



## A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

## Consignes d'utilisation

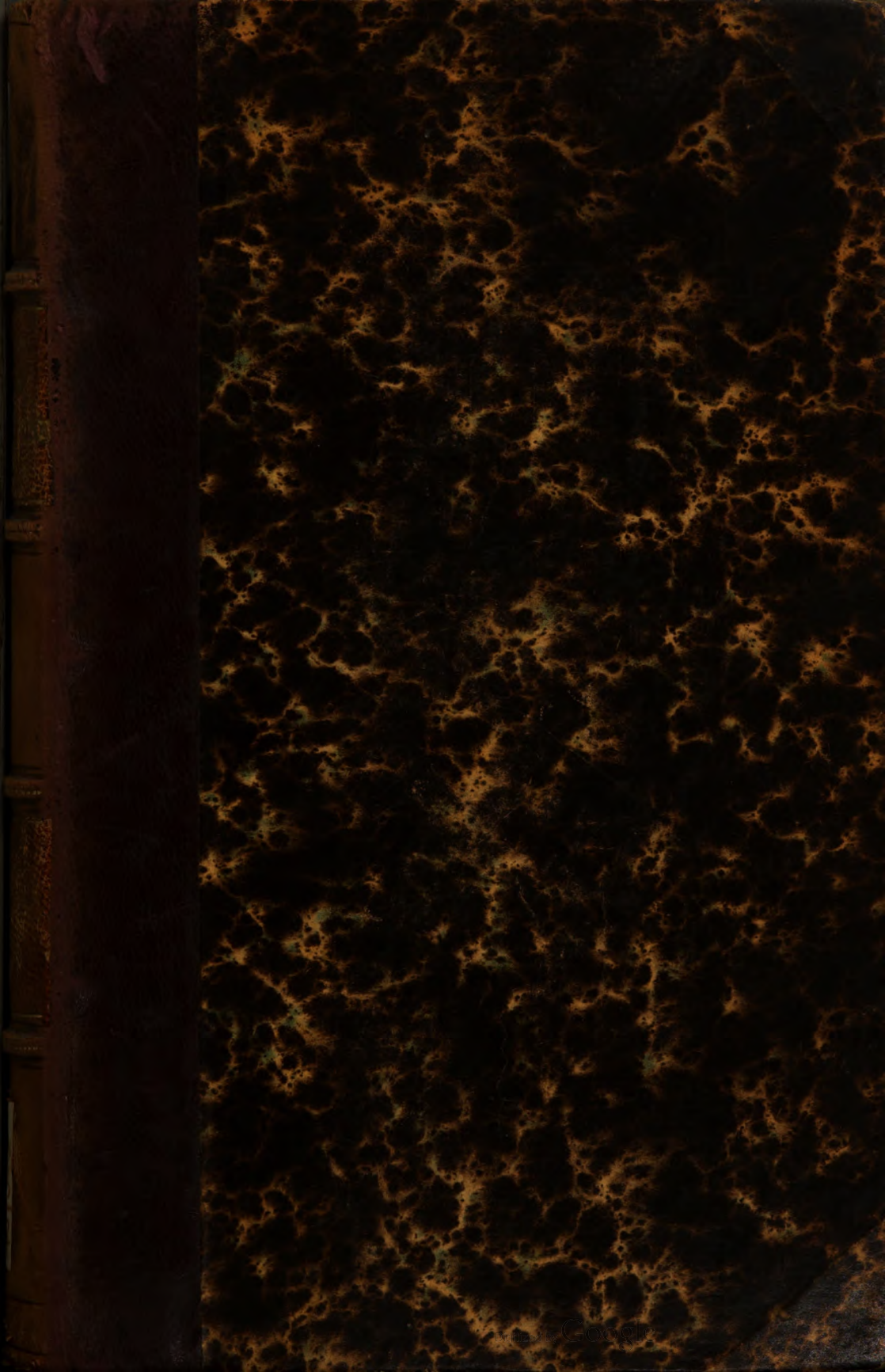
Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

- + *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
- + *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
- + *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
- + *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

## À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse <http://books.google.com>

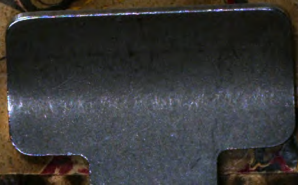


DOM. PROB.  
PROV. CAMPANIAE

Travée

Rayon

*297* | *D*  
*2*

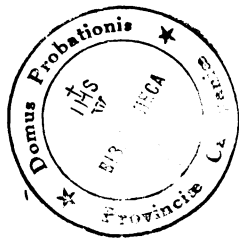




U 10

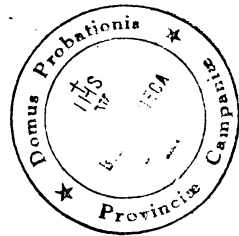
2V

S 531/177





EXPOSÉ  
DE LA  
DOCTRINE CATHOLIQUE



BIBLIOTHÈQUE  
"Les Fontaines"  
S J  
60 - CHANTILLY



L'auteur et les éditeurs déclarent réserver leurs droits de traduction et de reproduction à l'étranger.

Ce volume a été déposé au ministère de l'intérieur (section de la librairie) en mars 1884.

---

PARIS. — TYPOGRAPHIE F. PION, NOURRIT ET C<sup>o</sup>, RUE GARANCIÈRE, 8.

EXPOSÉ  
DE LA  
**DOCTRINE CATHOLIQUE**

PAR  
**P. GIRODON**  
PRÊTRE

PRÉCÉDÉ D'UNE INTRODUCTION  
PAR MGR D'HULST  
VICAIRE GÉNÉRAL DE PARIS, RECTEUR DE L'INSTITUT CATHOLIQUE

TOME PREMIER



PARIS  
LIBRAIRIE PLON  
E. PLON, NOURRIT ET C<sup>ie</sup>, IMPRIMEURS-ÉDITEURS  
RUE GARANCIÈRE, 10  
—  
1884  
*Tous droits réservés*



## AVANT-PROPOS

---

Mon intention est de faire un exposé, aussi complet et aussi méthodique que possible, de la doctrine catholique. J'ai toujours été frappé de l'inutilité des réfutations et des controverses. Chose singulière, elles profitent surtout aux chrétiens déjà convaincus; les autres les lisent peu, et quand ils les lisent, ils n'y trouvent que la solution de quelques difficultés de détail. Du reste, ils se retranchent aussitôt derrière mille objections nouvelles pour ne pas se rendre à la foi. La vraie manière de gagner les intelligences et les cœurs, c'est de montrer la vérité, de l'exposer simplement, telle qu'elle est. L'homme, en dépit de tout, est fait pour elle; il la sent; il la reconnaît : en sorte que, par son divin attrait, elle persuadera les esprits de bonne foi, et elle imposera du moins le respect à ceux qui ont la malheureuse résolution de la rejeter.

Ainsi l'avaient compris ces grands docteurs, saint Augustin et Bossuet, qui tous deux ont écrit des expositions de la doctrine catholique sur les questions agitées de leur temps. Plus remarquable encore est

\*

l'exemple de saint Thomas d'Aquin. Dans sa Somme théologique, destinée aux étudiants déjà catholiques, il donne les objections et les réponses; au contraire, dans la Somme contre les Gentils, écrite pour ceux qui n'ont pas la foi, il se tait sur les difficultés. Non qu'il les ignore, toute la composition de son livre montre qu'il en est sans cesse préoccupé : mais il compte sur la simple exposition de la vérité pour ramener les esprits, plus que sur la réfutation des erreurs. De nos jours enfin, Lacordaire avait eu la même pensée : « Nous manquons », disait-il au moment de quitter Notre-Dame après deux années d'éclatant succès <sup>1</sup>, « nous manquons d'un ouvrage qui expose toute la suite de la doctrine catholique d'une manière conforme aux pensées de ce temps ; » et il se proposait de l'écrire à Rome.

Saint Augustin, saint Thomas, Bossuet, Lacordaire : je sens, on peut le croire, tout ce que des noms pareils ont d'écrasant. J'essaye cependant la même tâche, sans présomption, parce qu'au regard de la vérité, les moindres témoignages ont encore leur prix. A défaut du génie de ces grands hommes, du moins, je crois pouvoir promettre deux choses : la première, de n'affirmer rien que je ne croie, rien qui ne soit une vérité pour laquelle je donne ma vie tous les jours en détail; la seconde, de ne dire que le nécessaire. Je connais les hommes de mon temps, toujours occupés, toujours effrayés d'une

<sup>1</sup> Lettre à madame Swetchine, 21 décembre 1836.

lecture un peu longue. Je passerai sous silence les vieilles erreurs, les controverses éteintes; j'espère ne parler ni d'Arius, ni de Nestorius, ni même de Calvin, et à peine de M. Renan, presque aussi vieux qu'Arius pour les générations nouvelles. Beaucoup de livres excellents sont pleins de ces discussions; celui-ci est fait pour des gens plus pressés.

J'ai deux autres préoccupations : d'abord exposer l'enseignement de l'Église sur tout ce qui intéresse mes contemporains; ensuite ne m'écarter en rien de cet enseignement par aucune opinion douteuse ou simplement personnelle. Mais ici je ne puis m'engager formellement. Les ignorances et les erreurs sur la religion sont si nombreuses qu'il est difficile, même à un enfant de ce siècle, de n'en pas oublier, et de très-graves. Quant à l'orthodoxie de la doctrine, j'ai tout fait pour l'assurer; cependant je puis errer, et c'est avec joie que je sou mets cet exposé à l'examen de l'Église de Rome, placée dans le monde pour y être le juge infallible de la vérité.

Cette exposition comprendra trois parties : des notions préliminaires, le dogme et la morale; en d'autres termes : autorité de l'Église; ce que l'Église nous impose de croire; ce qu'elle nous ordonne de pratiquer. Puisse Dieu bénir ces pages, et les faire servir à sa gloire et à celle de sa Sainte Église!



# INTRODUCTION

LETTRE A L'AUTEUR.

---

MON CHER AMI,

Vous commencez votre *Exposé de la Doctrine catholique* comme un *Traité de géométrie*. A la troisième phrase du livre, le lecteur se voit transporté en pleine analyse psychologique, à la recherche d'une bonne définition de ce fait intellectuel qui s'appelle la foi. Volontiers il vous reprocherait de le jeter ainsi brusquement dans les difficultés de votre sujet sans avoir pris soin de le préparer en lui annonçant d'abord où vous voulez le conduire. Mais ce reproche serait mal fondé. Vous n'avez pas méconnu la nécessité d'une courte introduction à votre œuvre; vous avez seulement refusé de l'écrire vous-même, afin que la main d'un ami pût y marquer sa trace, et que l'union de nos pensées trouvât son expression dans une apparente communauté de labour.



En réalité, tout le travail vous appartient. C'est vous qui en avez rencontré, au commerce des âmes, l'inspiration salutaire ; c'est vous qui en avez conçu le plan ; c'est vous seul qui en avez développé la simple et magistrale ordonnance à travers les préliminaires de la foi, les innombrables ramifications du dogme et la synthèse puissante de la Morale chrétienne. Mon rôle de critique s'est borné à constater que le dessein est bon, qu'il répond à une pressante nécessité de ce temps, et qu'il a été heureusement conduit jusqu'à son terme. A peine ai-je pu vous signaler quelques rares *desiderata* auxquels votre amitié docile s'est empressée de faire droit. Mon rôle de collaborateur est donc circonscrit d'avance : il consiste à faire ce que vous auriez fait mieux que moi, étant plus maître du sujet : dire en quelques mots à vos lecteurs la raison d'être de ce livre et ce qu'ils doivent chercher en l'ouvrant.

Vous l'avouerez-je ? J'ai d'abord été tenté de trouver votre titre trop honnête. Il dit sincèrement ce que vous voulez faire : exposer aux hommes de notre temps cette doctrine catholique qui partage aujourd'hui le monde en deux camps adverses, sans que les ennemis connaissent ordinairement ce qu'ils attaquent, sans que les amis sachent toujours bien ce qu'ils défendent. Mais l'un des effets de cette demi-science, souvent pire que la totale ignorance, c'est d'ôter le goût et le désir d'apprendre. Pour stimuler une curiosité que n'excite

pas la nouveauté du sujet, les auteurs contemporains ont coutume de chercher l'originalité au moins dans le titre. Plus d'un à votre place se serait mis l'esprit à la torture pour découvrir une façon piquante d'annoncer un travail dont l'allure didactique se prête mal aux étrangetés du style à la mode. *A quel prix on est catholique! Qui me dira ce que c'est qu'un catholique? A la découverte de la doctrine catholique!* Voilà quelques-uns des titres à effet qu'un écrivain du jour eût tourmentés de sa plume chercheuse pour en faire jaillir sur la couverture du livre une étincelle d'actualité.

Vous avez pris ailleurs votre modèle. Dans les dernières années du dix-septième siècle, le rétablissement de l'unité religieuse en France fut poursuivi avec ardeur. Si la part de la violence fut, hélas! trop considérable dans cette entreprise où le génie de l'absolutisme troublait la clairvoyance du monarque chrétien, il y eut une part aussi pour l'apostolat pacifique. Et, chose remarquable et peu connue, tandis que Louis XIV croyait pouvoir commander aux consciences, ce fut le Saint-Siège qui conseilla la douceur, ce fut l'Église de France qui la mit en œuvre pour ramener les protestants.

Un grand effort de persuasion précéda, accompagna et suivit la révocation de l'édit de Nantes. Et il s'en faut de beaucoup qu'il soit demeuré sans résultats. L'un des principaux obstacles qui arrêtaient la conver-

a.

sion des huguenots, c'étaient les préjugés accumulés dans leurs esprits par les calomnies intéressées de leurs prédicateurs. Pour justifier une séparation contre laquelle protestait le vieux sens catholique de tant d'âmes françaises, on travestissait nos dogmes, on donnait aux formes les plus pures du culte et de la prière les apparences de l'idolâtrie. Ce fut alors que Bossuet débuta dans la controverse où il devait se montrer si redoutable; et son début, remarquons-le, fut une œuvre de simple exposition <sup>1</sup>. De cette plume sans égale, qui trace en traits de lumière la voie la plus courte pour arriver au vrai, il écrivit un opuscule immortel. Les malentendus n'étaient pas bien nombreux entre les huguenots de bonne foi et les catholiques, ils portaient sur quelques points spéciaux : la présence réelle, la messe, la communion sous les deux espèces, la confession, le culte des saints, les indulgences. Traduite dans le langage du bon sens, inondée des clartés de cette sagesse simple et sublime qui est, dans le style de Bossuet, le rayonnement même de la vérité, la doctrine catholique apparut aux yeux d'un grand nombre tout autre qu'elle leur avait été présentée jusque-là.

Ce fut à ce point que les ministres calvinistes ne voulaient pas admettre que Bossuet en eût été le fidèle

<sup>1</sup> La première édition de l'ouvrage est de 1671, quatorze ans avant la révocation de l'édit de Nantes.

interprète. Ils sentaient que, mise dans un tel jour, la vérité se recommandait d'elle-même; et il ne fallut pas moins que les approbations solennelles données par toutes les autorités de l'Église<sup>1</sup> à l'écrit de l'évêque de Condom pour déjouer l'artifice de ceux qui le louaient perfidement d'avoir « exténué » la doctrine du Concile de Trente.

Le succès fut immense. Tous les missionnaires envoyés par le grand Roi pour travailler à la conversion des hérétiques déclaraient que ce petit livre était entre leurs mains l'arme la plus puissante. Et si on les eût écoutés, on n'en aurait pas employé d'autres.

L'ouvrage de Bossuet est intitulé : *Exposition de la Doctrine de l'Église catholique*. C'est ce titre que vous lui avez emprunté, à cause de sa simplicité même.

<sup>1</sup> Le pape Innocent XI adressa successivement à Bossuet deux brefs pour le féliciter du service qu'il avait rendu à la cause de la foi; les personnages les plus éminents de la cour romaine firent l'éloge de son livre. Mais nous citerons seulement l'appréciation de l'assemblée générale du clergé de France, parce que l'utilité d'une œuvre d'*Exposition* y est exprimée en termes saisissants qui n'ont pas vieilli : « Une autre méthode est celle de monseigneur l'évêque de Meaux, ci-devant évêque de Condom, dans son livre intitulé : *Exposition de la Doctrine de l'Église catholique*; par laquelle, en démêlant sur chaque article ce qui est précisément de la foi de ce qui n'en est pas, il fait voir qu'il n'y a rien dans notre créance qui puisse choquer un esprit raisonnable, à moins que de prendre pour notre créance des abus de quelques particuliers que nous condamnons, ou des erreurs qu'on nous impute très-faussement, ou des explications de quelques docteurs, qui ne sont pas reçues ni autorisées de l'Église. » Ce passage est extrait des actes de l'assemblée de 1682, qui n'a pas été toujours aussi bien inspirée.

Et vous avez bien fait. Car, quel que soit son interprète, la vérité catholique a surtout besoin d'être montrée telle qu'elle est.

Sans doute, en même temps que les défenseurs sont plus faibles, la défense est devenue plus difficile. Bossuet lui-même ne ferait pas tenir en quelques pages l'*exposition* que réclament les besoins de notre temps. S'il s'agit toujours de dissiper des malentendus, ce n'est plus sur tel ou tel article de la croyance qu'on les rencontre, c'est sur tous les points à la fois. L'existence de Dieu et la nature de l'homme, la vie présente et la vie future, l'idée du surnaturel et sa réalité dans les faits, le miracle et le mystère, la raison et l'autorité, l'Église et les Écritures, voilà autant de problèmes généraux que soulève l'existence du catholicisme dans le monde. Avant de critiquer les solutions que la doctrine catholique apporte à ces problèmes, il faudrait être au moins en état de les formuler avec exactitude. Le bon sens et l'équité l'exigeraient. Mais la demi-science s'y oppose. On croit savoir et l'on se hâte de parler; on impute à l'Église catholique des assertions qu'elle repousse; on confond les opinions avec les dogmes; on jette dans la publicité hâtive et frivole des revues, des journaux même, les questions les plus difficiles, et l'on s'engage à les résoudre alors qu'on se montre incapable de les poser. Souvent le *quiproquo* ne reste pas confiné dans la région spéculative où

s'échangent les arguments des disputeurs. La presse devient l'école où s'instruisent les dépositaires du pouvoir. Des colonnes d'un journal, l'erreur, la bévvue passent dans l'esprit de ceux qui votent, de ceux qui légifèrent, de ceux qui administrent, de ceux qui dispensent la paix ou la guerre, la liberté ou l'oppression. On voit alors, ici un Parlement, là un homme d'État, céder à tous les mauvais conseils de l'ignorance et de la peur, et jeter tout l'appareil de la puissance publique contre le fantôme d'un péril qui n'existe pas. Une majorité hésite-t-elle à mettre dans la main d'un ministre un instrument d'oppression contre une catégorie de citoyens? Il suffit à un orateur de prononcer certains mots magiques, le *Syllabus*, l'*Inquisition*, les *Dragonnades*; aussitôt ce qui était injuste devient équitable, et les lois d'exception sont votées d'enthousiasme. Ce qu'il y a de plus triste, c'est que les complices de l'iniquité sont persuadés qu'ils viennent de sauver la société d'un péril réel, parce qu'ils ont de l'Église, de sa doctrine, de son histoire même une conception imaginaire. Un « chancelier de fer » trouve-t-il son intérêt à dénier toute justice à des millions de catholiques, sujets fidèles de son souverain? il découvre fort à propos que la définition dogmatique qui a déclaré le Pape infallible change la constitution de l'Église catholique, délie les États de toute obligation envers elle et la désigne comme une menace au patriotisme

alarmé de toute nation qui veut rester elle-même.

Mais les pires ennemis des croyances chrétiennes ne sont pas dans les parlements et dans les chancelleries. Imaginez les revirements politiques les plus favorables à l'Église : sa doctrine sera toujours exposée à un antagonisme plus inquiétant que celui des États, l'antagonisme de la science. Ce n'est pas le lieu d'insister ici sur la gravité du péril. A mon avis, c'est le plus formidable qui ait jamais menacé le règne de Dieu dans le monde. Notre siècle est ivre de science ; les plus exaltés sont ceux qui en parlent par oui-dire et qui adorent de confiance la nouvelle déesse. Qu'un savant de profession cesse un instant d'être sincère, qu'il obéisse (cela s'est vu) à des passions de secte ou de parti, il lui suffira, pour enrôler contre le Christianisme l'immense armée des neutres, de leur dire avec audace : La foi contredit la science. Or que manque-t-il d'ordinaire à cette sentence pour mériter l'adhésion qu'elle obtient si aisément ? Il lui manque deux vérités et deux franchises : ni l'Église n'enseigne ce qu'on lui fait dire ; ni la science très-souvent n'est sûre de ce qu'on affirme en son nom. Que faudrait-il donc, ici encore, ici surtout, pour éclairer la bonne foi et confondre la mauvaise ? Exposer, définir, faire savoir avec précision à ceux qui veulent croire, ce que la profession de croyant leur impose, et comparer ces exigences réelles avec les exigences pareillement vérifiées de la science.

Réduite à ce rôle d'éclaireur, qui consiste à montrer où est l'ennemi et où il n'est pas, une *Exposition* sincère de la Doctrine catholique a déjà une immense importance. Cette entreprise a été renouvelée à plusieurs époques, jamais peut-être dans des conditions identiques avec celles que votre livre nous présente. Deux caractères le distinguent : il expose sobrement, il expose complètement. Quelques heures d'une lecture facile mettent un esprit cultivé en possession de toutes les affirmations du dogme catholique. Mais pareil mérite se trouvât-il à un degré même supérieur dans des expositions anciennes, l'œuvre présente serait encore à tenter, parce que, si la vérité catholique ne change pas, les préoccupations des hommes changent sans cesse, et le mouvement scientifique de notre temps les emporte dans un courant chaque jour plus rapide. Peu de livres ont rendu plus de services aux croyances chrétiennes que les *Études* de M. Nicolas. Beaucoup d'hommes que nous avons connus lui doivent la conservation ou l'heureuse conquête de la foi. Mais ceux d'entre eux qui vivent encore ont tous passé la soixantaine. Oseriez-vous conseiller ce livre à des lecteurs plus jeunes, dont la formation intellectuelle appartient aux vingt dernières années? Quant à moi, je m'en garderais bien. Les difficultés qu'il combat ne sont plus celles qui arrêtent nos contemporains, et la science avec laquelle il travaille à se met-



tre d'accord ne mérite plus qu'on s'occupe d'elle.

Sans doute vous ne faites pas, comme l'auteur des *Études*, un livre de controverse; mais, dans votre rôle de rapporteur, vous n'oubliez pas devant qui vous rédigez ce grand rapport. Le plan général vous est imposé par la doctrine qu'il s'agit de faire connaître; mais les proportions à donner à chaque question, les réponses implicites contenues dans l'exposé lui-même et virtuellement dirigées contre une objection que vous sentez dans l'air, le choix des preuves, là où vous croyez devoir ébaucher une démonstration, tout cela vous est suggéré par la connaissance des esprits et par celle des problèmes contemporains.

Telle est, à mon avis, la haute utilité de ce livre. Pour ma part, il y a longtemps que je l'appelle de mes vœux. L'avouerai-je ici? Dans toute la littérature sacrée, je suis parfois bien embarrassé de conseiller une lecture à des hommes, à des femmes du monde, qui m'avouent leurs difficultés ou leurs doutes. Il n'y a que les génies de premier ordre dont les œuvres ne vieillissent pas. Bossuet, dans ses sermons, offre une magnifique exposition d'une partie du dogme et de la morale presque entière. Aussi cette lecture réussit-elle toujours. Mais que de questions auxquelles les sermons de Bossuet ne touchent pas! Et si l'on ouvre ses livres de controverse, comme on se sent loin des préoccupations auxquelles ils répondent! Les *Pensées* de Pascal,

toujours sublimes, souvent fausses, sont presque un mauvais livre. Le jansénisme qui opprime ce grand génie l'empêche de croire à sa raison et fait un sceptique de celui que Dieu avait créé pour glorifier l'esprit humain. La Somme de saint Thomas, voilà une exposition toujours jeune ! Quelle puissance dans ce résumé ! Mais aussi que d'obstacles arrêtent le lecteur profane qui voudrait en aborder l'étude ! La langue d'abord : je ne dis pas l'idiome, car saint Thomas se comprend mieux en latin qu'en français ; mais la langue technique, le vocabulaire scolastique, inintelligible à quiconque n'a pas la clef de la philosophie d'Aristote. Et l'éducation universitaire nous a laissés si étrangers à cette admirable synthèse ! Et puis saint Thomas ne s'en tient pas à l'exposition du Dogme ; il en crée la *science*, et les profondeurs théologiques où il s'enfonce déconcertent celui qui veut seulement savoir s'il peut rester croyant et appartenir à son siècle.

Et cependant, je le répète, je ne vois guère autre chose à indiquer à un homme intelligent, mêlé au mouvement des esprits et des affaires de ce temps. Lisez les sermons de Bossuet ; tâchez de déchiffrer saint Thomas. Je vous conseillerais bien Lacordaire, dont la flamme est si communicative, et qui disait incomparablement ce que les hommes de 1840 avaient besoin d'entendre ; mais j'aurais peur de vous voir fermer le livre en disant : Cet éclat me séduit, mais il ne m'éclaire

pas. Peut-être goûterez-vous le *Christianisme et le temps présent*, où l'éminent biographe de sainte Chantal et de sainte Monique a mis les délicatesses de son esprit et de son style au service de la persuasion chrétienne; mais ce n'est pas le livre de tous; on y trouve l'empreinte vivante d'un auteur qui n'est jamais banal et qui partage avec ceux-là seuls dont la nature ressemble à la sienne, des impressions toutes personnelles.

Enfin si vous cherchez la solution directe de certaines difficultés particulières sur les Livres saints, sur les origines chrétiennes, sur tel ou tel point de l'histoire de l'Église, je vous renverrai aux excellentes monographies qu'ont écrites en ces derniers temps des hommes spéciaux comme l'illustre de Rossi, le savant abbé Vigouroux, le regretté François Lenormant, enlevé à la science chrétienne avant que le temps ait éprouvé ses hardiesses et que l'Église les ait jugées, et tant d'autres écrivains distingués qui ont fait la lumière sur diverses questions obscurcies à plaisir par les préventions de l'impiété.

Mais si vous n'avez ni le temps ni le goût de ces recherches, si vous voulez surtout être éclairé sur les exigences précises de l'orthodoxie catholique, je demeure fort empêché de choisir dans les rayons d'une bibliothèque sacrée le volume qui vous convient.

Deux essais récents ont été tentés dans la vraie voie, et le succès y a répondu. M. l'abbé de Broglie, dans ses

Conférences sur la vie surnaturelle<sup>1</sup>, a enfin abordé l'Exposition du Dogme telle que la réclament les besoins actuels. On y trouve la précision de la doctrine, un sentiment très-juste de l'état des esprits et de l'état des questions, une vulgarisation fort habile des intéressantes analyses où excelle le génie théologique. Le cœur, aussi bien que l'intelligence, y rencontre son aliment, et les conclusions pratiques pour la conduite de la vie y naissent spontanément de l'énoncé des vérités spéculatives. Toutefois le sujet est circonscrit; bien des questions vitales demeurent forcément en dehors du cadre que l'auteur s'est tracé; c'est plutôt un spécimen qu'une synthèse.

Le second essai promettait d'être un chef-d'œuvre. La mort a glacé avant l'heure la main de l'ouvrier. En recueillant avec un soin pieux les fragments épars du livre où Augustin Cochin avait mis toute son âme, un de ses fils a réussi à placer sous nos yeux une admirable ébauche<sup>2</sup>. Même en cet état inachevé, les *Espérances chrétiennes* méritent de devenir le livre de chevet de celui qui croit et de celui qui veut croire. Mais ce serait dénaturer ce bel ouvrage que de vouloir le transformer en traité. En fermant le volume, on se sent tout échauffé du désir d'être chrétien ou de le demeurer;

<sup>1</sup> Conférences prêchées à Sainte-Valère en 1878, 80 et 81. 3 vol. in-18. Paris, Poussielgue.

<sup>2</sup> *Les Espérances chrétiennes*. Paris, Plon, 1883.

on a encore plus d'une chose à apprendre sur l'étendue des obligations que la profession de chrétien impose.

Il reste donc un vide à combler. Dans ce siècle agité, une contradiction violente semble opposer la vie humaine à elle-même. Si vous la regardez par le dehors, tout appartient à la matière; la science même n'a pas d'autres visées que de deviner et d'exploiter la nature. Les découvertes du génie moderne ne font qu'accélérer la course impétueuse qui précipite les hommes à la conquête du bien-être physique. L'esprit ne rougit pas d'accepter ce rôle subordonné, il s'en fait gloire, et dédaigne, comme manquant de réalité, tout ce qui échappe aux étreintes de l'expérience. Oui; mais si l'homme peut s'ignorer, il ne peut pas changer le fond de son être. Regardez au dedans, et vous retrouverez chez les tenants les plus décidés de la philosophie positive les imprescriptibles besoins de notre nature morale. Ayant rejeté d'avance la solution chrétienne, ils n'osent pas avouer qu'ils ont eu tort, et les voilà qui s'essayent à la remplacer par des créations rivales. Un Auguste Comte, un Littré se font inventeurs de religion et de culte. D'autres reculent devant la vanité d'une telle entreprise; mais il n'est pas en leur pouvoir d'apaiser la faim qui les tourmente. Peut-être accusent-ils le christianisme de troubler leur repos par le seul contraste de ses affirmations sereines avec leurs doutes inquiets. Alors ils rêvent de l'exterminer pour

asseoir la paix de l'esprit sur les ruines de toute croyance. De là une guerre à mort, poursuivie à travers tout ce qui compose la vie d'un peuple, la littérature et la science, la finance et la politique, la législation et la jurisprudence. La foi menacée résiste, le pays se partage en deux camps, et l'on arrive à ce résultat inattendu que l'époque sceptique entre toutes, celle qui se flattait d'assister aux funérailles des dogmes, devient par excellence l'ère des luttes religieuses et des conflits de doctrines.

Par là les questions dogmatiques reprennent aux yeux des plus indifférents une importance sans égale. On ne peut plus rester neutre : le suffrage universel, en vous faisant électeur, vous oblige d'appuyer, au moins d'un vote, persécutés ou persécuteurs. Un secret instinct avertit tous les hommes sages, tous ceux à qui l'expérience de la vie suggère des idées de conservation, que la cause chrétienne est liée aux intérêts sociaux ; que la disparition du christianisme laisserait un *hiatus* formidable dans les rapports des hommes entre eux ; que la paix publique a besoin de l'honnêteté individuelle, et que seule la religion du Christ donne à la morale les deux choses dont l'absence la laisserait sans force : une autorité pour fonder ses préceptes, une sanction pour les faire respecter. Mais pour peu que les hommes qui font ces réflexions soient sincères, ils ne s'en tiendront pas à cette vue superficielle du pro-

blème : ils voudront savoir si la doctrine nécessaire est aussi la doctrine vraie; ils rougiront de conseiller aux autres ce dont ils ne voudraient peut-être pas pour eux-mêmes, ils se trouveront ainsi ramenés à l'étude de la religion, mais dans quelles conditions tourmentées! avec quelle impuissance d'approfondir! avec quelle hâte de conclure! En vérité, c'est une situation étrange et qui appelle des secours appropriés.

Si la vérité chrétienne ressemblait aux théories philosophiques, je ne verrais aucun moyen de donner à ces chercheurs honnêtes, mais pressés, l'assistance qu'ils réclament. La conquête de la science ne se fait pas sur commande; les procédés hâtifs y sont d'un médiocre usage, et les solutions auxquelles s'arrête le penseur valent d'ordinaire ce qu'elles lui ont coûté.

Mais ne l'oublions pas : pour nous chrétiens (et celui qui doute encore peut bien accepter cette donnée comme une hypothèse), la foi n'est pas la conclusion d'un théorème, ni le terme d'une induction. La foi est une adhésion de l'âme à une vérité vivante qui agit sur elle et la meut tout entière. Les *raisons de croire* ne sont pas la croyance; elles la rendent raisonnable, elle la font possible, elles ne la créent pas. La foi est une vie surnaturelle de la pensée. Comme toute vie, elle a son germe, principe latent qui dort enveloppé jusqu'à l'heure où des circonstances favorables l'appellent à la lumière. Déposé dans l'âme par le baptême,

ce germe de la foi trouve dans l'éducation chrétienne un premier développement. Mais trop souvent le vent du siècle flétrit la jeune plante, l'atmosphère glaciale d'une société sceptique devient pour cette vie supérieure un milieu mortel. Toutefois la mort spirituelle n'est jamais définitive ici-bas. Replacée dans des conditions propices, l'âme endormie sentira s'éveiller dans ses profondeurs le frémissement oublié de la vie divine.

Quelles seront ces heureuses conjonctures? Il faudra les chercher de plusieurs côtés à la fois. Les dures expériences de l'existence humaine, les démentis sévères donnés par l'événement aux illusions des systèmes, l'intuition des périls effroyables où l'irréligion précipite les sociétés, voilà autant de préparations salutaires qui inclinent l'âme vers la vérité révélée. Vienne alors l'ami véritable, celui qui possède le trésor de la croyance et qui a connu le mal du doute, celui qui sait compatir aux tourments de la pensée inquiète et qui peut lui offrir un aliment solide! Qu'il se présente, non dans l'appareil du critique qui discute, mais sous les traits du guide bienveillant qui montre la route! Qu'il dise avec clarté ce que la religion répond aux interrogations de l'esprit et aux appels désespérés du cœur! Qu'il précise le détail et qu'il fasse apparaître l'ensemble! Qu'il montre les harmonies admirables de l'enseignement divin! Que surtout, à la ren-



contre des sublimes excès de l'éternel amour, il ne craigne pas d'appeler la bonté de l'homme au secours de sa raison pour lui faire accepter les inventions de la bonté infinie! Oh! alors la cause de la foi sera bien près d'être gagnée. L'âme sentira que la vie rentre en elle, et ce ne sont pas quelques arguties de critique qui l'empêcheront de s'épanouir au soleil de Dieu.

Lecteur, je crois pouvoir vous le dire : cet ami, cet introducteur, c'est le livre que je vous présente. Ouvrez-le avec un désir sincère de mieux connaître cette grande religion du Christ qui est avant toutes choses la religion de l'amour. Un habile écrivain se complaisait naguère à nous raconter comment il avait perdu la foi; il en donnait au public ébloui toutes sortes de raisons spécieuses. Il y a une explication qu'il n'a pas fournie, et qui me venait à chaque instant sur les lèvres en parcourant ces pages séduisantes et perfides : cet homme n'a vu dans la religion de son enfance que des doctrines et des pratiques; il n'a jamais connu le christianisme intérieur; il n'a jamais été chrétien avec toute son âme, parce qu'il ne l'a pas été avec son cœur. Malheur, disait Bossuet, à la connaissance stérile qui ne se tourne pas à aimer! Du temps de Bossuet, dans un milieu tout imprégné de surnaturel, une telle façon de croire pouvait n'être que stérile; aujourd'hui, elle est impossible.

