout système de définitions, toute théologie à forme spéculative demeure inadéquate, non seulement à la « réalité sous-jacente » — qui en douterait ? — mais aussi à *l'expression inspirée qui nous en a été donnée à l'origine,* et que le quatrième Évangile résume si magnifiquement. Tout le progrès intellectuel du christianisme consiste à faire entrer dans la pensée clairement consciente ce qui a été révélé et reconnu une fois pour toutes : c'est un travail de lente intégration dans la pensée discursive de ce qui a toujours existé tout entier dans la pensée intuitive de tout vrai chrétien.

Nous n'avons plus qu'à résumer ce travail au moyen d'une de ces inévitables comparaisons avec les sciences de la nature.

L'action du «christianisme » essentiel, toujours identique à lui-même, incapable de progrès, à cause de sa perfection, est assez analogue à ces « actions de présence » admises hypothétiquement dans certaines théories chimiques. L'agent semble opérer là par simple contact, sans subir lui-même aucune réaction, ni déperdition facile à constater. Un exemple simple et populaire est celui du *levain* qui, après avoir fait lever la pâte, n'est ni plus ni moins levain qu'auparavant. Voilà une des interprétations qu'on peut donner

à la parabole : *Simile est regnum cœlorum* (au point de vue de la doctrine particulièrement), *fermento quod acceptum mulier abscondit in farinae satis tribus, donec fermentatum est totum.*

Le tout est loin d'avoir fermenté encore ; mais la parole divine nous garantit qu'il subira toute la fermentation à l'heure voulue, et alors le « germe » de la société apostolique sera devenu le grand arbre auquel plus une branche ne manquera.

CHAPITRE VII

Y A-T-IL UN CATHOLICISME ÉSOTÉRIQUE ?[1]

A un libre penseur agissant.

Peut-être n'as-tu pas oublié, cher ami, un de nos derniers entretiens où nous causâmes beaucoup religion. Dans nos camps respectifs, quelques-uns n'eussent pas manqué de s'étonner ou de se scandaliser de la sympathie et de la confiance avec lesquelles chacun de nous accueillait un grand nombre des vues de son interlocuteur ; quand deux hommes sont aussi séparés que nous par leurs idées, il serait malaisé à des étrangers de deviner tout ce qui, peut-être, dans le secret de leurs cœurs, les rapproche fraternellement. Cependant notre amitié ne nous faisait pas passer sous silence ce qui nous divise, à ma grande peine. Et ce qui nous divise n'est pas aussi peu de chose que tu l'as peut-être pensé, lorsque tu m'as dit ou à peu près : « Je te comprends et n'ai pas d'aversion contre ton catholicisme, à toi ;

[1] *Quinzaine*, 1er février 1907.

devrai-je donc conclure qu'il y a dans ton Église un catholicisme ésotérique ? » Tu ne t'en es pas rendu compte, mais cette insinuation, tout à fait exempte de reproche et d'ironie dans ta bouche, me donna la sensation d'un coup droit au milieu de notre discussion amicale.

C'est que, vois-tu, nous nous heurtons trop souvent à cette formule-là, qui a quelque chose de glaçant. Nous nous sommes mis à discuter avec un adversaire intelligent et de bonne foi ; nous lui avons tenu un langage aussi rationnel et aussi chrétien que nous avons pu, il nous a bien écoutés, et nous nous flattons peut-être d'avoir un peu adouci la méfiance et l'antipathie qu'il professait jusque-là à l'égard de nos convictions. Et, tout d'un coup, le voilà qui se met à nous dire : « Parfait, nous pourrions bien être sur la voie d'un accord, car vous n'êtes pas des catholiques, ou vous faites de l'ésotérisme catholique, ce qui revient à peu près au même. » Nous comprenons alors que nos échanges d'idées ont bien pu resserrer nos liens personnels, mais nullement inspirer un jugement plus favorable sur la religion que nous entendions défendre. Car ils ne nous accordent leur sympathie, lui et ses pareils, qu'après avoir pris la précaution de nous dépouiller, autant qu'il est en eux, du titre qui nous est le plus cher, celui de vrais fils de l'Église. Ils voudraient pouvoir nous considérer au préalable comme des esprits « affranchis », des libres penseurs religieux ou simplement idéalistes ; ils décrètent que nous

sommes des émancipés latents, et que l'Église elle-même nous rejetterait si nous osions trop manifester nos manières de voir, à moins qu'elle ne se résignât à nous tolérer plus ou moins longtemps, par politique. Bref, ils peuvent nous ménager ou nous aimer personnellement, — tout en mêlant à ce sentiment un peu de pitié, à cause de la contrainte où ils se figurent que nous acceptons de vivre, — sans pour cela prendre une attitude plus équitable vis-à-vis de notre religion, ni se relâcher en rien dans la lutte acharnée qu'ils entendent livrer toujours à cette société extérieure qui est l'Église romaine ; nous autres, quoi que nous nous imaginions, nous n'y appartenons pas réellement. Il est permis de nous écouter avec plaisir, de sympathiser avec nous, comme avec de dignes hérétiques dont l'esprit est plus libre que ne peut l'être l'attitude officielle.

Si je force la note, excuse-moi. Mais il y a là un malentendu dont nous ne voulons pas bénéficier, si chère que nous soit votre estime. Est-ce notre faute, est-ce la vôtre ? Je ne crains pas de dire que c'est ordinairement la vôtre. Avec quel mètre, en effet, avez-vous pris la mesure de notre orthodoxie ? Pas avec celui dont l'Eglise se sert. Sur ce point, nous pouvons encore entamer avec ceux qui pensent comme toi une discussion que tu suivras, j'en suis sûr, avec ta largeur de vues habituelle.

Voici d'abord une question que nous avons à vous poser :

Qu'est-ce que vous entendez par ce terme concret : *les catholiques ?* Il n'est pas clair dans votre bouche, pas plus que celui de *cléricaux* dont vous affectez maintenant d'en faire le synonyme ; l'usage abusif de ce terme de combat vous fait tomber dans mille confusions ; vous prenez choses, idées et gens beaucoup trop en bloc. Il est trop évident que ceux qui font profession de catholicisme ne sont pas uniquement des catholiques, types purs et abstraits, mais encore des hommes qui ont leur bonne part du lot commun des petitesses humaines, et réagissent contre elles plus ou moins, suivant qu'ils sont plus ou moins, dans leur âme, pénétrés de vrai catholicisme. Il en est beaucoup d'abord — c'est parmi ceux-là que je me range — qui voient assez clairement les exigences de l'idéal exprimé par le nom qu'ils portent, mais restent sujets à bien des défaillances dès qu'il s'agit de l'incarner dans l'ensemble de leurs idées et de leurs attitudes. Il en est d'autres qui, par ignorance ou par passion, font entrer leur religion dans un bloc qu'ils défendent avec acharnement ; et c'est exactement le même bloc que celui que vous criblez de vos projectiles, sous le nom de catholicisme. Le malheur veut — je ne le cache pas — qu'il y ait de nos frères dans la foi qui paraissent s'évertuer à justifier vos préventions. Ils estiment que du fait qu'ils ont la foi et luttent peut-être courageusement pour cette foi, tout ce qu'ils pensent ou font à côté est catholique. Mais il ne faudrait pas abuser contre nous de cette constatation trop facile. Est-ce à

cause de leur catholicisme, ou malgré leur catholicisme, qu'ils se conduisent ainsi ? Vous l'êtes-vous demandé jamais ?

Je vais tâcher de montrer l'origine de l'illusion qui vous est commune. Ce sera en même temps découvrir pour les cléricaux et les anticléricaux quelques circonstances atténuantes.

Le catholicisme, tout en étant une doctrine de progrès, n'est nullement révolutionnaire. Il ne l'a jamais été, même aux premiers jours. Les chrétiens de Jérusalem entendaient bien rester de bons Israélites, et, dans le reste du monde, Paul et ses Églises paraissent avoir été assez attachés à l'empire des Césars, dont l'esprit conservateur devait bientôt armer contre eux tous les pouvoirs publics. Le christianisme n'était qu'une religion, non une doctrine politique ou sociale ; il s'accommodait à toutes les formes sociales ou politiques qu'il trouvait sur la route de son expansion. Mais les divins principes d'ordre, d'équité et d'indépendance individuelle qu'il portait en lui ne laissaient pas d'agir sur ces formes. D'une part, la religion nouvelle se solidarisait avec tout ce qu'il y avait de bon dans la société par elle envahie ; d'autre part, elle agissait, par sa seule présence et sa seule morale, comme un dissolvant des plus énergiques aux dépens de toutes les institutions qui devaient disparaître pour laisser le champ libre aux progrès de l'humanité. Dans bien des cas, les chrétiens eux-mêmes, tout imbus d'idées romaines, n'étaient que les véhicules inconscients de

cette incoercible force de destruction qui devait mettre à bas tant d'institutions antiques (nous nous félicitons aujourd'hui de leur ruine), et, par là même, accélérer la chute de l'empire grandiose, mais caduc, qui reposait sur elles. De ces deux rôles, conservateur du vrai et destructeur du factice, le plus apparent était alors le second. C'est là, à côté de l'immoralité et de la superstition des masses, ce qui armait contre l'Église les politiques et les ardents patriotes. Aujourd'hui l'Église joue encore les deux mêmes rôles ; mais c'est le conservateur qui est devenu le plus apparent. Aussi les *possidentes* sont-ils disposés à la favoriser pour la sauvegarde de leurs intérêts politiques, et économiques surtout, et ceux qui voudraient prendre leur place la poursuivent-ils de leur haine.

La doctrine et la morale catholiques sont comme une solution qui, injectée dans une plante, en fortifierait toutes les parties vivaces, et rongerait lentement, à leur point d'insertion même, toutes les branches mal venues, toutes celles dont le dépérissement doit suivre son cours. La société antique portait une telle exubérance de frondaison malsaine et pourrissante, qu'il n'est pas étonnant que cette injection ait été pour elle destructrice. La nôtre, malgré ses incontestables abus, n'est pas en somme une demeure inhabitable ; on pourrait y assurer à tous, et à tout point de vue, par des améliorations poursuivies avec méthode et persévérance, un assez confortable logement. Aussi le catholicisme, qui l'a faite en grande partie, tend surtout à la

conserver. Pourtant l'esprit de l'Évangile, dont l'Église est le foyer, et qui se répand, en se diluant et changeant de nom, jusque dans l'âme de ceux qui se déclarent ses ennemis, continue son double travail.

Quand les parties condamnées ne tiennent plus à l'arbre que par quelques fibres mourantes, le premier coup de vent qui vient de n'importe où fait tomber ce branchage inutile. Ceux qui ont soufflé ce vent s'en attribuent alors tout le mérite, et ne se rendent pas compte que le christianisme ait en rien préparé leur œuvre. C'était la religion des conservateurs ! De même, ceux qui avaient quelque intérêt à ne pas voir tomber les vieilles feuilles ne songent pas non plus à rendre le progrès chrétien responsable de leur chute. Car tout ce qui était apparent pour ceux-ci comme pour ceux-là, dans le christianisme, c'était son énergie conservatrice. Ceux qui déplorent les changements ou rajeunissements survenus ne savent pas que, dans la mesure où ils ont bien pratiqué la morale de leur Église, ils ont contribué eux-mêmes à cette transformation-là. Ainsi les saints des premiers siècles, s'ils étaient riches, possédaient comme les autres des esclaves, et ne prévoyaient pas, sans doute, pour la plupart, qu'en mettant leur influence au service de l'Évangile, ils hâtaient l'heure où l'esclavage antique, base du système économique qui faisait leur fortune, serait à jamais aboli. D'un autre côté, les esprits chimériques ou aigris, qui ne songent qu'à tout renverser, s'irritent contre cette Église qui contribue très

visiblement à maintenir une grande partie de l'édifice debout. Donc ceux qui regrettent indistinctement tout le passé ne verront aucune raison de se détacher de l'Église, bien au contraire ; et les autres simplistes qui font la besogne matérielle des révolutions ne verront que des motifs de la haïr. Il est donc inévitable que nous ayons dans nos rangs la grande masse des conservateurs, y compris ceux que la religion, en soi, ne préoccupe guère. Mais il serait injuste, et fort peu critique, de mettre sur le compte de l'Église tous les préjugés ou toutes les fautes de ce parti qui la soutient pour des raisons où l'égoïsme se mêle souvent à la conviction. C'est un égoïsme peu clairvoyant, d'ailleurs, que celui des possesseurs qui veulent demeurer chrétiens par politique, et de ces « pratiquants non-croyants » qu'on rencontre par-ci par-là, triste pendant à la foule veule des croyants qui n'ont pas la force de « pratiquer ». J'espère que ce n'est pas sur eux que personne de judicieux nous mesurera pour apprécier si nous sommes orthodoxes.

Voici une autre cause qui tient attachés à nous des éléments plus ou moins étrangers, *accidentels*, pourrais-je dire. L'Église a des dogmes, des mystères, supérieurs à la science humaine. Par là, l'état d'esprit du croyant scandalise le préjugé rationaliste, tandis qu'il présente une certaine affinité de surface avec un état d'esprit qui n'en est que la caricature, celui du crédule. Jugé superficiellement, le catholicisme n'aura donc pas de quoi répugner à ceux qui ont la maladie

de la crédulité, au lieu que la sécurité de ses affirmations sur l'au-delà blessera tous ceux qui ont la maladie du scepticisme. Les amateurs de merveilleux, ceux qui se plaisaient à la lecture de Léo Taxil ou à l'audition de Mlle Couesdon, resteront donc assez facilement membres d'une société qui croit au surnaturel — bien qu'elle y croie tout autrement qu'eux, — tant qu'ils n'auront pas découvert quelque chapelle occultiste ou quelque officine de diableries qui exerce sur eux plus d'attraction. Là surtout où il existe peu de sectes protestantes, comme en France, nous ne pouvons empêcher bon nombre d'illuminés, au sentiment religieux dévoyé et morbide, de se considérer comme des nôtres. Qu'est-ce que l'Église peut y faire, tant qu'ils professent la soumission à ses dogmes, et ne tombent pas dans de grands écarts moraux ? Mépriser leurs divagations ? Elle le fait. Les désavouer plus souvent et plus expressément ? J'espère que, de moins en moins, elle se déchargera de ce soin sur le seul bon sens public ; jusqu'ici, il est vrai, elle a à peu près exclusivement porté la lutte défensive sur d'autres points où les excès sont d'un danger plus immédiat pour la substance même de son enseignement ; en tout cas, elle commence à veiller davantage à ce que les nouvelles générations d' « hommes d'Église » soient assez instruites de la lettre et de l'esprit de leur religion pour ne plus encourager ces fantaisies burlesques. Mais, dans tout cela, son enseignement authentique ne peut être mis en cause, elle

le sait, que par des gens mal informés. La crédulité est une des maladies générales de la mentalité contemporaine ; elle s'est exaspérée par réaction contre le positivisme tranchant qui dominait, il y a peu d'années, jusque dans les milieux les plus cultivés, et qui règne encore presque partout dans l'école officielle. L'Église est même d'autant moins portée à se croire responsable du progrès de cette maladie qu'elle la voit faire tout autant de ravages dans les milieux qui lui sont hostiles, et où dogmatise sans contrôle une philosophie d'instituteurs. L'intelligence des masses — de toutes les masses, nous le savons bien l'un et l'autre — est encore prodigieusement loin de l'âge adulte. Non seulement l'âge de la légende dure toujours, mais celui du mythe n'est pas tout à fait clos. Beaucoup de nos contemporains marchent encore toute leur vie dans un demi-rêve ; ils s'arrêteront tout saisis, en pleine rue, pour voir passer, avec la même horreur peinte dans leurs yeux effarés, des monstres fabuleux, d'une force et d'une méchanceté qui n'ont rien de terrestre ; pour celui-ci, ces horribles êtres auront nom Franc-Maçonnerie, ou Judaïsme, ou Socialisme ; pour un autre, ce sera la Compagnie de Jésus, le Capitalisme, le Cléricalisme, la Réaction, que sais-je ? Mais l'expression que prennent alors les visages de nos deux contemporains dévoile des mentalités qui se ressemblent étonnamment. L'un et l'autre sont entretenus dans leurs états hallucinatoires par des faiseurs de discours, de conférences, surtout par certains