Vous lirez donc ce livre *avec toute votre âme* : avec

votre raison d'abord; et vous y apprendrez, dans la première partie, ce que c'est que la foi; comment Dieu parle aux hommes; quelle est pour des catholiques la valeur des Livres sacrés, quelle est l'autorité de l'Église, sa mission, sa situation parmi les sociétés humaines et sa façon d'entendre envers celles-ci ses devoirs et ses droits. Que de préjugés tomberont à cette lecture! Qu'il vous arrivera souvent d'avouer en secret que vous ignoriez ce que vous pensiez savoir! Une seconde partie vous fera parcourir tout le cycle de la vérité révélée. Vous trouverez sur votre chemin une belle philosophie, élevée et pratique, familière avec l'idéal et amie de l'expérience. Vous vous étonnerez d'apprendre en passant que l'abîme chaque jour plus profond qui s'ouvre entre le spiritualisme classique et la science, a été creusé par des mains imprudentes en dépit des avertissements de l'Église, et que les conceptions spiritualistes auxquelles elle a de tout temps réservé ses préférences, sont les seules aujourd'hui qui se prêtent sans éclater aux nouvelles façons d'envisager la nature. Une troisième partie fera passer sous vos yeux en quelques pages le tableau complet de la morale chrétienne : merveilleux ensemble où la conscience reconnaît avec une joie profonde la raison de toutes les dictées intérieures qu'elle répétait sans les comprendre. Ce dernier morceau est peut-être celui où l'auteur a le moins mis du sien; c'est une table des matières bien

b.

faite où vient se résumer la doctrine des théologiens moralistes. Pour cette raison même j'appelle sur ce bref traité de morale toute l'attention des hommes de bonne foi : qu'ils comparent cet enseignement ferme et précis, vigoureux et sage, aux déclamations de ceux qui rêvent une morale d'instinct, de sentiment et d'habitude, et qu'ils disent, en fermant le volume, de quel côté sont les garanties de la vertu individuelle et de la paix sociale !

Mais l'esprit ne suffit pas à cette lecture. Il faudra lire aussi avec votre cœur. Et vous le ferez naturellement, parce que l'ouvrage vous réserve de ces surprises où le cœur, saisi au dépourvu, ne sait pas se défendre et se livre à l'écrivain qui a laissé parler le sien. On ne vous démontrera pas l'existence de Dieu, mais on vous dira comment on s'exhortait soi-même, aux heures poignantes du doute, et par combien de chemins convergents on revenait sans cesse à la Raison suprême et au souverain Amour. On ne vous détaillera pas les preuves théologiques de la présence réelle, mais on vous parlera de la divine Eucharistie de telle façon qu'il vous semblera plus facile d'y croire que de concevoir un degré possible où n'aurait pas atteint l'amour de Dieu pour les hommes. On ne suivra pas, en remontant de siècle en siècle, les traces de la tradition qui établit l'institution divine de la confession auriculaire ; mais on entrera dans votre conscience, dans votre cœur, et l'on

vous forcera d'avouer qu'il fallait avoir créé l'un et l'autre pour inventer cette merveilleuse façon de punir le péché et de pardonner au pécheur.

J'ai fini; car je ne dois point oublier que je n'ai à faire ni l'éloge ni la critique de l'ouvrage, mais à y introduire le lecteur. Nous lisons dans l'Évangile de saint Jean<sup>1</sup> qu'un jour Jean-Baptiste, voyant passer Jésus, dit à deux de ses disciples : *Voici l'Agneau de Dieu*. Les deux disciples quittèrent alors leur maître, s'attachèrent aux pas de Jésus, et l'abordant enfin, lui demandèrent où il demeurait. Jésus leur répondit : Venez et voyez. Ils vinrent, ils virent, ils passèrent avec lui tout le jour; et l'un d'eux, qui était André, rejoignit ensuite son frère Simon et lui dit : *Nous avons trouvé le Messie.*

Et nous aussi, lecteur, nous vous adressons la parole de Jean-Baptiste : *Voici l'Agneau de Dieu*. Peut-être n'avez-vous jamais connu Jésus-Christ. Peut-être, et c'est le plus probable, l'ayant connu, vous l'avez oublié et vous avez fini par le méconnaître. Vous avez redit à la légère ce que d'autres disent de parti pris et comme pour écarter un rival : *Jésus est un homme comme les autres*. En êtes-vous bien sûrs? Hommes du monde, hommes d'affaires ou de plaisirs, hommes de la vie positive, qui ne jugez guère par

<sup>1</sup> JOANN., I, 36-41.

vous-mêmes, qui vous en rapportez à la science d'autrui quand il s'agit de nier l'Invisible, pourquoi n'écouteriez-vous pas un témoignage qui d'avance n'apparaît pas plus méprisable, car il est le témoignage des siècles, il a pour organes privilégiés les plus désintéressés, les plus purs et les meilleurs parmi les hommes? Ce témoignage, c'est celui du Précurseur, celui qui, au lieu de nier, affirme l'Invisible, celui qui vous désigne Dieu caché sous les traits de l'homme et vous fournit de ce déguisement étrange la mystérieuse et ravissante explication de l'amour. D'ailleurs je ne vous demande pas de nous croire sur parole; je vous supplie seulement d'y regarder un peu. Imitiez André et son compagnon. Allez trouver celui qu'on vous désigne, demandez-lui où il demeure, en quel pays il transporte ceux qui s'attachent à ses pas. Est-ce, comme le prétendent ses adversaires, au pays de la chimère et du mythe, parmi les enfantillages de la superstition et les naïvetés de l'ignorance? Est-il nécessaire, pour le suivre, d'abdiquer sa raison et de tourner le dos à la science? Est-il vrai que, si le passé est plein de lui, l'avenir le repousse et que le présent lui signifie son congé? Pour juger de tout cela, il faut savoir au juste ce qu'il enseigne et connaître aussi ce qu'il donne. Jésus vous attend, et il vous dit comme autrefois : *Venez et voyez.*

Répondant à cette invitation, les deux disciples de Jean-Baptiste passèrent avec lui tout un jour. Faites.

donc, vous aussi, un essai de vingt-quatre heures. Il ne vous faudra guère davantage pour achever ce livre qui vous aura fait vivre pendant ce temps en la compagnie du Maître. Et je serais bien surpris si plusieurs parmi vous, en revenant de ce colloque avec Celui « *qui a tant aimé les hommes* », ne redisaient aux anciens compagnons de leur incroyance ou de leurs doutes la parole d'André à Simon : « *Nous avons trouvé le Sauveur!* »

M. D'HULST,

V. g., recteur de l'Institut catholique de Paris.



# EXPOSÉ

DE

## LA DOCTRINE CATHOLIQUE

---

### PREMIÈRE PARTIE

#### NOTIONS PRÉLIMINAIRES.

---

#### CHAPITRE PREMIER

##### LA FOI.

L'ensemble des dogmes que l'Église nous enseigne et nous demande de croire constitue les vérités de foi. Qu'est-ce donc que la foi? Comment y arrive-t-on? Quelle est sa place et quelle est sa fonction dans la vie humaine?

J'ai longtemps hésité avant d'aborder cette question. Elle est difficile, et de là deux inconvénients : je crains que le lecteur ne soit rebuté par l'aridité de ces premières pages; peut-être aussi mes explications ne seront ni assez claires ni assez nettement saisies. Est-il possible cependant de faire un exposé de la foi, sans dire en quoi



2 . EXPOSÉ DE LA DOCTRINE CATHOLIQUE.

la foi consiste? puis-je inviter à venir à cette source, sans montrer par quel chemin on y parvient? Je supplie donc le lecteur de ne pas se décourager trop vite. Les défilés une fois franchis, le voyage deviendra plus facile et plus agréable.

ARTICLE PREMIER. — *Nature de la foi.*

I

Foi, c'est créance. Avoir foi, c'est adhérer, sur le témoignage d'autrui, à une vérité que nous ne voyons pas par nous-mêmes. En effet, par notre raison ou par notre expérience, nous atteignons certaines connaissances. Ainsi nous sommes sûrs d'un théorème de géométrie ou d'une combinaison chimique. Je constate ces vérités par moi-même, sans le secours ni l'intervention de personne; la foi n'a rien à voir ici. Mais s'il s'agit de l'existence d'Alexandre le Grand, ou d'un seul Dieu en trois personnes, ni la raison ni l'expérience ne peuvent rien nous en apprendre; à leur tour de se taire, tandis que la foi va parler.

Nous remarquons au premier coup d'œil des différences essentielles entre la foi et nos autres moyens de connaissance.

D'abord l'examen préalable, que notre esprit doit faire avant d'accepter une proposition quelconque, porte ici non pas sur la vérité en elle-même, mais uniquement sur la valeur des témoignages qui l'appuient. On me dit qu'Alexandre, parti de Macédoine avec une poignée

d'hommes, a renversé l'immense empire des Perses et fait la conquête de l'Asie; suis-je en droit de discuter le fait lui-même, et de l'admettre ou de le rejeter, selon que les choses me sembleront ou non s'être ainsi passées? En aucune façon. La critique historique va examiner l'autorité des témoins : ont-ils bien connu la vérité? l'ayant connue, l'ont-ils racontée telle qu'ils la savaient? Voici les deux seules questions à poser. Si la réponse est affirmative, l'examen préalable est terminé : l'esprit n'a plus qu'à se soumettre et à accepter les faits.

En second lieu, les vérités de foi ne sont pas susceptibles d'être vérifiées. Les philosophes anglais contemporains ont insisté avec raison sur la nécessité de ces vérifications. Notre esprit a beau être fait pour la vérité, il sent sa faiblesse, au point que même en suivant les méthodes les plus rigoureuses, il ne se croit pas sûr d'un résultat avant de l'avoir soumis à des épreuves variées, et, autant que possible, opposées. La chimie, après l'analyse, réclame la synthèse; les mathématiques elles-mêmes ont soin de fournir des *preuves* pour leurs diverses opérations; les résultats apportés par l'expérience sont incessamment contrôlés par le calcul, et *vice versa*; et en général on peut dire que les vérités scientifiques sont celles qui ont subi après coup une ou plusieurs vérifications. En sera-t-il de même pour les vérités de foi? Mais qui ne voit qu'ici toute vérification est impossible? Comment vérifier si Alexandre a existé? Il faudrait le faire revivre, lui et son temps, ou nous transporter nous-mêmes à son époque. Tout au plus pourra-t-on contrôler les témoins les uns par les autres, contrôler les faits, mais par d'autres faits appuyés également sur le

témoignage; ce n'est là qu'une vérification indirecte, portant encore sur la valeur des témoignages, non sur les vérités en elles-mêmes. Il faut cependant s'en contenter, puisqu'il est impossible d'en demander une autre en matière de foi.

Enfin le rôle de nos facultés n'est pas tout à fait le même dans l'adhésion accordée aux vérités directes et aux vérités de foi. La volonté a dans ces dernières une part toute spéciale : croire est toujours un acte libre, au moins dans quelque mesure, même quand il s'agit de croire à la vie d'Alexandre. A coup sûr, c'est une vérité certaine, et il serait déraisonnable d'en douter; mais l'exercice de la liberté n'est pas impossible par cela seul qu'il est déraisonnable. La vérité n'agit plus ici par son évidence directe; une foule de considérations morales interviennent, soit du côté des témoins, soit de notre côté : et qui dit considérations morales introduit forcément la liberté.

J'ajouterai sur ce point une remarque dont l'importance est capitale. L'expérience, d'accord avec la théorie philosophique, prouve que les âmes les plus droites, les plus honnêtes, les meilleures enfin, sont aussi celles où la foi se montre la plus facile et la plus vive. Pourquoi en effet croyons-nous au témoignage des hommes, sinon parce que nous sentons que nous-mêmes, dans des circonstances semblables, nous aurions dit la vérité? C'est d'après notre propre conduite que nous jugeons les autres, et cette observation ne suffit-elle pas, hélas! pour expliquer bien des hésitations et bien des doutes?

Telle est la foi. Elle semble d'après cela fournir une source de connaissances très-imparfaites, bien inférieures

à la science proprement dite. Intervention nécessaire de la volonté, pas de vérification possible, pas d'examen intrinsèque des vérités proposées : peut-on fonder une science dans des conditions pareilles? Y a-t-il autre chose ici que des opinions, où chacun est libre d'embrasser le parti qui lui sourit davantage? Ce n'est pas à moi de démontrer la certitude de la croyance, certitude vraiment rigoureuse et scientifique. On fait cette démonstration dans tous les traités de logique, et sans doute on ne la fait pas sans succès, car les sceptiques sont plus rares en cette matière que sur nos autres ordres de connaissances.

Au reste, le rôle de la foi dans notre vie intellectuelle est considérable. Je ne parle pas de l'enfant, qui apprend tout par le témoignage; mais pour l'homme fait, instruit, éclairé, ne trouvons-nous pas ici le fondement de la plupart de ses certitudes? Par exemple, tous, à peu près, savent aujourd'hui que la terre tourne autour du soleil; mais ne serait-il pas plus exact de dire qu'ils le croient? car assurément bien peu comprennent les calculs et les expériences à l'aide desquels on le démontre. Combien y en a-t-il seulement qui les connaissent? Et même chez les savants, qui font profession de ne rien admettre sinon ce qu'ils peuvent prouver, la foi tient une place considérable encore. De là vient pour eux l'utilité des académies et de toutes les sociétés savantes : il faut se tenir au courant, et comme on n'a pas le temps de vérifier soi-même tous les résultats nouveaux, on y supplée en écoutant et en croyant ceux qui les ont découverts. Ainsi les plus fiers esprits sont, comme les plus humbles, obligés souvent de croire

sans savoir : c'est une loi générale de l'entendement humain, dont rien ne peut nous dispenser; toute vie intellectuelle est à ce prix.

## II

Je pourrais m'arrêter ici et dire : puisque vous tous, savants et ignorants, vous admettez en certaines matières, très-étendues d'ailleurs, l'autorité des hommes compétents, pourquoi rejetez-vous cette autorité dans les questions religieuses? Lorsque vous, physicien, vous avez besoin d'une densité ou d'un équivalent chimique, vous acceptez sans discuter le chiffre fourni par l'un de vos devanciers; vous, naturaliste, si vous étudiez une plante, un animal, un terrain, vous admettez des observations, des descriptions, des classifications, que vous n'avez personnellement ni faites ni vérifiées; le mathématicien lui-même n'échappe pas à cette nécessité de la foi : combien parmi eux ont calculé les constantes, telles que  $\pi$  et  $e$ ? Combien ont vérifié les logarithmes qu'ils emploient sans cesse? Leur géométrie repose tout entière, dès l'origine, sur un *postulatum*, que personne n'a pu démontrer, mais que l'accord de tous les géomètres les autorise, bien plus, les oblige à accepter. Je ne parle pas des historiens, ni des gens du monde, pour qui la foi est la seule ressource contre une ignorance autrement absolue et inévitable. Tous donc, et dans toutes les sciences, vous croyez à l'autorité : pourquoi pas en matière religieuse? n'y a-t-il pas là aussi des hommes compétents, des sociétés même, ou plutôt une société, l'Église catholique romaine, où ces questions sont

étudiées depuis des siècles avec plus de zèle, je n'hésite pas à le dire, plus d'ardeur, plus de bonne foi, plus de compétence, que la science n'est recherchée dans vos académies? Crédules forcément sur tout le reste, pourquoi êtes-vous incroyants seulement en religion?

Quoi qu'il en soit, les observations faites sur la nature de la foi en général s'appliquent également à la foi divine, avec cette différence qu'ici le témoignage vient de Dieu. De là deux conséquences importantes.

La première, c'est que nous n'avons pas le droit de rien rejeter dans la révélation divine. Toute distinction, le moindre doute même serait une impiété. Il faut le dire nettement, car il n'est pas rare de rencontrer des hommes assez disposés à accepter le christianisme, mais sous bénéfice d'inventaire, avec la réserve de faire un triage parmi ses dogmes ou ses préceptes : on admettrait ceci qui semble raisonnable, on rejetterait cela comme trop dur, bon pour un autre âge, l'éternité de l'enfer par exemple. Une telle manière de raisonner est tout le contraire de la foi. Non, on n'est pas chrétien comme on est platonicien ou cartésien, en faisant son choix dans les opinions du maître : quand Dieu parle, il n'y a pas d'opinions, il n'y a que des certitudes; et nous devons donner à sa révélation une soumission entière, non parce que la doctrine ainsi révélée nous paraît vraisemblable en elle-même, mais à cause de l'autorité suprême de la Vérité infinie.

Voici l'autre conséquence. Toute croyance, avon-nous dit, est dans une certaine mesure un acte moral, et suppose l'intervention de la volonté. Mais ici la volonté elle-même ne suffit pas; il faut encore la grâce de Dieu,

au moins pour la foi surnaturelle et méritoire. Ainsi l'a défini le Concile de Trente <sup>1</sup>, et dernièrement encore le Concile du Vatican. La foi catholique est donc une vertu; et par conséquent il ne faut pas demander pour nos dogmes des preuves rigoureuses comme pour un théorème de géométrie ou pour une loi de physique. Sans doute, l'intelligence a une part considérable soit dans la recherche de la vraie foi, soit dans notre assentiment après l'avoir trouvée. Mais si la vérité religieuse était susceptible d'une démonstration rigoureusement scientifique, où serait notre mérite à croire? — D'un autre côté, qu'on ne dise pas : Je ne suis pas coupable de rejeter la foi, la grâce me manque. Non, la grâce ne fait jamais défaut à notre bonne volonté; sans cesse même elle sollicite notre mauvaise volonté pour la rendre bonne. Ainsi nous sommes responsables et coupables si nous ne croyons pas, car notre incrédulité est notre faute, non celle de la grâce.

La foi est donc « cet assentiment libre que, sous le commandement de la volonté excitée par la grâce, l'intelligence, prévenue et aidée par la grâce, donne aux vérités surnaturellement révélées, à cause de l'autorité de Dieu qui les révèle ». Telle est la définition du Père Perrone <sup>2</sup>.

## III

Il n'est pas possible d'exposer la nature de la foi sans dire un mot de ses rapports avec la raison. On oppose

<sup>1</sup> Sess. VI, can. 3.

<sup>2</sup> *Prælectiones theologicæ, in collegio Romano habitæ. De locis theologicis*, 3<sup>e</sup> p., sect. 1. — Je citerai souvent cet ouvrage, qui est classique; mon édition est celle de Paris, 1874.

souvent ces deux lumières ; on accuse l'Église d'être l'ennemie de la science, de chercher à détruire ou du moins à comprimer l'essor naturel de notre esprit. Sans aller jusque-là, beaucoup d'hommes, et très-sincères souvent, pensent que pour croire il faut d'abord renoncer à sa raison ; de là une lutte poignante dans leur conscience, et des difficultés parfois insurmontables.

Non, ni la foi en elle-même n'est contraire à la raison, car ce qui est absurde ne peut jamais être proposé à notre croyance ; ni l'Église, personnification vivante de la foi, n'est à aucun degré opposée aux efforts et au travail des intelligences les plus vigoureuses. Sans entrer dans une discussion théorique, nous avons un document tout récent, le plus authentique et le plus solennel, où cette vérité se trouve proclamée : c'est la Constitution *Dei Filius*, du Concile du Vatican. Bien des gens savent de ce Concile uniquement qu'il a défini l'infailibilité du Pape. Toute son œuvre n'est pourtant pas là, et on va le voir par cet extrait :

« L'Église catholique unanimement a toujours enseigné  
« et enseigne qu'il y a pour l'homme deux ordres de con-  
« naissances, distincts et dans leur principe, et dans leur  
« objet : dans leur principe, puisque l'un nous fait con-  
« naître les choses divines par la raison naturelle, et  
« l'autre par la foi ; dans leur objet, car, outre les con-  
« naissances de la raison naturelle, la foi nous propose en  
« Dieu des mystères cachés que seule une révélation divine  
« peut nous manifester... Sans doute, la raison, éclairée  
« par la foi et soutenue de Dieu, peut chercher avec  
« soin, avec piété, avec mesure, quelque intelligence des  
« mystères. Elle s'aide soit de l'analogie avec ce qu'elle



« connaît naturellement, soit de la liaison des mystères  
 « entre eux ou avec la fin de l'homme, et elle obtient ainsi  
 « des résultats très-fructueux. Cependant jamais elle ne  
 « saurait arriver à les pénétrer comme les vérités qui  
 « constituent son objet propre. Les mystères divins en  
 « effet dépassent l'intelligence créée, de telle sorte que,  
 « même avec le secours de la révélation et de la foi, ils  
 « restent couverts d'un voile et enveloppés d'obscurité  
 « tant que nous sommes dans cette vie mortelle ; comme  
 « le dit saint Paul, nous marchons par la foi, et non par  
 « la vue claire <sup>1</sup>.

« Bien que la foi soit au-dessus de la raison, jamais  
 « pourtant aucun vrai désaccord ne peut exister entre  
 « elles, puisque le même Dieu qui révèle les mystères et  
 « inspire la foi a donné à l'âme humaine la lumière natu-  
 « relle de la raison : or Dieu ne peut se démentir lui-même,  
 « ni le vrai contredire au vrai. Les apparentes contradic-  
 « tions de ce genre viennent en général, ou de ce que les  
 « dogmes de la foi n'ont pas été exposés ni compris selon  
 « l'esprit de l'Église, ou de ce qu'on prend pour vérités  
 « de raison les opinions les plus trompeuses...

« Non-seulement la foi et la raison ne peuvent jamais  
 « s'opposer l'une à l'autre, mais elles se prêtent un mutuel  
 « secours. La droite raison démontre les fondements de la  
 « foi, cultive et développe à sa lumière la science des  
 « choses divines : la foi assure la raison, l'affranchit de  
 « toute erreur, et l'instruit de bien des vérités. Ainsi  
 « l'Église, loin de mettre obstacle à la culture des arts  
 « et des sciences, l'aide au contraire et la favorise en

<sup>1</sup> *II Cor.*, v, 7.

« beaucoup de manières. Les avantages que ces connaissances naturelles procurent à la vie humaine, elle ne les ignore ni ne les méprise; elle reconnaît volontiers que comme elles viennent de Dieu, le Seigneur des sciences, ainsi, bien employées, elles ramènent vers lui, avec le secours de sa grâce. L'Église enfin ne prétend nullement défendre à chacune de ces études d'employer, dans son domaine, les principes et la méthode qui lui sont propres; mais en reconnaissant cette juste liberté, elle veille soigneusement à empêcher que les sciences humaines, en contredisant l'enseignement divin, ne se laissent égarer par l'erreur, ou que, sortant de leurs limites, elles envahissent et troublent ce qui appartient à la foi. »

Ainsi, la raison existe à côté de la foi. Dans les études purement humaines, la raison use librement de ses principes et de ses méthodes; l'intelligence naturelle a son rôle, son domaine, ses règles et ses résultats souvent utiles et glorieux. Bien plus, pour les questions religieuses, c'est à la raison de reconnaître les motifs de crédibilité sur lesquels repose la foi, et de nous conduire ainsi, selon le mot de saint Paul, à « une obéissance raisonnable <sup>1</sup> ». Le Concile lui-même a cité cette parole, et l'a interprétée dans ce sens.

Mais nous avons ici mieux encore qu'une déclaration : c'est la conduite de l'Église à l'égard de ceux qu'on a appelés les fidéistes, Pascal, de Bonald, et surtout Lamennais. Leur préoccupation était précisément celle qu'on nous reproche, renverser la raison au profit de la foi. Eh bien, Pascal, malgré son génie, est peu en faveur

<sup>1</sup> Rom., XII, 1.

parmi les théologiens; de Bonald est resté isolé; et quant à Lamennais, on sait son histoire. Voilà un homme qui un moment semblait seul capable de défendre la religion : son talent était incontesté; autour de lui se groupait une école brillante d'apologistes chrétiens; son système, en faisant du témoignage le point de départ et le fondement de toute connaissance, donnait d'emblée cause gagnée à la foi catholique; enfin, pour ne rien omettre, il était l'adversaire le plus déclaré et le plus redoutable de ce gallicanisme que Rome a toujours combattu. La politique la plus évidente commandait de le soutenir, ou tout au moins de fermer les yeux. L'Église a fait le contraire. Parce que cette doctrine supprimait la raison, les Souverains Pontifes l'ont condamnée; plutôt que de céder ou de transiger sur les droits de l'intelligence humaine, ils ont laissé Lamennais passer dans les rangs ennemis, au risque de le voir y entraîner ses disciples. Plus tard, l'abbé Bautain mitigeait cette même doctrine : les Papes lui ont imposé une rétractation, et ils n'ont cessé de poursuivre le fidéisme jusqu'au Concile du Vatican, qui l'a définitivement ruiné en affirmant les droits et la force de la raison. Ces faits n'ont pas cinquante ans : comment qualifier ceux qui vont répétant aujourd'hui que l'Église est l'ennemie de la raison ?

Non, il n'y a pas, il ne peut y avoir opposition entre la foi et la raison. Si dans certains cas ces deux lumières semblent se contrarier et produire l'obscurité, c'est comme dans la célèbre expérience de Fresnel : l'interférence est une exception, rare, très-restreinte, toujours instable. La règle, c'est que les lumières s'ajoutent, et éclairent de leur double éclat le point à examiner.

ARTICLE 2. — *Nécessité de la foi.*

## I

Puisque la foi et la raison viennent de Dieu toutes deux, et que l'une ne détruit pas l'autre, on peut se demander pourquoi cette dualité et cette complication dans nos connaissances. Cette question se pose forcément, quand on songe aux habitudes de la Providence infinie, toujours simple dans ses voies.

Or on peut ramener à deux les motifs pour lesquels Dieu a établi la foi à côté de la raison <sup>1</sup>.

Le premier de ces motifs, c'est afin que les vérités religieuses puissent être connues universellement, rapidement, certainement et sans mélange d'erreur : *ab omnibus, expedit, firma certitudine, et nullo admixto errore*, dit le saint Concile. Je ne veux pas rebattre ici ce lieu commun des infirmités de la raison, des contradictions de la philosophie, des soucis matériels où la plupart des hommes sont absorbés; mais la seule réunion du Concile est une preuve éclatante de la nécessité de la foi. Comment! il a fallu réunir huit cents évêques du monde entier; il a fallu que cette assemblée, la plus auguste qu'on pût voir sur la terre, ces vieillards vénérables, blanchis dans l'enseignement et la parole, témoins et dépositaires de la croyance du genre humain, juges avec

<sup>1</sup> Je développe encore ici le Concile du Vatican (cap. 11), qui lui-même s'est inspiré à la fois du Concile de Trente (sess. VI) et de saint Thomas (2<sup>e</sup> 2<sup>me</sup>, q. 11).

le Saint-Esprit de la vérité, vinssent proclamer des principes comme ceux-ci, les premiers et les plus simples de toute religion : qu'il existe un Dieu, créateur de l'univers ; que notre raison est capable de le connaître certainement ; qu'il existe autre chose que de la matière, etc. Et c'est en présence de ce fait indiscutable, avéré, poignant, que l'on demande pourquoi la foi !

Cependant, comme le dit fort bien le Concile, cette raison n'aurait pas rendu la foi absolument nécessaire. D'un côté, Dieu aurait pu se borner à perfectionner notre raison ; d'un autre côté, c'est notre faute, si nous n'usons pas complètement et jusqu'au bout des lumières que nous avons. Mais Dieu, dans sa bonté infinie, a appelé l'homme à une fin qui dépasse ses facultés naturelles. Pour y atteindre, des moyens surnaturels sont indispensables : et comme le principe de tous nos actes est dans l'intelligence, il faut nécessairement mettre en nous une connaissance surnaturelle, distincte de la raison par son origine et par son objet ; là sera le point de départ pour cette vie plus haute dont le couronnement est au ciel. C'est ainsi que la foi est, selon l'expression du Concile de Trente<sup>1</sup>, « le commencement du salut, le fondement et la racine de toute justification » ; et saint Paul avait déjà déclaré que « sans la foi, il est impossible de plaire à Dieu<sup>2</sup> ». De là l'importance capitale attribuée par l'Église à cette vertu ; de là ses efforts incessants pour la répandre, pour la maintenir, pour la conserver, puisque avec la foi il reste toujours quelque chose de la vie surnaturelle.

<sup>1</sup> Sess. VI, cap. VIII.

<sup>2</sup> *Hébr.*, XI, 6.

S'il en est ainsi, dira-t-on, si la foi est tellement nécessaire que sans elle il soit impossible d'arriver au salut, pourrions-nous justifier Dieu de toute injustice? Car enfin, cette vérité religieuse, malgré les efforts de l'Église pour la répandre, en fait un grand nombre d'hommes, que dis-je? l'immense majorité dans le genre humain, n'en ont jamais entendu parler. Ces hommes sont-ils donc coupables de ne pas croire? faut-il les damner tous pour une ignorance qui, soit dit sans blasphème, serait la faute de la Providence plutôt que la leur?

Cette objection n'est pas nouvelle. Rousseau, dans la *Profession de foi du vicaire savoyard*, la présentait de manière à émouvoir « les cœurs sensibles », si nombreux de son temps. Elle avait préoccupé les Pères et les théologiens; la réponse forme toute une histoire fort intéressante au point de vue du développement du dogme. Voici en deux mots les résultats.

On pourrait sans témérité penser que ces hommes plongés dans une ignorance invincible de la foi, si d'ailleurs ils sont fidèles à la loi naturelle, trouveront dans l'autre vie une existence intermédiaire entre le bonheur du ciel et les supplices de l'enfer proprement dit. Le cardinal Sfondrate a proposé une opinion de ce genre, et n'a pas été condamné. Ce serait une immortalité analogue à celle des enfants morts sans baptême, préférable au néant, heureuse même dans une certaine mesure, mais tellement inférieure à la félicité surnaturelle pour laquelle nous sommes faits, que les théologiens n'hésitent pas à l'appeler une damnation. Cette hypothèse n'a pas été proscrite par l'Église, malgré la dénonciation de Bossuet; on peut, en un sens, invoquer en sa faveur un

décret du pape Innocent III au sujet du baptême<sup>1</sup>; cependant elle s'écarte de l'enseignement commun, et je ne voudrais pas la soutenir.

Cela, du reste, n'est pas nécessaire pour justifier la Providence de tout reproche. Dans le texte cité tout à l'heure, après avoir dit : « Sans la foi il est impossible de plaire à Dieu », l'Apôtre ajoute aussitôt : « En effet, celui qui s'approche de Dieu doit nécessairement croire qu'il est, et qu'il récompense ceux qui le cherchent ». Mais quel homme, même parmi les plus sauvages, est sans notion de ces deux choses? Or, croyant en Dieu et à sa Providence, l'ignorant se trouve croire, implicitement du moins, à l'Incarnation et à la Trinité, comme y croyaient les hommes, même la plupart des Juifs, avant la venue de Jésus-Christ : et, certes, le salut ne peut pas être devenu plus difficile depuis l'arrivée de notre Sauveur. Si en même temps cet homme observe ce qu'il connaît de la loi naturelle, il recevra des grâces de plus en plus abondantes, la charité descendra dans son cœur, et il sera prêt pour le salut éternel. Sans doute ces pauvres gens n'ont pas toutes les facilités ni tous les avantages que la foi et le baptême assurent aux chrétiens; mais Dieu ne doit le christianisme à personne, et sa miséricorde est pleinement justifiée dès lors que le salut est possible à tout homme faisant ce qu'il peut. *Faciendi quod in se est, Deus non denegat gratiam* : c'est l'axiome des théologiens, et il répond péremptoirement à toutes ces difficultés.

Rien n'empêche d'ajouter, pour rassurer tout à fait les

<sup>1</sup> *Cap. Majores, de baptismo.*

« cœurs sensibles », que le nombre des hommes ainsi sauvés est peut-être considérable. Le Saint-Esprit a voulu nous en donner dans l'Écriture un exemple célèbre, celui de Job ; si lui et ses amis étaient, dans la Gentilité, de saints personnages, pourquoi pas beaucoup d'autres ? L'Évangile à son tour est rempli d'éloges adressés par Jésus-Christ lui-même à des Gentils, étrangers à la race et à la loi des Juifs ; ce qu'il loue en eux, c'est précisément leur foi, et la foi dont parle saint Paul, non la croyance en des mystères absolument inconnus pour eux. Donc, remercions Dieu de nous avoir donné part à ce bienfait inestimable de la foi chrétienne, travaillons à le conserver et à l'accroître en nous et hors de nous ; puis remettons-nous à lui pour juger chacun non-seulement selon la justice, mais selon sa miséricorde et sa bonté infinie.

## II

Je ne veux pas terminer ce chapitre sans examiner comment on arrive à la foi. Ce sera la pratique à côté de la théorie. Non pas qu'il faille toujours suivre le chemin que je vais tracer : Dieu est le maître de ses dons, et puisque la foi est l'œuvre de la grâce plus encore que de notre liberté, les routes les plus diverses peuvent nous conduire « à la connaissance de la vérité et par elle à notre salut <sup>1</sup> ». Cependant il y a une marche régulière, normale, rationnelle, par laquelle un esprit peut parvenir ou revenir à la foi.

<sup>1</sup> *1 Tim.*, II, 4.



Je ne parle donc pas de ceux qui ont eu le bonheur, selon l'expression consacrée, de sucer la foi avec le lait. Cette première instruction religieuse, apprise sur les genoux de nos mères, aidée par la grâce du baptême, facilitée par la pureté de l'âme, cette instruction qui se fait sans raisonnement, par la douce sympathie de l'esprit pour la vérité, est de toutes, peut-être, la plus profonde et la plus solide. Plus tard il suffira de l'éclairer et de la compléter à mesure que l'intelligence se développera, mais ce sera un perfectionnement, non un recommencement. Rousseau laissait son *Émile* sans religion jusqu'à vingt ans, afin qu'il pût alors choisir une foi selon son goût. Comme si cette recherche était un travail facile pour un jeune homme de vingt ans, même le mieux cultivé ! Comme si la religion était un simple ornement de l'esprit, un couronnement des bonnes études, dont il fût permis de se passer pendant les premières années de la vie ! Alors pourquoi ne pas s'en passer toujours ?

Je ne parle pas non plus des ignorants, incapables de raisonner leurs convictions. Il ne faut jamais oublier pour eux cette parole solennelle de Notre-Seigneur<sup>1</sup> : « Je confesse devant vous, ô Père, Seigneur du ciel et de la terre, que vous avez caché ces choses aux sages et aux savants, et que vous les avez révélées aux petits. Ainsi, Père, puisque cela a été agréable devant vous. » La grâce est plus abondante pour les âmes simples, et c'est justice.

Supposons donc un homme qui n'a jamais eu la foi, ou qui a perdu cette première foi inconsciente de son enfance,

<sup>1</sup> MATTH., XI, 25, 26.

homme instruit d'ailleurs et éclairé, habitué aux choses de l'esprit, et voyons comment il peut arriver ou revenir à la foi.

Avant tout il faut que sa raison lui fournisse les préambules de la foi, l'existence de Dieu, de l'âme, de la loi morale, toutes ces vérités dont l'ensemble constitue le spiritualisme. S'il n'est pas en possession de ces fondements premiers, c'est à la philosophie qu'il doit les demander, en théorie du moins; car en pratique on y arrive plus vite et plus aisément par la foi.