exploiteurs de presse qui ont cette spécialité. Si l'on tolère du côté clérical bien des apologistes hallucinés eux-mêmes, ceux-ci trouvent exactement leur pendant dans des publicistes qu'on tolère chez vous, à l'*Action*, à la *Lanterne*, et ailleurs. Seulement, nos fanatiques sont ordinairement bien plus honnêtes que les vôtres, à cause de la vieille barrière du Décalogue qui les empêche de tomber dans les mêmes excès de haine et de mauvaise foi. Enfin, si l'on trouve de ces gens parmi nous, ce n'est pas notre faute. Qu'on fasse au moins à l'Église la grâce de ne pas lui imputer la fréquence lamentable de certains états d'âme grossiers ou maladifs, qui peuvent faire des ravages parmi ses fidèles, mais se retrouvent exactement les mêmes chez ses pires ennemis. Tout cet amas de superstitions théistes ou athées, ce sont ou des fruits de décadence ou des survivances de ce qu'on appellerait chez tes amis « l'animalité primitive » ; mais nullement des produits de la société qui a toujours travaillé à rendre social et raisonnable le sentiment religieux.

Pour en finir d'un mot avec tout cela, vous ne devez pas juger de la race des catholiques par tous ces catholiques métissés ou dévoyés, comme il y en a trop à certaines époques. Ce n'est pas ce qu'ils mêlent à leur catholicisme de conservatisme trop étroit, ou de cupidité, ou de crédulité, qui peut leur valoir l'honneur d'être choisis comme les purs représentants de l'espèce. Pour être orthodoxe il n'est pas nécessaire de leur ressembler en tout ; et un catholique n'est pas

obligé de partager toutes les idées de ceux qui partagent sa foi, mais en y associant mille choses étrangères.

Jugeriez-vous que ceux-là sont plus logiques que nous et tirent mieux les conséquences de leur doctrine ? Alors, dites-moi ce que vous vous représentez sous ce nom : la foi de l'Eglise romaine ? Prenez garde, ici encore, d'être égarés par une observation superficielle et peu sympathique. Le catholicisme est un fleuve qui coule depuis des siècles déjà ; il a passé à travers des terrains de toute sorte où il devait se frayer un chemin. Ne le jugez pas par ce qui flotte çà et là à sa surface, débris des pays dépassés, tournoyant encore dans le courant avant de s'accrocher successivement aux rivages que les âmes vivantes, qui suivent le flot, laissent derrière elles disparaître dans l'oubli. L'Église n'a pas canonisé les idées de chacune des époques à travers lesquelles elle a passé, dans sa vie déjà longue ; non, pas même toutes celles de ses théologiens, ni de ses Docteurs, ni de ses Pontifes, entre lesquels un historien sait qu'il y a eu, sur les questions non essentielles, la plus grande diversité. Vous nous demandez où elles sont les idées essentielles, l'enseignement immuable et infaillible ? Tout catholique sérieusement instruit sait où réside la règle de sa foi : *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus*. Il ne reconnaît ni aux Conciles ni aux Papes le droit de rien ajouter ni retrancher à cela, mais simplement de le distinguer, de l'interpréter authentiquement, de le

définir. Je ne saurais m'étendre davantage sans faire un traité de théologie. Il en existe déjà assez de faits ; ce point y est suffisamment mis en lumière, et nos adversaires, ainsi que nombre de nos amis, feraient bien de le mieux savoir. Qu'ils se disent que toutes les interprétations ou explications d'un dogme qui, à telle ou telle époque, ont pu être en faveur, sans toutefois être imposées par un de ces jugements solennels de l'Eglise dont les conditions sont déterminées rigoureusement, ne sont pas ce dogme lui-même. J'aurai peut-être lieu de revenir là-dessus. Pour le moment, il me suffit de déclarer que l'Église ne tient pas à toutes les assertions personnelles de tous ceux qui ont pris sur eux de parler en son nom ; qu'il s'agglomère nécessairement, autour de sa doctrine, des opinions variables, caduques, purement humaines, que les progrès de l'information scientifique et de l'expérience sociale doivent modifier ou détruire. C'est au temps à faire le triage. Aujourd'hui, en dehors de l'épaisse famille Homais, personne n'oserait plus nous attaquer avec les objections « historiques » ou « scientifiques » de Voltaire. Les hommes intelligents nous laissent de plus en plus tranquilles sur la question de l'arche de Noé ou la baleine de Jonas. Pourtant, tout cela troublait nos pères, non que leur catholicisme fût différent du nôtre, mais parce que la mentalité scientifique commune aux croyants et aux incroyants n'était pas la même qu'aujourd'hui. D'ailleurs, le sens historique et le sens philosophique ne sont pas encore

très répandus, ni chez nous, ni chez vous non plus ; on peut espérer que leur progrès fera disparaître bien des causes de conflits, purement apparents, entre la « Science et la Foi ». — Tout ceci serait trop long à prouver ; admettez-le au moins sous bénéfice d'inventaire, quand ce sont des spécialistes en religion, pas tout à fait étrangers à la science, qui vous le disent.

C'est peut-être juste, nous répondez-vous alors ; mais nous ne désarmerions point pour cela. Vous nous représentez comme des abus, de pures déviations personnelles, tout ce qui vous gêne dans l'histoire des idées ou de la conduite de votre société religieuse. Vous répétez, après combien d'autres ! vos ingénieuses distinctions entre ce qu'il y avait chez vous à croire ou à faire, en droit, et ce que la masse croyait ou faisait, en fait. Malheureusement, nous pouvons constater le fait bien plus sûrement que ce droit présumé. L'Eglise aurait fait naguère brûler d'honnêtes gens, s'ils s'étaient permis de juger transitoires des conceptions antiscientifiques, qui maintenant vous font honte et que vous cherchez à oublier. Elle a autorisé ou toléré mille pratiques tout imprégnées de haine et de superstition. Et peut-on croire que son esprit ait radicalement changé ? Nous la trouvons, aujourd'hui encore, en travers de tous les progrès. Malgré tout ce que vous pouvez nous dire d'un dogme vague et irréprochable, qui serait le vrai dogme catholique — votre ésotérisme, — nous savons assez que ce n'est pas à cet état que le dogme a jamais existé dans les

cervelles dogmatiques. Là, aujourd'hui comme autrefois, il fait bien corps avec ce que vous appelez des idées parasites, ou des épaves. L'Église, en somme, est bien toujours la grande force d'organisation des résistances du passé vis-à-vis du présent. Elle veut, à son escient ou à son insu, tout immobiliser au nom de Dieu ; elle hait tout dérangement d'équilibre dans les idées, dans les rapports sociaux, quand même le besoin en serait partout, en dehors d'elle, impérieusement senti. Elle a fait du bien à une partie du monde, nous ne le nions pas. C'est une grand'mère. Mais la vieille, d'humeur têtue et acariâtre, ne sait, depuis longtemps, plus rien prévoir de ce dont ses petits-enfants auraient besoin, en avançant en âge ; quand une fois ils se le sont procuré malgré elle, elle se résigne en rechignant au fait accompli ; puis, quelques années plus tard, elle oublie ce dissentiment dont le souvenir la gêne, et s'imagine que c'est elle qui leur a fourni tout ce qu'ils ont.

Eh bien ! laissez-nous dire à notre tour que ce petit tableau n'est ni historique, ni impartial. Cette vue-là serait bien étroite, qui n'apercevrait pas les progrès en tout ordre humain qui ont eu l'Église pour promotrice, et n'auraient jamais pu commencer ni croître hors du milieu que l'Église a fait. Nous pourrions aussi vous demander si vous connaissez une seule école, scientifique, politique, ou autre, qui ne tienne jusqu'à la dernière extrémité à toutes ses formules, même les plus provisoires, tant qu'on en a pas trouvé

d'autres qui soient aussi nettes et remplacent les premières avec un avantage certain ; ce qui est établi cède-t-il jamais la place de son plein gré à ce qui voudrait s'établir? Mais parlons d'une façon moins vague.

L'Église n'est pas une école académique, c'est un gouvernement[1]. La religion — vous l'admettez sans doute — devait avoir une forme sociale, si elle ne voulait se diluer peu à peu dans un sentimentalisme sans règle ou sans profondeur. Plus un sentiment est actif, plus il devient encombrant et dangereux s'il n'est pas éclairé et contrôlé par la sagesse collective ; l'instinct religieux livré aux caprices individuels mène à des excès pires que tous les autres. Aussi le christianisme ne pouvait-il qu'avoir la forme d'un gouvernement. Que fait un gouvernement ? S'il a à favoriser les progrès futurs, il a d'abord à maintenir les progrès acquis. C'est là son rôle le plus continu et le plus clair : car on sait ce qu'il y a à maintenir, puisque déjà cela existe, et qu'on le voit (mêlé ou non de choses à détruire), rien qu'en ouvrant les yeux ; mais on ne sait pas aussi bien ce qu'il y a à favoriser, dans ce qui, n'existant pas encore ou à peine, n'a encore pu faire ses preuves. Plus les intérêts en jeu sont graves, plus il est périlleux de se lancer dans les aventures. L'Église, gouvernement, agit en cela comme agissent tous les gouvernements qui veulent durer. Si ses évo-

[1] Je n'entends pas dire, bien entendu, qu'elle ne soit que cela. Elle est un gouvernement qui commande aux esprits.

lutions sont presque toujours plus lentes, c'est à cause de la haute portée du moindre de ses actes officiels, et de la confiance qu'elle a de vivre assez pour regagner toujours le temps perdu. Cette prudence, eût-elle été exagérée parfois, ne dément pas du tout l'origine divine que l'Église s'attribue. Elle n'a jamais cru que le Saint-Esprit lui garantît l'infaillibilité de tous ses actes. Elle a seulement la conviction qu'il la préserve d'erreur, quand, dans des circonstances bien délimitées, elle interprète solennellement la doctrine du Christ, pour le bien universel de ses enfants. Par ailleurs, étant une société d'hommes, dirigée par des hommes prudents, elle agit humainement, avec une lente circonspection. Et si, malgré tout, il lui arrivait de s'engager dans quelque fausse démarche en des questions moins essentielles que celles de la doctrine ou des mœurs, elle sait, par toute son histoire, qu'elle peut compter sur la Providence pour réparer les pertes qui en seraient résultées et combler tous les déficits, dans la suite du temps. Cet optimisme, fondé sur la foi et l'expérience, est la source de cette lenteur et de cette sérénité dont se scandalisent les réformateurs agités qui ne comptent que sur eux-mêmes. Mais pour compter ainsi sur Dieu, l'Église ne se fait pas Dieu ; elle ne prétend pas être exempte, dans le détail, de toute erreur ni de tout défaut ; elle ne demande pas de ses enfants cette foi superstitieuse. Les chrétiens doivent sans doute lui obéir, puisqu'elle est un gouvernement ; après cela,

qu'ils la jugent comme elle-même se juge ; elle n'exige pas davantage.

Chez vous on s'exagère assez le poids de la tutelle sous laquelle nous autres, catholiques, sommes censés courbés toute notre vie, et les menaces de la férule qui s'abaisserait sur nos têtes chaque fois que nous aurions l'audace de penser quelque chose. Vous en croyez trop facilement vos préventions anti-autoritaires, et les plaintes des mécontents de chez nous, lesquels, certes, n'ont pas nécessairement raison *a priori*[1]. Mais voici ce que des gens d'expérience, croyants soumis, pourraient vous affirmer : chez nous, un penseur indépendant qui, toujours attaché à sa foi, trouve cependant à dire des choses nouvelles, n'a pas, s'il est instruit et sait exprimer sa pensée sans équivoques inquiétantes, beaucoup à craindre de la part de l'autorité supérieure. Il pourra avoir, et souvent, maille à partir avec les gens extrêmes, les ultra-conservateurs qui croient jouir, tout comme les révolutionnaires, de l'infaillibilité privée ; on fera parfois, sans motif, beaucoup de tapage autour de lui ; mais ces gens-là ne sont pas qualifiés pour lui imposer silence au nom de l'Eglise, dont ils n'ont point mandat. D'ordinaire, leur opposition se trouve, en fin de compte, avoir été inoffensive, sinon pour la personne, du moins pour l'idée. Quant à l'autorité elle-même, bien loin qu'elle n'ait

[1] C'est le reproche le plus commun et le moins désintéressé des « modernistes », comme maintenant le Pape les appelle (oct. 1907).

que des rigueurs à sa charge, de fameux exemples historiques montrent qu'elle a parfois poussé la longanimité un peu loin. « Querelle de moines ! » disait Léon X au début de la formidable campagne anticatholique de Luther. La vérité est qu'il se passe dans l'Eglise ce qui se passe dans tous les gouvernements humains — car elle en est un, quoique divine. Il y a en elle des partis qui, sur tous les points qui ne sont pas fixés, constitutionnels, s'anathématisent parfois un peu vite ; il y a des questions de personnes, d'écoles, des rivalités d'associations, des mentalités diverses, des autoritaires, des individualistes, des modérés, des radicaux, des frondeurs ou des traditionnels à outrance. S'il y avait trop d'uniformité, ce serait peut-être mauvais signe : c'est que la routine et l'indifférence auraient éteint toute passion, et toute vie. Au milieu de tout cela, le gouvernement s'occupe avant tout de remplir son premier rôle, celui d'assurer et de maintenir l'ordre. Il laisse volontiers aux penseurs privés, comme un Etat le laisse aux sociologues et aux jurisconsultes, le soin des initiatives de progrès et du développement de la doctrine, quand même ces penseurs n'auraient en partage aucune autorité officielle. Souvent il encourage ou tolère ; quand il cesse de tolérer, et prend des mesures qui paraissent, dans l'un ou l'autre cas, bien rigoureuses et bien absolues, ce n'est pas toujours qu'il condamne l'idée. Souvent, il ne faut voir là que des mesures d'opportunité ou de discipline, un peu aléatoires, comme elles le sont toutes, mais qui aussi

ne se donnent pas comme définitives : ce peut n'être qu'une invitation à aller moins vite, à s'expliquer mieux, à exposer la vérité elle-même avec plus de circonspection, à ne pas troquer un « tiens » contre deux « tu l'auras ». De fait, quand même il y aurait eu des méfiances injustifiées sanctionnées parfois par des décisions officielles d'un gouvernement qui ne se croit pas indistinctement infaillible dans toutes celles qu'il rend, ces défiances, un jour ou l'autre, finissent par tomber. La vérité, plus ou moins retardée par les conditions d'un milieu qui n'était pas prêt à la recevoir, finit toujours, après quelques luttes, par s'imposer chez nous. *Et, une fois reçue, elle demeure.* L'Eglise, tôt ou tard, rend justice à tous ceux de ses enfants qui ont vraiment travaillé pour la vérité. En elle, tous les excès commis aux dépens de l'idée sont réparés un jour, et réparés par elle-même. On ne pourrait en dire autant du meilleur et du plus durable des gouvernements laïques. Ce que j'avance là n'est pourtant point de l'histoire apologétique, c'est de l'histoire tout court. Quant aux abus de tolérance, ils peuvent parfois durer des siècles, ordinairement sous la pression des idées séculières ; mais, un jour, l'Esprit se réveille et les balaie.