Notre chercheur devra ensuite examiner les motifs de crédibilité sur lesquels s'appuie la religion qui lui est proposée. Les négatifs d'abord : y a-t-il quelque chose d'évidemment absurde ou immoral dans cette doctrine? Si oui, elle ne peut venir de Dieu. — Puis les motifs positifs : y a-t-il à première vue dans cette religion, dans son organisation, dans son histoire, dans ses effets, une vertu supérieure au pouvoir de l'homme? Repose-t-elle sur des faits surnaturels, miracles, prophéties? Ces faits sont-ils prouvés, et quelle est leur valeur? Autant de questions à résoudre, non-seulement par les livres, mais par la conversation; on ne saurait croire combien d'esprits éclairés et honnêtes s'arrêtent à des misères qu'un homme instruit de ces matières écarterait d'un mot.

Telle est la tâche intellectuelle. Certes elle est déjà considérable, mais elle ne suffit pas. La foi est libre, ne l'oublions pas; elle est produite par le commandement de la volonté. Faudra-t-il donc, comme le dit Pascal à la fin du célèbre morceau des paris, « faire tout comme si l'on croyait, en prenant de l'eau bénite, en faisant

dire des messes, etc.? Naturellement même cela vous fera croire et vous abêtira<sup>1</sup>. » Est-ce là ce qu'il faut à l'Église?

Non, ce qu'il faut, le même Pascal l'a fort bien dit quelques lignes plus haut : « Travaillez non pas à vous convaincre par l'augmentation des preuves de Dieu, mais par la diminution de vos passions », et en particulier de l'orgueil, car là est le grand obstacle à la foi. Notre-Seigneur nous l'a déclaré tout à l'heure dans le texte que j'ai cité; il dit encore : « Si vous ne devenez comme de petits enfants, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux<sup>2</sup>. » Mais comment l'humilité peut-elle aider à la foi? Saint Augustin va nous l'apprendre en un seul mot; selon ce grand docteur, dont Musset a pu dire qu'il était le plus homme qui ait jamais existé, les hommes, bien souvent, aiment non pas *la* vérité, mais *leur* vérité. Et voilà l'orgueil. On a sa vérité, à laquelle on tient parce qu'elle est à soi, parce que l'abandonner, ce serait, devant soi-même et devant les autres, reconnaître qu'on s'est trompé. Hélas! où sont les hommes vraiment épris de *la* vérité, seule et tout entière? Vous qui lisez ces pages, il ne m'appartient pas de vous interroger; mais interrogez-vous vous-même, descendez dans le fond de votre cœur, et dites : cherchez-vous *la* vérité? êtes-vous disposé, décidé à lui sacrifier toutes vos petites vérités

<sup>1</sup> J'ai longtemps douté que le mot fût de Pascal, et ceux qui savent dans quel état nous est arrivé son manuscrit comprendront cette hésitation. Au fond cependant il n'y a là qu'une expression vive de la tendance, habituelle chez Pascal, à diminuer la raison pour agrandir la foi. L'erreur, car c'en est une, et quand il s'agit d'un homme comme Pascal on ne saurait trop le répéter, l'erreur dont je parle lui est ordinaire et reparait à toutes les pages; seulement ici la forme est plus brutale.

<sup>2</sup> МАТТН., XVIII, 3.

personnelles, celles que vous avez faites vôtres par vos conversations, par vos discours, par votre conduite, par la volonté de votre esprit ou par l'entraînement de vos passions? Si oui, vous êtes vraiment humble, et je n'hésite pas à vous dire comme Jésus à ce scribe : « Vous n'êtes pas loin du royaume de Dieu <sup>1</sup>. » Mais si vous hésitez encore, mettez-vous d'abord dans cette disposition de sincère loyauté, assurément indispensable; car enfin ce n'est pas nous qui faisons le vrai, et le premier devoir de l'homme, comme sa suprême grandeur, est de se soumettre, lui et toutes ses puissances, à la domination de la vérité.

Dernière condition enfin, ordinairement nécessaire : la foi est en nous l'œuvre non-seulement de notre liberté, mais de la grâce, et cette grâce, il faut la demander. Dieu sans doute nous l'offre toujours, mais il la donne plus abondante à qui le prie, ou à ceux pour qui l'on prie. « Si vous avez besoin de la sagesse, dit saint Jacques, demandez à Dieu qui donne à tous abondamment et sans refuser, et elle vous sera donnée <sup>2</sup>. » Cette prière, du reste, est le fruit naturel de l'humilité et de l'amour de la vérité : de l'humilité, car prier, c'est reconnaître le besoin que nous avons de Dieu et nous abaisser devant lui; du zèle pour la vérité, parce qu'il est impossible de ne pas désirer et de ne pas demander ardemment ce que l'on aime. Combien une simple prière dite dans le secret, un *Pater* récité avec confiance, a, pour persuader les âmes, une efficacité supérieure aux dissertations les

<sup>1</sup> MARC, XII, 34

<sup>2</sup> JACOB, I, 5.

plus brillantes et aux raisonnements les mieux établis!

Telles sont les dispositions convenables à cette recherche de la vérité religieuse. Qu'on me donne un tel homme, assez ami de la vérité pour lui sacrifier ses opinions personnelles, assez zélé pour prendre la peine de la rechercher sérieusement, assez humble pour la demander à Dieu, et, je l'affirme, infailliblement il arrivera à la foi. Dieu ne serait pas Dieu si cette assertion pouvait être vaine. Mais, d'un autre côté, y a-t-il rien d'exagéré dans ces dispositions? Réclamons-nous autre chose que l'accomplissement d'un devoir, et du plus doux, du plus sacré, du plus glorieux de tous les devoirs, celui d'aimer et d'accepter la vérité? Est-il permis, est-il humain, je dirai, de se tenir en repos dans l'incrédulité ou dans l'indifférence, avant d'avoir fait tout cela?

## CHAPITRE II

### LA RÉVÉLATION.

Nous venons d'étudier la foi ; mais la foi suppose nécessairement une révélation. Croire, avons-nous dit, c'est adhérer au témoignage rendu par quelqu'un ; et, quand il s'agit de la foi divine, le quelqu'un, c'est Dieu. Croire en Dieu, c'est donc adhérer au témoignage rendu par Dieu, en d'autres termes, à la révélation.

Nous répondrons dans ce chapitre à deux questions : En quoi consiste la révélation ? Comment peut-on prouver la révélation ?

#### ARTICLE PREMIER. — *Nature de la révélation.*

##### I

Autrefois, les apologistes s'attachaient à montrer la possibilité de la révélation ; cette discussion me semble aujourd'hui tout à fait inutile. Les difficultés auxquelles on répondait, étant d'ordre métaphysique, appartenaient par conséquent à un courant d'idées très-étranger aux préoccupations de notre temps. Je déplore en général ce mépris injuste pour l'*à priori* ; mais quand il s'agit de la

révélation, il faut reconnaître que nous sommes avant tout en présence d'une question de fait. Les prétendues impossibilités ne signifient rien, car s'il y a quelque chose d'impossible, c'est pour nous de mettre des bornes à l'action libre de Dieu, et nos apologistes l'ont victorieusement montré. Mais que conclure de la possibilité de la révélation, tant que le fait n'a pas été établi?

De même en est-il du mystère, cette partie la plus haute et la plus essentielle de la révélation. Je ne prouverai pas qu'il est possible, que pour être supérieur à la raison, il n'est cependant absurde ni en lui-même, ni dans la connaissance obscure qu'il nous fournit. La science du moins nous a rendus modestes; on accepte le mot de Pascal : « Nous ne savons le tout de rien »; sentant de toutes parts ces ignorances qui nous enveloppent, on ne peut être surpris si, Dieu étant infini, il y a en lui une infinité de choses impénétrables à tous nos efforts. De plus, que serait une religion sans mystères? Elle ne répondrait ni aux besoins les plus élevés de notre esprit, ni aux penchants les plus profonds de notre cœur. Le vrai domaine de la foi, c'est avant tout cette région où notre intelligence ne peut atteindre naturellement; l'esprit public aujourd'hui le sent ainsi, et le mystère dans une religion l'attire au lieu de le détourner. Pascal enfin répond à toutes les difficultés de ce genre : « La foi dit bien ce que les sens (ou la raison) ne disent pas, mais non pas le contraire de ce qu'ils voient; elle est au-dessus, et non pas contre. »

Mais la révélation ne se borne pas aux mystères. Au-

dessous de ces vérités supérieures, il y en a d'autres, accessibles à nos efforts, que Dieu cependant nous a révélées. Elles sont nombreuses, et d'une importance considérable. Tout le spiritualisme, par exemple, et presque toute la morale, en fait partie. Ainsi, des dix commandements du Sinaï, un seul, le troisième, sur le repos du sabbat, n'appartient pas à la loi naturelle; pourtant Dieu n'a pas jugé inutile de fortifier notre conscience sur les autres par une révélation solennelle. La foi a été ajoutée à la raison, afin de rendre plus universelle, plus facile, plus certaine, plus pure, enfin, la connaissance de ces vérités fondamentales. Serons-nous recevables à nous plaindre de ce supplément de lumière?

Évidemment l'Église ne peut se désintéresser de ces doctrines mixtes. Elles sont matières de la révélation comme de la raison; nous les croyons plus encore que nous ne les savons. Aussi le Concile du Vatican a-t-il affirmé les droits de l'autorité : « Toute assertion contraire à la vérité de la foi, nous la déclarons fautive. Car l'Église, chargée d'enseigner et de garder le dépôt de la foi, a également d'en haut le droit et le devoir de condamner toute fautive science, afin que personne ne soit égaré par une vaine et fallacieuse philosophie. Aussi non-seulement est-il interdit à tous les fidèles de défendre comme conclusions légitimes de la science ces opinions que l'on sait contraires à la foi, surtout si elles ont été repoussées par l'Église; mais ils doivent plutôt les tenir pour des erreurs, qui ne présentent aux yeux qu'une trompeuse apparence de vérité <sup>1</sup>. »

<sup>1</sup> *Constit. Dei Filius*, cap. iv



## II

Restera-t-il quelque chose à la raison? Cette intervention de l'autorité dans les matières d'ordre naturel, n'est-ce pas la main mise au nom de la révélation sur toutes les sciences humaines? Ces principes une fois acceptés, l'Église va tout gouverner, tout dominer, tout étouffer : et que deviendra l'indépendance nécessaire de notre esprit?

J'ai déjà cité un long extrait de ce même chapitre IV du Concile du Vatican, où l'on a pu voir la fausseté de ces préventions. Non, l'Église n'est pas l'ennemie de la science, ni de sa liberté légitime. Elle invite la raison à préparer et à aider la foi; elle reconnaît en elle, comme dans la révélation, une lumière venue de Dieu; elle affirme surtout la légitimité de son domaine, de ses méthodes, de ses résultats, commentant ainsi sans la citer une célèbre parole de l'Écriture : « Dieu a livré le monde aux discussions des hommes <sup>1</sup>. » Parole profonde, qui doit rassurer les gens inquiets.

Le monde, dit l'Esprit-Saint, c'est-à-dire les sciences naturelles, astronomie, physique, chimie, histoire naturelle avec toutes ses branches; ensuite les sciences mathématiques; puis l'histoire, la philosophie en grande partie : que sais-je enfin? Il serait plus court de dire ce qui demeure soumis au contrôle et à l'autorité de l'Église. Sur ce point, nous avons la règle précise donnée par saint Augustin : « La révélation porte sur tout ce qui tend à connaître Dieu et le prochain, ou à aimer Dieu et le

<sup>1</sup> *Eccles.*, III, 11.

prochain <sup>1</sup>. » Le reste fait partie de la science proprement dite, appartient à ce monde livré par Dieu aux disputes des enfants des hommes ; le reste est libre enfin, et je ne vois pas que l'Église ait jamais cherché à y mettre la main.

Ah ! si, je le sais, il y a Galilée ; Galilée, dont on parle toujours, et dont la condamnation injuste a fait certainement plus de mal à l'Église que l'emprisonnement de plusieurs vrais hérétiques n'aurait pu lui faire de bien.

Je ne veux pas nier ni amoindrir la difficulté. Galilée, repris une première fois en 1615 pour avoir enseigné la rotation de la terre, fut contraint en 1643 par le tribunal de l'Inquisition à Rome d'abjurer cette doctrine comme hérétique, et condamné à une détention perpétuelle. Voilà le fait. Assurément il est grave. On a dit, un auteur protestant surtout, Mallet-Dupan, que Galilée avait été condamné pour avoir prétendu faire un dogme de foi de ce qui devait rester une hypothèse scientifique ; telle était l'opinion de Lalande, et, en effet, les honneurs dont l'Église au même moment entourait Copernic et Kepler semblent donner raison à cette manière de voir. Cependant le fait a été contesté. Quoi qu'il en soit, et en mettant les choses au pire, il y a deux observations à faire.

1° Galilée n'a pas connu la paille humide des cachots. Tous les tableaux de ses malheurs sont de pure imagination. On sait très-exactement toutes les maisons où il a été détenu pendant et après son procès ; j'en pourrais donner la liste : ce sont des palais, non des prisons. Il ne

<sup>1</sup> *De doctr. christ.*, III, 6. Cette règle est développée plus loin, ch. IV.

pouvait guère en être autrement pour un homme dont le pape Urbain VIII avait célébré en vers les découvertes astronomiques. Ce point a son importance, surtout avec l'idée très-fantaisiste qu'on se fait de l'Inquisition. Cependant, quelque douce qu'ait été la peine, il y a eu condamnation, et condamnation d'hérésie : comment l'expliquer ?

2° Si Galilée avait été condamné par un concile œcuménique, ou par un acte solennel des Souverains Pontifes, l'objection pourrait être embarrassante. Mais il n'y a jamais rien eu de pareil. Galilée a été jugé par une réunion de théologiens d'abord, et par le tribunal de l'Inquisition ensuite. Or, si grande que soit parmi les catholiques l'autorité d'une commission instituée par le Pape, ou même de l'Inquisition, quoique en pratique de telles décisions tranchent généralement les controverses, cependant ni l'un ni l'autre de ces tribunaux n'est considéré comme infaillible. Il n'y a donc aucune difficulté à reconnaître que les juges se sont trompés. Existe-t-il beaucoup de tribunaux humains responsables d'une seule erreur ? Et n'est-il pas juste d'ajouter que les protestants, en accusant les catholiques de mépriser la Bible <sup>1</sup>, et Galilée lui-même, qui dans un ouvrage en langue vulgaire ne prenait aucune des précautions in-

<sup>1</sup> Cette influence détournée du protestantisme me paraît d'autant plus probable, qu'au quinzième siècle Nicolas de Cuse avait enseigné la rotation de la terre, sans que personne songeât à lui objecter Josué. Du reste, cette observation est générale : la liberté religieuse n'a pas moins que la liberté politique souffert en Europe de la prétendue réforme du seizième siècle. — Il n'est pas hors de propos de faire remarquer que de nos jours la même Inquisition n'a jamais condamné précisément et *in se* le magnétisme animal, quelques efforts que l'on ait faits pour obtenir cette condamnation.

dispensables pour ne pas troubler la foi des simples, ont rendu cette erreur presque fatale et nécessaire?

Et voilà tout; oui, voilà tout ce que les recherches les plus minutieuses et les plus passionnées ont pu relever dans une histoire de quinze siècles. Et l'on dit : L'Église ne peut supporter la science; elle est l'ennemie des lumières; elle est opposée à tout libre essor de l'esprit humain; son rêve est de l'emprisonner, de l'étouffer, de l'abêtir, comme parlait Pascal; que sais-je encore! De ce fait unique, de cette condamnation, douce d'ailleurs, portée contre un savant qui ne l'avait pas méritée, rapprochez les accusations, les insultes, les reproches multipliés tous les jours contre nous dans des discours et dans des journaux; et j'en appelle à tout homme équitable et de sang-froid : qu'il prononce de quel côté sont les préjugés, la violence injuste, et, pis que cela, l'ignorance.

Dieu a donc pu nous faire une révélation, et la foi nous apprend précisément qu'il l'a faite. Mais que contient cette révélation? C'est le sujet de tout cet ouvrage. Comment se fait la révélation? Nous le dirons dans le chapitre suivant, après avoir examiné de quel genre de preuves on doit se servir pour établir qu'il y a eu révélation.

## ARTICLE 2. — *Des preuves de la révélation.*

### I

Évidemment les preuves ordinaires ne sont pas de mise ici. Quand il s'agit de vérités de l'ordre naturel,

les hommes ont deux manières de les prouver : ou bien ils se servent de l'expérience, ou bien ils recourent à la raison et au raisonnement qui en découle. Mais la révélation n'est pas susceptible d'être renouvelée à la volonté de ceux qu'elle intéresse; on ne peut la montrer expérimentalement à un auditoire, comme les tâches du soleil ou une combinaison chimique. D'autre part, la raison et le raisonnement ne peuvent établir que ce qui est nécessaire, ce qui dépend forcément d'un principe; il faut que, le principe étant posé, la conséquence ne puisse ni ne se pas produire, ni se produire autrement. Or, la révélation est un fait libre de la part de Dieu; on ne saurait donc la déduire nécessairement d'aucune raison antécédente.

Je ne parle pas de la preuve des vérités révélées en elles-mêmes; cette preuve, puisque ces vérités sont au-dessus de notre entendement, ne peut être que l'autorité de Dieu qui a parlé<sup>1</sup>. Mais le fait même que Dieu a parlé à telle personne, en telles circonstances, ce fait, fondement de la révélation et de toute la foi, on ne peut pas l'établir par les procédés ordinaires à l'esprit humain. N'y aura-t-il donc pas de preuves, et n'avons-nous aucun moyen d'arriver à une « obéissance raisonnable » ?

Si Dieu a parlé, à Dieu aussi revient le soin de fournir la preuve qu'il a révélé telle doctrine ou imposé tel précepte. Comment pourra-t-il le faire? Par des actes que lui seul est capable d'accomplir. Comprendons cela.

<sup>1</sup> Prenons un exemple, le repos du septième jour, si l'on veut. Pourquoi dois-je me reposer un jour sur sept? Parce que Dieu l'a révélé à Moïse, en le chargeant de nous le répéter: il n'y en a pas, et il ne peut y en avoir d'autre raison. Mais comment sais-je que Dieu l'a dit à Moïse? Voilà le fait pour lequel il me faut une preuve.

Dieu, je suppose, a voulu faire une révélation; pour des raisons expliquées plus loin (chap. III), il a voulu la faire non pas à tous les hommes, mais à quelques-uns, chargés de la communiquer aux autres; il a donc dû apporter des signes auxquels on pût reconnaître que ces quelques-uns parlaient en son nom; que devaient être ces signes, sinon des actes extérieurs dépassant les forces de l'homme, exigeant la toute-puissance de Dieu? Tout s'enchaîne ici rigoureusement, et pour prouver une révélation surnaturelle il faut des faits surnaturels; toute autre preuve resterait en dessous de la conclusion à établir. Lorsque Dieu apparut pour la première fois à Moïse dans le buisson ardent, et lui ordonna d'aller délivrer son peuple de la captivité d'Égypte, Moïse, sûr de la vision et de la révélation qui lui était faite, répliqua cependant : Ils ne me croiront pas, ils n'écouteront pas ma voix, mais ils diront : Non, le Seigneur ne t'est pas apparu. Dieu sur-le-champ lui fit faire deux prodiges et lui en indiqua un troisième, en lui disant de les répéter devant le peuple. Et lorsque Moïse arriva devant ses frères de la captivité, il fit les prodiges en présence du peuple, et le peuple crut, et prosternés ils adorèrent : *Et fecit signa coram populo, et credidit populus, et proni adoraverunt*<sup>1</sup>. Voilà bien la marche logique et régulière des choses.

Quels seront donc ces signes extraordinaires capables de prouver une révélation? Le premier nous est indiqué par Notre-Seigneur lui-même<sup>2</sup> : « Tout arbre bon fait de

<sup>1</sup> *Exode*, IV. Ces deux chapitres III et IV sont d'une grandeur incomparable.

<sup>2</sup> *MATTH.*, VII, 16-20.

bons fruits ; tout arbre mauvais fait de mauvais fruits ; un arbre bon ne peut pas faire de mauvais fruits, ni un arbre mauvais de bons fruits. Vous les connaîtrez donc par leurs fruits. » Voilà un argument à la portée de tous. Si une doctrine produit dans ses adhérents des vertus supérieures en quelque sorte à la nature humaine, il faut bien le reconnaître, cette doctrine est de Dieu. Notre-Seigneur le proclamait encore dans son discours après la Cène, lorsqu'il disait à ses Apôtres<sup>1</sup> : « Voilà à quoi tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples, si vous avez de l'amour les uns pour les autres. » Cet argument donne une force vraiment probante aux célèbres conférences du Père Lacordaire sur les vertus réservées, l'humilité, la chasteté, la charité<sup>2</sup>. Si ce sont là des vertus, et s'il est prouvé qu'une religion les produit, et une seule, il sera évident à tous les yeux, comme le disait Notre-Seigneur, que cette religion est supérieure à l'humanité.

Une remarque va nous permettre de compléter ce signe. Elle nous est fournie par Platon dans sa *République*. Voulant étudier la justice, et ayant commencé à l'examiner dans chaque homme en particulier, il fait observer que le travail serait plus facile, si, au lieu de le concentrer sur un seul individu, on le faisait porter sur la société tout entière : Car la société, dit-il, ressemble à un individu, comme une inscription en gros caractères ressemble à la même inscription en petits caractères ; ce sont les mêmes mots, les mêmes lettres, mais plus développés et plus faciles à lire. Cette remarque s'applique

<sup>1</sup> JOANN., XIII, 35.

<sup>2</sup> Année 1844.

exactement à la révélation divine ; on peut voir ses fruits dans l'individu, mais les effets sont bien autrement éclatants quand on considère la société. Si donc nous trouvons dans l'histoire et sous nos yeux des sociétés plus avancées dans le bien, plus véritablement civilisées, supérieures aux autres ; et si nous pouvons prouver que cette culture plus parfaite tient à une révélation religieuse, nous appliquerons la règle de Notre-Seigneur : « Vous les connaîtrez par leurs fruits », et nous dirons sans hésiter : La révélation qui produit de tels effets vient vraiment de Dieu, du Père des lumières, de qui descend tout don excellent et toute grâce de perfection <sup>1</sup>.

## II

Cette preuve, toute récente comme la connaissance vraie du genre humain, a une valeur rigoureuse, et c'est avec raison que les apologistes modernes en font grand usage. Le Concile du Vatican l'a indiquée lui-même dans un texte du chapitre III cité plus loin. Elle a ce grand avantage de toucher le cœur en même temps qu'elle éclaire l'esprit ; c'est une de ces raisons que la raison ne connaît pas, et qui entraînent la volonté. Cependant elle ne vaut pas scientifiquement la preuve par les miracles et par les prophéties. Là surtout, dans ces prodiges palpables, supérieurs à la puissance de l'homme, sont les signes évidents de l'action, et par conséquent de la parole de Dieu. Notre-Seigneur le répète à plusieurs reprises : « Si je n'avais fait parmi

<sup>1</sup> JACOB, I, 17.



eux — il parle des Juifs — des œuvres que personne autre n'a faites, ils n'auraient pas de péché<sup>1</sup>. » Ainsi les fruits sont une marque donnée à ceux qui sont près de croire, et les prodiges une preuve pour les esprits éloignés de la foi.

Tout le monde sait ce qu'on entend par prophétie et par miracle, et il me paraît inutile de les définir. Du reste, la prophétie étant un miracle d'une espèce particulière, nous ne parlerons ici que des miracles en général.

On a longtemps combattu les miracles au nom de la métaphysique; on les déclarait absurdes, et par conséquent impossibles. L'un trouvait le miracle incompatible avec la sagesse divine; un autre, avec les lois de la nature; un troisième y voyait l'effet d'un caprice inconciliable avec l'immutabilité de Dieu. Rousseau disait en ce sens que la vue d'un miracle ne le convertirait pas, qu'elle le rendrait fou. Mais le temps n'est guère à la métaphysique aujourd'hui; ces objections d'ailleurs, comme les difficultés élevées contre les mystères, ont été si souvent réfutées qu'elles ont enfin considérablement vieilli. Si quelque esprit en est encore préoccupé, je lui répondrai par un admirable passage de saint Augustin<sup>2</sup>. Il s'agit de la multiplication des pains faite par Notre-Seigneur dans le désert.

« Les miracles accomplis par Notre-Seigneur Jésus-  
« Christ sont des œuvres divines, faites pour élever l'es-  
« prit humain à la connaissance de Dieu au moyen  
« d'actes sensibles. Dieu en effet est une substance que

<sup>1</sup> JOANN., XV, 24.

<sup>2</sup> Tract. 24 in Joann.

« les yeux ne peuvent apercevoir ; et comme les miracles  
 « par lesquels il gouverne le monde entier et soutient  
 « toute créature, sont avilis par la répétition, *assiduitate*  
 « *viluerunt*, en sorte que peu de gens daignent remarquer  
 « les œuvres vraiment admirables et étonnantes de sa  
 « Providence dans n'importe quel grain de blé<sup>1</sup>, Dieu,  
 « dans sa miséricorde infinie, s'est réservé certaines  
 « choses à faire en temps opportun en dehors du cours  
 « ordinaire et de l'ordre de la nature, afin que l'éton-  
 « nement d'un spectacle, non pas plus grand, mais  
 « inaccoutumé, saisit ces hommes pour qui les spectacles  
 « quotidiens sont sans valeur. Et en effet c'est un plus  
 « grand miracle de gouverner le monde entier que de  
 « rassasier cinq mille hommes avec cinq pains : le pre-  
 « mier pourtant, personne ne l'admire, tandis qu'on  
 « admire le second, non pas qu'il soit plus grand, mais  
 « parce qu'il est rare. Et qui donc nourrit l'univers, sinon  
 « celui qui de quelques grains crée les moissons ? Or,  
 « c'est au fond le même ouvrage : comme Dieu multiplie  
 « le blé en moissons, ainsi il a dans ses mains multiplié  
 « les cinq pains ; ces pains ont été comme des semences,  
 « qui, au lieu d'être confiées à la terre, furent merveil-  
 « leusement accrues par Celui qui a fait la terre. »

Les objections élevées contre les miracles aujourd'hui  
 ne sont donc plus des objections de principe ; on recon-  
 nait la possibilité théorique du miracle, ou du moins on  
 accorde que rien ne le prouve impossible. Mais les diffi-  
 cultés, pour avoir changé de nature, n'ont pas disparu.  
 Voici comment s'exprime à ce sujet M. Renan dans la

<sup>1</sup> Rousseau disait de même : « Il faut beaucoup de philosophie  
 pour s'apercevoir de ce qu'on voit tous les jours. »

préface de son *Ecclésiaste*<sup>1</sup> : « Ce n'est point par un raisonnement *à priori* que nous repoussons le miracle; « c'est par un raisonnement critique ou historique. Nous « prouvons sans peine qu'il n'arrive pas de miracle au « dix-neuvième siècle, et que les récits d'événements « miraculeux censés avoir eu lieu de nos jours reposent « sur l'imposture ou la crédulité. Mais les témoignages « qui établissent les prétendus miracles du dix-huitième, « du dix-septième, du seizième siècles, ou bien ceux du « moyen âge, sont plus faibles encore, et on en peut dire « autant des siècles antérieurs; car plus on s'éloigne, « plus la preuve d'un fait surnaturel devient difficile à « fournir. »

Voilà l'objection habilement présentée, et beaucoup de lecteurs, peu versés dans ces matières, la trouveront peut-être fondée en raison. Examinons cependant.

Il y a trois parties dans l'objection : la dernière, que je discuterai d'abord, c'est qu'avec le temps, la preuve d'un fait surnaturel devient de plus en plus difficile à fournir<sup>2</sup>. Pourquoi, s'il vous plaît ? Parce que c'est un fait ? Alors il faudrait dire que les guerres de Napoléon sont plus certaines que les guerres de César, plus évi-

<sup>1</sup> Je ne puis appeler traduction de l'*Ecclésiaste* un ouvrage dans lequel M. Renan dénature le sens du livre par la suppression arbitraire des versets qui précisément en donnent la clef. — Cette préface a paru en article dans la *Revue des Deux-Mondes* du 15 décembre 1881; l'alinéa que je cite est à la page 737. Plût à Dieu que M. Renan fut toujours aussi exact dans ses citations que je le suis ici!

<sup>2</sup> Cette théorie n'est même pas nouvelle. Un auteur anglais, dont j'ai oublié le nom, qui du reste ne mérite pas d'être illustre, avait posé en principe que la valeur d'un témoignage s'affaiblit à mesure qu'augmente le nombre de ceux par qui il a été transmis; puis, ayant soumis cette décroissance au calcul, il avait établi que dans

dentes à leur tour que celles d'Alexandre : opinion surprenante, bizarre même chez des hommes d'ailleurs pleins de confiance dans les Aryas, dans le rameau indo-germanique, et dans l'âge de pierre<sup>1</sup>. C'est donc parce que le fait est surnaturel ? Mais un fait surnaturel se compose toujours de faits naturels dont le rapprochement seul est miraculeux. Prenons pour exemple la multiplication des pains dont parlait saint Augustin : il y avait environ cinq mille hommes : fait naturel ; pour les nourrir, on ne possédait que cinq pains et deux poissons : fait naturel ; Jésus fit distribuer ces pains par ses apôtres : fait naturel ; tous en reçurent et furent rassasiés après avoir mangé : fait naturel encore. Qu'on me pardonne d'insister, mais il en est de même partout : Lazare est mort, enseveli depuis quatre jours : rien de plus naturel ; Jésus lui parle et lui ordonne de sortir du tombeau : naturel toujours ; puis Lazare est vivant, d'une vie naturelle, que l'on peut constater et raconter, comme on constatait et comme on racontait sa vie avant sa maladie et sa mort. Si donc les faits naturels se transmettent intégralement et sans s'affaiblir à travers les siècles, tous

un certain nombre d'années, douze mille ans, je crois, les faits sur lesquels repose le christianisme ne seraient pas plus probables que leur contraire ; ensuite, leur probabilité diminuant toujours, ils finiraient par devenir absolument faux. Je ne suis pas sûr que M. Renan mérite une réfutation beaucoup plus sérieuse que cet excellent algébriste.

<sup>1</sup> Sans doute nous connaissons *avec plus de détails* les campagnes de Napoléon, parce que les documents sont plus nombreux : mais la bataille de Salamine est-elle pour cela moins certaine que celle de Marengo ? Ainsi les contemporains de Jésus-Christ savaient de sa vie beaucoup de circonstances, ignorées aujourd'hui ; il ne s'ensuit pas que les siècles aient enlevé rien de leur certitude aux faits rapportés dès le premier jour dans l'Évangile.

ces faits sont aujourd'hui aussi certains qu'au moment où ils venaient de s'accomplir. Si on le nie, que devient la certitude de l'histoire au nom de laquelle on prétend précisément nier le miracle? Donc il est faux, à tout point de vue, que « plus on s'éloigne, plus la preuve d'un fait surnaturel devient difficile à fournir ». Je dirais volontiers le contraire, au moins pour les faits surnaturels qui servent de fondement au christianisme; à mesure qu'on s'en éloigne, chaque génération, par sa foi et par les vertus que cette foi lui fait pratiquer, ajoute quelque chose à la force de la preuve qui nous en atteste la vérité.

Aussi bien le principal de l'argument de M. Renan n'est pas là; il faut le chercher un peu plus haut. « Nous prouvons sans peine, dit-il, qu'il n'arrive pas de miracle au dix-neuvième siècle, et que les récits d'événements miraculeux censés avoir eu lieu de nos jours reposent sur l'imposture ou la crédulité. » Je pourrais répondre : Je vous l'accorde. Et après? qu'est-ce que cela prouve? que de notre temps il n'y a plus de miracle? Mais y a-t-il donc aussi une révélation nouvelle dont il faille attester la divinité? Le but principal, essentiel du miracle, il ne faut pas l'oublier, c'est de prouver péremptoirement que tel homme qui parle, parle au nom de Dieu. Il a donc fallu des miracles à l'origine du mosaïsme, et il en a fallu surtout à l'origine du christianisme. Dieu y a pourvu; il les a donnés éclatants, répétés sans cesse et en tous lieux pendant un quart de siècle au moins; il a pourvu aussi à la valeur de ces témoignages que M. Renan déclare « faibles », sans que ni lui ni personne ait rien répondu depuis deux siècles au mot de Pascal : « Je

crois volontiers les histoires dont les témoins se font égorger ». C'est qu'il s'agissait alors de fonder la foi. Rien de pareil aujourd'hui; la révélation est complète, close irrévocablement depuis l'Apocalypse; aussi est-il tout simple que « les miracles censés avoir eu lieu de nos jours » n'aient le même éclat ni en eux-mêmes, ni dans les témoignages qui les attestent : on n'entend plus parler de résurrection de mort ni de cinq mille hommes nourris avec cinq pains; on ne voit plus de témoins prêts à se laisser égorger pour affirmer les apparitions de Lourdes ou de la Salette. Je viens de dire pourquoi, et c'est le contraire qui ne se comprendrait pas.

Du reste, M. Renan ne s'avance-t il pas beaucoup en disant : « Nous prouvons sans peine qu'il n'arrive pas de miracle au dix-neuvième siècle. » Ce ton dédaigneux et affirmatif est commode, surtout lorsqu'on dit : « nous », ce qui dispense de produire aucune preuve en particulier. En fait, aucun travail n'a été entrepris pour prouver par le détail, comme cela serait nécessaire, la fausseté de *tous* les événements miraculeux censés avoir eu lieu de nos jours. Mais cette discussion des miracles contemporains reviendra plus loin. Je me bornerai à remarquer pour le moment qu'en face de M. Renan et de ses amis il y a un nombre d'hommes au moins égal qui croient à des miracles accomplis au dix-neuvième siècle; or, sa thèse entière s'en irait en fumée, si parmi tous ces événements miraculeux, il s'en trouvait un seul dont le *nous* ne pût pas prouver péremptoirement qu'il « repose sur l'imposture et la crédulité ».

Imposture ou crédulité, voilà enfin le grand mot lâché;

voilà l'explication « critique ou moderne » des prétendus miracles<sup>1</sup>. On soutient que Moïse et Jésus étaient des imposteurs ou des hallucinés ; imposteurs, oh ! le plus honnêtement du monde, pour le bien supérieur de l'humanité, hallucinés sans folie, doués au contraire du génie le plus rare et le plus élevé. Ceux qui les entouraient et qui croyaient assister à de vrais miracles étaient des simples, assez niais pour se figurer qu'un homme qu'ils avaient crucifié et enterré était bien mort ; ou des exaltés avides de merveilleux, convaincus que ce même homme leur apparaissait vivant, au point que ni la prison ni les supplices ne pouvaient les en dépersuader. On ne croirait pas les inventions bizarres auxquelles ce système d'explications a donné lieu : par exemple, dans cette scène sublime du buisson ardent, Moïse conversait avec un taillis enflammé ; lorsque les Hébreux sortant d'Égypte ont cru traverser la mer Rouge à pied sec au milieu des eaux, où les Égyptiens ensuite ont été engloutis, c'était une marée basse et une marée haute ; la promulgation du Décalogue au Sinaï n'est qu'un violent orage ; les apôtres se figurent-ils voir Jésus ressuscité, le palper, manger avec lui, écouter ses enseignements, toucher ses plaies, il n'y a rien là qu'une hallucination qui les saisit tous à la fois, et qu'ils ont affirmée ensuite jusqu'à la mort par bêtise et par entêtement, etc.