*
* *

Penser ainsi, c'est penser comme l'Eglise, et non pas donner des appréciations ésotériques. Mais, pour

prendre les choses d'un point de vue plus strict et plus haut, demeurons sur le propre terrain de la *croyance*.

Nous ne faisons pas là figure d'ésotéristes, car nous croyons exactement ce que croit le plus humble de nos frères, quand il connaît son catéchisme. Nous croyons à l'Homme-Dieu, à la société spirituelle et visible par lui fondée, à l'Eucharistie, aux sanctions d'une vie future, ciel, enfer et purgatoire. Non seulement nous partageons toutes ces croyances, mais nous nous agenouillons très sincèrement là où tout le peuple s'agenouille, et nous y disons des prières que disent aussi les vieilles femmes. Quelqu'une de celles-ci prie-t-elle mieux que nous, et montre-t-elle, par plus de vertu dans sa vie, qu'elle approche davantage de Dieu, donc qu'elle connaît mieux son Père céleste, alors c'est nous, polisseurs de formules, qui aurions envie de lui demander des leçons, car elle touche de plus près, par sa pensée aimante, à cette Réalité dont notre langage à tous restera toujours à une infinie distance. La vraie science, pour nous comme pour elle, est de comprendre Dieu et l'Homme-Dieu, je veux dire ce qu'ils sont pour nous, le Sermon sur la montagne, le mystère de la croix.

Comprendre pratiquement, par le cœur, ce qu'est l'Homme Dieu : voilà le terme de nos efforts à tous. La pauvre humanité cherchait son Dieu depuis tant de siècles, poussant des cris d'appel vers les cieux presque muets, pendant qu'elle trébuchait et s'écorchait

les pieds à tous les cailloux de la terre! Elle s'asseyait lasse, la tête bourdonnante et les yeux baissés, s'amusant, pour adoucir sa continuelle déception, à sculpter du bois et de la pierre, ou à dessiner des abstractions philosophiques, qui lui représentaient grossièrement l'inconnu du monde divin. Et un jour, elle s'est levée, parce qu'elle venait de découvrir son Dieu, et elle l'avait découvert dans un de ses enfants ! Voilà le fait que tout vrai chrétien connaît aussi bien que nous. L'enseignement, la conduite, l'action continue de cet homme lui a indiqué, d'une manière infaillible, le chemin direct qui la mènerait à un meilleur monde ; aussi l'a-t-elle suivi. En grandes masses elle est entrée dans la société fondée par cet homme ; elle a pris conscience que Dieu voulait nous faire les associés les uns des autres dans la grande œuvre de notre salut, nous qui ne pouvons rien faire épanouir de ce qu'il y a de haut dans notre âme sans l'aide continue de nos semblables. Elle a compris son unité, elle a compris que ses morts n'étaient pas morts, mais continuaient à la regarder d'en haut, avec un intérêt plus tendre dans leurs yeux mieux ouverts, conviant les vivants à venir partager l'éternité de leur calme et de leur joie. Elle a cru à l'Eglise, qui affirmait être l'instrument social choisi par Dieu pour assurer l'union entre Jésus et les vivants, et les morts ; et elle a eu confiance dans les moyens de salut, si humains et si simples, que l'Eglise lui offrait. Elle s'est donc soumise à cette société, dont la vie a un cours humain, sans doute,

mais où Dieu fait que ce qui est révélé vraiment par Lui, pour notre bonheur, ne puisse se perdre ni s'altérer ; société où il y a de l'immuable, du divin, auquel nous croyons tous avec la même foi, gens cultivés ou incultes, hommes d'autrefois ou d'aujourd'hui, auquel croiront de même les hommes de demain. Car ces lumières-là, on ne les souffle pas.

Ma vieille femme de tout à l'heure se représente sans doute tout cet au-delà d'une façon qui n'a rien de scientifique, avec une naïveté peut-être excessive en soi. Et nous, nous voulons assurément corriger cette naïveté, nous travaillons au moins à l'exclure de toutes les chaires d'enseignement religieux, où elle n'est pas à sa place et produit un déplorable effet sur tous les esprits qui ont des besoins intellectuels plus raffinés, même et surtout quand elle cherche à se donner une tournure érudite et savante. Je concède que nous poursuivons ce but ; mais ce n'est pas pour que vous nous disiez : « Ah ! nous y voilà donc enfin, malgré tout, à l'ésotérisme ? » Non, nous n'y sommes pas encore.

Il y a bien des *représentations* du mystère divin, variables d'un esprit à l'autre, et nous voulons choisir entre elles, nous voulons en combattre telle ou telle que nous jugeons insuffisante ou nuisible. Est-ce à dire qu'il y aurait plusieurs doctrines, celle des simples, celle des intellectuels, celle des mystiques, celle des savants, celle des artistes ? Pas du tout ; il n'y en a qu'une. Toutes les représentations *individuelles*

dont je parle ne sont que des peintures plus ou moins grossières, mais qui le sont toutes un peu étant nécessairement entachées d'anthropomorphisme ; des symboles qui rendent plus parlantes à notre esprit, plus faciles à saisir et à remémorer les idées que le Dogme exprime. Mais l'esprit ne s'arrête pas à cela ; ce n'est pas aux ailes des anges, ni à la barbe du Père éternel, ni au triangle irradié, qu'on supposera jamais, j'espère, que s'attache la foi du moins dégrossi des croyants, si c'est un croyant véritable, un chrétien et non un païen. Ni non plus aux concepts abstraits, mais toujours humains et purement analogiques[1], qui remplissent les traités de théologie et visent à nous suggérer des idées moins grossières du monde supérieur. Alors, à quoi ? Comment connaît-on Dieu ? Dieu dans la vie présente — pour l'imagination et l'intelligence toute pure, bien que leur intervention soit indispensable dans tout acte de connaître, — Dieu reste l'Inconnu. Mais un Inconnu dont on sait l'existence ; si nous ne pouvons orner l'intérieur de notre esprit d'aucun portrait qui lui ressemble, du moins nous pouvons nous le définir d'une certaine manière par les rapports que nous savons et que nous *sentons* qu'il a avec nous. Il est le grand X d'où nous tirons notre origine, et vers qui tend notre destinée ; l'Etre

[1] Voir, sur l'analogie, les chapitres précédents. Il y a de ces analogies — celles que consacrent les formules des dogmes — dont nous croyons que Dieu lui-même nous garantit la justesse. Les autres peuvent demeurer matière à discussion théologique et philosophique.