<sup>1</sup> Qu'il y ait eu, et qu'il y ait même encore de prétendus miracles dus à l'imposture et à la crédulité, l'Église, bien loin de le nier, l'a toujours positivement enseigné : mais il ne s'ensuit pas que tous le soient, et la distinction est facile à faire, même pour des hommes grossiers, d'après les marques que j'indique. On y pourrait ajouter le mot de Pascal, que l'Église appliquait longtemps avant Pascal : « La doctrine discerne les miracles, et les miracles discernent la doctrine. »

En vérité, n'est-ce pas de ces modernes critiques que Bossuet disait par avance que « pour ne pas admettre des vérités incompréhensibles, ils suivent l'une après l'autre d'incompréhensibles erreurs » ?

Ne voulant pas discuter, — et dans le fond, à quoi bon ? comment saisir des esprits qui se payent d'explications de ce genre ? — je rappelle simplement que le miracle se compose toujours, essentiellement, d'une série de faits purement naturels, observables comme tout autre fait, faciles à saisir même par des ignorants, dont le lien seul échappe à la puissance humaine. Ce dernier caractère est également indispensable pour distinguer le vrai miracle des prodiges de la science. Assurément bien des phénomènes, extraordinaires autrefois, sont devenus tout simples à mesure que l'on a mieux connu la nature et ses ressources ; un grand nombre d'actes, impossibles pour nous aujourd'hui, seront produits journellement par nos petits-neveux. Mais dans tous ces procédés, quels qu'ils soient, il y a toujours un moyen, un intermédiaire entre la cause et l'effet : la lumière et les lentilles dans la lunette, le fil et l'appareil dans le téléphone, la chaleur et l'eau dans la machine à vapeur, etc. ; et c'est à découvrir ces intermédiaires que travaille la science. Rien de semblable dans le miracle : Jésus donne le pain, et il se multiplie ; Jésus appelle Lazare, et ce mort de quatre jours sort du tombeau. De plus, on peut répéter les phénomènes scientifiques autant de fois qu'on veut ; il suffit de poser la cause, l'effet suit nécessairement. Le miracle, au contraire, ne se renouvelle pas ; personne n'essayera de ressusciter un mort par la parole, tant on est convaincu d'avance que le prodige de Béthanie est



un fait exceptionnel, en dehors des lois constantes de la nature. Ces deux caractères suffisent pour distinguer le miracle de toutes les inventions modernes ; qui pourrait d'ailleurs attribuer à des Juifs peu instruits des connaissances scientifiques si précieuses, et si complètement perdues depuis ?

Résumons en deux mots ces observations. Le miracle, avons-nous dit, est possible ; il se constate, se reconnaît, se raconte, se prouve, comme tous les faits naturels. Or il ne peut être produit que par Dieu seul, auteur de la nature : il sera donc la vraie marque et la preuve caractéristique de la révélation.

### CHAPITRE III

#### COMMENT SE FAIT LA RÉVÉLATION.

Nous avons montré précédemment la convenance et même la nécessité hypothétique <sup>1</sup> de la révélation ; d'autre part il existe des vérités que notre raison n'atteint pas et que Dieu peut révéler aux hommes ; enfin il y a des signes certains qui attestent l'origine divine de la révélation. Il semble légitime de conclure : donc la révélation a eu lieu, et comme parmi toutes les religions qui se prétendent divines, une seule apporte les marques propres de l'action de Dieu, il faut dire, et il faut croire, que cette religion est vraiment révélée.

Étudions donc le christianisme, et voyons comment la révélation en a été faite aux hommes. Nous y trouverons une organisation si simple à la fois et si efficace, des moyens si admirablement appropriés à la nature de l'homme, à ses défauts pour les corriger comme à ses vertus pour les perfectionner, que Dieu seul peut en avoir conçu et exécuté le plan.

<sup>1</sup> Dans l'hypothèse, réalisée d'ailleurs, où Dieu voudrait élever l'homme à un état surnaturel.

## I

Le voici en deux mots. La révélation chrétienne a été faite primitivement à un petit nombre d'hommes chargés de la transmettre par l'écriture ou par la parole, et une société spéciale a été établie dans le monde avec mission de la maintenir et de l'interpréter.

Qu'y a-t-il donc en cela de si admirable? dira-t-on. Pour en juger, comparons ce plan avec ceux des autres religions qui se disent plus ou moins révélées.

Est-il nécessaire de parler du polythéisme? Oui, sans doute, puisque enfin il a régné et règne encore sur des millions d'intelligences humaines. Dans toutes les mythologies nous trouvons le souvenir et l'affirmation d'une révélation primitive, faite à l'origine, en un temps où les dieux se tenaient plus près des hommes, et se mêlaient à eux fréquemment. C'est de cette source supérieure que viennent les croyances et les rites les plus vénérables. Et en effet, ces doctrines nous apparaissent toujours plus pures quand on remonte davantage dans l'antiquité; les générations, en se succédant, au lieu du progrès ont amené la décadence; la morale naturelle s'est obscurcie et altérée; l'idée de Dieu s'est éparpillée et par conséquent affaiblie, souvent jusqu'à tomber au fétichisme. Preuve péremptoire du défaut d'organisation: ici, il n'y avait rien d'écrit, et les traditions sont restées livrées sans garantie aucune à toutes les fantaisies des poètes ou des hommes d'État; là, il y avait un livre, mais qui ne se donnait pas pour inspiré, et qui par conséquent n'empêchait ni les additions ni les altérations. Et ainsi

aucune de ces révélations païennes n'a pu subsister telle qu'elle était d'abord.

Dans cette terre célèbre de l'Orient qui est, non pas à la vérité le berceau, mais l'une des plus anciennes demeures de notre race japhétique, dans l'Inde, nous trouvons d'abord à la fois des livres inspirés, et un collège, celui des brahmanes, chargé de conserver la doctrine. C'est presque l'organisation du christianisme : mais une faible différence suffit pour amener des résultats tout opposés. Le grand défaut du brahmanisme, je ne parle pas de la doctrine, mais de l'institution religieuse, ce sont les castes entre lesquelles la nation est divisée et emprisonnée, castes inhérentes à la religion elle-même : de là pas de prédication, pas de contact entre les prêtres et le peuple ; aussi comprend-on que le bouddhisme, plus populaire, ait triomphé aisément de la religion primitive. Là, au contraire, règnent toutes les théologies personnelles ; les dogmes abondent et varient d'un pays à l'autre ; toute organisation fait défaut ; le résultat, c'est qu'après une vie entière de travail, Eugène Burnouf a pu résumer à peine une faible partie des 348 volumes in-folio du Gandjour et du Dandjour, et l'on se demande ce que devient la foi du peuple dans de pareilles conditions.

Il est une religion, née après le christianisme, qui, sous cette influence peut-être, se présente avec un livre inspiré, un seul, assez court pour être connu à peu près de tous : cette religion est le mahométisme, et ce livre est le Coran. Qu'a produit cette révélation ? des peuples qui, aujourd'hui encore, sont sous nos yeux exactement ce qu'ils étaient il y a douze cents ans. Un instant,

au moyen âge, sous l'influence de la civilisation des pays chrétiens conquis par eux, on put croire à un progrès : ce ne fut qu'un éclair. Les musulmans revinrent bien vite à la répétition monotone de leur livre sacré ; ainsi ils ont la durée, mais la vie manque, et rien, ni le spectacle, ni le contact même de notre mouvement, n'est capable de la leur donner.

Venons enfin au christianisme. Nous y trouvons un livre inspiré, peu considérable, qui maintient la doctrine à laquelle il sert de fondement. Ce livre, écrit par différents auteurs, à diverses époques, est animé d'une vie qui manque au Coran ; d'un autre côté, sa brièveté le distingue des énormes collections indiennes. Enfin la plus grande partie en est historique ; or quoi de plus populaire, de plus humain que les histoires ? Mais un livre ne suffisait pas ; il eût fallu s'y enfermer comme les musulmans, ou s'en échapper dans tous les sens comme les protestants. Et voilà pourquoi à côté de ce livre, à jamais clos et fini, Dieu a mis dans le monde une société vivante, chargée d'expliquer les dogmes et les préceptes contenus dans le livre, de les propager, de les défendre, de les développer enfin, et de les appliquer selon les temps et selon les lieux. Ainsi la révélation chrétienne, grâce à l'Écriture, n'est pas variable comme les doctrines livrées à l'imagination des hommes ; et, grâce à l'Église, elle n'est pas non plus irrévocablement fixée dans un texte, rebelle par sa nature même à toute évolution, à tout progrès. « Puisse, dit le Concile « du Vatican<sup>1</sup> répétant une parole célèbre de saint

<sup>1</sup> Cap. IV.

« Vincent de Lérins, puisse croître sans cesse et avancer  
 « à grands pas, avec les âges et les siècles, l'intelligence,  
 « la science, la sagesse de tous et de chacun, de l'Église  
 « tout entière aussi bien que de chaque homme; mais  
 « toujours dans son genre, dans le même dogme, dans  
 « le même sens, dans la même pensée. » Cette organi-  
 sation n'est-elle pas admirable, et si on la compare à  
 celle des autres religions, peut-on refuser d'y voir la  
 main de Dieu ?

## II

J'ai ajouté que ce mode de révélation favorisait et perfectionnait les vertus humaines. J'en examinerai ici quatre : l'humilité, la science, le zèle et la solidarité.

Dieu communique ses dogmes à un homme, qui les fait connaître à d'autres, sur la foi desquels cette vérité m'arrive enfin. « Que d'hommes entre Dieu et moi ! » s'écrie Rousseau, et n'eût-il pas été en effet plus simple de me faire connaître directement, et à chacun comme à moi, ce que nous avons à croire ? Que de doutes, que d'hésitations, que d'ignorances supprimées par cette révélation directe et universelle ! Et que de vertus supprimées aussi ! ajouterai-je à mon tour. Où trouver dans ce système l'humilité dont le rapport est si étroit avec la foi ? L'homme, ne l'oublions pas, a surtout été corrompu par l'orgueil, et le premier effet de la révélation doit être de l'en guérir. Or, n'allez-vous pas fortifier l'orgueil au lieu de l'abattre, si vous mettez l'homme en communication directe avec la divinité ? Au fond, n'est-ce pas ce sentiment qui dictait à Rousseau les paroles mêmes

que je viens de citer ? Écouter Dieu, à la bonne heure ; mais croire à des hommes, quelle humiliation ! Et précisément Dieu, pour cela, a dû préférer ce système.

J'ai compté la science comme une vertu, et peut-être s'en étonne-t-on ; aux yeux de tant de gens l'humilité consiste à dégrader l'homme ! Non, elle le place simplement à son rang et dans la vérité. Aussi tout progrès de l'intelligence est-il un bien ; l'Église en a toujours jugé ainsi, et surtout du progrès dans la connaissance des choses divines. Or quel excitant pour l'esprit que cette doctrine religieuse, où l'intelligence humaine intervient à tous les instants ! Il faut défendre le dogme contre les hérétiques, contre les incrédules, contre des adversaires toujours nouveaux et toujours acharnés ; en même temps il faut le coordonner, l'expliquer, en faire une science, en tirer tout ce qu'il peut donner de lumières. Quel travail ! Depuis dix-huit siècles, les plus beaux génies y sont occupés ; et qui pourrait dire ce que nous leur devons de finesse d'analyse, de pénétration, de hauteur de vues et de qualités de toute sorte, grâce à eux devenues communes ? La Bible seule, que de merveilleuses recherches elle a provoquées sur l'histoire, sur l'ethnographie, sur la philologie ! Combien de sciences n'ont été fondées d'abord que pour servir de commentaires à ce petit livre ! Quel objet plus noble et plus haut, que cette histoire des rapports de Dieu et de l'humanité ? Quelle étude plus désintéressée ? et si Dieu voulait donner à l'esprit humain un stimulant énergique, pouvait-il trouver rien de plus efficace ? En même temps sans orgueil. Oh ! malheur à qui ne sent pas combien cela est admirable !

Le zèle, aucune autre religion ne l'a connu : le polythéisme ne le soupçonne même pas ; le mahométisme nous en offre la parodie sanglante, qui est le fanatisme ; chez les protestants, il se réduit à la fonction peu apostolique de distribuer des Bibles. Parmi nous seulement, catholiques, l'homme a un rôle et une mission dans le développement de la révélation ; et de là une ardeur de prosélytisme, une soif de répandre la vérité, qui n'a jamais cessé et ne cessera jamais dans l'Église. Certes c'est là une vertu des plus nobles, et qui en suppose et en produit bien d'autres. « Qu'ils sont beaux sur les montagnes, s'écriait Isaïe<sup>1</sup>, qu'ils sont beaux, les pieds de ceux qui annoncent et qui prêchent la paix ; qui annoncent la bonne nouvelle et qui prêchent le salut ! » Ce sont encore des hommes entre Dieu et nous, mais pour la gloire éternelle de ces hommes, associés à un si grand ouvrage, et de l'Église catholique qui les a envoyés.

Un des premiers fruits de ce zèle, c'est la fraternité ou la solidarité entre tous les membres de la grande famille humaine. Voyez la Propagation de la foi : voilà chez nous des ouvriers, de braves filles ; ils prennent sur leur salaire un sou par semaine pour aider, pour rendre possible la vie des missionnaires qui portent dans les deux mondes, en Chine, au Japon, en Océanie, en Afrique, la bonne nouvelle et la vérité. Ces bonnes gens ne connaissent pas les infidèles ainsi évangélisés ; ils ne connaissent même pas les missionnaires et ne les connaîtront jamais ; mais ils sont catholiques, membres de cette Église chargée de répandre la révélation dans le genre humain, et cela suffit pour qu'ils s'intéressent au

<sup>1</sup> LII, 7.



salut des hommes les plus éloignés. Que sont toutes les déclamations sur la solidarité auprès de ce fait accompli sous nos yeux? — Dira-t-on que c'est là une œuvre nouvelle, la forme religieuse d'un phénomène plus général et essentiellement moderne, la conscience de soi-même acquise enfin par le genre humain sur toute la surface de la terre? Alors écoutez ces paroles de saint Paul si souvent citées : « Grecs et Barbares, sages et insensés, je suis débiteur envers tous <sup>1</sup>; il n'y a plus Gentil ni Juif, Barbare ni Scythe, esclave ni libre, mais tout et en tous le Christ <sup>2</sup>; nous travaillons à réduire toute intelligence en captivité sous l'obéissance du Christ <sup>3</sup>. » Et ce cri d'une incomparable charité, au milieu du récit de ses travaux : « Qui est faible, sans que je le sois avec lui? Qui est scandalisé, sans que je brûle <sup>4</sup>? » Voilà les premiers accents de vraie fraternité qu'ait entendus le vieux monde; et aujourd'hui encore, si malgré les différences de nations, de coutumes, de races, les hommes sont frères de quelque manière, ils le sont surtout dans le sein et par l'action de cette Église catholique, où ils sont unis dans la même doctrine et dans les mêmes préceptes de la même révélation. Supprimez l'Église de la terre, ôtez cette mère universelle, et il n'y a plus de genre humain.

## III

La Bible et l'Église, tel est donc le double appui de la révélation chrétienne : la Bible où se trouve la parole de Dieu; l'Église qui conserve cette parole et la déve-

<sup>1</sup> *Rom.*, I, 14.

<sup>2</sup> *Coloss.*, III, 11.

<sup>3</sup> *II Cor.*, X, 5.

<sup>4</sup> *II Cor.*, XI, 29.

loppe par la tradition. Nous allons étudier successivement ces deux sources de la foi, et établir leur droit à toute notre confiance. Mais il pourrait surgir ici une équivoque qu'il importe de dissiper.

Quand je dis que la révélation chrétienne nous arrive par l'Écriture Sainte et par l'Église, organe de la tradition, ni l'Écriture, cependant, ni les déclarations de l'Église ne sont le résultat direct et immédiat d'une révélation faite au moment même à l'auteur sacré ou au Souverain Pontife. Il faut distinguer en effet la révélation proprement dite, et le moyen par lequel cette révélation nous est transmise. Ainsi toute la révélation chrétienne a été faite par Jésus-Christ ; je n'en excepterais peut-être que la vision prophétique spéciale à saint Jean, l'Apocalypse. Lors donc que les évangélistes par exemple nous rapportent les enseignements de Jésus-Christ, ils ont bien une assistance divine, l'inspiration, dont je dirai bientôt la nature : mais ils ne reçoivent pas alors de révélation, ils répètent simplement celle qui a été faite auparavant par Jésus-Christ ; sans quoi, il faudrait dire que Notre-Seigneur n'a rien révélé, puisqu'il n'a rien écrit. Il en est de même pour l'Église ; elle prononce si telle doctrine est ou n'est pas révélée, fait ou non partie de l'enseignement donné par Jésus-Christ il y a dix-huit siècles. Il n'y a révélation proprement dite que quand une vérité nouvelle est communiquée directement par Dieu ; cela est rare dans l'Écriture, où les seuls exemples certains nous sont fournis par Moïse et par les prophètes, et cela ne se présente jamais pour l'Église. Ainsi révélation et inspiration sont choses différentes. Qu'on veuille bien se souvenir de cette distinction.

## CHAPITRE IV

### DE L'ÉCRITURE SAINTE.

Il y a un livre qui, dans un nombre de pages relativement peu considérable, contient l'histoire du monde depuis le commencement jusqu'à la fin des siècles; un livre écrit dans le temps et qui paraît en dehors et au-dessus du temps; qui seul nous donne sur l'origine et les destinées du genre humain des notions claires et précises; un livre où les vérités les plus hautes et les préceptes les plus parfaits sont enseignés sous la forme d'histoires, dont le charme incomparable ravit les petits enfants, tandis que leur profondeur étonne les plus hauts génies; un livre où tous les accents de l'âme humaine se trouvent rapprochés avec une perfection unique, sublime et familier, lyrique et réel, sans rival pour les pleurs comme pour l'enthousiasme; qui ne parle que d'un peuple, le peuple juif, ou d'un homme, Jésus, et qui est en même temps le plus universel et peut-être le seul universel de tous les livres; un livre, enfin, considéré comme divin depuis trois mille ans, et qui a supporté sans faiblir cette redoutable croyance : c'est celui que les Grecs ont appelé le livre par excellence, τὰ Βιβλία, la Bible, et que nous nommons l'Écriture Sainte.

Les études sur la Bible sont d'une variété infinie;

aucune œuvre n'a provoqué autant de commentaires. Nous ne la considérons ici que comme le fondement écrit de la révélation chrétienne.

ARTICLE PREMIER. — *Histoire de l'Écriture Sainte.*

I

Un des caractères les plus extraordinaires de l'Écriture Sainte, c'est son unité. Ce n'est pas là un unique ouvrage, écrit par un seul auteur, sur un plan conçu et exécuté par lui; mais une collection de soixante-douze livres différents, composés par plus de quarante écrivains, sans aucune idée préconçue, au hasard pour ainsi dire, pendant une période qui dure seize siècles au moins, depuis Moïse jusqu'à la mort de saint Jean. Eh bien, tout cela se lie, se tient, forme un corps, d'une unité profonde et intime que personne n'a contestée, et qu'il est impossible de ne pas sentir. Où donc est le lien commun qui réunit ces ouvrages? Dans l'unité du principe, d'abord, qui est l'inspiration du Saint-Esprit; puis dans l'unité de l'objet, Jésus-Christ et son règne sur chaque âme et sur le monde.

On a classé de bien des manières les livres dont le recueil forme la Bible. La division la plus connue est celle de l'Ancien et du Nouveau Testament : l'Ancien, pour les ouvrages antérieurs à Jésus-Christ; le Nouveau, pour ceux qui l'ont suivi. D'après la langue, on distinguerait les livres écrits en hébreu, qui sont tous ceux de l'An-

cien Testament antérieurs à la captivité de Babylone; ceux écrits en syro-chaldaïque, c'est-à-dire quelques-uns des plus récents de l'Ancien Testament, et dans le Nouveau l'original de saint Matthieu et peut-être celui de l'Épître aux Hébreux, aujourd'hui perdus; enfin les livres grecs, les derniers de l'Ancien Testament et tous ceux du Nouveau. On les a enfin classés par leur nature même en livres historiques, qui sont dans l'Ancien Testament le Pentateuque, Josué, les Juges, les Rois, les Paralipomènes, etc., et dans le Nouveau, les Évangiles et les Actes des apôtres; livres prophétiques, comprenant avant Jésus-Christ les quatre grands prophètes et les douze petits, et, depuis, l'Apocalypse; livres moraux ou sapientiaux, comme les Proverbes, l'Ecclésiaste, l'Ecclésiastique, la Sagesse, etc.; dans le Nouveau Testament, les Épîtres; enfin un livre qui est lui-même une collection, et qui contient des pièces historiques, des prophéties et des cantiques purement moraux, les Psaumes. Du reste, les trois points de vue, historique, prophétique et moral, sont plus ou moins mélangés partout.

Le recueil s'ouvre par la Genèse, le premier des cinq livres de Moïse (Genèse, Exode, Lévitique, Nombres et Deutéronome, d'où le nom de Pentateuque), qui prend le récit à la création du monde. Les livres suivants nous donnent, mais avec une grande inégalité de détails, l'histoire soit du peuple juif, soit de Jésus-Christ et de l'Église naissante à peu près jusqu'à la fin du premier siècle de notre ère. Tantôt les événements sont racontés d'une manière très-complète, comme l'histoire d'Abraham, de David, d'Élie, ou les premiers voyages de saint Paul, tantôt en quelques mots; parfois d'assez longues pério-

des sont entièrement passées sous silence : ainsi en est-il même pour la partie la plus importante, la vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Saint Jean le dit formellement et en indique la raison<sup>1</sup> : « Jésus a fait bien d'autres miracles qui ne sont pas écrits dans ce livre; ceux-ci ont été écrits pour que vous croyiez que Jésus est le Christ Fils de Dieu, et pour que croyant vous ayez la vie en son nom. »

En résumé, une partie de ces livres expose les vérités et les préceptes que Dieu a révélés aux hommes, et l'autre raconte les signes par lesquels Dieu a prouvé que cette révélation venait de lui. Ces signes sont tantôt des prophéties, tantôt des miracles, les uns et les autres publics, éclatants, ayant pour témoins tout un peuple, comme les prédictions d'Isaïe et de Daniel, le passage de la mer Rouge, la manne dans le désert, le feu du ciel descendant à la voix d'Élie, et les guérisons innombrables opérées par Jésus-Christ ou par ses apôtres. Ces faits sont d'une telle nature, Dieu, si je puis le dire, a pris tant de précautions pour garantir la valeur de son témoignage, que l'incrédulité elle-même a dû rejeter comme invraisemblable et impossible l'hypothèse d'un récit mensonger, écrit soit avec la connivence, soit sans le consentement des contemporains. Mais on a trouvé une autre ressource pour se débarrasser de ces preuves qui gênaient.

## II

Cette ressource, c'a été la question de l'authenticité. Sans doute, dit-on, si ces livres ont été écrits par les

<sup>1</sup> JOANN., XX, 30, 31.

auteurs auxquels on les attribue, il n'est pas possible que les faits ainsi racontés, même miraculeux, ne soient pas vrais; les contemporains n'auraient pu ni croire des récits mensongers, ni accepter ces livres sans y croire<sup>1</sup>. Mais qui nous garantit que ces livres sont des écrivains dont ils portent les noms? Les Évangiles, c'est déjà bien loin de nous, Moïse en est plus loin encore; qu'on suppose seulement cent ans écoulés entre les événements et les histoires que nous en avons; la légende a eu le temps de se faire, et lorsque ensuite le récit écrit a paru sous le nom de l'un des témoins, le peuple, avec son amour du merveilleux, et son incurable défaut de critique, le peuple a accepté ces livres et n'a pas douté du nom de leur auteur. Et c'est ainsi, dit-on, que le surnaturel s'est accrédité dans le monde.

Telle est l'objection, au moins en gros, car lorsqu'on descend dans le détail, la variété est infinie. Au commencement, on rejetait, Strauss par exemple, tous les Évangiles en bloc comme apocryphes; devant les réponses des apologistes chrétiens, il a bien fallu reculer. Aujourd'hui, tel de nos adversaires admet trois Évangiles, tel deux, tel un seulement. Un autre distingue : les discours, dit-il, sont authentiques, mais les miracles ont été ajoutés plus tard sous l'influence de la légende; il n'en donne d'ailleurs aucune raison. Je n'ai pas l'intention d'entrer dans la discussion de cette thèse sur l'authenticité de nos Saintes Lettres; on a écrit sur cette question des ouvrages

<sup>1</sup> C'est l'aveu formel du D<sup>r</sup> Strauss : « L'argument (des défenseurs du christianisme) serait en effet décisif, s'il était prouvé que l'histoire biblique a été écrite par des témoins oculaires, ou du moins par des hommes voisins des événements. » (*Vie de Jésus*, Introd., p. 69.)

admirables, pleins d'érudition et de critique; on s'est servi de tout, des monuments égyptiens et assyriens, des catacombes, des monnaies, de la philologie, de l'astronomie même pour les dates; quelqu'un a fait construire un vaisseau pareil à l'arche de Noé, afin d'en vérifier la contenance, et un autre a refait en barque tout le voyage de saint Paul raconté aux Actes des apôtres, pour s'assurer que les moindres détails étaient exacts. La Bible est sortie victorieuse de toutes ces épreuves, et pour s'en convaincre il suffit de voir les concessions que ses adversaires ont été obligés de faire successivement. Mais je ne puis que renvoyer aux livres spéciaux les lecteurs désireux de connaître à fond la question : c'est là de la controverse qui sort de mon dessein. Je me bornerai à présenter ici une simple remarque.

Il est arrivé parfois aux apologistes chrétiens de dire : l'authenticité d'un livre inspiré ne se prouve pas autrement que celle d'un livre quelconque; si vous rejetez les Évangiles comme apocryphes, vous devez rejeter aussi Virgile, Horace, Cicéron, puisque ces auteurs sont du même temps. Ce raisonnement n'est pas juste. Que l'*Énéide* soit ou ne soit pas de Virgile, c'est une question qui après tout n'intéresse que les doctes, et n'a même pour eux aucune conséquence pratique; mais toute ma vie intellectuelle et morale sera absolument différente si les contemporains de Jésus-Christ ont ou n'ont pas écrit l'Évangile. Nous sommes donc en droit d'exiger pour l'authenticité de l'Écriture Sainte des preuves comme on n'en demande à aucun autre livre; des preuves accessibles à tous, aux ignorants comme aux



savants, sans qu'il soit besoin d'égyptologie, d'archéologie, ni rien de semblable.

Dieu y a pourvu, il n'a pas laissé sa parole sans témoignage. Cette preuve unique, qu'aucun autre livre ne peut présenter, que tous les hommes peuvent saisir et apprécier, qui, en fait, détermine leur foi, c'est l'affirmation perpétuelle et unanime des Juifs pour l'Ancien Testament, des chrétiens pour le Nouveau. On détermine l'authenticité des autres livres en cherchant si quelque écrivain postérieur en a parlé, et dans quels termes; pour les livres de Dieu, les témoins sont deux peuples, peuples créés par ces livres, qui en ont reçu leurs mœurs, leurs coutumes, leur foi, leur existence même : les Juifs et les chrétiens. Comment en effet expliquer les Juifs sans Moïse, ou les chrétiens sans l'Évangile? Ces deux peuples existent, ils sont là sous nos yeux; demandez au Juif pourquoi le sabbat, pourquoi la pâque, pourquoi il est Juif, et non pas simplement Français, ou Allemand, ou Russe, comme tout le monde, il vous répondra par Moïse, dans lequel se trouve non-seulement sa raison d'agir, mais sa raison d'être; Moïse et judaïsme, c'est la même chose, et aucun des deux n'a pu précéder l'autre, sinon comme la pensée du peintre précède son tableau. Il en est de même pour l'Évangile et le christianisme; pendant les premières années qui ont précédé l'ouvrage de saint Matthieu, l'Évangile était prêché, le même, avant d'être écrit, et sans cela comment et par qui le livre aurait-il été reçu? Comment concevoir ces chrétiens qui n'auraient pas cru à la divinité de Jésus-Christ? quelle idée s'en faire? Et qu'est-ce donc que le christianisme sans ce dogme, et par conséquent sans les miracles qui l'établissent?

Voilà l'argument fondamental qui nous assure de l'authenticité de nos Saints Livres, et qui nous garantit leur autorité. Certes, je ne méprise pas les admirables recherches faites de notre temps; l'incrédulité croyait trouver dans les découvertes modernes, dans la science, comme elle dit avec quelque prétention, des armes contre nous; il a bien fallu la suivre sur ce terrain, et lui montrer que ceux qui succombent aux difficultés ne les ont pas pour cela mieux vues que ceux qui les ont méprisées<sup>1</sup>. Mais m'adressant aux hommes de bonne foi, à ceux qui s'occupent de ces questions comme à ceux qui les ignorent, je leur demande de peser devant leur conscience cette attestation des Juifs et des chrétiens; je leur demande si ce témoignage constant, invariable, silencieux en quelque sorte, de deux peuples, n'est pas en faveur de leurs livres une preuve sans réplique, une affirmation solennelle et colossale devant laquelle toutes les objections doivent disparaître comme de méprisables chicanes et des subtilités de rhéteur aux abois.

## III

Un mot du canon; on appelle ainsi la liste des livres reçus parmi les Écritures inspirées. Les hérétiques sont incapables de dresser une telle liste; car, ayant rejeté la tradition et l'Église, ils n'ont d'autre règle que le sens propre de chacun, variable avec les individus. Pour les catholiques, au contraire, pas d'hésitation: dès la fin du quatrième siècle le pape saint Innocent I<sup>er</sup> et deux conciles d'Afrique mettaient au canon les mêmes livres que nous y

<sup>1</sup> BOSSUET, *Or. fun. de la princesse palatine.*

trouvons aujourd'hui ; un siècle après, le pape saint Gélase répétait la même liste, et le Concile de Trente l'a enfin confirmée en lui donnant l'autorité d'une définition de foi.

C'est donc de l'Église que nous recevons l'Écriture Sainte ; mais d'un autre côté c'est par l'Écriture Sainte qu'on prouve l'autorité de l'Église. N'y a-t-il pas là un cercle vicieux ? — Non, le cercle n'est qu'apparent, et facile à rompre. Parmi les livres qui font de nos jours partie de la Bible, tous n'ont pas par eux-mêmes, humainement, la même autorité ; les uns, et c'est le plus grand nombre, ont toujours et unanimement été reçus par les Juifs et par les chrétiens ; on les appelle pour cela protocanoniques. Sur quelques autres, comme Tobie, Judith, l'Épître aux Hébreux, etc., la tradition a hésité d'abord ; on ne les a admis au canon que plus tard, et de là leur nom de deutérocanoniques. Nous nous servons donc pour prouver l'autorité infallible de l'Église, des livres protocanoniques, que Juifs et chrétiens considèrent comme inspirés, et qui pour tout homme, même incrédule, ont au moins la valeur d'histoires authentiques et indiscutables ; puis, cette autorité une fois établie, nous lui demandons la liste des livres sacrés, et nous recevons d'elle les livres deutérocanoniques avec le même respect et la même soumission que les premiers. Cela est simple, clair, et exempt de sophisme.

ARTICLE 2. — *De l'inspiration des Livres Saints.*

L'Église nous présente donc tous ces livres non-seulement comme authentiques, mais comme contenant la

parole même de Dieu. Voici en quels termes s'exprime sur ce sujet le Concile du Vatican <sup>1</sup>, confirmant et complétant le Concile de Trente :

« Ces livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, « intégralement avec toutes leurs parties, comme ils sont « énumérés dans le décret de Trente, et comme ils se « trouvent dans l'édition vulgate latine, doivent être « reçus pour sacrés et canoniques. Or, l'Église les tient « pour sacrés et canoniques, non pas en ce sens que, « composés par la seule industrie humaine, elle les ait « ensuite approuvés par son autorité, ni simplement parce « qu'ils contiennent la révélation sans mélange d'erreur, « mais en ce sens qu'écrits sous l'inspiration du Saint-« Esprit, ils ont Dieu pour auteur, et ont été donnés « dans cet état à l'Église elle-même. »

L'inspiration n'est donc pas quelque chose de postérieur à la composition des Saints Livres ; ce n'est pas non plus, comme nous le verrons pour l'Église, un secours purement négatif qui préserve leur auteur de toute erreur. Non, il y a là quelque chose de plus, qui met ces livres dans un rang absolument unique et à part : le Saint-Esprit les a inspirés ; ils ont Dieu même pour auteur, *Deum habent auctorem*, comme s'exprime la tradition tout entière. C'est la plus magnifique parole qui ait jamais été dite de la Bible.

Mais en quoi consiste cette inspiration ? Rien n'est de foi sur cette matière, sinon le texte même que je viens de citer ; cependant il y a des choses certaines.

Ainsi il est admis communément que Dieu n'a pas, en

<sup>1</sup> *Constitut. Dei Filius*, cap. II.

général au moins, dicté à l'écrivain sacré les phrases mêmes, ni les mots dont il devait se servir. Différentes raisons le prouvent, on peut dire jusqu'à l'évidence. Si Dieu avait révélé jusqu'aux expressions de l'Écriture, comment expliquer les différences de style entre les divers auteurs? Comment comprendre surtout que chacun parle précisément selon les circonstances de temps et de milieu où il se trouve? Ainsi le prophète Amos, qui était berger, tire toutes ses comparaisons de la vie des champs; sa langue ne ressemble en rien à celle d'Isaïe, élevé et vivant à la cour. Dans le Nouveau Testament, le grec des apôtres et surtout de saint Jean est rempli d'hébraïsmes, tandis que celui de saint Luc, médecin et homme instruit, est beaucoup plus correct. En outre, et dans un sens plus large, le mot de Buffon : Le style, c'est l'homme, s'applique à l'Écriture même : personne ne confondra un texte de saint Paul avec une phrase de saint Pierre ou de saint Jean. Bien plus, saint Luc, en commençant son Évangile, dit positivement <sup>1</sup> qu'il a mis ses soins à connaître dès le début, par le récit des témoins eux-mêmes, toutes les choses qu'il va raconter : à quoi bon cette recherche, s'il devait écrire simplement sous la dictée du Saint-Esprit? Enfin, raison décisive, il y a des circonstances identiques qui ne sont pas rapportées de même par les écrivains sacrés. Ainsi, Notre-Seigneur évidemment a prononcé d'une seule façon les paroles de la consécration du pain et du vin à la Cène : or saint Matthieu, saint Marc, saint Luc et saint Paul, qui les

<sup>1</sup> LUC, I, 2, 3. La même préoccupation est exprimée avec plus de développements par l'auteur du second livre des *Macchabées*, II, 24-33.

citent, n'usent pas des mêmes expressions, et l'Église emploie à la messe une cinquième formule, qui probablement est la vraie. Comment expliquer ce désaccord, si l'on admettait l'inspiration verbale? Aussi les théologiens rejettent-ils ce système, qui devrait être celui des protestants, s'ils étaient logiques.