immense qui n'est limité par aucune relation temporelle ou spatiale qui permettrait de le faire entrer dans quelqu'une de nos étroites catégories scientifiques ; Celui qu'aucune image, qu'aucune forme, aucune idée pure ne peut enfermer. Il agit partout, d'une action toute-puissante, mais dont le mode nous est complètement insaisissable. Sans lui rien n'est, mais il ne peut qu'être distinct de tout ce que nous voyons être, de tout ce que nous pourrons jamais mesurer. Somme toute, il demeure aussi mystérieux pour le philosophe que pour un enfant du peuple ; car personne ne peut se faire une évaluation, même approchée, de son être, de sa personnalité, de sa puissance, de sa beauté, de sa justice et de son amour. Mais tous savent également dès qu'ils ont la foi, qu'il est plus vivant, plus puissant, plus beau, plus aimant et plus juste que tout ce que n'importe qui peut rêver en fait d'excès de beauté, de vie, de grandeur, de puissance, de bonté et de justice ; car il est la source et la puissance infinie de tout ce qui est existence et activité. Telle est l'idée essentielle que nous pouvons nous faire de Dieu, plus pénétrante que claire, plus sentie que conçue, plus expérimentée encore que réfléchie. Pour nous révéler tout cela d'une façon pratique, il s'est fait *homme*, et homme soumis à toutes les misères humaines qui n'altèrent pas la dignité et la pureté de l'âme ; il a voulu que nous fussions renseignés sur sa nature par les intuitions mêmes que nous donnent nos sentiments les plus purs éprouvés pour nos semblables. La vraie manière dont

on connaît l'âme de ses amis est celle-là ; elle est beaucoup plus pénétrante que toutes les froides observations qu'on peut faire sur leur compte, en psychologues désintéressés. Donc, pour nous faire entrer plus facilement en contact avec lui, il s'est montré à nous en l'humanité de Jésus ; et le contact une fois pris, il se charge de diviniser lui-même nos sentiments à son égard, et les renseignements sur sa nature que nous pouvons en tirer. L'Homme-Dieu n'a vécu qu'un instant sur la terre ; mais il a su prendre à la fois notre cœur et par l'attendrissement de pitié qu'on a pour un petit enfant, pour un homme qui souffre, pour un juste persécuté, et par l'admiration enthousiaste qu'inspirent le génie et l'héroïsme, et par la reconnaissance qu'on a pour un Sauveur; l'Homme-Dieu a voulu ensuite nous laisser dans l'Eucharistie, où il est présent d'une manière incompréhensible mais réelle, un moyen de communication personnelle avec sa sublime et adorée Personne ; il a voulu demeurer la tête, l'âme toujours agissante de la société religieuse qui conserve sa mémoire et nous enseigne les moyens de transformer ce souvenir en sentiment actuel de sa présence. Voilà le fond de notre doctrine qui nous est commun à tous.

§ Les dogmes catholiques en sont une systématisation. Pour orienter[1] sûrement notre pensée vers ces vérités insondables, pour empêcher l'instinct religieux

[1] Sur le sens que je donne aux mots : *orienter*, *orientation*, dans ces contextes, voir ci-dessus, p. 151.

de se fourvoyer, et écarter les représentations erronées ou incomplètes qui diminueraient ou fausseraient l'idée de nos rapports vitaux avec ce Dieu, ils fournissent à notre esprit des analogies qui ne peuvent nous tromper ; ils le forcent à demeurer dans la position qui est la bonne pour marcher à la découverte de cet Etre mystérieux. Pourtant ce ne sont toujours que des analogies, qui orientent vers Dieu, mais ne le *représentent* pas parfaitement. Elles servent avant tout à garantir, dans la société chrétienne, la pureté de la connaissance du cœur, à empêcher de confondre la *foi* avec certaines exaltations esthétiques ou mystiques qui ont avec elle des ressemblances de surface. Les dogmes aussi sont pour tous les mêmes.

Puis, au-dessous et autour des dogmes, il y a toutes les représentations figurées qui n'ont, elles, que la valeur d'un symbole, variable suivant les divers états d'âme, le mode de sensibilité et d'imagination, le degré de culture. Tous les croyants ont les leurs ; et, à ce point de vue, le fidèle « intellectuel » n'a guère d'autre avantage sur les autres que celui de mieux comprendre, ou du moins de savoir mieux exprimer, l'immense distance qui sépare toutes ses idées claires de l'idée obscure, mais vécue, que lui donne sa foi. Toute proportion gardée, il y a la même différence entre le saint, qui connaît directement Dieu et son Christ, et le théologien qui spécule sur cette connaissance, pour en disserter dans un langage accessible à

ceux qui ne la posséderaient pas, qu'il y a entre un grand artiste et un critique d'art. Tant mieux si l'on peut être artiste et critique à la fois ; mais l'une de ces qualités n'est pas l'autre. Le critique le plus exercé ne comprend rien à l'artiste que dans la mesure où il est artiste lui-même ; quant à l'artiste, sa critique peut être affreusement pauvre ; il a de quoi se passer de cette culture-là.

Puisque nous voici dans les comparaisons, permets-moi encore celle-ci. Imaginons deux fils, qui conservent avec une grande affection la mémoire de leur père absent. Plaçons-les, pour les besoins du sujet, dans les conditions les plus rares, les plus invraisemblables. Supposons qu'ils aient pour leur père les sentiments les plus épurés qu'on puisse avoir, non seulement pour un père, mais pour une mère, pour un ami, pour un frère, pour une épouse, j'oserais presque dire pour un enfant. Car les bienfaits de leur père, quoique absent, se font sentir à eux d'une manière si continue, si délicate et si variée, que la tendresse qu'ils éveillent prend successivement quelque chose de tous ces aspects. Supposons cependant que, par impossible, ils ne connaissent pas, ou connaissent à peine, les traits de ce père. Ils n'ont que deux portraits de lui, et ni l'un ni l'autre n'est ressemblant. Seulement l'un des fils, qui a du goût, en a choisi un qui est simple, artistique, et que les connaisseurs admirent ; l'autre, qui n'a pas la moindre culture esthétique, ne possède qu'une mauvaise photographie, défraîchie et

pâle, qu'il a encore placée dans un cadre chargé d'ornements du goût le plus douteux.

Cette situation, absolument chimérique sur la terre, est pourtant bien analogue à celle du croyant vis-à-vis de Dieu. Jésus n'a-t-il pas dit : *Quiconque fait la volonté de Dieu, celui-là est mon frère, ma sœur et ma mère ?* (Marc, III. 35.) Oui, il nous inspire jusqu'à la tendresse qu'on a pour les persécutés et les petits, celui qui « est venu chez lui et que les siens n'ont point reçu », l'enfant qui n'a eu qu'une crèche pour berceau le jour de sa naissance. Et pourtant il est notre Père puisqu'il est Dieu.

Eh bien! pensons-nous que de ces deux fils allégoriques, celui qui a de la culture connaît mieux son Père que celui qui en est dépourvu? Le mauvais portrait, quand il sera pressé sur les lèvres de celui qui s'en contente, éveillera-t-il dans sa mémoire une idée moins exacte de l'original ? Le fils artiste aura-t-il de son père une connaissance plus vraie que le fils ignorant ? Pas nécessairement, je suppose. Ce n'est point par l'image que ni l'un ni l'autre le connaissent; ce n'est point l'image qu'ils baisent, en réalité.

Toute proportion gardée, il en est ainsi de la connaissance que chaque croyant a de son Dieu ; il sait qu'il n'en a aucune complète image dans le nombre de ses représentations, et que la meilleure de toutes est encore bien imparfaite ; mais aussi n'est-ce pas à elles qu'il s'attache, n'est-ce pas à elles qu'il croit, mais à la personne qu'elles lui rappellent.

Quand il s'agit de cet objet-là, celui-là connaît le mieux qui aime le mieux, parce qu'il ne peut aimer vraiment que pour avoir expérimenté. Il nous a, Lui, toujours aimés le premier. « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà trouvé. »

Il y a bien des degrés, sans doute, dans cette connaissance, depuis la première expérience que donne la simple foi jusqu'à la profondeur des intuitions de la charité. Mais ce n'est point à la justesse des spéculations critiques qu'il faut la mesurer. Le théoricien a mieux assuré les contreforts *intellectuels* de sa croyance; il a choisi, entre toutes les représentations qui pouvaient s'y adapter, celles qui s'accordaient le mieux avec tout l'ensemble de ses notions extra-religieuses; il a plus ou moins réussi à s'exprimer sa foi en fonction de sa science et de la science de ses contemporains. Mais tout ce travail, il l'a fait *autour de sa foi*, qu'il veut pouvoir embrasser dans une synthèse. Ainsi il a donné satisfaction à ses besoins *intellectuels*[1]

[1] Il va sans dire que par « besoins intellectuels », j'entends les besoins *philosophiques* et *scientifiques* au sens strict et rien d'autre; car je ne relègue pas les « besoins religieux » dans la pure « sensibilité », si tant est qu'il existe une faculté distincte à laquelle convienne ce nom, ce que je ne crois pas. Soit dit pour prévenir certaines fausses interprétations de ces pages. Tout en reconnaissant les mérites respectifs et relatifs du *pragmatisme*, de *l'humanisme*, de la *philosophie de l'action*, je ne suis pourtant l'adepte d'aucun de ces systèmes philosophiques. Voir aussi ce que j'ai dit pp. 288-289. Le rôle que joue la théologie technique dans l'élaboration des formules des dogmes en fait un facteur nécessaire, quoiqu'il ne soit pas le premier, de notre religion. *Fides quærit intellectum.*

particuliers, et s'est mis à même de satisfaire, le cas échéant, à ceux des autres ; mais ce n'étaient pas là ses besoins *religieux* ; ils réclamaient, ceux-ci, non des formules, mais un contact illuminateur, avec une réalité toujours mystérieuse, dont l'amour — car il y a un certain amour jusque dans la simple foi sans charité — peut seul donner une idée juste et suffisante. Et qui sait s'il ne trouvera pas, et plus d'une fois, des frères absolument incultes qui lui en remontreront en fait de pénétration religieuse ? Il n'aura pas le droit de s'en étonner; car nous ne sommes pas plus des gnostiques que des agnostiques ; nous n'accordons à la philosophie et à toute culture *intellectuelle*, dans la connaissance religieuse, qu'un rôle accessoire. Lorsque Paul parlait de *nourriture solide* et de *lait pour les enfants*, quand il disait : *Sapientiam loquimur inter perfectos*, il notifiait aussitôt à ses lecteurs que cette sagesse avait très peu de rapport avec celle de ce monde. Certainement les apôtres ne se posaient pas les questions religieuses sous forme spéculative, ne fût-ce qu'à la manière d'un Philon d'Alexandrie; et Paul lui-même, le grand Paul, n'avait, en fait de « culture », que celle d'un rabbin frotté d'hellénisme. Pourtant ce sont là nos modèles transcendants.

Je le répète, dans cet ordre d'idées, ceux-là seuls connaissent mieux qui savent mieux aimer. S'il y a un ésotérisme catholique, le voilà ; ce n'est pas avec de la critique qu'on y entre, mais par l'expérience du con-

tact de Dieu. Mais comme tout bon chrétien l'a plus ou moins senti, ce contact, tout bon chrétien participe à cette sagesse supérieure des cœurs où Dieu vit. Cet ésotérisme-là ne s'exprime guère en formule : mais il est l'âme cachée de toute la doctrine extérieure. Vous autres, vous n'entendez que les formules, vous ne vous rendez pas compte qu'elles ont une âme. Mais nous, nous savons bien qu'elles en ont une. Tous ceux qui croient et vivent selon leur croyance le savent. *Nos autem sensum Christi habemus* (Paul, I *Cor.*, II, 16). Cet ésotérisme-là n'est de l'ésotérisme que pour vous.

Le seul moyen d'y entrer, c'est de se mettre à l'école du Christ. Ce moyen, d'ailleurs, est offert à tous. Et peut-être quelques-uns font-ils route avec lui qui ne s'en doutent pas eux-mêmes, comme les disciples d'Emmaüs. Croire aux droits absolus que possède sur toute la conduite de notre vie la Vérité, quelque visage qu'elle nous découvre un jour, être prêt à se sacrifier aux exigences de l'idéal, d'un idéal objectif, indépendant de nos intérêts, de nos goûts, de nos habitudes, c'est avoir une âme déjà plus qu'à moitié chrétienne. Ceux qui voudraient sincèrement que Dieu existât, et qui s'efforcent d'agir toujours comme s'il existait, ceux-là, en un jour de leur vie terrestre, découvriront bien qu'il existe. Car il se révélera à eux, sous un faux nom, peut-être, d'abord, mais il se révélera.

Ne parlions-nous point ensemble de la plénitude de vie et de bonheur dont un homme ne peut manquer de

jouir lorsque, oubliant toutes les petitesses de son moi égoïste, il arrive à se fondre un instant, tout entier, dans l'universalité des êtres, à entrer dans l'harmonie du tout? Eh bien! le croyant est celui qui y entre, dans cette harmonie, car il communie avec ce qui est le régulateur, le modèle, l'auteur, le principe, la fin de toutes choses. C'est un être personnel qui est tout cela; n'est-il pas bien plus philosophique de le concevoir personnel que d'en faire je ne sais quel axiome abstrait ou quel complexus de lois aveugles? Si cela, dont le contact nous donne un sentiment de plénitude si illuminée, était quelque chose d'aveugle, comment nous autres, qui ne le sommes pas, pourrions-nous nous sentir tellement agrandis et éclairés en nous plongeant là-dedans? Non, c'est notre individualité elle-même qui devrait être le vrai Dieu, étant le dernier effort de l'évolution du tout informe; et il n'y aurait rien de meilleur pour nous que de jouir de nous-mêmes avec intensité, de nous enfoncer exclusivement et obstinément dans notre moi, de pratiquer la morale de l'*übermensch*. Or, tous ceux qui en ont essayé savent comme elle est décevante. Direz-vous qu'il ne s'agit point de se déifier soi-même, puisqu'on n'a pas de quoi soutenir un pareil rôle, mais au contraire de s'oublier tout entier dans le sentiment de la solidarité humaine? Je ne comprends pas; car la société humaine n'est point d'une nature meilleure que les individus humains qui la constituent; à moins que, par un mysticisme plus étrange, certes, que le

nôtre, vous ne vouliez séparer l'*humanité* des hommes pour en faire une entité pure, abstraite et béatifiante ? Le culte de l'humanité enfermée en elle-même n'est qu'une méprise ; c'est le sentiment religieux, écarté de son véritable but, qui se crée cet objet factice et le pare de qualités qui ne peuvent appartenir qu'à l'objet réel. D'ailleurs, si ce culte était pratiqué sincèrement, assez pour arriver à exclure l'égoïsme, je ne vois pas comment il ferait pour ne pas aboutir à un culte plus vrai. C'est la « religion de l'humanité » qui est une espèce d'*exotérisme* de la religion de l'Homme-Dieu, à l'usage de ceux dont la pensée ne sait pas, ou ne veut pas descendre plus avant dans le Réel.

Mais notre « ésotérisme », à nous, ne consiste qu'à être épris, amoureux, d'un Être personnel que les autres n'ont pas su découvrir.

Car le Pouvoir qui mène le monde n'est pas moins bon qu'il est irrésistible. Il aime tout ce qui est, et justement les êtres ne *sont* que dans la mesure où il les aime. Mais n'allons pas projeter en lui nos faiblesses et nos sentimentalités décadentes. Il aime comme un fort, et comme un vivant, et il est trop grand artiste pour faire de la monotonie. Sa toute-puissante Bonté n'a pas imposé à toutes choses d'être également belles, également bonnes. Il a conçu l'univers autrement que sur le modèle d'une surface bien plane, formée de petits carrés tous pareils, damier de blanches béatitudes d'une médiocre et ennuyeuse perfection. Ce vivant veut dans ses œuvres une beauté qui soit celle de la vie