L'inspiration n'est pas non plus, ordinairement, une révélation. Lorsque Moïse raconte les événements de la sortie d'Égypte et du séjour dans le désert, où il avait joué le rôle principal; lorsque l'auteur des livres des Rois ou des Macchabées fait l'histoire des guerres auxquelles il avait assisté, ou qu'il résumait d'après des documents plus anciens; lorsque les apôtres disent ce qu'ils ont vu des miracles et de la passion de Notre-Seigneur, quand saint Luc raconte par ordre ce qu'il en a appris, il serait absurde de dire que Dieu leur ait révélé des choses ainsi connues par expérience personnelle ou par des recherches attentives.

En quoi donc consiste l'inspiration? Dans ce secours négatif qui préserve de toute erreur; puis en ce que Dieu pousse l'auteur sacré à écrire, et enfin il lui suggère intérieurement, surtout pour la foi et les mœurs, les choses qu'il doit dire; mais l'écrivain demeure libre dans le choix des expressions. C'est l'explication la plus généralement adoptée : elle laisse place encore à plusieurs hypothèses. Ainsi, selon les uns, Dieu agirait directement sur l'intelligence et la volonté de l'écrivain, illuminant cette intelligence et excitant la volonté; selon d'autres, il lui montrerait comme dans des tableaux ou des panoramas, les sujets qu'il doit traiter; d'après une troisième théorie, les choses se passeraient comme

lorsque des auditeurs reproduisent un discours. Tous ces systèmes, et bien d'autres encore, concilient suffisamment ces deux vérités, l'une de foi, l'autre certaine, comme je l'ai dit : Dieu, dans ces conditions, est proprement l'auteur de la Bible ; et d'un autre côté, il reste à l'écrivain assez d'indépendance pour que le style et tout ce que comprend la forme de la pensée soient son ouvrage. On peut donc adopter l'opinion qu'on veut, puisque aucune n'est impossible, absurde ou déraisonnable. C'est tout ce qu'il m'importe d'établir.

ARTICLE 3. — *Objet de l'Écriture Sainte.*

I

L'unité de cette collection vient du principe commun à tous les livres qui est l'inspiration, et de l'objet qui est Jésus-Christ. Après avoir expliqué en quoi consiste l'inspiration, je vais parler de l'unité d'objet ; ces deux études préliminaires nous aideront à déterminer plus exactement sur quoi porte l'autorité de l'Écriture Sainte.

Rien ne semble plus varié et plus multiple à une première lecture que les questions auxquelles touche la Bible ; c'est toute l'histoire ancienne de l'Orient, non-seulement au point de vue religieux, mais au point de vue politique et militaire ; les batailles y tiennent une aussi grande place que les préceptes moraux, et les discours ne sont pas moins fréquents que les prières. A côté de ces événements publics, on trouve des vies de simples particuliers, comme Job et Tobie ; un épithalame, le Can-

tique des cantiques; une délicieuse Idylle, le livre de Ruth. Dans le Nouveau Testament, cette variété, quoique moindre, se présente cependant encore : c'est l'épître par laquelle saint Paul recommande à Philémon un de ses esclaves fugitifs; ce sont les détails privés dans lesquels il entre avec Timothée; ce sont les salutations nombreuses qu'on trouve à la fin de presque toutes ses épîtres; la troisième épître de saint Jean paraît être une simple lettre de remerciement.

Et cependant le mot de Pascal est vrai à la lettre : « Les deux Testaments regardent Jésus-Christ, l'Ancien comme son attente, le Nouveau comme son modèle, tous deux comme leur centre. » Ou plutôt, puisque nous n'en sommes pas encore à parler de Jésus-Christ, je dirai avec saint Augustin<sup>1</sup> : « Le résumé de toutes les « explications sur la Bible, c'est de comprendre que la « plénitude et la fin de toutes les Écritures divines est « l'amour, soit de Dieu dont nous devons jouir, soit du « prochain qui peut en jouir avec nous. » Là en effet est le seul objet digne de Dieu, et, si j'ose le dire, la seule chose dont il se préoccupe. Les règnes, les batailles, les révolutions des empires, sont affaires purement humaines, sans importance devant lui, sinon comme autant de moyens dont sa Providence se sert pour procurer le salut des âmes. Comment donc les rencontre-t-on dans l'Écriture?

Saint Augustin, au cours du même ouvrage, écrit dans toute la maturité de sa vertu et de son génie, arrive à parler des figures employées dans l'Écriture

<sup>1</sup> *De doctrina christiana*, 1, 35.



Sainte. Mais avant de les étudier : « Il faut, dit-il <sup>1</sup>,  
 « donner une règle pour reconnaître si une locution y  
 « est prise dans le sens propre ou dans le sens figuré.  
 « Or, voici la règle absolue : ce qui, dans les Livres sacrés,  
 « ne peut se rapporter proprement ni à l'honnêteté des  
 « mœurs, ni à la vérité de la foi, tout cela, sachez-le, est  
 « figuré. » Et il ajoute aussitôt, pour donner à cette règle  
 la dernière précision : « L'honnêteté des mœurs se rap-  
 « porte à aimer Dieu et le prochain, la vérité de la foi à  
 « connaître Dieu et le prochain. » Disons donc après  
 saint Augustin que ce qui dans la Bible ne sert pas  
 proprement et directement à nous faire connaître et  
 aimer Dieu et le prochain, doit être considéré comme  
 allégorique et figuré. Les Pères, surtout les Pères latins,  
 saint Ambroise, saint Grégoire, saint Augustin lui-  
 même, et saint Jérôme, ne se faisaient pas faute d'ap-  
 pliquer cette règle dans leurs commentaires et leurs  
 homélies.

Qu'est-ce à dire cependant? Faudra-t-il considérer  
 comme fictions poétiques tous les événements humains  
 rapportés dans la Bible? Les batailles, par exemple, ra-  
 contées en si grand nombre, n'ont-elles pas plus de  
 réalité que les combats à l'aide desquels Homère a im-  
 mortalisé le siège de Troie? Assurément, telle n'est pas  
 la pensée du saint Docteur : non, pour lui, comme pour  
 nous, ce sont bien des faits véritables et historiques.  
 Mais il veut dire que de ces événements naturels, de  
 ceux au moins que le Saint-Esprit a jugé utile de con-  
 signer dans l'Écriture, se dégage toujours pour nous un

<sup>1</sup> *De doctrina christiana*, 111, 6.

précepte moral ou une leçon dogmatique, et que ce sens figuré est le sens principal, le vrai sens aux yeux de Dieu, auteur des Livres Saints. Voici, par exemple, un trait bien connu, le combat de Gédéon contre les Madianites<sup>1</sup> : le combat a eu lieu, et Gédéon, avec trois cents hommes désarmés, a réellement détruit l'armée ennemie; mais est-ce pour nous l'apprendre que l'Esprit-Saint a voulu placer ce récit dans l'Écriture? n'est-ce pas plutôt pour nous enseigner la victoire que Jésus-Christ désarmé a remportée sur le démon, maître du monde, et celle que l'âme fidèle peut et doit remporter à son tour avec lui? De ces deux sens, vrais tous deux, le second n'est-il pas celui du Saint-Esprit? et ne peut-on pas dès lors dire avec saint Augustin que tout ce récit n'est qu'une figure?

## II

Cette règle de saint Augustin, dont on vient de voir le sens et la justesse, nous conduit à une observation capitale pour l'intelligence de nos Saints Livres. Si tout ce qui ne s'applique pas proprement à la foi et à la morale est figuré; si l'objet principal, vrai, essentiel de l'Écriture, est la connaissance ou l'amour de Dieu ou du prochain, et si le lecteur n'y doit pas chercher autre chose, il s'ensuit que ce ne serait rien entendre à la Bible que de vouloir en prendre les expressions sur tout autre sujet dans un sens rigoureux et scientifique. Dieu laisse en général à l'écrivain inspiré pleine liberté

<sup>1</sup> *Judic.*, VII.

pour le style et le choix des mots; il la lui laisse surtout dans ces matières indifférentes au dogme et à la morale. Là, chaque auteur parle selon les connaissances et les idées de son temps; autrement Dieu lui aurait donc révélé l'histoire, la politique, la physique, l'astronomie: ce qu'aucun catholique n'a jamais prétendu, et ce qui serait absurde. Josué raconte<sup>1</sup> qu'il a arrêté le soleil: le fait est vrai, c'est-à-dire qu'un phénomène quelconque a produit le même résultat, et la lumière du jour a été prolongée comme si, pour les spectateurs, le soleil avait été arrêté dans sa course. Mais chercher dans cette expression une exactitude mathématique, c'est se tromper absolument sur l'objet et la portée du récit; le sens vrai, c'est-à-dire le sens moral, nous en est donné par les derniers mots du verset 14: « Dieu a obéi à la voix d'un homme et a combattu pour Israël. » Combien cette remarque est plus vraie encore lorsqu'il s'agit de textes historiques ou scientifiques qui n'ont qu'un rapport plus éloigné avec la foi et les mœurs!

On peut donc dire qu'il est également faux et inopportun soit de chercher dans la Bible des thèses en faveur d'opinions scientifiques, soit de la combattre au nom de la science. Cette opinion n'est pas celle de beaucoup de catholiques, préoccupés au contraire de montrer l'accord de l'Écriture avec les découvertes historiques ou physiques. Je ne prétends à aucun degré blâmer leurs efforts. Mais ceux qui travaillent avec cette intention me paraissent gêner la science<sup>2</sup>, et risquer à

<sup>1</sup> *Josué*, x, 12-14, et *Ecclis.*, XLVI, 5.

<sup>2</sup> On s'étonnera peut-être de voir cet inconvénient en première ligne. Mais il ne faut pas oublier que bon nombre d'hommes sont

tout moment de compromettre la foi par des conciliations qu'une nouvelle découverte peut renverser. Dans sa *Connaissance de l'âme*, le Père Gratry a consacré des pages ingénieuses à ce qu'il appelle « la recherche du lieu de l'immortalité » ; il plaçait ce lieu dans le soleil, dont le globe intérieur, d'après la science d'alors, était froid et opaque. Mais depuis, l'analyse spectroscopique a changé les théories ; le soleil paraît être de plus en plus chaud à mesure qu'on s'approche du centre, et l'hypothèse du P. Gratry se trouve ainsi renversée. On me dira que le P. Gratry n'avait pas l'inspiration divine : sans doute, mais l'inspiration n'assure pas aux écrivains sacrés l'infaillibilité scientifique des expressions, et l'inconvénient serait bien autrement grave à voir renverser une théorie présentée au nom de la Bible, qu'à reconnaître la fausseté d'une opinion du P. Gratry.

Si cette interprétation n'était que la mienne, je n'aurais pas osé la donner ici. Mais elle est celle de l'un des plus grands docteurs de l'Église, saint Augustin. Qu'on me pardonne de traduire un long passage qui semble écrit de nos jours, tant on y trouve vivantes les préoccupations dont nous sommes tourmentés aujourd'hui.

C'est à la fin du premier livre du *De Genesi ad litteram*, ce commentaire si remarquable d'ailleurs, dans lequel, voulant interpréter le sens littéral, saint Augustin<sup>1</sup> donne

éloignés de la religion par ce préjugé qu'elle est hostile à la science. Le Concile du Vatican a hautement affirmé le contraire, et je me borne à le répéter après lui.

<sup>1</sup> Le saint docteur était entraîné, il faut le dire, par un contresens qu'il faisait dans la traduction d'un passage de l'*Éclésiastique*, XVIII, 1 : *Creavit omnia simul*. Saint Augustin expliquait : « Dieu a créé toutes choses à la fois » ; tandis que d'après l'original grec *κωνῆς*, le sens est plutôt qu'il a créé généralement, absolument tout.

sans hésiter les explications les plus idéalistes du récit de la création. Ce morceau est la conclusion de sa préface.

« Dans les choses obscures et très-éloignées de nos yeux, si nous trouvons des paroles divines qui puissent sans compromettre la foi recevoir diverses interprétations, ayons soin de ne pas nous jeter dans l'une de ces hypothèses avec une affirmation si absolue que nous soyons renversés nous-mêmes dans le cas où une recherche plus attentive aurait détruit notre opinion : ce qui arriverait, si nous combattions non pour le sens de l'Écriture, mais pour le nôtre ; voulant que notre système soit celui de l'Écriture, au lieu de vouloir, comme nous le devons, que le sens de l'Écriture soit le nôtre.....

« Il arrive en effet bien souvent que des hommes qui ne sont pas chrétiens ont sur la terre, sur le ciel, sur les éléments, sur le mouvement, l'orbite, les distances et les dimensions des astres, sur les phases de la lune et du soleil, sur les lois du temps, sur la nature des animaux, des plantes, des pierres, ont, dis-je, sur toutes ces choses, des connaissances très-étendues et très-certaines qu'ils doivent à l'expérience ou à la raison. Or, il est honteux, pernicieux, et à éviter par-dessus tout, que ces infidèles entendent des chrétiens parler de ces matières, et en parler au nom de l'Écriture, avec des erreurs si complètes et si étranges qu'ils aient peine à ne s'en pas moquer. Et, ici, ce qui est déplorable, ce n'est pas qu'un homme qui se trompe soit ridicule, mais c'est que les auteurs sacrés paraissent aux non-chrétiens avoir eu de telles opinions ; de là trop souvent la perte éternelle de ces hommes que nous voudrions sauver,

« parce qu'ils ne peuvent s'empêcher de condamner et  
« de repousser nos écrivains comme ignorants. Voilà en  
« effet un chrétien, connu pour tel, qui se trompe dans  
« des choses qu'ils savent parfaitement, et qui donne  
« son erreur comme étant le sens des Livres Saints ;  
« comment ces infidèles croiront-ils ces livres sur la  
« résurrection des morts, sur la vie éternelle, sur le  
« royaume des cieus, lorsque, dans les choses qu'ils  
« peuvent atteindre par l'expérience ou démontrer par  
« le calcul, ils pensent que leurs auteurs se sont gros-  
« sièrement trompés? On ne saurait assez dire tout le  
« chagrin et tout l'embarras que ces affirmateurs témé-  
« raires donnent aux chrétiens sages et prudents, lorsque,  
« repris de leurs erreurs, convaincus d'ignorance par les  
« libres penseurs, ils veulent apporter ces mêmes Livres  
« Saints en preuve de leurs systèmes absurdes ou incon-  
« sidérés, ne comprenant ni ce qu'ils disent ni de quoi  
« ils parlent.

« ... D'un autre côté, la multiplicité des sens de l'Écri-  
« ture doit apprendre à ceux qui s'enflent de leur science,  
« à ne pas mépriser comme ignorants et grossiers ces  
« livres écrits pour la nourriture des âmes pieuses; agir  
« ainsi, ce serait ramper sur terre sans ailes, ou ressem-  
« bler à des grenouilles qui railleraient les nids des  
« oiseaux. Enfin il y a des chrétiens — et c'est encore  
« un pire danger — hommes faibles dans la foi, qui se  
« laissent ébranler par les beaux discours qu'ils entendent  
« faire à ces impies sur les sciences naturelles; ils admirent  
« en soupirant ces savants, ces grands hommes, et ne  
« trouvent plus que du dégoût et de l'éloignement pour  
« ces Livres où ils devraient puiser la science du salut; ils

« reculent devant la fatigue de la moisson, et se laissent  
« enivrer par le parfum des épines. »

On voit quelle est l'opinion très-nette, très-formelle, et j'oserai ajouter, très-sage, de saint Augustin sur cette question difficile des rapports de la Bible avec la science. S'il était nécessaire d'insister, je rappellerais qu'à plusieurs reprises, notamment I<sup>e</sup> p., q. LXVIII, a. 3, et q. LXX, a. 2, le prince des théologiens, saint Thomas, explique par des préoccupations morales, à l'exclusion de la science proprement dite, l'ordre suivi par Moïse dans le récit de la création; et il y revient (q. LXX, a. 1, *ad* 1<sup>um</sup> et *ad* 4<sup>um</sup>), en appuyant cette interprétation sur saint Chrysostome et saint Basile. Avant le protestantisme, les saints Pères et les Docteurs n'hésitaient pas à prendre plus de liberté dans l'explication de l'Écriture Sainte, précisément parce que cette liberté, soumise sans réserve au contrôle et à l'autorité de l'Église, était assurée de ne jamais sortir des bornes légitimes.

### III

Avant de quitter ce sujet, je désire appliquer les règles que je viens d'exposer à un point particulier, la chronologie de la Bible et l'ancienneté de la race humaine.

On enseigne communément qu'il s'est écoulé environ quatre mille ans entre le premier homme et le commencement de l'ère chrétienne, ou la naissance de Jésus-Christ. Ce chiffre s'obtient en additionnant les généalogies des patriarches dans la Genèse; et aujourd'hui encore, je le reconnais, les quatre mille ans sont présentés presque toujours comme fixés par l'Écriture Sainte.

Cette chronologie a semblé même tellement liée à la Bible, que depuis un siècle et davantage les apologistes se sont tenus pour obligés de la défendre en face des contradictions naissantes. On a lutté contre les histoires de Chine, on a profité de toutes les altérations du fragment de Manéthon où se trouve une suite des rois égyptiens, on a discuté les chiffres qui résultent du zodiaque de Dendérah; que sais-je? Quelques-uns, usant des variantes que fournit la version des Septante, allongeaient de mille ou quinze cents ans cette période; mais pour tous les écrivains catholiques, la foi semblait compromise avec l'autorité de l'Écriture Sainte, si la race humaine avait sur la terre une durée notablement supérieure à cinq mille ans avant Jésus-Christ.

Or, depuis un certain nombre d'années, la question s'est compliquée de difficultés nouvelles. D'un côté, les antiquités égyptienne, assyrienne, chinoise, ont acquis une valeur de plus en plus sérieuse; d'un autre côté, une science qu'on ne s'attendait pas à rencontrer ici, la géologie, est intervenue avec des documents incontestables: elle a définitivement établi ses âges de pierre, et quoique tout ne soit pas clair, tant s'en faut, dans ses époques, elle paraît avoir prouvé que l'homme a été sur la terre le contemporain d'espèces animales, depuis longtemps disparues. Pour de pareilles découvertes, les mille cinq cents ans qu'ajoutent les Septante sont absolument insuffisants; l'origine de l'homme recule dans le passé non plus par années, mais par siècles, et beaucoup d'âmes sincères se trouvent dans l'alternative douloureuse dont parlait saint Augustin, ou de rejeter la Bible et la foi avec elle, ou de nier ce que l'expé-



rience et le calcul ont rendu rationnellement évident.

Heureusement le même saint Augustin nous donne la réponse, et quoiqu'il m'en coûte de le reconnaître, l'amour de la vérité m'oblige à dire avec lui que nos apologistes ont combattu non pour le système de l'Écriture, mais pour le leur. D'abord, jamais, à aucun endroit, ces quatre ou ces cinq mille ans ne sont comptés ni mentionnés dans nos Saints Livres. C'est donc un travail de commentateur. A-t-il pour lui, à défaut du texte, une autorité qui le fortifie? Non, jamais l'Église ne s'est prononcée sur cette question; depuis longtemps déjà les incrédules s'en font une arme, l'Église a condamné bien des fois et réprouvé en général leurs attaques contre la Bible : jamais elle n'a donné aucune décision qui, de près ou de loin, se rapporte à cette chronologie. Les Pères ni les scolastiques ne s'étaient jamais livrés à cette supputation : plus attentifs à la règle d'expliquer l'Écriture par l'Écriture, ils considèrent la période actuelle, depuis Jésus-Christ jusqu'à la fin des temps, comme la onzième heure du monde<sup>1</sup>, et puisque cette onzième heure a déjà deux mille ans, cela ferait au moins vingt mille pour les précédentes; ailleurs, ils disent que Jésus-Christ est venu au sixième âge du monde<sup>2</sup>, ce qui laisse encore de la marge; saint Thomas, au moins dans la *Somme théologique*, n'en dit pas un mot, quoiqu'il parle de l'époque de l'Incarnation<sup>3</sup>; Suarez, tout en affirmant les quatre mille ans, commence sa dissertation par déclarer qu'il y a sur ce point à peu près autant de sentiments que d'écrivains,

<sup>1</sup> S. GREG. MAGN, *Homil.* 19, in *Evang.*

<sup>2</sup> S. AUG. *Lib. retract.*, 1, 26, et *De Genes. contra Manich.*, 1, 23.

<sup>3</sup> 3<sup>e</sup> p., q. 1, a. 5 et 6.

parce que l'Écriture ne donne aucun nombre certain <sup>1</sup>. Les quatre mille ans n'ont donc pour eux aucune autorité dogmatique, ni dans l'Écriture ni dans la tradition. Cependant, il est vrai que c'est le résultat auquel on arrive en additionnant les chiffres de détail donnés par la Bible : comment expliquer cela ?

Il faut revenir au principe fondamental de saint Augustin : tout ce qui, dans l'Écriture, ne va pas à l'amour et à la connaissance de Dieu ou du prochain, est figuré. Or évidemment la durée de la vie des patriarches ni leurs générations ne vont pas à cette fin ; donc ce n'est pas là un des objets essentiels, principaux, de l'Écriture, et il n'y a rien de surprenant à ce que les écrivains sacrés aient parlé sur ces matières, moins avec la rigueur exacte, scientifique, des termes, que selon les habitudes de leur temps et de leur pays.

On ne sera plus surpris dès lors de trouver exactement dix générations entre Adam et Noé, et dix générations entre Noé et Abraham, comme plus tard saint Matthieu faisant la généalogie de Notre-Seigneur supprimera des générations pour arriver à des multiples de sept <sup>2</sup> ; on ne s'étonnera pas que saint-Luc ajoute un patriarche, Caïnan, aux dix mentionnés par Moïse ; on n'éprouvera pas d'embarras à constater que les mêmes générations,

<sup>1</sup> *De Incarnat. disp. vi, sect. 1.*

<sup>2</sup> Les nombres avaient pour les anciens des sens mystiques que nous ne comprenons plus aujourd'hui, et auxquels ils attachaient plus d'importance qu'à la rigueur mathématique. Ainsi il est impossible de n'être pas frappé de la répétition du nombre quarante dans les premiers livres de l'Écriture : la pluie du déluge dure quarante jours et quarante nuits ; Noé attend quarante jours avant d'envoyer le corbeau ; Moïse passe quarante ans en Égypte, quarante ans auprès de Jethro, quarante ans dans le désert avec le

données par exemple dans les Paralipomènes et dans le Pentateuque, ne soient pas toujours d'accord. On comprendra que l'usage des peuples qui attachent grande importance aux généalogies étant de ne mentionner que les principaux parmi les ancêtres, Dieu, sur ce point comme sur tous ceux qui ne touchent ni à la foi ni aux mœurs, a laissé les auteurs sacrés parler selon les habitudes de leur nation. Il ne faut pas oublier enfin que les nombres en hébreu comme en grec sont exprimés par des lettres, et qu'un simple changement d'accentuation donne des résultats tout différents; les catholiques croient pieusement que la Providence divine a veillé avec un soin tout particulier à la conservation des Livres Saints en tout ce qui intéresse la révélation; mais rien ne les oblige à admettre le miracle qui eût été vraiment nécessaire pour faire arriver jusqu'à nous, exactement, des chiffres qui n'ont et ne peuvent avoir aucune importance pour la gloire de Dieu ni pour le salut des hommes.

Dira-t-on que la faute alors est aux catholiques, qui pendant longtemps se sont opposés de tous leurs efforts aux vérités que la science cherchait à établir? Mais d'abord la contradiction est rarement inutile à la science; Bacon disait: « C'est du plomb qu'il faut attacher à l'esprit, non des ailes », et dans une certaine mesure il avait raison. N'oublions pas surtout de qui est venue l'at-

peuple, quarante jours sur le Sinai; sous Othoniel, la terre se repose quarante ans; sous Aod, quatre-vingts ans; sous Barac, quarante ans; sous Gédéon, quarante ans; l'oppression des Philistins dure quarante ans; les gouvernements d'Héli, de Saül, de David, de Salomon, durent tous quarante ans. Il est impossible de ne pas voir là une préoccupation morale et symbolique bien plutôt que chronologique.

taque; si les premiers écrivains qui ont contesté les opinions généralement reçues ne s'étaient pas élevés contre la Bible, les chrétiens n'auraient pas réclamé. Voltaire, le premier, a protesté contre la chronologie admise avant lui; on sait assez dans quel esprit et avec quelles intentions. Il se souciait peu de la science, et de son côté la science n'a, je pense, rien perdu à l'opposition qui lui fut faite : où en serait la critique, si elle admettait encore les fables ridicules qu'il invoquait contre l'autorité de nos Saints Livres? Quel reproche reste-t-il donc contre nos apologistes?

Ainsi l'on peut, sans manquer en rien à la foi catholique, étendre à volonté les cinq mille ans de la chronologie vulgaire. Reculez tant qu'il vous plaira l'antiquité de la race humaine : cela ne tient pas au dogme, et vous en pouvez penser ce que vous voudrez. J'ai choisi cette discussion comme exemple; on peut généraliser, et dire qu'il y a une liberté légitime à l'égard de l'Écriture, quand il s'agit de matières purement humaines. Cette liberté n'exclut pas le respect, mais au contraire elle le suppose et elle l'assure. N'oublions pas, du reste, que l'Église est seule juge de ce qui intéresse la foi et les mœurs; à elle seule appartient de décider du vrai sens et de l'interprétation de l'Écriture, et par conséquent, *là où elle prononce*, il n'est permis à personne de donner des explications contraires à la sienne, ou au consentement unanime des Pères. Ce sont les propres termes du Concile du Vatican répétant le Concile de Trente; c'est aussi la meilleure garantie de cette liberté légitime que je viens d'établir ici.

ARTICLE 4. — *De la lecture des Livres Saints.*

Je ne puis terminer ce chapitre sur l'Écriture sainte sans exprimer le regret que ce livre divin ne soit pas plus connu, surtout chez nous, en France. Beaucoup d'hommes s'élèvent contre la Bible et contre la doctrine qu'elle renferme, qui en ont lu dans leur vie à peine peut-être quelques pages. Il y a en particulier dans les livres historiques, dans les Psaumes, dans les Épîtres de saint Paul, un accent de sincérité et de grandeur dont il est difficile de n'être pas saisi. C'est de ce livre surtout qu'on peut répéter le mot si connu de Labruyère : « Quand une lecture vous élève l'esprit, et qu'elle vous inspire des sentiments nobles et courageux, ne cherchez pas une autre règle pour juger de l'ouvrage : il est bon, et fait de main d'ouvrier <sup>1</sup>. » L'ouvrier ici, c'est Dieu même, et il n'est pas possible que l'ouvrage n'inspire à ceux qui le lisent des sentiments en rapport avec son auteur.

Mais puisque j'ai cité Labruyère, il faut aussi appliquer à la Bible ce qu'il dit quelques lignes plus loin <sup>2</sup> : « Les « sots lisent un livre, et ne l'entendent point; les esprits « médiocres croient l'entendre parfaitement; les grands « esprits ne l'entendent quelquefois pas tout entier; ils « trouvent obscur ce qui est obscur, comme ils trouvent

<sup>1</sup> Chap. 1<sup>er</sup>, *Des ouvrages de l'esprit.*

<sup>2</sup> *Ibid.*

« clair ce qui est clair : les beaux esprits veulent trouver « obscur ce qui ne l'est point, et ne pas entendre ce qui « est fort intelligible. » Hélas ! les grands esprits sont rares dans le monde ! Qu'on ajoute aux mauvaises dispositions naturelles l'influence pernicieuse des hérétiques et des incrédules, qui, dans leurs traductions, altèrent trop souvent le texte pour l'accommoder à leurs prétentions, et l'on n'aura pas de peine à comprendre les réserves imposées par l'Église, depuis le protestantisme surtout, à la lecture de la Bible en langue vulgaire. Sans doute, cette lecture n'a jamais été absolument interdite, et c'est mentir que de nous le reprocher. Cependant, comme elle n'est pas nécessaire pour le salut, et que, faite sans précaution, elle peut être dangereuse, elle n'est pas permise indistinctement à tout le monde en langue vulgaire ; on n'autorise que des traductions vraiment fidèles, on exige des notes pour expliquer les passages difficiles. Ces conditions sont aujourd'hui remplies dans tous les idiomes, et l'on peut dire avec le P. Perrone<sup>1</sup> que, pour les hommes intelligents surtout et instruits, la lecture de nos Saints Livres non-seulement n'est pas blâmée, mais est approuvée et désirée par les souverains pontifes et par les évêques.

D'où viennent cependant ces obscurités de l'Écriture ? Puisque Dieu a pris la peine d'inspirer un livre où fût contenue sa révélation, pourquoi ne l'a-t-il pas rédigé de façon à le rendre aisément compris de tous ? Ne l'a-t-il pas pu, ou ne l'a-t-il pas voulu ? Mais peut-on dire l'un ou l'autre sans impiété ?

<sup>1</sup> *De locis theolog.*, part. II, sect. 1, cap. v, *in fine*.

Je réponds qu'il ne l'a pas pu et qu'il ne l'a pas voulu. Il n'y a aucune impiété à dire que la Providence s'accommode aux lois générales établies par elle-même et ne multiplie pas les miracles sans nécessité. Or, pour que la Bible fût comprise de tous, il aurait fallu supprimer pour ce livre les sots, les esprits médiocres et les beaux esprits : c'eût été un miracle, non nécessaire, et Dieu ne l'a pas pu. De plus, dans notre univers, une loi générale veut que tout soit subordonné au temps et soumis à un développement successif; l'Écriture elle-même et la révélation n'échappent pas à cette règle. Des prophéties, obscures pendant longtemps, se sont éclaircies par les événements qui les ont accomplies; des passages ont eu leur sens fixé par la tradition : d'autres ont été déterminés par les travaux des exégètes et des savants. Et ainsi, Dieu a fait éclater sa sagesse partout la même, dans l'ordre surnaturel comme dans le gouvernement de la nature, embrassant avec force tous les temps d'une extrémité à l'autre, et disposant avec douceur l'enchaînement de leurs circonstances.

Dieu n'a donc pas pu faire que l'Écriture fût claire dès le premier moment et pour tous. Mais j'ajoute qu'il ne l'a pas voulu. Si les livres inspirés avaient été rédigés de manière à être compris facilement de tout le monde, il était logique d'y enfermer toute la révélation, d'en faire le principe unique de la foi et de la morale. Mais alors quel était le sort des ignorants? Le salut éternel se trouvait dépendre d'une condition qui n'est pas au pouvoir de l'homme, et qui n'a aucune valeur morale : savoir lire. L'étude de l'alphabet eût été le meilleur

moyen de sauver son âme; l'invention de l'imprimerie ou de la presse mécanique eût plus fait pour la conversion du genre humain que toutes les vertus des saints. Au lieu de dire : Bienheureux les pauvres, bienheureux les doux, bienheureux les pacifiques, bienheureux ceux qui ont le cœur pur, il aurait fallu dire : Bienheureux ceux qui fréquentent une bonne école, et qui ont assez d'argent pour acheter une bible. Et quel orgueil, quelle présomption bientôt chez l'homme, seul, en face d'un livre, où il aurait été appelé à trouver par lui-même ce qu'il doit croire et ce qu'il doit pratiquer! Non, Dieu a voulu que la Bible fût obscure, pour nous rappeler sans cesse à tous que ce livre n'est pas la seule source de la règle pour notre esprit et pour nos mœurs. A côté de l'Écriture, il y a une société d'institution divine, l'Église, chargée de nous transmettre, de nous exposer, de nous expliquer et d'appliquer la révélation : tel est le plan formellement voulu de Dieu.



## CHAPITRE V

### DE L'ÉGLISE.

L'existence de l'Église est un fait que je n'ai pas à prouver. Il existe dans le monde une société d'une nature à part, ni nation, ni peuple, ayant cependant des chefs, des lois, des membres ; étrangère aux intérêts temporels, plaisir, argent, ambition ; où l'on trouve pourtant un but commun et accepté de tous ; plus ancienne que toutes les nations qui nous entourent, et assez vivace encore pour susciter les jalousies, parfois les fureurs des puissants ; en un mot, il y a sur la terre une société spirituelle qu'on appelle l'Église catholique romaine : c'est là un fait évident à tous les yeux, qui n'est pas plus susceptible de doute ni de démonstration que la lumière en plein jour.

Je ne prétends donc pas établir l'existence de l'Église. Mais je vais chercher à donner les raisons de cette institution, à exposer sa mission, et à examiner la manière dont elle la remplit ; ensuite, dans un chapitre spécial, j'étudierai la situation de cette société spirituelle unique, en face des sociétés temporelles qui se partagent le monde, ou les rapports de l'Église et de l'État <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Je ne parle ici que de l'autorité doctrinale de l'Église. Elle a en outre une autorité législative dont il sera question dans la troisième partie de cet Exposé, dans la morale.

ARTICLE PREMIER. — *Raisons de cette institution.*

Les raisons de l'institution de l'Église peuvent se prendre du côté de Dieu, du côté de l'homme comme individu, ou enfin des instincts sociables de la race humaine.

## I

Du côté de Dieu d'abord. On connaît les vers où Lamartine représente le Créateur, dont la parole vient de tirer le monde du néant :

De son œuvre imparfaite il détourna sa face,  
Et, d'un pied dédaigneux le lançant dans l'espace,  
Rentra dans son repos<sup>1</sup>.

Assurément l'image est belle, les vers sont superbes : mais l'idée est fausse. Non, Dieu n'a pas créé pour abandonner ensuite son œuvre. Cet abandon serait l'anéantissement, parce que rien ne subsiste sinon par l'action de Dieu, rien n'a d'être à aucun moment en dehors de celui que Dieu lui donne. Le Créateur conserve donc ce qu'il a produit, et le conserve par une volonté sans cesse permanente.

Mais cette action de la puissance divine n'est, si j'ose le dire, que le côté le plus imparfait des rapports du monde avec son auteur. Dieu aime cet univers créé par lui; il l'a créé par amour, par bonté : *bonum diffusivum*

<sup>1</sup> *Méditations. Désespoir.*

*sui*, disait admirablement saint Thomas, Dieu est un bien qui se communique, littéralement un bon qui se répand. Il aimait ce monde quand il n'était pas encore, non pas à cause de la bonté du monde, mais par sa propre bonté désireuse de s'épancher; il l'aime toujours, et par suite il ne le conserve pas seulement, il le gouverne. Serait-ce aimer une chose que de ne pas s'en soucier? L'amour, au contraire, ne produit-il pas forcément la vigilance, la préoccupation, en un mot la Providence, attentive et toujours en éveil?

Pour déterminer le caractère propre de ce gouvernement, nous remarquerons avec Thomassin <sup>1</sup> que Dieu agit sur ses créatures, non pas selon ce qu'il est, mais selon ce qu'elles sont; il proportionne son action à leur nature, il s'accommode à leurs qualités, et les conduit non pas en violentant, mais en respectant au contraire le degré d'être qu'il leur a donné. Telle est la disposition générale de la Providence; elle dirige tout, mais sans paraître; elle se cache, pour ainsi dire, derrière les causes secondes, les laissant agir selon leur essence propre, comme si elles étaient seules; jamais de caprice, jamais d'intervention personnelle, jamais de coup de force; de la nature même des choses résultent leurs lois, qui se

<sup>1</sup> *Theol. dogm. de Deo*, l. IV, c. XII *decimo*. Cela est si vrai, et ce principe est si général, que même pour nous donner la révélation, Dieu s'est servi des causes secondes. Il a communiqué la loi mosaïque aux Juifs par le ministère des anges (*Act.* VII, 30 et 53); et lorsqu'il a voulu s'unir plus étroitement à nous, c'est par l'humanité de Jésus-Christ que se consomme cette union. — Mais les miracles? dira-t-on. Qu'on veuille bien se reporter à l'explication donnée ci-dessus d'après saint Augustin, et l'on verra que si le miracle est un coup de force par rapport à nous, du côté de Dieu il rentre dans les volontés générales par lesquelles il conduit l'univers.

simplifient, à mesure que l'on s'élève, jusqu'à une loi unique sans doute, merveilleusement simple et féconde, par laquelle et derrière laquelle l'Auteur infini de cet univers en gouverne toute la complexité.

Telle est l'œuvre de Dieu dans l'ordre naturel. Mais combien plus l'action divine doit-elle être efficace et persévérante dans l'ordre surnaturel ! Dieu conserve ce monde visible par sa puissance, il le gouverne par son amour, et il applique d'autant plus de puissance et d'autant plus d'amour à chacun de ses éléments que cette créature a plus d'être et plus de perfection ; or le monde de la révélation, par cela même qu'il est surnaturel, a une valeur absolument supérieure à tout l'ordre naturel : comment croire que Dieu l'abandonne à lui-même et renonce à le diriger, je ne dis pas en général, mais dans le détail et à chaque instant ? Il a souci du moindre insecte, de la dernière molécule ; devant lui tous les cheveux de notre tête sont comptés<sup>1</sup> ; il s'inquiète de nos besoins corporels<sup>2</sup> : pourrait-il donc se désintéresser de la révélation, faite par lui pour le salut éternel des âmes ? Comment admettre que l'ayant consignée dans un livre, il ait lancé « dédaigneusement » ce livre dans le monde, et soit ensuite rentré dans son repos ? Ne doit-il pas au contraire appliquer d'autant plus de puissance et surtout d'amour, que là est la véritable fin et la vraie raison de tout son ouvrage ?

Or, l'intervention de la Providence doit se présenter en cette matière avec le caractère général signalé tout à l'heure. C'est par des causes secondes organisées que

<sup>1</sup> MATTH., x, 30.

<sup>2</sup> *Id.*, vi, 32.

Dieu conserve et gouverne l'univers : c'est par une cause seconde organisée qu'il conservera et gouvernera le monde de la révélation<sup>1</sup>. Et comme parmi les causes secondes déjà existantes, aucune n'est appropriée à cette fin, Dieu en créera une spéciale, disposée à cette intention, dont le but sera précisément de garder, d'expliquer et de développer la révélation.

A coup sûr ce raisonnement a sa force. Dieu ne connaît pas le caprice ; il est donc légitime de fonder une analogie sur ce que nous savons avec certitude de son action dans l'univers. L'induction se fortifie d'ailleurs et se complète, au point de devenir une preuve rigoureuse, lorsque nous en rapprochons les actes et le ministère de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Jésus-Christ est venu en ce monde pour sauver tous les hommes, et il s'est à peine occupé de quelques-uns ; il n'a rien écrit, il n'a jamais paru s'inquiéter que personne écrivit rien de sa vie ni de ses enseignements ; il a simplement prêché sa doctrine à ses disciples, et leur a ordonné de la prêcher au monde. Quand il est remonté au ciel, rien en apparence n'était changé sur la terre, sinon qu'il y laissait quelques hommes, avec la mission de sauver les autres, et la promesse d'un secours persévérant, tous les jours, jusqu'à la consommation des siècles<sup>2</sup>. Qu'a-t-il donc fait, sinon de fonder l'Église, de créer cette institution, cette

<sup>1</sup> Dieu donne quelquefois sa grâce en dehors de l'Église, comme il fait des miracles en dehors de l'action naturelle des forces physiques ; et ces miracles de la grâce sont beaucoup plus fréquents que les autres, parce qu'ils sont plus nécessaires. Il n'en est pas moins certain que ces actes extraordinaires ne suppriment pas la nécessité d'une institution permanente, pour servir de canal régulier et ordinaire à la vie surnaturelle.

<sup>2</sup> MATTH., XXVIII, 18-20.

cause seconde, par laquelle et derrière laquelle, acteur suprême, quoique caché, il donnerait à sa révélation l'étendue, l'immensité dans le temps et dans l'espace qu'il n'avait pas voulu procurer lui-même? C'était Dieu qui agissait, et à la manière d'un Dieu, prouvant ainsi à la fois et sa propre nature divine, et l'origine divine de son Église.

## II

L'homme, de son côté, pour établir en soi la vie surnaturelle, a besoin d'une Église qui l'enseigne et qui lui parle. J'ai lu dans un petit livre anglais<sup>1</sup>, au milieu de pages excellentes sur l'éducation, ce principe très-juste, que « nul résultat en éducation ne peut être obtenu, sinon par le contact d'une âme humaine vivante avec une âme humaine vivante ». C'est vrai; le livre peut fournir l'occasion, le point de départ pour l'éducation; mais dans une œuvre aussi profonde et aussi complexe, il ne peut jamais être suffisant. Il faut une âme humaine vivante, c'est-à-dire une intelligence actuellement ouverte pour saisir toutes les nuances; un cœur surtout, un cœur qui batte, afin que l'affection, sentie des deux côtés, vienne ajouter son poids à celui de la vérité. Cela est si vrai que je ne comprends pas comment l'écrivain, qui a vu cette vérité, a pu encore rester protestant.

Car s'il est au monde une œuvre d'éducation, c'est de faire entrer dans une âme la vie de la révélation. Il y a là tout à la fois formation de l'intelligence, du cœur, de

<sup>1</sup> L'auteur est M. Hawtrey, directeur de Saint-Mark School, à Windsor.

la volonté, de l'homme entier. Comment donc peut-on espérer — et c'est le fondement du protestantisme — qu'un livre pourra y suffire? Eh quoi! vous déclarez le livre incapable à lui seul de me donner les vertus les plus communes, les simples vertus humaines, et vous pensez qu'il pourra me former à la vie surnaturelle! Qui ne voit la contradiction flagrante? Il faut donc un homme, une âme humaine vivante, pour me donner la révélation. Mais quel homme aura l'autorité nécessaire? Qui pourra se mettre ainsi entre Dieu et moi, à moins que Dieu lui-même n'y ait pourvu en chargeant certains hommes de ce ministère, c'est-à-dire précisément en instituant l'Église?

Voilà le premier service que l'Église rend aux hommes : leur apporter la parole de Dieu de tel'e façon que cette parole, passant par une âme humaine vivante autorisée pour cela, puisse produire dans les âmes de vrais fruits d'éducation. Mais à un autre point de vue encore, l'institution de l'Église était indispensable.

La parole de Dieu est stable, elle demeure éternellement<sup>1</sup>. « Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles, dit Jésus-Christ, ne passeront pas<sup>2</sup>; en vérité, dit-il encore, jusqu'à ce que le ciel et la terre aient disparu, un seul iota ou un point de la loi ne tombera pas<sup>3</sup>. » Et cela ne peut pas être autrement, parce que « les cieux périront, mais vous, Seigneur, vous demeurez; ils vieilliront comme un vêtement, vous les changerez comme un manteau, et ils seront changés : mais vous, vous êtes

<sup>1</sup> Ps. CXVIII, 89.

<sup>2</sup> MATTH., XXIV, 35.

<sup>3</sup> MATTH., V, 18.

toujours le même, et vos années ne manqueront jamais.<sup>1</sup> » Dieu est immuable, et sa parole est immuable comme lui. Mais l'homme est changeant, il ne demeure jamais dans le même état<sup>2</sup>; le temps, que Dieu ne connaît pas, l'entraîne dans son mouvement, et amène des préoccupations nouvelles. Nous ne sommes plus ce qu'étaient nos pères au moyen âge, nous ressemblons peu même aux hommes du dix-huitième siècle. Sans doute, il y a un fond commun; mais ni les idées, ni les passions, ni les besoins ne sont aujourd'hui les mêmes qu'il y a cent ans. Comment donc cette révélation stable, immuable, fixée et comme figée dans l'Écriture Sainte, pourra-t-elle s'approprier à une situation nouvelle? Qui fera cette adaptation, à chaque instant nécessaire? Qui dira: Voici comment cette vérité doit être entendue, voici comment ce précepte doit être appliqué maintenant?

Quand je pense à cette accommodation indispensable de ce qui demeure à ce qui change, je ne puis assez m'étonner que des hommes intelligents persévèrent dans le protestantisme. Je ne puis assez m'étonner de l'opposition si souvent faite à l'Église par les indifférents et même par certains catholiques. Comment! Dieu, par condescendance envers notre faiblesse, n'a pas voulu que sa loi eût la roideur inflexible d'un texte invariable; pour appliquer cette loi, pour l'interpréter, pour la tenir en rapport avec l'état mobile des esprits et des mœurs, pour mettre la jurisprudence à côté du code, il a établi dans le monde une autorité spéciale; il l'a confiée à des hommes, mortels comme les autres, soumis comme eux

<sup>1</sup> Ps. cx, 27, 28.

<sup>2</sup> Job, xiv, 2.



à ces grands courants qui donnent aux époques leur physionomie et leur caractère; enfin il a promis de les préserver de toute erreur : et c'est précisément contre une autorité si bien faite pour nous, si humaine, que l'on s'élève avec le plus de fureur! Ne devrions-nous pas bénir Dieu au contraire, le remercier tous les jours, et d'avoir appelé des hommes à cette mission sublime de le représenter sur la terre, et de nous avoir donné pour nous conduire en son nom des fils d'Adam comme nous, des pontifes capables de compatir à nos faiblesses<sup>1</sup>, et de se prêter à nos changements?

En deux mots : la vie, c'est le mouvement des parties dans l'unité du tout. Supprimez l'Église, vous aurez l'unité sans le mouvement, comme chez les musulmans; ou le mouvement sans l'unité, comme dans le protestantisme; mais vous n'aurez plus la vie. Donc l'Église est indispensable, et par conséquent elle est divine.

Enfin l'Église, en tant que société, se présente à nous avec des caractères qui, pour tout observateur impartial, sont une preuve manifeste de sa divinité. Saint Augustin déjà le remarquait : « les premiers disciples de Jésus-Christ ont vu les miracles et ont cru à l'Église; nous, nous voyons l'Église, et nous devons croire aux miracles qui l'ont fondée. » Combien cela est-il plus vrai pour nous, après quatorze siècles d'expérience! Aussi le Concile du Vatican n'hésitait pas à proclamer que « par son

<sup>1</sup> *Hébr.*, IV, 15.

« admirable propagation, par sa merveilleuse sainteté et  
 « par sa fécondité inépuisable en toute sorte de biens,  
 « par son unité catholique et son invincible stabilité,  
 « l'Église est à elle seule un grand et perpétuel motif de  
 « crédibilité et un témoignage irréfragable de sa divine  
 « mission <sup>1</sup> ». De tous ces caractères, je n'en développerai  
 ici qu'un seul, l'unité catholique.

L'homme est essentiellement un être sociable. Aristote, au moins en passant, le définissait Ζῷον πολιτικόν. Je ne dis pas que ces instincts de société existent seulement chez l'homme, mais, incontestablement, ils y sont très-développés; si l'on pouvait nous donner un être d'ailleurs semblable à nous, mais solitaire, isolé dans sa vie, ce ne serait plus un homme. Composé d'une double nature, doué d'un corps et d'une âme, l'homme forme des sociétés de deux espèces : il organise en commun les intérêts qui se rapportent au corps, c'est la société temporelle, l'État ou la nation; mais il se rapproche aussi de ses semblables pour chercher avec eux les satisfactions de l'âme. Quand il s'agit de la science, des arts, ce sont les académies, toujours restreintes, et l'on peut dire insignifiantes dans l'ensemble de l'humanité; aussi a-t-on réservé le nom de sociétés spirituelles aux associations formées sous l'empire de préoccupations religieuses.

Chose étrange en effet : rien ne semble aussi individuel que les rapports de l'âme avec la divinité; eh bien, nulle part il n'en est ainsi. L'homme non-seulement croit en Dieu, non-seulement il sent la nécessité de lui

<sup>1</sup> *Constit. Dei Filius*, cap. III.

rendre un culte, mais encore il veut que ce culte soit public et social. Les découvertes de la géographie et de l'éthnographie modernes n'ont fait que confirmer de plus en plus cette vérité. La société spirituelle est même tellement dans la nature humaine, que le besoin invincible d'un homme arrivé à une conviction religieuse, c'est de travailler à répandre cette conviction; c'est de chercher ou de préparer d'autres hommes qui la partagent avec lui; c'est enfin de fonder une confrérie, une secte, une association dont la foi et le culte seront le principe et le lien. Disons-le donc comme une conclusion scientifique incontestable : la religion est un fait social.

Dès lors, s'il existe une religion vraie, — et qui donc croyant en Dieu pourrait en douter? — on doit la reconnaître dans l'organisation de la société où elle est incarnée, dont elle est l'âme pour ainsi dire. Une religion vraie a Dieu pour auteur. Or, il n'est pas possible, puisque toute religion est un fait social, que Dieu et la vérité n'aient pas mis une empreinte particulière sur la communauté qu'ils inspirent. Entre toutes les sectes religieuses, celle-là devra être la plus parfaite, non-seulement au point de vue religieux, mais au point de vue social; sans quoi Dieu aurait moins bien fait que l'homme, la vérité aurait moins bien réussi que l'erreur. Si donc, parmi les diverses sociétés spirituelles répandues dans le genre humain, nous en trouvons une dont l'organisation sociale reproduit le type le plus parfait de la société, nous devons reconnaître que celle-là vient de Dieu, et qu'elle présente en effet « un témoignage irréfragable de sa mission divine ».

Deux choses contribuent à faire la perfection d'une

société : l'universalité et l'unité. Qu'une association soit compacte, serrée, homogène, mais limitée étroitement dans l'espace et dans le temps ; ou bien qu'elle soit vaste, très-répandue, mais sans liens, composée de membres presque indépendants et étrangers les uns aux autres : ce n'est point l'association parfaite. Voici au contraire une association qui embrasse des hommes de tous les pays et de tous les siècles, qui s'étend par-dessus les frontières des nations et des âges ; en même temps elle établit entre ses membres une cohésion très-réelle et très-efficace ; elle possède à la fois, comme disent les logiciens, beaucoup d'extension et beaucoup de compréhension, c'est-à-dire qu'elle compte beaucoup de membres, et leur fournit beaucoup de biens : c'est vraiment la société parfaite.

Or cette perfection, nous la trouvons dans l'Église catholique romaine. Elle est l'Église, Ἐκκλησία, c'est-à-dire l'assemblée, la société par excellence, et ce nom imposé par Jésus-Christ<sup>1</sup> lui est demeuré à travers les âges. Et ne justifie-t-elle pas ce titre par les deux caractères que seule elle réunit à un degré éminent ? Catholique, elle possède une universalité non pas absolue, mais supérieure à toute autre société humaine ; elle ne connaît ni époque, ni races, ni climats. Tandis que les autres sectes religieuses s'identifient avec la nation où elles sont nées, et n'en dépassent guère les frontières, seule l'Église est en dehors et au-dessus de toute société politique et civile. Elle était déjà ancienne lorsque aucun de nos États modernes n'existait encore, et aujourd'hui

<sup>1</sup> MATTH., XVIII, 17.

elle embrasse dans son sein des enfants de toutes les branches de la grande famille humaine. Européens et Océaniens, civilisés et sauvages, blancs, noirs ou jaunes, Chinois, Japonais, Français ou Italiens, tous lui appartiennent au même titre; il n'y a peut-être pas une langue parlée parmi les hommes en laquelle n'ait été traduit et appris ce petit livre où se personnifie l'Église enseignante, le catéchisme. Romaine en même temps, l'Église établit entre tous ses membres l'unité la plus étroite : à tous elle donne la même foi, la même morale, le même culte, le même centre, le même chef enfin et le même père, qui est le Pontife romain. Prenez deux catholiques aux points les plus éloignés du globe; choisissez-les aussi différents par l'intelligence, les mœurs, les préjugés, qu'ils le sont par la géographie : tous deux ont les mêmes idées sur Dieu, sur l'âme, sur la vie éternelle; tous deux gardent les mêmes commandements et les mêmes cérémonies; tous deux se confessent, et vont à la messe le dimanche; tous deux se rattachent par l'affection et l'obéissance à ce vieillard qui est à Rome, au vicaire de Jésus-Christ, de qui ils savent tenir tous ces biens. Y a-t-il au monde une société comparable à celle-là? Et tout cela sans violence, sans autre principe pour étendre et pour unir l'Église, que l'action cachée, mais toute-puissante, de Dieu et de la vérité!

Mon Dieu, je vous adore dans votre Église, une, sainte, catholique et apostolique. Elle est par excellence votre ouvrage au milieu des siècles<sup>1</sup>, et je vous bénis de lui avoir donné la vie; comme Israël au pied du Sinaï

<sup>1</sup> HABACUC, III, 2.

devenu terrible par la présence du Seigneur, je vous remercie de l'avoir chargée de me parler en votre nom, à moi qui ne suis pas Moïse, et que mes fautes empêchent de monter jusqu'à vous dans le feu et dans la nuée<sup>1</sup>. Avec Balaam du haut de la montagne, j'admire l'ordre et l'harmonie que vous avez établis en elle<sup>2</sup>; béni sera celui qui la bénit, et maudit quiconque lui voudra du mal<sup>3</sup>. Puissé-je, à mon dernier jour, avoir fait quelque chose pour elle; puisse-je avoir mis dans quelques âmes l'amour que lui doivent tous les enfants des hommes! A elle j'ai donné ma vie; et après vingt ans, sachant ce qu'est ce monde et ce qu'il vaut, je regrette seulement de ne lui avoir pas donné davantage. « Ah! Jérusalem, si jamais je t'oublie, que ma main se dessèche, et que ma langue s'attache à mon palais, si je ne me souviens pas de toi, si je ne place Jérusalem au commencement de toutes mes joies<sup>4</sup>! »

ARTICLE 2. — *De l'infaillibilité de l'Église.*

I

Servir d'organe permanent à Dieu parmi les hommes; instruire chacun des choses nécessaires pour le salut, et maintenir la doctrine révélée en rapport avec les besoins,

<sup>1</sup> *Exod.*, xx, 18, 19.

<sup>2</sup> *Numer.*, xxiv., 5. C'est le texte de l'admirable sermon de Bossuet sur l'unité de l'Église. Je ne puis assez recommander la lecture de ces pages incomparables.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 9.

<sup>4</sup> *Ps.* cxxxvi, 5, 6.

les préoccupations, les difficultés de chaque époque; enfin conserver l'unité dans la société spirituelle, en lui donnant un centre et un chef : tel est le rôle de l'Église dans le monde.

Or cette mission entraîne nécessairement l'infaillibilité. Si l'Église parle au nom de Dieu, comment Dieu pourrait-il autoriser en son nom le mensonge? Supposez-la capable d'erreur, de quel droit viendra-t-elle instruire les hommes? et quelle valeur auront les applications que, selon les circonstances, elle pourra faire de la doctrine révélée? Quelle ressource enfin resterait au genre humain, incapable de trouver l'unité hors de l'Église, et pourtant toujours tremblant de fonder une société religieuse hors de la vérité, et par conséquent loin de Dieu? Que l'Église puisse se tromper, et il n'y a plus de religion certaine; disons plus, toute religion est inutile, puisque Dieu lui-même en a si peu souci qu'il n'a pris aucun soin d'en assurer une vraie; c'est donc folie de s'en inquiéter, faux sont les instincts qui nous y portent, et fausses les espérances qui en résultent; l'homme ne doit plus lever les yeux au ciel, où personne ne s'inquiète de lui; qu'il les baisse vers la terre, et y place, s'il peut, tout son bonheur : nos aspirations les plus sublimes, vers la sainteté et la beauté parfaite, sont insensées, et c'est Épicure qui a raison.

Oui, tout cela est logique, et je défie qui que ce soit de le nier, dans l'hypothèse où l'Église n'est pas infaillible. « Prenez garde, disait saint Paul, les mauvaises doctrines corrompent les bonnes mœurs<sup>1</sup>. » Et assurément, si les

<sup>1</sup> *1 Cor.*, xv, 33.

hommes suivaient toujours leurs idées jusqu'au bout, je ne comprends pas comment ceux qui rejettent l'infaillibilité de l'Église pourraient ne pas répéter le raisonnement célèbre : « Mangeons et buvons, puisque demain nous devons mourir <sup>1</sup>. »

L'Église n'est donc pas une académie de religion. Bien des hommes, d'ailleurs instruits, académiciens déjà ou aspirant à le devenir, l'accepteraient volontiers comme telle. Ils sentent tout le prix de ces réunions entre doctes, où chacun apporte son opinion, contrôle celle des autres, et prépare ainsi des décisions, contre lesquelles, du reste, on demeure toujours libre de protester et de s'inscrire en faux. Une telle société pour la religion ne leur déplairait pas, et ils consentiraient volontiers à voir créer pour elle une sixième classe à l'Institut. Mais une Église qui se donne comme infaillible, qui entend terminer toute discussion et interdire jusqu'à l'examen quand elle a prononcé, qui s'arroe ainsi une autorité à laquelle ni l'Académie française ni l'Académie des sciences n'ont jamais prétendu ! Comment accepter semblable tyrannie ?

On oublie ici plusieurs choses. D'abord la révélation vient de Dieu et s'impose, tandis que la science vient de l'homme et se discute. Ensuite, l'erreur et le doute ont une tout autre gravité dans les matières du salut, que sur l'orthographe d'un mot ou même sur la théorie du radioscope. Enfin, les discussions académiques ne dépassent pas le monde très-restreint des savants, tandis que l'Église est faite pour tous ; elle doit à tous les

<sup>1</sup> *1 Cor.*, xv, 32.



hommes le pain de la vérité éternelle, qui ne peut leur arriver que par l'autorité; et ainsi Dieu, infiniment sage lorsqu'il a livré le monde aux disputes des savants, ne l'aurait pas été s'il avait laissé la foi et les mœurs exposées aux mêmes incertitudes.

Non, l'Église n'est pas une académie qui énonce des opinions; elle est plutôt un souverain qui rend des arrêts. Or, comme l'a remarqué très-justement de Maître<sup>1</sup>, tout souverain est nécessairement considéré comme infaillible; sans quoi aucune décision n'est définitive, et la société disparaît. Mais cette infaillibilité purement hypothétique, suffisante lorsqu'il s'agit d'actes extérieurs, ne saurait satisfaire la conscience ni obtenir l'assentiment intérieur de l'esprit. Le souverain établit un impôt et m'ordonne de le payer : quelle que soit mon opinion sur cette mesure, je dois m'y soumettre, parce qu'il n'existe aucune puissance supérieure à laquelle je puisse faire appel, et il ne peut y en avoir sous peine de rencontrer indéfiniment la même difficulté; en pratique, je considère, et je suis tenu de considérer pour ma conduite extérieure le souverain comme infaillible. Il en sera de même pour les choses de la conscience; seulement il m'est impossible de considérer ici comme infaillible une autorité qui ne le serait pas. Vous aurez beau me montrer la nécessité de l'ordre et du bien commun, la conscience ne peut se soumettre qu'à la vérité certaine, et aucun raisonnement, tant que l'erreur reste seulement possible, n'empêcherait le doute, et par conséquent la ruine de la religion.

<sup>1</sup> *Du Pape*, I, 1.

L'Église est donc nécessairement infaillible : mais en quoi consiste cette infaillibilité ?

Elle consiste en un secours de Dieu purement négatif, qui préserve l'Église de toute erreur; c'est donc moins que l'inspiration accordée aux auteurs de l'Écriture sainte, et à plus forte raison moins que la révélation. Le Concile du Vatican l'a admirablement expliqué dans la constitution où est définie l'infaillibilité du Pape<sup>1</sup> : « Le « Saint-Esprit n'a pas été promis aux successeurs de « Pierre pour leur permettre par sa révélation de créer « une nouvelle doctrine, mais afin que par son assistance « ils gardent exactement le dépôt de la foi, et exposent « fidèlement la révélation communiquée par les apôtres. » Non, aucune révélation catholique et obligatoire n'a été faite depuis les apôtres; le privilège accordé à l'Église consiste uniquement à l'assurer que le mensonge ne prévaudra pas contre elle, quand elle transmet et expose aux hommes le trésor reçu dès l'origine.

Mais les dogmes nouveaux? dira-t-on; l'Immaculée Conception? l'infaillibilité du Pape? Si l'Église n'a pas de révélation, comment ajoute-t-elle sans cesse de nouveaux articles au Symbole? — *Sans cesse* est bientôt dit; deux exemples ne sont pas une habitude. Quoi qu'il en soit, du reste, l'Église n'ajoute jamais au *Credo* de nouveaux dogmes, au moins dans le sens où on l'entend. Qu'elle fasse des dogmes d'articles qui étaient crus aupa-

<sup>1</sup> *Constit. Pastor aternus*, cap. iv

ravant par l'unanimité morale des fidèles, je ne le nie pas; l'infailibilité lui a été donnée précisément pour cela. Mais les doctrines ainsi définies, ainsi mises au rang des vérités de foi, sont des doctrines anciennes et non nouvelles, que l'Église a reçues de la révélation et qu'elle n'a pas inventées.

Je reviendrai plus loin (§ 4) sur l'infailibilité du Pape. Mais prend-on pour un dogme nouveau l'Immaculée Conception de la Sainte Vierge? Comment! cette doctrine est enseignée publiquement depuis six ou sept siècles; la fête qui la rappelle est célébrée tous les ans par la piété des fidèles; la première Université catholique du monde, l'Université de Paris, en a fait un article de ses statuts, et l'on n'y peut être reçu docteur sans avoir promis par serment de défendre toujours la Conception Immaculée de Marie: et c'est d'une telle doctrine, reçue partout, prêchée dans toutes les églises<sup>1</sup>, acceptée et vénérée par les catholiques du monde entier, qu'on vient nous dire qu'elle est récente et ajoute un nouvel article au Symbole! Mais elle était dans la révélation, puisque tout le monde l'admettait; l'Église l'y a trouvée, bien loin de l'inventer, et y a joint seulement, pour la consolation des âmes pieuses, la certitude inébranlable de sa définition. Si l'infailibilité ne servait pas à cela, à quoi donc servirait-elle?

Mais, dira-t-on encore, rien ne nous garantit contre toutes sortes de définitions qu'il pourra prendre fantaisie à l'Église de porter. On raconte que pendant les offices

<sup>1</sup> Bossuet a écrit sur cette doctrine un de ses plus beaux sermons, où il rappelle précisément les engagements qu'il avait pris comme docteur de l'Université de Paris.

du moyen âge, ordinairement fort longs, les prêtres plaçaient souvent un mouchoir sur leur bras gauche : l'Église a consacré cet usage, mais a transformé le linge vulgaire en un ornement sacerdotal, le manipule, *manipulum fletus et doloris*, dit la liturgie. Pourquoi n'agirait-elle pas de même avec telle ou telle doctrine dont elle s'emparera, qu'elle fera sienne, et qu'elle définira infailliblement, sans permettre ensuite de contester? — Singulière manière de raisonner! Mais ce qui vous garantit contre cet abus, c'est précisément l'infailibilité de l'Église, c'est l'impossibilité où elle est de se tromper. Ah! je le reconnais, si l'Église pouvait errer, si elle était une institution purement humaine, nous ne saurions assez nous mettre en garde contre elle; avec l'ascendant que lui donnent son ancienneté, son universalité, sa cohésion inébranlable, elle serait un danger permanent pour la vérité. Mais elle en est préservée précisément par cette assistance spéciale dont il est ici question. En vérité, il est étrange qu'on lui reproche justement la garantie qui nous est donnée contre elle; qu'on se défie de ses entraînements et de ses erreurs, pourquoi? parce qu'elle ne peut tomber ni dans l'entraînement ni dans l'erreur.

En d'autres termes, et pour dissiper ces défiances qui arrêtent tant d'esprits : si l'Église n'est pas infaillible, laissez-la faire, que vous importe? Qu'avez-vous à redouter d'une infaillibilité qui n'existe pas? Si elle est infaillible, et je l'ai prouvé ci-dessus, que signifient vos craintes? Infaillible veut dire : qui ne peut errer; est-ce donc de la vérité que vous avez peur?

L'infailibilité, n'étant pas une révélation, ne dispense

pas l'Église de chercher, par les moyens humains, ce que la foi contient au sujet des questions à décider. Le Concile du Vatican le rappelle formellement dans le passage cité plus haut. Le Souverain Pontife, qui est l'organe principal et ordinaire de l'infaillibilité de l'Église (*infra* § 4), avant de rien définir, détermine par les moyens en son pouvoir selon les temps, l'enseignement contenu dans l'Écriture ou dans la tradition. Tantôt ce sont des conciles œcuméniques ou des synodes particuliers; tantôt de simples consultations pour connaître le sentiment de l'Église dispersée par toute la terre; tantôt enfin d'autres procédés; mais toujours une enquête précède la définition<sup>1</sup>. Cela seul indique l'éloignement bien connu de l'Église pour les nouveautés.

## III

L'objet de l'infaillibilité est nettement déterminé, et résulte des raisons mêmes de son établissement. Malgré les préjugés contraires dont la ténacité égale la perfidie, l'Église ne prétend pas avoir reçu une mission universelle dans son objet; elle n'est pas chargée d'apprendre aux hommes tout ce qui peut les intéresser, mais seulement les choses utiles au salut éternel, c'est-à-dire la foi et les principes des mœurs. L'Église a reçu en dépôt,

<sup>1</sup> L'infaillibilité porte sur la définition seulement, et non sur l'enquête. Jésus-Christ a promis à l'Église qu'elle n'enseignerait pas l'erreur : or les motifs de la décision ne font pas partie de l'enseignement, et par conséquent ne sont point infaillibles. Ainsi, dans les actes des conciles, l'infaillibilité ne s'applique strictement qu'aux canons ou définitions, et non aux chapitres où sont exposées les raisons du dogme.

de Jésus-Christ et des apôtres, tout ce qu'il a plu à Dieu de nous révéler pour nous faire connaître et aimer Dieu et le prochain. Tel est le cercle de son autorité infaillible ; elle reste sur ce terrain, employant tous ses efforts à le féconder et à le défendre contre les incursions continuelles de l'ennemi.

Si l'on demande de préciser plus nettement en quoi consistent la foi et les mœurs, la réponse est simple : en dehors des matières évidemment étrangères à ce cadre précis, cette détermination appartient à l'Église elle-même. Cela résulte évidemment de son infaillibilité ; car définir comme étant de foi une vérité indifférente au dogme, ce serait une erreur aussi complète que de donner une définition fautive sur un point de foi. Donc, lorsque l'Église prononce sur une question quelconque, incontestablement, par là même, cette question fait partie de son domaine. Autrement si chacun pouvait se soustraire à une décision sous prétexte que l'Église a excédé son droit, s'il était permis seulement d'examiner et par conséquent de douter toujours, l'infaillibilité tomberait, l'Église disparaîtrait ; dans cette hypothèse, l'individu devient le juge de sa croyance, et toute société spirituelle disparaît.

Mais l'infaillibilité elle-même nous garantit que l'Église ne sortira pas de ses limites. Donc les sciences humaines n'ont rien à redouter pour leur indépendance, tant qu'elles-mêmes restent dans leurs vraies bornes<sup>1</sup>. Singulier effet des préjugés ! Les hommes semblent craindre les empiètements de l'Église ; ils se préoccupent avec un

<sup>1</sup> J'ai déjà parlé de Galilée, chap. 1.

soin jaloux de restreindre sa sphère pour augmenter leur liberté. Ils ne songent pas qu'ils n'auraient qu'à gagner si cette autorité était infaillible en tout le reste comme elle l'est pour la foi et les mœurs : car enfin, notre bien, c'est la vérité, et tout ce qui nous l'assure, surtout avec moins de peine, est incontestablement un avantage. Mais de son côté, l'Église cherche à éviter les définitions bien plus qu'à les prodiguer. En général — je connais en dix-huit siècles une seule exception, pour la Conception Immaculée de Marie — l'Église ne donne de définitions qu'entraînée et contrainte par l'erreur : témoins, tous les conciles rassemblés contre des hérétiques; toutes les décisions des souverains pontifes, provoquées par des abus dans la conduite ou dans la croyance. L'Église enseigne simplement ce qu'elle a reçu, ce qu'elle sait vrai; mais elle ne définit sa foi formellement, et elle ne porte l'anathème, que lorsqu'on l'y oblige.

Et ce n'est pas tout. Dans ces définitions mêmes, que de précautions, que de soins attentifs pour faire toute la part possible à la liberté, et pour condamner cela seul qui est décidément insoutenable! Cette règle a inspiré tous les conciles, et il n'est pas un théologien qui ne le sache.

Un exemple va servir de preuve. L'Église enseigne elle-même qu'elle n'est pas infaillible dans les censures dont elle frappe certains coupables, excommunications, interdits, etc. Infaillible sur la question de droit, c'est-à-dire sur l'application de telle peine à telle faute — en effet, l'erreur sur le principe supposerait une fausse morale, ce qui est impossible — elle peut se tromper en fait, sur la question de savoir si telle personne a réelle-

ment accompli telle action avec toutes les conditions nécessaires pour être soumise à la peine. Sans doute le fidèle censuré doit toujours se soumettre, comme on se soumet aux condamnations des tribunaux humains, qui ne sont pourtant pas infaillibles même sur la question de droit ; mais ni lui ni personne n'est tenu de croire que la peine a été réellement et certainement méritée.

Ayons donc confiance en l'Église. Elle est mère, et elle ne commande à ses enfants que si le Saint-Esprit qui la dirige lui en montre l'impérieuse nécessité. Mais bien malheureux alors qui ne se soumet pas !

## IV

Reste une dernière question : par qui s'exerce l'infailibilité de l'Église ? quel est son organe ? De tout temps il a été reconnu que les évêques joints au Pape, soit dans l'union effective d'un concile universel, soit par un simple accord tacite, jouissent de l'infailibilité garantie par Notre-Seigneur. Mais cette voix de l'Église n'a-t-elle pas un moyen plus facile et plus rapide pour se faire entendre avec la même autorité ?