Dans le monde physique déjà, il a mis partout l'action et la réaction, pour que la perfection et la régularité extérieure du cours des choses fussent un produit de l'équilibre, d'une sorte de *discernement social* qui fait choisir à la plus infime particule de l'éther sa trajectoire et son champ d'évolution en fonction de toutes les autres à la fois ; les quelques représentations approximatives que nous pouvons nous faire de ce concours admirable de toutes les forces élémentaires, nous les appelons *lois de la nature*. Dans le monde des esprits, pouvait-il être moins grand artiste ? Mais ici l'action et la réaction deviennent la lutte, la lutte consciente contre soi-même et contre les éléments inférieurs, d'où résultera ensuite l'harmonie de l'amour. Il a ambitionné pour ses créatures intelligentes une beauté qu'elles se fussent donnée elles-mêmes, en seconde ligne ; il veut qu'elles puissent lui dire : « Après Toi, c'est nous qui nous sommes faites. » Voilà pourquoi pas une n'a été soustraite à la nécessité de l'épreuve, qui la fait beaucoup plus libre et beaucoup plus grande si elle en sort. Lui n'a voulu que leur joie ; une joie modelée sur la sienne et qui remplît toute leur capacité de jouir. Cette capacité est creusée par la souffrance ; la souffrance anoblit l'homme en le provoquant à la surmonter ; elle est pour lui l'occasion du grand triomphe, préparé par la succession des petites victoires quotidiennes dont chacune a accru sa force et sa noblesse. Le bonheur est bien plus senti quand on le doit à ses propres efforts, et qu'on peut en rappro-

cher le sentiment présent du souvenir des mauvais jours passés à jamais. Aussi Dieu, comme il appelle la matière aveugle à la beauté de l'ordre, résultat de la lutte incessante des forces brutes, appelle les intelligences à cet ordre suprême qui est le bonheur, fruits des conquêtes de leur liberté.

Toutes y sont par lui conviées. Si quelques-unes n'y arrivent pas, c'est que sciemment, obstinément, elles ont décliné son offre, jusqu'au moment où le fait de vaincre quand même leur volonté mauvaise, qui ne mérite pas cette compassion, fût devenu la cause d'une ombre jetée sur l'éclat du monde moral. Dieu n'abandonne que ceux qui se soustraient à sa bonté paternelle ; il les laisse alors à eux-mêmes, à la ridicule insuffisance de leur individualité isolée. Dans ce cosmos magnifiquement ordonné où il n'ont pas voulu occuper leur vraie place, ils deviennent alors ce qu'ils peuvent, se ruant dans un éternel assaut sans espoir contre l'irréfragable nécessité des lois physiques et morales, qui les refoulent et les broient dans leur cours tranquille, jamais dévié. Dieu a pour ainsi dire oublié ces hôtes d'un jour, qui auraient voulu détruire la maison. La maison n'est plus pour eux. Voilà ce que c'est que la damnation, les ténèbres extérieures. Satan, bien qu'il ait été choisi comme patron par un homme d'État plein d'esprit, n'est pour nous qu'un grand méchant raté ; ce n'est pas un noble vaincu comme le mythique Prométhée. Mais nul n'est abandonné à un pareil sort, si avec persévérance, dans la mesure où ses forces le lui ont

permis, il a cherché la lumière — s'il a obéi toujours, en d'autres termes, à sa conscience et n'a pas commis le crime d'un suicide moral. Un tel homme se fût-il longtemps fourvoyé dans des chemins ténébreux, un jour, un moment, je ne sais quand, peut-être à l'instant suprême qui précédera sa mort, quand tout le monde croira déjà qu'il n'est plus, l'aube au moins de l'Éternel Soleil remplira ses yeux dessillés, le premier frisson précurseur de l'Éternelle Joie passera à travers son cœur, avec le dernier battement imperceptible. Car Dieu, qui n'est injuste envers aucune de ses créatures, — il est leur Père, — les prend toutes de très bas, pour les faire, avec la coopération de leurs efforts et de leurs douleurs, évoluer vers le plus haut. Cette idée seule donne un sens solide à la vie. Et Lui faire là-dessus des reproches, penser qu'il eût mieux agi en nous tenant à l'écart à la fois et de ces luttes, et de ces victoires, ce serait Le juger en homme qui ne se met pas à la hauteur de la vie, en sentimental et en faible.

On n'est plus exposé à former de telles appréciations une fois que l'on croit en lui. Car croire en Dieu assez pour se livrer à lui, c'est aussitôt croire en soi-même et comprendre la grandeur humaine. Il nous communique de sa souveraine indépendance ; quiconque s'unit à sa volonté entre par le fait en harmonie avec toutes les lois qui gouvernent l'univers, la société, les âmes ; il devient indomptable et invulnérable autant qu'on peut l'être ici-bas. *Servire Deo regnare est.* Le chris-

tianisme réalise le meilleur idéal des stoïciens. Mais il l'humanise, il l'attendrit, il l'échauffe, en l'animant de la vie de Celui qui a aimé tous ses frères jusqu'à la mort. Être un catholique, mais un vrai, dans toute la force du terme, cela signifie s'être mis en contact avec l'universalité des êtres qui possèdent en eux la même force, de sorte que le même grand courant d'indépendance vis-à-vis des misères du temps et de l'espace passe sans cesse à travers cette immense société des âmes, entraînant toutes celles qui n'y résistent pas vers le même idéal d'autonomie divine. Cela signifie donc aussi réaliser ce que rêve le socialisme le plus sain, c'est-à-dire le plus haut développement de la personnalité par le concours libre des meilleures influences sociales. C'est se faire le serviteur et l'obligé de tous sans pour cela rien sacrifier de soi-même. Car notre religion met en nous une « loi de liberté » qui nous déclare inexcusables, si nous abaissons jamais notre personnalité jusqu'à coopérer formellement, fût-ce « la mort dans l'âme », à aucune bassesse, à aucune injustice, voulût-on nous la commander au nom d'intérêts de parti ou de raisons d'état. Ah ! si nous obéissions toujours à cette loi ! Que peut faire la grosse voix d'intérêts mesquins et passagers, avec toutes les coalitions de fantômes d'un jour, à celui qui a vu une bonne fois qu'il porte dans sa simple individualité tout un monde, et un monde immortel ? Un univers comprimé, qui se dégage lentement, non sans arrêts et sans luttes, du chaos d'en bas, mais qui s'en dégagera ; il ne pourra

s'épanouir sans l'aide de la société, le Père des esprits l'ayant ainsi voulu, mais aucune société n'a d'autre mission que de l'aider à s'épanouir.

Cher ami, voilà résumé notre ésotérisme. Je crains d'autant moins de te l'exposer que tout catholique, j'en ai la conviction, y reconnaîtrait le fond de sa pensée religieuse, ce qui lutte, ce qui cherche à se dégager de la masse des préjugés et des niaiseries qui trop souvent s'y accrochent comme un poids mort. Et beaucoup, qui seraient tout à fait incapables de l'exprimer, y sont pourtant bien plus avancés que moi. Ce sont les idées de ceux-là qu'il faut choisir si l'on veut mesurer le degré de catholicisme d'un homme.

Il n'y a donc pas d'ésotérisme ni d'exotérisme dans notre religion. Il n'y a que des catholiques plus ou moins complets et plus ou moins conséquents. Les représentations mentales de l'idéal unique sont chez les uns plus frustes, chez les autres plus affinées ; mais la doctrine est invariable, comme l'objet.

Voilà tout. C'est avec toi, mon ami et notre adversaire, que j'ai le mieux aimé m'en expliquer ; avec toi, qui n'es pas un personnage fictif, mais un des individus humains à la réalité desquels je crois le plus. Je ne sais si tu es assez près du royaume de Dieu pour comprendre la vérité de tout cela. Du moins, certes, tu n'en es pas tellement éloigné que ces idées ne te paraissent avoir quelque droit à ton attention bienveillante. Je compte sur elle.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

Introduction 1
La peur de la vérité. 33
Penser pour vivre. 69
Extrinsécisme et historicisme 101
A la recherche d'une définition du dogme. 147
Trois conceptions philosophiques 183
Germe et ferment. 223
Y a-t-il un catholicisme ésotérique? 263

ÉVREUX, IMPRIMERIE CH. HÉRISSEY ET FILS

CE BL 0051
.A4F 1908
CCO ALLO, E.-BER FOI ET SYSTE
ACC# 1023480

U D' / OF OTTAWA
COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 02 12 02 13 10 4