Sur ce point, la foi des catholiques est formelle depuis le Concile du Vatican. A la fin de la constitution *Pastor æternus*, il est défini<sup>1</sup>, avec l'approbation du saint Concile,

<sup>1</sup> Voici le texte : « Sacro approbante concilio, docemus et divinitus revelatum dogma esse definitum : Romanum Pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium Christianorum Pastoris et Doctoris munere fungens, pro suprema sua Apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam ipsi in Beato Petro



que « le Pontife romain, lorsqu'il prononce *ex cathedra*,  
 « — c'est-à-dire lorsque, remplissant sa fonction de Pas-  
 « teur et de Docteur de tous les chrétiens, usant de sa  
 « suprême autorité apostolique, il définit une doctrine  
 « sur la foi ou les mœurs, et impose à l'Église universelle  
 « de l'accepter — en vertu de l'assistance divine qui lui  
 « a été promise en saint Pierre, jouit de cette infaillibi-  
 « lité dont notre divin Rédempteur a voulu que son  
 « Église fût pourvue dans les définitions sur la foi et les  
 « mœurs; et, par conséquent, les définitions du Pontife  
 « romain sont irréformables par elles-mêmes, et non par  
 « le consentement de l'Église ».

On a dit, on répète encore, que cette définition a changé l'Église. Il s'est même trouvé des hommes, des prêtres, qui ont essayé de s'en faire une arme pour tenter un schisme; ils s'appelaient les vieux catholiques, quelques-uns d'entre eux étaient éminents par le talent, et les appuis extérieurs, même les plus forts, ne leur ont pas manqué. Cependant leur insuccès a montré avec éclat la vanité de leur prétention. Assurément l'échec eût été moins complet, moins honteux, si la doctrine définie par le Concile du Vatican eût été nouvelle. L'histoire presque ridicule de cette résistance est la meilleure preuve du contraire.

Oui, la croyance à l'infailibilité du Pape est la vieille foi de l'Église. Les documents abonderaient, si je faisais

promissam, ea infallibilitate pollere, qua Divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque ejusmodi Romani Pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiæ, irreformabiles esse.

• Si quis autem huic nostræ definitioni contradicere, quod Deus avertat, præsumperit; anathema sit. »

de la discussion. Un seul moment, dans un seul pays, en France, cette doctrine a paru non pas anéantie, mais affaiblie<sup>1</sup>; l'obscurcissement a été court, car il date de la déclaration de 1682, — rédigée on sait sous quelle influence, — et dès 1830, on peut affirmer qu'il n'en restait pas en France de trace appréciable. Aussi, lorsque les évêques se trouvèrent réunis au Concile, n'y eut-il pas d'hésitation sur le fond de la croyance; tout le monde était d'accord. On discuta, et beaucoup, sur l'opportunité de la définition; mais à peine peut-on dire que quelques évêques eussent des doutes sur la doctrine elle-même. Quant aux fidèles, leur empressement à accepter la définition, à la solliciter même parfois, a suffisamment prouvé qu'elle ne leur apportait rien de nouveau.

Est-il possible cependant qu'un homme soit infaillible? a-t-on vu jamais plus monstrueuse apothéose? — Qu'un homme soit infaillible, ni moi, ni aucun catholique ne le croit; que le Pape, c'est-à-dire le Pasteur et le Docteur de l'Église universelle, soit infaillible quand il enseigne cette Église, c'est autre chose, et je le crois de toute mon âme. Dans ce cas, l'homme disparaît derrière sa fonction; il jouit, en vertu de sa charge et de son magistère, de privilèges que l'homme ne connaît pas. N'est-il pas absurde et immoral qu'un homme m'ordonne de tuer mon semblable? Et cependant un souverain, roi

<sup>1</sup> Même sous Louis XIV, Fénelon et bien d'autres évêques n'ont jamais cessé d'admettre l'infaillibilité du Saint-Père. Fénelon a mieux fait que d'y croire; on sait comment il s'y est soumis. Bossuet lui-même, tout en repoussant l'infaillibilité du Pape, admettait l'indéfectibilité du Saint-Siège; la distinction ne laissait pas que d'être embarrassante à établir, comme le lui montrait l'évêque de Tournai

ou président, en déclarant la guerre, ne donne-t-il pas cet ordre à tous ses soldats? Mais alors ce n'est plus l'homme qui parle, c'est la patrie incarnée en sa personne; et la patrie a les droits qu'un homme n'a pas. De même, ce n'est pas Joachim Pecci qui est infallible; personnellement, il peut se tromper comme un autre. Mais lorsque Léon XIII impose à l'Église une doctrine ou un précepte, sa personnalité disparaît; il est le successeur de Pierre, le vicaire de Jésus-Christ, il est le centre, le chef, l'incarnation de l'Église, comme le souverain est celle de la patrie; le Saint-Esprit assiste l'Église en sa personne, et pour elle lui communique l'infaillibilité. Qu'y a-t-il là de choquant?

L'examen des conditions énumérées si soigneusement par le Concile dissipera les dernières objections.

Et d'abord l'objet de cette infallibilité est strictement déterminé : c'est ce qui concerne la foi ou les mœurs.

En second lieu, même sur la foi ou les mœurs, le Pape est infallible seulement lorsqu'il prononce *ex cathedra*. Cela suppose deux choses : qu'il s'adresse à l'Église universelle, et non à un particulier ni à une église spéciale; qu'il impose une doctrine, non comme probable, ni même simplement comme certaine, mais comme de foi et avec obligation de l'accepter. La première condition explique l'erreur du pape Honorius<sup>1</sup>, sur laquelle on a

<sup>1</sup> Ce pape, qui vivait au septième siècle, écrivit deux lettres à des églises particulières, pour interdire de combattre l'hérésie du monothélisme. Il fut anathématisé pour cela par le troisième concile de Constantinople et par les papes ses successeurs; mais l'infaillibilité n'a rien à voir ici, d'autant qu'Honorius n'enseigne rien, il recommande seulement de s'abstenir. Et c'est le seul fait qu'on ait pu relever dans l'histoire de trois cents papes, pendant dix-huit siècles!

tant discuté au moment du Concile. De la seconde, il résulte que les décisions des congrégations romaines, même approuvées par le Souverain Pontife, quoique ayant une autorité évidemment considérable, ne sont pourtant pas considérées comme infaillibles par la grande majorité des théologiens.

Enfin, cette infaillibilité n'est pas une révélation, ni même une inspiration : c'est une assistance purement négative dont tout l'effet consiste à préserver d'erreur les décisions portées *ex cathedra*. Le Pape, précisément parce qu'il ne peut se tromper, n'introduira dans le monde aucune doctrine nouvelle ; quand il doit prononcer, il cherche dans l'Écriture et dans la tradition, avec l'assistance du Saint-Esprit, à connaître, pour la définir, la doctrine autrefois révélée. Comme pour l'Église, la décision seule est infaillible ; les raisons alléguées ne le sont pas.

On le voit, ces caractères sont identiquement les mêmes que pour l'infailibilité de l'Église. En effet, c'est précisément la même infaillibilité, qui réside passivement dans l'Église, activement dans les évêques unis au Pape, ou dans le Souverain Pontife prononçant *ex cathedra*. Le Concile du Vatican l'explique très-clairement à la fin de sa définition : « Le Pontife romain jouit de cette infaillibilité que Jésus-Christ a assurée à son Église. » Et c'est bien ainsi que nous le montrent les textes de l'Évangile. « Tu es Pierre, dit Notre-Seigneur à Simon, et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les puissances de l'enfer ne prévaudront pas contre elle <sup>1</sup>. » L'infailli-

<sup>1</sup> MATTH., XVI, 18.

bilité est promise dans ces derniers mots : car admettre l'erreur dans la foi ou les mœurs, c'est précisément être vaincu par l'enfer. Mais à qui est-elle promise? à l'Église; et à quelle Église? à celle qui est bâtie sur Pierre. Qui ne voit dès lors que Pierre lui-même est garanti à jamais contre l'enfer, puisque s'il pouvait se tromper, il entraînerait nécessairement l'Église qui repose sur lui?

Les autres textes de l'Évangile<sup>1</sup> ont le même sens : dans tous, c'est parce que l'Église ne saurait errer, que Pierre, qui en est le Pasteur universel, l'appui, le centre nécessaire, comme s'exprime la tradition, est lui-même infaillible. Les Gallicans affirmaient la supériorité du concile œcuménique sur le Pape; mais cela n'avait pas de sens, car un concile ne peut pas être œcuménique sans le Pape. Un concile, même le plus nombreux, sans le Pontife romain, est une réunion tout humaine, d'où le Saint-Esprit est absent : il ne représente plus l'Église fondée sur Pierre. Seul, l'évêque de Rome peut donner à cette assemblée par sa présidence le caractère œcuménique, et à ses décrets par son approbation l'autorité et l'infaillibilité. Le concile de Constance, je le sais, a semblé juger autrement, mais alors il n'y avait pas de pape certain et reconnu; le premier soin du concile a été d'en désigner un; après quoi, organisé et confirmé, il a pu remplir sa mission.

Ainsi, l'Église, appuyée sur les paroles de Jésus-Christ, s'est toujours proclamée infaillible : à la première difficulté qui se présente, peu d'années après l'Ascension, les apôtres, réunis à Jérusalem sous la présidence de Pierre,

<sup>1</sup> LUC, XXII, 32; JEAN, XXI, 15-17.

décident au nom du Saint-Esprit et au leur<sup>1</sup>; et cette tradition s'est perpétuée sans faiblir un seul instant. Qu'a fait le concile du Vatican? Il a déclaré que cette autorité infaillible réside également dans le Pontife romain et s'exerce par lui, soit qu'il prononce en concile œcuménique, soit qu'il parle de lui-même, mais *ex cathedra*; ses jugements sur la foi ou les mœurs sont définitifs et irréfornables. Ce n'est donc pas une infaillibilité nouvelle, c'est simplement la certitude donnée à l'Église que l'infaillibilité ancienne peut s'exercer par un moyen plus rapide que les moyens solennels employés jusqu'ici. Quelles objections sérieuses cette doctrine peut-elle soulever dans des âmes honnêtes et droites?

Est-il besoin d'ajouter que les définitions *ex cathedra* ont toujours été rares et le seront sans doute toujours? Puisque cette infaillibilité du Pape est identique avec celle de l'Église, on peut lui appliquer tout ce que j'ai dit ci-dessus à la fin du § 3.

### ARTICLE 3. — *Comment l'Église remplit sa mission.*

#### 1

Pour éclaircir la théorie sur l'Église, il faudrait chercher si la pratique l'a toujours confirmée, si cette société spirituelle, pourvue de privilèges uniques et tout divins, a été, en fait, à la hauteur de sa mission. Mais, sans étudier l'histoire des dix-huit siècles écoulés depuis sa

<sup>1</sup> Act., xv, 28.

fondation, qu'on regarde les résultats et qu'on prononce.

Le monde est conduit intellectuellement, moralement, et même matériellement, par une poignée d'hommes appartenant aux sociétés chrétiennes. Voilà le fait incontestable; et cette situation serait bien autrement belle et merveilleuse encore, si nos nations chrétiennes ne dépensaient pas dans des rivalités et des luttes fratricides la plus grande partie des forces qui devraient servir à répandre la civilisation sur la terre. A quoi tient cette supériorité? est-ce à la race? Non, car l'Inde compte des millions de descendants de la même race, et après les Portugais, quelques Anglais suffisent pour les gouverner. Est-ce au climat? Non, car sous leur propre climat, nous restons les maîtres incontestés des habitants du pays. Est-ce au gouvernement? Pas davantage, car le régime politique est un fruit de la civilisation et non sa racine, comme nous l'avons vu par les essais de gouvernement représentatif tentés à Constantinople et au Caire. Qu'on cherche tant qu'on voudra, il faudra reconnaître que si nous sommes supérieurs aux autres hommes, c'est grâce au christianisme, et par conséquent grâce à l'Église.

Mais de quel droit conclure du christianisme à l'Église? En fait, les nations protestantes ne sont-elles pas, dans le monde, supérieures aux peuples catholiques? — Cette supériorité très-contestable a été vigoureusement contestée, non pas sans doute au point de vue matériel : l'Angleterre est le plus riche pays du monde, et l'Allemagne, nous le savons trop, hélas ! est en ce moment le plus fort. Mais la richesse et le canon ne sont as

tout pour un peuple, et l'on ne peut oublier qu'au contact des nations catholiques les races inférieures ne disparaissent pas comme en présence des protestants. Du reste, les protestants eux-mêmes ne doivent-ils pas à l'Église la meilleure partie de leur civilisation? C'est d'elle qu'ils ont reçu le christianisme, et un christianisme très-puissant. Aujourd'hui encore, qui pourrait dire tout ce dont ils sont redevables au voisinage de l'Église, à son contact, à son influence indirecte, mais réelle? Il y a des catholiques parmi eux, et en grand nombre. Oserait-on affirmer que le protestantisme survivrait, si l'Église, ce sel de la terre <sup>1</sup>, venait à disparaître?

Mais il y a des abus dans l'Église; tous les catholiques ne sont pas des saints; beaucoup d'entre eux, même éminents dans la hiérarchie ecclésiastique, ne valent pas mieux que des incrédules. — Sans doute : qui dit le contraire? L'Église est composée d'hommes, gouvernée par des hommes : de là des faiblesses et des misères inévitables. Tous les Papes n'ont pas été parfaits, n'ont pas toujours et en tout tenu la conduite la meilleure pour les intérêts de l'Église : j'en conviens. Mais les mauvais Papes n'ont jamais donné de décision contraire à la foi ni aux mœurs, ce qui prouve l'assistance du Saint-Esprit au lieu de l'affaiblir. Mais l'Église compte des hommes comme l'humanité n'en a jamais produit ailleurs, les Saints, les vrais héros de la race humaine. Mais les abus dans l'Église ne sont rien auprès des vertus et des bienfaits; un voyageur arrivé en face du Parthénon refusera-t-il d'admirer l'ensemble pour fixer ses regards sur

<sup>1</sup> MATTH., v, 13.



les taches d'une colonne? *Dilatamini et vos*, écrivait saint Paul aux Corinthiens<sup>1</sup>, élargissez-vous; ce conseil pourrait s'adresser souvent aux ennemis de l'Église.

## II

Reste à dire enfin un mot d'une question qui se rattache à la mission de l'Église, question très-simple pour quiconque sait le catéchisme, mais que l'on envenime à plaisir. C'est la question des prophéties et des miracles contemporains.

Les prophéties sont autour de nous assez nombreuses et de toute provenance, ce qui ne laisse pas de leur nuire un peu, parce qu'elles se contredisent quelquefois. Toutes ces prédictions sont pour l'Église absolument nulles et de nulle valeur. Sans doute elle n'interdit pas d'y croire, si d'ailleurs la morale y est respectée; mais elle ne leur accorde et ne leur confère aucune autorité. Ce n'est pas sur des documents de cette espèce qu'est fondée notre foi.

Quant aux miracles, aux apparitions, Lourdes par exemple, la Salette, etc., l'Église, condamne les uns positivement; elle tolère les autres, et elle en approuve même quelques-uns; mais elle n'en impose aucun comme article de foi. On ne serait plus chrétien, si l'on doutait des miracles rapportés dans les Écritures et sur lesquels est établie la religion; mais on peut être chrétien et catholique, bon catholique même<sup>2</sup>, sans croire à tel ou

<sup>1</sup> *II Cor.*, vi, 13.

<sup>2</sup> Pendant très-longtemps le saint curé d'Ars a refusé de croire à l'apparition de la Salette.

tel des miracles racontés depuis. Ceux mêmes sur lesquels s'appuient les canonisations des Saints ne sont pas imposés à notre croyance : ici comme partout, l'Église, infallible dans la décision finale, ne l'est pas dans les motifs qui la font agir.

Donc liberté en ces matières, liberté franche, entière, complète. L'autorité ne nous impose rien. C'est affaire de jugement particulier, où chacun est maître de se former une opinion d'après ce qu'il sait des circonstances, ou même de n'en point avoir du tout. « Il n'y a rien de  
« moins raisonnable, dit la logique de Port-Royal, que de  
« se conduire par des lieux communs en ces rencontres,  
« soit pour embrasser tous les miracles, soit pour les  
« rejeter tous ; mais il faut les examiner par leurs circon-  
« stances particulières, et par la fidélité et la lumière des  
« témoins qui les rapportent <sup>1</sup>. »

Pour résumer tout ce chapitre sur l'Église, citons une comparaison de M. le duc de Broglie :

« Nos contemporains sont comme des voyageurs qui  
« se lancent seuls et sans guides à travers un désert  
« inconnu. D'abord ils marchent avec courage ; leur con-  
« fiance ou plutôt leur présomption est entière, ils sont  
« sûrs d'eux-mêmes et ne souffrent pas d'observations.  
« Puis vient la nuit et la fatigue ; alors l'incertitude du  
« chemin, la lassitude rompent leur courage ; ils s'as-  
« soient abattus et gémissants. A ce moment passe devant  
« eux une caravane bien organisée, serrée et marchant  
« d'un pas ferme et sans hésiter. Nos pauvres égarés ne  
« savent pas d'où vient cette caravane ni où elle va ; mais

<sup>1</sup> 4<sup>e</sup> partie, ch. XIV.

« son air décidé, l'union qui y règne, la fermeté de leur  
« marche leur font penser que ceux-là doivent savoir, et  
« où ils vont, et la route à suivre. Aussi l'envie leur vient-  
« elle de s'y joindre pour faire route avec eux. »

Il est dit de même dans l'Évangile<sup>1</sup> que Jésus vit la foule et il en eut pitié, parce qu'ils étaient comme des brebis n'ayant pas de pasteur, et il se mit à leur enseigner beaucoup de choses. Heureux qui trouve cet enseignement, et le vrai Pasteur, et la paix forte et tranquille que donne la soumission à son Église!

<sup>1</sup> MVRG, VI, 34.

## CHAPITRE VI

### DES RAPPORTS DE L'ÉGLISE ET DE L'ÉTAT.

Voilà une question délicate, torture de notre époque, comme de tous les siècles. Saint Paul gémissait de la lutte entre la chair et l'esprit <sup>1</sup>, suscitée en nous depuis le péché originel : la rivalité n'est ni moins vive ni moins constante entre les sociétés qui représentent ces deux éléments de la nature humaine. Peut-on indiquer des solutions nettes et précises?

On me permettra, pour y réussir, de procéder selon la méthode des théologiens, par propositions successives avec preuve à l'appui. L'exposition y perd quelquefois comme mouvement, mais elle gagne en netteté, et c'est l'important. Je supplie en outre ceux qui liront ce chapitre de vouloir bien le lire en entier. J'aurai à établir telle proposition qui, prise isolément, présenterait un sens tout différent de celui qu'elle a dans l'ensemble ; et il serait malhonnête de la détacher du reste pour l'offrir au blâme d'esprits non avertis. Comme Rousseau dans le *Contrat social*, je ne sais pas l'art de tout dire à la fois.

Il me semble inutile de définir l'État, et de mon-

<sup>1</sup> Rom., VII, 14 et seq.

trier cette société en face de l'Église dont nous avons parlé jusqu'ici. Tout le monde est au courant de cette situation, et j'entre tout de suite dans mon sujet.

ARTICLE PREMIER. — *Doctrine catholique sur l'Etat.*

I

*Le gouvernement civil tient son autorité de Dieu ; et par conséquent lorsqu'un souverain légitime commande des choses qui ne sont pas injustes, on est tenu en conscience de lui obéir.*

Dans ces termes, cette proposition est absolument certaine. Si elle n'est pas de foi<sup>1</sup>, cela tient à ce que personne ne l'a niée jusqu'ici de manière à provoquer une définition expresse. Mais c'est la doctrine formelle de l'Écriture<sup>2</sup>, et l'enseignement constant de l'Église. Il était nécessaire de poser ce principe, et je prie qu'on veuille bien ne pas le perdre de vue.

Mais quel est le souverain légitime? Rien n'a été défini en cette matière, qui évidemment n'est pas indispensable pour le salut éternel. Mais la doctrine exposée ici est celle des théologiens les plus nombreux et les plus graves, comme on pourra s'en assurer. Quelques lecteurs

<sup>1</sup> Elle est du moins bien proche de la foi. Nous trouvons en effet condamnée dans le *Syllabus*, sous le n° 63, la proposition suivante : « Il est permis de refuser l'obéissance aux princes légitimes, et de se révolter contre eux. »

<sup>2</sup> MATTH. XXII, 21. *Rom.*, XIII, *I Petr.*, II, 13, etc.

seront surpris, offensés peut-être de son libéralisme : à qui la faute si, ignorant tout en théologie, ils ont pris pour l'opinion de l'Église le système intéressé de quelques publicistes ?

## II

*1. Le pouvoir civil n'est pas conféré par Dieu directement à tel ou tel homme, ni à telle ou telle famille ; il n'est pas établi par Dieu sous la forme monarchique, ou républicaine, ou autre.*

Cette proposition est la condamnation du système dit du droit divin, que l'on présente souvent comme étant le système catholique. Or la théorie du droit divin a été ignorée de l'Église pendant quinze siècles. Elle a fait son apparition après la Réforme, lorsque les souverains, prenant l'autorité religieuse avec le pouvoir civil, rétablirent en Europe quelque chose du despotisme des anciens Césars ; son premier auteur fut un roi protestant d'Angleterre, le successeur de la « glorieuse Élisabeth », Jacques I<sup>er</sup>, celui-là même qui disait à son Parlement : « Dieu m'a fait maître absolu, et tous les privilèges dont jouissent les corps législateurs sont de pures concessions émanées de la bonté des rois. » Et ses principaux adversaires furent deux Jésuites ; — vous lisez bien : ses adversaires furent les Jésuites Bellarmin et Suarez, illustres théologiens tous deux, en grand honneur dans les écoles catholiques, dont l'un vivait à Rome et l'autre en Espagne, non moins vénérables du reste par leur sainteté que considérables par leur doctrine.

Depuis, sous l'influence du régime absolu, cette opinion de Jacques I<sup>er</sup> a malheureusement passé en France.

Elle s'est associée assez souvent à ce gallicanisme dont Fénelon disait : « liberté à l'égard du Pape, servitude à l'égard des rois. » Bossuet, par exemple, écrira dans sa *Politique* des phrases comme celle-ci : « C'est Dieu qui fait les rois et qui établit les maisons régnantes. » Plus tard Joseph de Maistre ira jusqu'à dire que les familles royales sont naturelles et diffèrent des autres comme un arbre diffère d'un arbuste<sup>1</sup>. Et autour de lui tout un parti, par haine pour la révolution, par aversion contre la souveraineté du peuple de Rousseau, n'hésitera pas à affirmer que l'autorité est donnée par Dieu au roi sur ses sujets, comme elle est donnée par Dieu au père sur ses enfants. Aujourd'hui encore cette théorie n'est pas morte; elle est celle d'un certain nombre de catholiques, mais elle n'a jamais été, elle n'est pas celle de l'Église.

N'oublions pas l'attestation de Bossuet, que « en entendant Suarez, on entend toute l'École ». Or, sa réponse à Jacques I<sup>er</sup> est nette, précise, formelle<sup>2</sup>. Il rejette d'abord cette comparaison de l'autorité civile avec la puissance paternelle, comparaison fautive et qui ne peut que tout embrouiller<sup>3</sup>. Il demande ensuite à Jacques I<sup>er</sup> de citer l'acte par lequel Dieu l'a fait roi et maître absolu de l'Angleterre. Une telle concession ne se présume pas. Il n'y a que deux manières d'établir une volonté divine : la nature ou la révélation. La nature : c'est ainsi que

<sup>1</sup> *Du Pape*, l. III, chap. v.

<sup>2</sup> *De defensione fidei adversus anglicanam sectam*, l. III.

<sup>3</sup> J'ai parfois discuté sur cette matière avec un homme excellent, fervent catholique, mais qui, comme bien d'autres, ne connaît guère la théologie que par les journaux. « Vous voulez faire votre souverain, me disait-il : avez-vous donc fait votre père? — Non, lui répondis-je, mais mon père m'a fait, et le souverain n'en pourrait dire autant ».

l'homme est le roi de la création ; Dieu lui a donné dans la raison une marque évidente et un titre incontestable de supériorité. Existe-t-il rien de semblable pour les souverains, et quelqu'un osera-t-il soutenir qu'ils sont d'une race différente des autres hommes ? A défaut d'une prééminence naturelle, nous voyons Dieu dans l'Écriture donner la royauté à Saül, puis à David ; nous le voyons faire de Pierre et de ses successeurs les chefs de son Église. Mais ces textes formels indiquent nettement et imposent, dans ces cas particuliers, la volonté divine. Quel souverain moderne, quelle famille régnante peut invoquer rien de semblable ? Et lorsque Dieu ne parle ni par la nature, ni par la révélation, de quel droit un homme peut-il prétendre tenir de lui son pouvoir ?

Aussi Suarez conclut-il en ces termes<sup>1</sup> : « Aucun roi, « aucun monarque, sauf pour les Juifs, ne tient ou n'a « tenu de Dieu le pouvoir, ou ne l'a reçu par institution « divine ; mais tous l'ont reçu par l'intermédiaire de la « volonté des hommes ou par institution humaine. Tel « est le magnifique axiome de la théologie, et il n'est pas « nouveau, ni de l'invention du cardinal Bellarmin, mais « il a été enseigné longtemps auparavant par les théo- « logiens Cajetan, Soto, Molina, etc. »

Il ne faisait du reste que répéter un texte admirable de saint Chrysostome<sup>2</sup>, commentant ces paroles de saint Paul auxquelles j'ai renvoyé plus haut : « *Non est potestas « nisi à Deo.* Toute puissance vient de Dieu. Que dites- « vous ? tout prince est-il donc établi par Dieu ? Ce n'est « pas cela que je dis. Ce n'est pas en effet du prince que

<sup>1</sup> *Loc. cit.*, cap. 1.

<sup>2</sup> *Homil. 23 in Epist. ad Rom.*



« je parle, mais de la chose, c'est-à-dire du pouvoir  
 « en lui-même. Je dis que la sagesse divine a voulu qu'il  
 « y eût des puissances, afin d'éviter que tout allât au  
 « hasard et sans ordre. C'est pourquoi saint Paul ne dit  
 « pas : *non est princeps nisi à Deo*, tout prince vient de  
 « Dieu; mais il parle de la chose elle-même, et dit :  
 « Toute puissance vient de Dieu. »

Donc, d'après la doctrine catholique, l'autorité civile vient de Dieu; c'est au nom de Dieu qu'elle commande, et il le fallait pour obliger autrement que par la force; mais ce n'est pas lui qui remet entre les mains de tel ou tel prince l'autorité nécessaire pour gouverner la nation.

*II. Le pouvoir civil est conféré par Dieu directement à la multitude; mais cette multitude est tenue, de droit naturel, de le déléguer à un souverain organisé qui l'exerce.*

Tel est l'enseignement formel de tous les théologiens scolastiques, Soto, Concina, Bellarmin, Suarez, après leur maître, saint Thomas<sup>1</sup>. Voici comment ils l'expliquent.

Tous les hommes, aux yeux de Dieu, et par le droit naturel, sont égaux; il n'y a aucune raison divine pour que l'un commande aux autres. Cependant Dieu veut l'homme avec sa nature telle qu'il la lui a donnée; il veut donc nécessairement la société sans laquelle l'homme ne peut pas vivre, et par conséquent l'autorité civile sans laquelle la société ne peut subsister. Or l'autorité n'existe pas sans un organe dans lequel elle se personnifie. Si la multitude voulait l'exercer elle-même,

<sup>1</sup> *Sum. theol.* 1<sup>a</sup> 2<sup>o</sup> q. xcvi-xcviii.

théoriquement elle n'aurait pas le droit de contraindre un seul de ses membres; elle devrait s'arrêter devant un refus d'obéissance, c'est-à-dire que le pouvoir s'évanouirait au moment où il serait le plus nécessaire; et pratiquement, comment cette multitude trouverait-elle le temps, au milieu des nécessités matérielles qui la pressent, d'examiner, de discuter et de porter les règlements nécessaires pour le bien public?

La multitude ne peut donc pas garder en elle-même cette autorité déposée dans son sein; le droit naturel, impératif pour tout ce qui est indispensable au bien, lui fait une loi de s'en démettre en faveur de quelques-uns, roi, sénat, ou magistrats quelconques; ceux-là auront charge de veiller au salut de tous. Aussi Bellarmin disait-il que « le genre humain, même tout entier d'accord, ne pourrait pas établir le contraire, à savoir qu'il n'y aurait plus de prince ni de gouvernement <sup>1</sup> », parce que ce serait une volonté contraire au droit naturel. Ainsi le souverain reçoit son pouvoir de la société, à qui Dieu l'avait remis; l'autorité du gouvernement est donc tout à la fois de droit humain, en tant qu'elle vient de la multitude, et de droit naturel, en tant qu'elle a sa source première en Dieu.

Il est évident, du reste, que les citoyens, en établissant le pouvoir civil, peuvent lui donner telle forme qui leur convient. Comme le dit excellemment le même Bellarmin, « les espèces différentes de gouvernement en particulier sont de droit humain, non du droit naturel. Il dépend en effet du consentement de la multitude d'établir au-dessus de soi un roi, ou des consuls, ou d'autres

<sup>1</sup> *De laicis*, I, III, c. VI.

« magistrats ; et, s'il y a une cause légitime, la multitude  
 « peut changer la monarchie en aristocratie ou démo-  
 « cratie, et réciproquement. » Bellarmin enfin, après  
 Navarre, et suivi par Suarez, ne craint pas d'affirmer que  
 ce pouvoir civil, même quand il a été ainsi transféré à un  
 gouvernement établi, reste toujours virtuellement — *in*  
*habitu* — dans la société, et celle-ci, dans des cas déter-  
 minés, peut le ressaisir. Toujours d'après saint Thomas<sup>1</sup>.

Mais alors en quoi ce système diffère-t-il de celui de  
 la souveraineté du peuple, que l'Église a réprouvé dans  
 Rousseau? Comme Rousseau, les théologiens placent  
 dans le peuple l'origine du gouvernement ; comme lui,  
 ils disent que la souveraineté du peuple est inaliénable ;  
 comme lui, ils parlent de consentement, de convention,  
 de pacte, de contrat. Pourquoi donc les catholiques  
 condamnent-ils le *Contrat social*? — Sans faire une étude  
 complète de ce livre, voici en quelques mots les diffé-  
 rences, faciles à vérifier si on le désire.

Nous disons que la société est de droit naturel : Rous-  
 seau, qu'elle est de convention. — Pour nous, le pouvoir  
 civil vient de Dieu, et acquiert ainsi une valeur morale,  
 que ni la force, ni la volonté d'une majorité ou de tous  
 les hommes ne pourraient jamais lui conférer. Ce pouvoir  
 civil réside d'abord dans la société, mais avec l'obligation  
 de le transférer à un gouvernement quelconque. Pour  
 Rousseau, au contraire, ce pouvoir vient du peuple et  
 n'en saurait jamais sortir ; à peine peut-il être délégué,  
 pour un temps, et par un acte toujours révocable à la  
 volonté du peuple. — Enfin dans la théorie catholique,

<sup>1</sup> Notamment q. cxvii, art. 3 ad 3<sup>um</sup>.

les dépositaires du pouvoir, à la vérité l'ont reçu de la société, mais ils le possèdent réellement, et c'est en vertu de ce droit qu'ils commandent à la minorité et aux nouveaux venus <sup>1</sup>; ils sont vraiment souverains, et c'est à peine si, dans certains cas rares, rigoureusement déterminés, la société peut leur retirer cette autorité pour la transporter à d'autres. Le *Contrat social* ne connaît qu'un souverain, le peuple; tous les gouvernants sont des commis, et la Convention a eu raison, lorsque dans l'article 27 de la déclaration de 1793, elle commande « que tout individu qui usurperait la souveraineté soit à l'instant mis à mort par les hommes libres ».

Sur un point les deux systèmes se rapprochent et semblent prêts à se confondre, c'est celui du consentement de la société : sur tout le reste, ils sont non-seulement différents, mais opposés. Ainsi la même pluie, tombant dans les montagnes, coule sur deux versants opposés : d'une part elle va grossir un fleuve puissant mais calme, et porter dans la plaine l'abondance et la vie; de l'autre, entraînée par un torrent débordé, elle détruit et ravage tout sur son passage.

III. *Le consentement de la société, qui fonde un gouvernement, n'est presque jamais un consentement exprès et formel; c'est un consentement implicite, qui résulte des mœurs et de la coutume.*

Un fait bien connu de l'histoire de France fera comprendre cette vérité. Lorsque Henri III mourut, le droit

<sup>1</sup> La Convention, qui appliquait les principes de Rousseau, pro-

public de la nation appelait à lui succéder son plus proche parent, Henri de Navarre; mais il était protestant, et le peuple français refusait un roi qui ne fût pas le fils aîné de l'Église. Le consentement national manquait, et le droit était du côté de la Ligue, comme les Papes le soutenaient. Après l'abjuration de Henri IV, l'obstacle disparut, et sans vote, sans formalité aucune, la nation montra clairement qu'elle reconnaissait la famille de Bourbon. Les descendants du Béarnais héritèrent ensuite de sa couronne sans difficulté, en vertu de la Constitution non apparente, mais très-réelle, de la France à cette époque.

Si j'osais, et si l'on me permettait une image triviale, mais claire et expressive, je comparerais un gouvernement issu des mœurs et de la coutume à la peau, qui recouvre le corps humain bien mieux que tous les vêtements artificiels; elle grandit avec lui, et s'y adapte parfaitement, tandis que les gouvernements votés ou établis officiellement ont, comme les habits, quelque chose de factice et d'étranger. On les ôte aisément pour en prendre d'autres, et nous ne voyons pas ce besoin-là ailleurs que chez nous.

### III

*Une nation peut quelquefois changer son gouvernement, lorsqu'il n'est pas ou lorsqu'il a cessé d'être légitime.*

C'est la question si grave et en même temps si difficile des révolutions.

clame dans l'article 28 de la déclaration de 1793, qu' « une génération ne peut assujettir à ses lois les générations futures ». Essayez donc de faire un peuple avec cette doctrine !

Bossuet, sous la théorie du droit divin, écrivait dans sa *Politique* pour le Dauphin (IV, I, 3, 5, et V, II, 6) : « Il n'y a pas de force coactive contre le prince. Aussitôt qu'il y a un roi, le peuple n'a plus qu'à demeurer en repos sous son autorité. Les sujets n'ont à opposer à la violence des princes que des remontrances respectueuses, sans mutinerie et sans murmure, et des prières pour leur conversion. » — D'un autre côté, la déclaration de 1793, inspirée des doctrines de Rousseau, dit dans ses derniers articles : « La résistance à l'oppression est la conséquence des autres droits de l'homme. Il y a oppression contre le corps social lorsqu'un seul de ses membres est opprimé. Quand le gouvernement viole les droits du peuple, l'insurrection est pour le peuple et pour chaque portion du peuple le plus sacré des droits et le plus indispensable des devoirs. »

L'enseignement des théologiens tient le milieu entre ces deux extrêmes. Pour eux, une révolution est rarement un droit, presque jamais un devoir ; mais d'un autre côté, il y a des insurrections justes et légitimes, et les peuples ont au besoin, contre la violence de leurs princes, d'autres armes que des remontrances respectueuses et des prières. L'Église, en fait, a reconnu plusieurs révolutions : qu'on se rappelle seulement la décision du Pape Saint Zacharie pour l'avènement des Carolingiens, et le sacre de Napoléon I<sup>er</sup> par Pie VII. Elle en a même provoqué quelquefois en déposant des souverains, comme nous le verrons plus loin.

La première et indispensable condition pour qu'une révolution soit juste, c'est que le gouvernement contre lequel on se révolte soit, ou soit devenu illégitime : car,

contre l'autorité légitime, la résistance ne saurait être un droit. Or un pouvoir illégitime est celui qui s'est établi contre la volonté raisonnable de la nation, par la force, par la ruse, par la corruption. Un pouvoir devient illégitime, quand il est exercé habituellement d'une manière contraire à l'équité, ou à sa fin qui est le bien de la société; s'il porte gravement atteinte à la propriété, à la famille, et dans une nation catholique, à la foi; ou enfin quand, dans son organisation et sa constitution même, il ne répond plus à l'état et aux besoins de la société.

Cette condition ne suffit pas encore : pour que la révolte, même contre un gouvernement illégitime, soit permise, il faut, de plus, que les avantages du changement soient supérieurs aux inconvénients. Le but suprême en effet, c'est le plus grand bien de la société : là est la raison d'être du pouvoir, et par conséquent aussi la raison des modifications permises. Or les avantages du changement sont douteux toujours; les inconvénients au contraire sont certains et faciles à indiquer : affaiblissement de l'autorité, perte du respect, déclassements pour ceux qui montent et pour ceux qui descendent, appel à toutes les ambitions, haines sociales, complicité indispensable avec des alliés compromettants, et enfin, comme résultat trop fréquent, instabilité et démoralisation. Aussi saint Thomas n'hésite-t-il pas à enseigner<sup>1</sup> qu'il est rarement à propos de remplacer une loi imparfaite par une meilleure; que dire d'un changement de gouvernement?

On comprend, d'après cela, combien pour les théolo-

<sup>1</sup> 1<sup>o</sup> 2<sup>o</sup> q. xcviij. 2. 2.

giens une révolution doit être chose rare : à peine dans une longue série de siècles se rencontrera-t-il une fois une situation qui la justifie. Cependant ce bouleversement n'est pas en soi intrinsèquement mauvais, et il peut se produire telles circonstances qui le rendent raisonnable et légitime.

Ces principes, dont nous allons retrouver l'application dans les rapports de l'Église et de l'État, justifient l'Église du reproche si commun de haine contre la liberté et de complicité avec l'absolutisme. En théorie, l'enseignement catholique est très-éloigné de favoriser ce qu'on appelle le droit divin et le pouvoir absolu. En fait, le moyen âge a été une époque d'extrême liberté, comme les meilleurs historiens commencent à le reconnaître; l'absolutisme a été rétabli en Europe avec la Réforme, en Allemagne, en Angleterre, en France, en Espagne, ainsi que l'a montré Balmès<sup>1</sup> dans le troisième volume de son remarquable ouvrage, *le Protestantisme comparé au Catholicisme* : on me permettra d'y renvoyer ceux qui désireraient plus de détails.

ARTICLE 2. — *Rapports de l'Église et de l'État.*

I

Exposons d'abord les principes théoriques; nous verrons ensuite comment ces principes s'accrochent avec

<sup>1</sup> Prêtre espagnol, mort en 1848. Il a répété de nos jours tout cet enseignement des théologiens, sans que son orthodoxe ait jamais été attaquée.



la pratique, et le droit avec les faits. Mais il est indispensable de considérer cette doctrine dans son ensemble. Parmi les thèses indiquées ici, quelques-unes choqueront assurément certains esprits. Que le lecteur veuille bien me suivre jusqu'au bout, avant de se prononcer. En tout cas, je proteste d'avance, et formellement, contre l'emploi de ces propositions isolées : ce serait un vrai mensonge, puisque leur sens dépend de tout le contexte.

*I. Le pouvoir civil et le pouvoir religieux sont, chacun dans sa sphère, des pouvoirs souverains.*

Je n'entends pas dire que ce soient des pouvoirs égaux, puisque je trouverai tout à l'heure le contraire; mais chacun d'eux, dans l'ordre de choses qui lui est propre, a l'autorité de faire des lois auxquelles tous les sujets ont le devoir d'obéir. La sphère propre à chaque pouvoir se détermine par sa fin : tout ce qui concerne la fin spirituelle et surnaturelle de l'homme est régi par l'autorité religieuse; les matières relatives à sa fin temporelle, à son bien-être matériel, sont du ressort du gouvernement civil.

Le sens est donc celui-ci : tous les chrétiens, souverains et sujets, sont soumis aux lois de l'Église, sont tenus, par exemple, de faire maigre le vendredi, d'entendre la messe, de faire leurs pâques, etc. Et réciproquement les ecclésiastiques, ainsi que les simples fidèles, doivent en conscience obéir aux lois purement civiles de leur pays.

II. *Ces deux pouvoirs doivent s'entr'aider ; l'état normal de leurs rapports n'est pas l'isolement, et encore moins la guerre, mais le concours pour une même fin, qui est le plus grand bien possible des hommes.*

Les avantages de ce concours sont évidents. L'Église ajoute à la force matérielle dont dispose le gouvernement, l'appui de l'autorité morale, bien autrement efficace; l'État de son côté assiste l'Église de plusieurs manières, ne fût-ce que par le prestige officiel dont il environne ses ministres. Aussi Pie IX, dans l'Encyclique *Quanta cura*, a-t-il réprouvé et détesté, comme fausse et perverse, l'opinion qui veut que « l'on supprime cette « entente mutuelle et cette communauté de conseils « entre le sacerdoce et l'empire, qui a toujours été heureuse et salutaire pour les affaires, soit sacrées, soit « civiles ». Dans le *Syllabus*, joint à l'Encyclique, il condamne sous le n° 55 la proposition suivante : « L'État « doit être séparé de l'Église, et l'Église de l'État. » Mais ici quelques remarques sont nécessaires.

La proposition condamnée dit : L'État **DOIT** être séparé, avec la force du participe latin, qui entraîne l'idée d'obligation : *Ecclesia a statu, status ab Ecclesia sejungendus est.* Mais le Pape n'a pas condamné la proposition : l'État **PEUT** être séparé de l'Église; car, si la séparation était intrinsèquement mauvaise, la situation de l'Église aux États-Unis n'aurait pas été louée par le même Pie IX en diverses circonstances.

Si donc on vient nous dire : Dans tel pays, à telle époque, en tenant compte des circonstances, il y aurait

avantage plutôt qu'inconvénient à séparer l'Église de l'État, c'est une question d'application, de fait, de pratique, question grave assurément et délicate, sur laquelle il serait téméraire de se prononcer contre le sentiment connu du Souverain Pontife; mais enfin une telle opinion ainsi limitée n'est pas condamnée, et il ne serait pas hérétique de la soutenir. Ce qui irait contre la foi, c'est d'affirmer que partout, toujours, d'une manière générale, la séparation est la règle, parce qu'elle est le droit, ou même simplement parce qu'elle vaut mieux absolument; c'est l'État laïque érigé en système universel et *a priori*. Quelle raison d'ailleurs apporte-t-on en faveur de cette conception? Aucune, si ce n'est ce mot nouveau d'État laïque, et l'affirmation énergique, d'autant plus acharnée peut-être qu'elle est moins prouvée, que là se trouvent le bien et le droit. Singulier droit en vérité, que, pendant quinze siècles au moins, les plus grands esprits auraient ignoré, que tous les peuples auraient méconnu! Singulière prétention et vraiment extravagante, de vouloir imposer à tous les hommes l'oubli du passé, pour mettre à la place un système éclos dans quelques esprits il n'y a pas cent ans, dépourvu jusqu'ici de théorie certaine et d'expérience sérieuse! Pour ma part, je l'avoue, je n'ai pas de ces hardiesses : et quoi qu'il en soit de l'application essayée dans certains pays, je reste, pour le principe général, d'accord avec le Souverain Pontife, qui lui-même est d'accord avec la presque unanimité du genre humain.

Cette entente, si désirable entre les deux pouvoirs, se manifeste aussi dans l'individu, par l'appui que se donnent les deux sentiments de l'amour de l'Église et de

l'amour de la patrie. Certains hommes pourtant, ignorants du christianisme, accusent quelquefois les catholiques d'être des citoyens romains, et non des citoyens français. Comme s'il y avait dans l'âme humaine un sentiment vrai, droit, généreux, que la foi catholique ne développe et ne fortifie! Ils devraient au moins tenir compte des faits accomplis sous leurs yeux. Nous avons la mémoire courte en France : et cependant, comment oublier le dévouement des catholiques, lorsque la patrie appelle ses enfants à la défendre? Nos adversaires ne connaissent-ils pas ces modèles du patriotisme le plus héroïque, le peuple d'Irlande, et celui de Pologne, catholiques tous deux? Quand l'État laïque aura produit des nationalités aussi vivaces, il pourra commencer à parler pour lui-même. En attendant, ce sont là des faits, et les insultes ne peuvent rien contre eux.

III. *Dans les matières mixtes, lorsque les deux pouvoirs ne sont pas d'accord, l'autorité supérieure et le dernier mot appartiennent de droit à l'Église.*

Ce principe n'est pas de foi. Il est insinué dans le *Syllabus* à plusieurs reprises, notamment dans le § VI, par exemple dans la condamnation de la proposition 42 : « En cas de conflit entre les lois des deux puissances, c'est le droit civil qui prévaut. » Mais, sans prévaloir, le droit civil pourrait avoir une autorité égale. Le *Syllabus* n'interdit pas de le soutenir. Telle n'est cependant pas l'opinion la plus commune parmi les théologiens, et voici les raisons apportées par Suarez<sup>1</sup> :

<sup>1</sup> *De legibus*, IV, 8 et 9.

La première, excellente au fond, c'est que l'Église, étant surnaturelle dans son origine, dans son essence et dans sa fin, l'emporte sur une souveraineté naturelle à tous les égards. Tout le monde alors admettait l'ordre surnaturel. — Mais, pour nos incrédules eux-mêmes, l'État ne représente jamais que les intérêts temporels de ses membres; la société civile correspond au corps, tandis que la société spirituelle correspond à l'âme. Or il est dans l'ordre que le corps cède à l'esprit, lorsqu'ils sont en conflit sur un même sujet, et que par conséquent l'État cède à l'Église.

De plus, de ces deux puissances, l'État et l'Église, l'une représente une portion de l'humanité restreinte dans le temps et dans l'espace, tandis que par son ancienneté et par son universalité, l'autre parle au nom du groupe d'hommes le plus considérable qui ait jamais existé sur la terre. Au point de vue purement humain, il n'y a aucune comparaison entre une nation, même la plus vaste, et cette vieille Église catholique. Est-il donc naturel que le plus grand cède au plus petit, que l'ensemble soit sacrifié à une partie, et qu'un bien particulier puisse s'opposer à l'intérêt le plus général? Je propose cette observation même aux hommes qui ne croient qu'aux faits, et j'attends la réponse.

J'ai dit : *lorsque les deux pouvoirs ne sont pas d'accord*, parce que, comme l'explique la proposition II, la règle ordinaire est l'accord, et de là les concordats.

IV. *Dans les États catholiques, le Pape a un pouvoir indirect sur le temporel*<sup>1</sup>.

Je résume ici la doctrine de Bellarmin dans un ouvrage spécial sur cette matière<sup>2</sup>.

La puissance ecclésiastique, dit-il, distincte à la vérité du pouvoir civil, non-seulement est plus noble, mais lui est supérieure; en sorte qu'elle peut le diriger et le corriger, et même dans certains cas, en vue de la fin surnaturelle et de la vie éternelle, lui commander : tous les catholiques sont d'accord sur ce principe. Le Souverain Pontife peut et doit commander aux souverains de ne pas abuser de leur puissance au détriment de l'Église, pour favoriser les hérésies et les schismes, pour la perte de leurs âmes et de celles de leurs sujets; et si les rois avertis refusent d'obéir, le Pape a le droit de les rejeter de l'Église par excommunication, de délier leurs sujets du serment de fidélité, finalement de les dépouiller de leur pouvoir<sup>3</sup>. Ce n'est donc pas toujours, ni en toutes matières, que le Pape peut commander aux gouvernements, mais seulement dans ce qui intéresse l'ordre spirituel, et se rattache à la fin surnaturelle. Ainsi cette proposition ne contredit pas la première : le pouvoir civil et le pouvoir religieux sont, chacun dans sa sphère, des pouvoirs souverains.

<sup>1</sup> C'est ici surtout que je rappelle la distinction nécessaire entre le principe et l'application : il y aurait mensonge à citer cette proposition isolée et sans commentaire, comme une règle de conduite pratique de l'Église. Voyez au § II les correctifs nécessaires.

<sup>2</sup> *De potestate Papæ in rebus temporalibus.*

<sup>3</sup> Toujours par des peines spirituelles qui sont les seules armes de l'Église. L'histoire cependant montre que ces armes ne sont ni vaines ni impuissantes.

Si le Souverain Pontife, dit encore le savant Jésuite, avait directement les deux puissances, spirituelle et temporelle, s'il était le roi du monde comme il est le Pontife de l'Église universelle, les autres souverains étant simplement les exécuteurs de sa juridiction temporelle; alors assurément le Souverain Pontife pourrait à son gré priver les rois de leur pouvoir. Mais il pourrait ainsi supprimer le gouvernement politique, ou le confondre avec l'ecclésiastique; et finalement il serait supérieur au Christ, puisqu'il pourrait supprimer ou confondre des pouvoirs que le Christ a voulu, et voulu distincts. Cela est donc impossible, et aucun catholique ne le prétend.

— Quand au contraire nous attribuons au Pape une puissance spirituelle directe, et une puissance temporelle seulement indirecte, c'est-à-dire par rapport aux choses spirituelles, il ne s'ensuit pas qu'il puisse supprimer ni absorber le gouvernement civil. Il peut seulement, par sa puissance spirituelle apostolique et suréminente, diriger et corriger la puissance politique, lorsque cela est nécessaire pour la fin spirituelle, et, s'il le faut, retirer cette puissance à un prince pour la transférer à un autre, mais en suivant l'ordre de succession fixé par la loi du pays. Nous avons vu en effet (art. 1<sup>er</sup>, § 2, n<sup>o</sup> 2, et § 3) que Dieu donne l'autorité aux princes par l'intermédiaire du consentement des hommes, et qu'il peut, par le même consentement, la changer et la transporter de l'un à l'autre : à plus forte raison pourra-t-il la transférer, pour une fin spirituelle, par son Vicaire qui le représente sur la terre. Car, par cela même qu'il a été fait pasteur de tout le troupeau, chef de toute la famille, et tête de toute l'Église, le Pape a mandat de gouverner,

de diriger et de corriger toutes les brebis du troupeau, tous les enfants de la famille, tous les membres du corps. On n'en doit excepter ni les empereurs, ni les rois, à moins qu'ils ne veuillent être exceptés des brebis du Christ, des serviteurs du Christ, des membres du corps du Christ. — Et c'est pour cela que j'ai ajouté cette restriction : *dans les États catholiques*.

Telle est la doctrine. On va voir quelles raisons en empêchent aujourd'hui l'application. Qu'il suffise de constater pour le passé, que dans les occasions très-rares où les Papes ont usé de ce pouvoir, aucun homme sensé ne peut le leur reprocher : ce n'était pas en vue d'intérêts politiques ou temporels, mais pour le bien spirituel, pour empêcher l'empereur Henri IV de faire un schisme en Allemagne cinq cents ans avant Luther, nos deux premiers Philippe de persévérer dans leurs divorces scandaleux, Henri VIII d'Angleterre de se jouer du mariage, etc. Du reste, voici sur cette théorie l'opinion de deux hommes qui ne sont suspects ni de partialité ni d'inintelligence, Leibnitz et Voltaire.

Écoutons d'abord Leibnitz <sup>1</sup> : « Les arguments de Bel-  
 « larmin qui, de la juridiction que les Papes exercent sur  
 « le spirituel, infère qu'ils ont une juridiction au moins  
 « indirecte sur le temporel, n'ont pas paru méprisables  
 « à Hobbes même. Et peu importe ici que le Pape ait  
 « eu cette primauté de droit divin ou de droit humain,  
 « pourvu qu'il soit constant que pendant plusieurs siècles,  
 « il a exercé dans l'Occident, avec le consentement et  
 « l'applaudissement universels, une puissance assurément

<sup>1</sup> Op. in-4°, t. IV, part. I:1, p. 491.



« très-étendue. Il y a même plusieurs hommes célèbres  
 « parmi les protestants<sup>1</sup> qui ont cru qu'on pouvait laisser  
 « ce droit au Pape, et qu'il était utile à l'Église, si l'on  
 « retranchait quelques abus. »

Et Voltaire<sup>2</sup> : « L'intérêt du genre humain demande  
 « un frein qui retienne les souverains et qui mette à  
 « couvert la vie des peuples : ce frein de la religion  
 « aurait pu être, par une convention universelle, dans  
 « la main des Papes. Ces premiers Pontifes, en ne se  
 « mêlant aux querelles temporelles que pour les apaiser,  
 « en avertissant les rois et les peuples de leurs devoirs,  
 « en reprenant leurs crimes, en réservant l'excommuni-  
 « cation pour les grands attentats, auraient été regardés  
 « comme des images de Dieu sur la terre<sup>3</sup>. Mais les  
 « hommes sont réduits à n'avoir pour leur défense que  
 « les lois et les mœurs de leur pays, lois souvent mépri-  
 « sées, mœurs souvent corrompues. »

Ces deux autorités suffisent pour justifier la théorie  
 des théologiens catholiques.

*V. En tout cas, l'Église a toujours droit à sa liberté, et à  
 tout ce qui lui est nécessaire pour l'exercice de cette liberté.*

Ce droit, droit absolu et imprescriptible, appartient à  
 l'Église parce qu'elle est la vérité, et qu'il ne saurait y  
 avoir de droit contre la vérité. Toutes les lois faites contre  
 elle sont injustes, partant nulles, et les catholiques ont

<sup>1</sup> Lui-même en est un.

<sup>2</sup> *Essai sur les mœurs*, t. II, chap. LX.

<sup>3</sup> Les Papes ont précisément agi comme le demande Voltaire, et  
 ont été regardés en effet comme des images de Dieu sur la terre.

toujours en conscience le droit, et quelquefois le devoir, de ne pas s'y soumettre.

La liberté de l'Église comprend au moins trois choses : liberté de croire, liberté de pratiquer, liberté d'enseigner le dogme et la règle des mœurs. Ces droits-là, l'Église ne peut les abandonner, elle ne peut même pas transiger à leur sujet. Quand un gouvernement les menace, que ce soit un César ou une Convention, l'Église résiste, au moins passivement, et elle s'en remet avec confiance au Dieu qui la protège, pour faire justice du persécuteur. Depuis dix-huit siècles, il n'y a jamais manqué.

Que penser du pouvoir temporel des Papes? Sans doute il n'est pas de foi que le successeur de saint Pierre doive être un souverain temporel; mais on connaît la raison de cette royauté. Quelqu'un l'a dit admirablement d'un mot : les deux pouvoirs, civil et religieux, sont unis à Rome afin d'être séparés partout ailleurs. Les catholiques du monde entier ont besoin non-seulement que leur chef soit libre, mais qu'il le soit d'une liberté officielle, patente, indiscutable. Pendant quatorze siècles, le moyen trouvé pour cela était la souveraineté temporelle du Pape. En trouvera-t-on un autre? Il est certes permis d'en douter. En tout cas, aucune loi politique, même la plus solennelle, ne peut suffire : car qui garantira les catholiques contre la violation de la loi? Aussi eux et leur Père commun attendent-ils, sans bouleverser le monde, mais aussi sans désespérer ni se lasser jamais, que la Providence vienne mettre fin à une situation si cruelle pour le présent, et si périlleuse pour l'avenir.

## II

En principe, l'Église a tous ces droits : droit à sa liberté absolue <sup>1</sup>, droit à la décision suprême des matières mixtes <sup>2</sup>, droit au pouvoir indirect sur le temporel <sup>3</sup>, droit au concours de l'État partout où elle le requiert <sup>4</sup>, droit à l'exemption de la milice <sup>5</sup>, et aux immunités ecclésiastiques <sup>6</sup>. Cependant elle est loin de les exercer tous ; la pratique est en complet désaccord avec la théorie, et l'on hésite à exposer les principes, tant ils sont éloignés de l'application. Pourquoi cette différence ?

Parce que l'Église s'inspire toujours d'un principe supérieur à tous les autres, celui du plus grand bien. Chargée de sauver les âmes, préoccupée avant tout d'y réussir, l'Église, selon les besoins des temps, restreint d'après cette règle l'usage de ses droits. Comme le dit saint Thomas <sup>7</sup> avec ce bon sens éminent qui devient du génie, ayant à conduire des hommes, elle cherche, non pas le plus parfait, mais le possible, en tenant compte de leur nature et de leurs dispositions. En cela précisément éclate l'avantage de l'Église : car, institution divine et humaine à la fois, elle peut, sans rien abandonner des principes, les accommoder aux circonstances et se plier à toutes les nécessités.

<sup>1</sup> *Syllabus*, n° 20.

<sup>2</sup> *Ibid.*, n°s 42, 51, 54.

<sup>3</sup> *Ibid.*, n° 24.

<sup>4</sup> Bulle *Unam sanctam*, Encyclique *Quanta cura*, etc.

<sup>5</sup> *Syllabus*, n° 32.

<sup>6</sup> *Ibid.*, n° 30.

<sup>7</sup> 1<sup>o</sup> 2<sup>e</sup> q. xcvi a. 2.

Aussi n'hésiterais-je pas à affirmer qu'aujourd'hui, dans la plupart des États de l'Europe, l'Église n'a pas en fait tous les droits mentionnés ci-dessus ; elle n'a pas droit pratiquement au pouvoir indirect sur le temporel, ni aux immunités ecclésiastiques. Pour parler comme les théologiens, elle a sur ces matières un *jus impeditum*, elle n'a pas le *jus expeditum* ; c'est-à-dire qu'elle a toujours ; et rien ne peut le lui enlever, le droit radical, fondamental, absolu ; mais elle ne peut pas l'employer. Elle n'a pas le droit d'user de son droit, si je puis m'exprimer ainsi, parce que cet usage produirait plus de mal que de bien, et que l'Église est établie pour le bien. On l'a vu même de nos jours.

Aucun souverain n'a mérité les foudres de l'Église plus que Victor-Emmanuel. Or non-seulement le Pape ne l'a pas déposé, mais il ne l'a jamais excommunié nommément ; et quand ce souverain a été malade, Pie IX n'a pas hésité à lui accorder les derniers sacrements. On a dit que le Saint-Père l'aimait comme un fils, qu'il ne pouvait oublier ses propres vœux pour cette cause de l'Italie indépendante, représentée par Victor-Emmanuel : tout cela est vrai sans doute. Mais surtout il est vrai que le Souverain Pontife a cherché le plus grand bien des âmes, la fin spirituelle de l'Église ; et il a pensé servir cette cause plus sûrement par la miséricorde que par la justice, par l'abandon momentané plutôt que par l'exercice de son droit : dans chaque circonstance semblable, tout autre Pape fera de même.

En un mot, ces droits, quoique réels et certains, ne peuvent être exercés que lorsque l'opinion publique d'un pays, lorsque l'unanimité morale des citoyens y con-

sent. Autrement l'intervention du Pape amènerait des troubles, peut-être des représailles, et enfin un mal plus grand que le bien ; par conséquent le Pape ne peut le vouloir<sup>1</sup>. Mais bien loin de s'en réjouir, il faut le regretter, parce que cet état tient à un affaiblissement de la foi, et que la conséquence est en définitive une diminution du bien, c'est-à-dire de la vraie liberté : mieux vaudrait assurément, comme le souhaitait Voltaire, un frein qui retint les souverains, c'est-à-dire aujourd'hui les majorités, et qui mit les intérêts des minorités à couvert.

Mais alors, à quoi bon conserver ces principes dont il est entendu que de nos jours on ne peut faire usage ? pourquoi enseigner encore des droits purement théoriques et impraticables, lorsque cette doctrine peut effrayer et éloigner des âmes honnêtes ? pourquoi surtout renouveler cet enseignement dans un document solennel comme le *Syllabus*, au risque de faire plus de mal que de bien ?

Ceux qui posent cette question n'ont aucune idée de l'Église et de son rôle dans le monde. L'Église peut bien céder sur l'application, elle le montre tous les jours ; mais elle ne peut transiger sur les doctrines, et toute son histoire en est la preuve. D'abord, pour beaucoup de ses

<sup>1</sup> C'est en ce sens qu'un écrivain catholique, M. Gosselin, a pu dire qu'au moyen âge le Pape agissait dans les affaires temporelles comme représentant et délégué de l'opinion publique à cette époque (Œuvres de Fénelon, Introduction). Cette explication est vraie en fait, non en droit. Le Pape tenait son droit de Dieu, qui a donné à son vicaire toute l'autorité nécessaire pour le plus grand bien des âmes ; mais il trouvait la faculté de l'exercer dans l'opinion publique d'alors, disposée à accepter ses arrêts et même à y recourir.

droits, l'Église n'en est pas maîtresse; ils lui viennent de son divin Fondateur, et si elle en peut régler l'exercice, elle n'en peut changer l'essence. Très-souvent le dogme y est intéressé, et l'abandon des principes entraînerait de véritables erreurs dans la foi. Ensuite l'Église n'est pas une institution qui vive au jour le jour; elle conserve, dans le règlement du présent, le souvenir du passé et la préoccupation de l'avenir. Par conséquent, tout en faisant pour le présent les concessions exigées par les circonstances, elle ne peut permettre que ces concessions entraînent un blâme pour le passé ou gênent son action pour l'avenir <sup>1</sup>. Ne l'oublions pas enfin, ni la France ni même l'Europe ne sont le monde; telle proposition, dont la condamnation dans le *Syllabus* étonne et scandalise nos Français, a son explication toute naturelle si, se reportant aux documents d'où elle est tirée et qui sont indiqués expressément pour cela, on l'applique à des pays dont la situation morale et politique n'a aucune analogie avec la nôtre.

Un exemple en terminant va faire comprendre, j'espère, tout à fait cette distinction du droit et du fait. L'Église a incontestablement le droit d'imposer le maigre du samedi; et incontestablement elle condamnerait, elle

<sup>1</sup> On dira que c'est précisément l'avenir qu'on redoute; selon sa coutume, l'Église en ce moment, n'étant pas la plus forte, se fait petite, quitte à se dédommager quand elle le pourra. — Je réponds que l'Église ne dissimule rien de ses prétentions, et le *Syllabus* en est la preuve; qu'en fait les catholiques ont été les plus forts en France de 1852 à 1858 et de 1871 à 1875, sans que le Pape ait envahi notre société civile; enfin qu'il n'usera de ses droits que lorsque ceux-là mêmes qui protestent aujourd'hui accepteront son intervention. Si cela ne leur suffit pas, il faut avouer qu'ils sont difficiles.

taxerait même d'hérétique quiconque nierait ce droit, ou soutiendrait que le maigre du samedi n'est pas une bonne chose, ou simplement, mais d'une manière générale, qu'à notre époque il n'est plus utile de conserver le précepte du maigre le samedi : c'est le principe. Et cependant, en pratique, ce précepte s'en va, sans espoir de retour, parce que le plus grand bien demande que l'Église n'insiste pas sur un commandement qui n'est pas observé. Il en est de même à peu près pour les droits dont j'ai parlé, moins une espérance que conserve l'Église : un jour peut-être, les nations étant redevenues catholiques, l'unanimité, entendez-vous bien? l'unanimité morale des citoyens reconnaîtra son autorité, et alors elle pourra en user pour le plus grand bien, et de la société civile, et de la société spirituelle qu'elle représente.

ARTICLE 3. — *De la liberté de conscience.*

I

Question grave, difficile, parce qu'on l'embrouille à plaisir ; c'est le point délicat des rapports de l'Église et de l'État, et celui qui passionne le plus les esprits. Essayons d'aller au fond.

Une première observation se présente, d'autant plus importante qu'elle explique bien des malentendus. Le mot de liberté de conscience est un mot nouveau, inconnu avant le seizième siècle. Qui en a parlé le premier? qui a voulu d'abord en faire un droit? les protestants. Or

voici Jurieu, ministre protestant, avouant que « la Réformation s'est faite par la puissance des princes qui allèrent jusqu'à défendre aux papistes tout exercice public et même secret de leur religion » ; et de nos jours l'historien protestant Menzel affirme que « où régnait le protestantisme, régnait l'intolérance ». Qui a repris cette doctrine comme un dogme, et ce mot de liberté des cultes comme un principe fondamental ? C'est la Constituante, laquelle imposait au clergé de France une constitution schismatique ; c'est la Convention, qui guillotina les prêtres ; c'est le Directoire, qui les déportait.

Les exemples les plus complets en ce genre ont été donnés par la Convention et par la Commune de 1871. Dans sa Déclaration de 1793, à l'article 7, la Convention proclame comme un principe absolu « le libre exercice des cultes, et le droit de manifester sa pensée, soit par la presse, soit autrement » ; or c'est précisément l'époque du tribunal révolutionnaire, de la charrette, de l'échafaud, de la Terreur en un mot. Quant à la Commune de 1871, avant de fusiller un archevêque de Paris et une trentaine de prêtres, elle avait dans un décret du 3 avril invoqué le même principe : « Considérant que le premier des principes de la République française est la liberté ; considérant que la liberté de conscience est la première des libertés » ; puis elle décrétait la suppression du budget des cultes et la confiscation des biens du clergé<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Si invraisemblable que cela paraisse, c'est bien le même décret, comme on peut le voir au *Journal officiel de la Commune*, 3 avril 1871, col. 1.



Inutile de multiplier les détails. Ces rapprochements entre le mot de liberté de conscience et les violences contre les catholiques ne sont, depuis trois cents ans, ni rares, ni fortuits. Voilà donc un principe que l'on n'a jamais invoqué sans y joindre des persécutions : est-il extraordinaire que l'Église s'en défie ? qu'elle éprouve quelque répugnance pour l'acclamer à son tour ? Quelle idée sommes-nous en droit de nous faire de cette liberté de conscience, dont le nom se trouve associé à toutes les mesures injustes et violentes portées contre nous depuis trois siècles ? Notre aversion est d'autant plus légitime, que la conduite de l'Église est tout l'opposé. Nos adversaires proclament la liberté et usent de la tyrannie ; l'Église pose en principe la non-liberté et pratique la tolérance.

Non, l'Église n'enseigne pas la liberté de conscience comme un droit ; elle fait plus, elle la blâme positivement. Sans rappeler les documents anciens, Grégoire XVI, dans l'Encyclique *Mirari vos* de 1832, a traité cette doctrine de « sentiment absurde, ou plutôt délire ». Pie IX a répété les mêmes expressions dans l'Encyclique *Quanta cura* en 1864, et y a ajouté la condamnation des propositions 77, 78 et 79 du *Syllabus*. Et en effet, l'Église enseignant la liberté de conscience, c'est l'Académie des sciences proclamant le droit de dire que deux et deux font cinq.

D'un autre côté, l'Église pratique la tolérance. On objecte l'Inquisition, la Saint-Barthélemy, les dragonnades, Marie la sanglante en Angleterre, et le reste. Tous les catholiques blâment ces excès, sans aucune hésitation, car les Souverains Pontifes ne les ont jamais

approuvés<sup>1</sup>. Mais il ne faut cependant pas laisser dénaturer les faits. Or il est acquis à l'histoire que, si l'on met de côté, comme la vérité l'exige, les condamnations politiques de l'Inquisition espagnole, le nombre des victimes faites par les catholiques<sup>2</sup> est insignifiant en regard des persécutions qu'ils ont subies, soit des protestants, soit des incrédules. Et cela sans parler de l'Irlande ni de la Pologne, dont tout l'univers sait la douloureuse histoire.

Mais il y a plus : les Souverains Pontifes ne se sont jamais opposés à ce que des Français prêtassent serment à leurs constitutions où est affirmée la liberté de conscience. Grégoire XVI, consulté officiellement par l'archevêque de Malines sur la constitution belge, dont l'article 14 porte que « la liberté des cultes, celle de « leur exercice public, ainsi que la liberté de manifester « ses opinions en toute matière, sont garanties, sauf la « répression des délits commis à l'occasion de l'usage de « ces libertés » ; Grégoire XVI, l'auteur de l'Encyclique *Mirari vos*, répondit en autorisant le serment. Enfin le 20 février 1873, M. du Mortier faisait à la tribune belge

<sup>1</sup> Le Pape Grégoire XIII a félicité Charles IX de la Saint-Barthélemy, mais on lui avait fait croire que le Roi venait d'échapper à un attentat contre sa personne. Plus tard, Innocent XII a déconseillé et blâmé la révocation de l'édit de Nantes, au point d'exciter la colère de Louis XIV. Tous les hommes un peu versés en histoire connaissent aujourd'hui ces faits ; on n'en persiste pas moins à reprocher à l'Église, et la Saint-Barthélemy, et l'acte de 1685, qui sont l'œuvre de la politique et des rois.

<sup>2</sup> Les supputations les plus exactes comptent environ deux mille personnes massacrées à la Saint-Barthélemy, et soixante mille exilées volontairement après la révocation de l'édit de Nantes. En revanche, le seul Henri VIII d'Angleterre fit périr soixante-douze mille personnes pour cause de religion. (DURUY, *Histoire de seconde*, ch. XXVII. Cf. MACAULAY, *Essays*, 3, 11, etc.)

un brillant éloge de toutes les libertés : Pie IX, par un bref, donna à ce discours une approbation d'autant plus significative que M. du Mortier était premier ministre, et que les catholiques occupant le pouvoir auraient pu supprimer en Belgique la liberté de conscience.

## II

Nous rencontrons donc encore la distinction entre le droit et le fait, entre les principes et l'application, ou, comme s'exprime la *Civiltà cattolica*<sup>1</sup>, entre la thèse et l'hypothèse : ou plutôt nous retrouvons ce principe du plus grand bien, indiqué par saint Thomas, et qui domine toute la conduite de l'Église.

Qu'on veuille bien le remarquer en effet : au point de vue du droit, l'Église catholique, étant seule vraie, a seule le droit d'exister, elle a le droit de requérir l'appui du bras séculier et d'employer les peines spirituelles, et même temporelles, pour combattre l'erreur et l'hérésie. Donc l'Église condamne la liberté de conscience, toutes les fois qu'on l'invoque comme un droit et comme un principe. Et elle ne peut agir autrement, à moins de reconnaître implicitement, ou que les religions différentes sont également vraies, ou que l'erreur et la vérité ont des droits égaux ; propositions également absurdes et insoutenables.

Mais si du droit nous passons à l'exercice de ce droit, c'est-à-dire de la thèse à l'hypothèse, la question est toute

<sup>1</sup> Revue semi-officielle, autrefois rédigée à Rome par des Jésuites italiens, sous la surveillance de Pie IX.

différente. Ce n'est plus l'erreur et la vérité qui sont en présence, ce sont des hommes et des sociétés, qui se trompent de bonne foi peut-être, et auxquels l'emploi de la force ferait plus de mal que de bien. L'Église admet alors pour eux la liberté de conscience, non pas comme un droit, et pourtant comme quelque chose de plus qu'une simple tolérance, qui serait toujours révocable. Non, ce ne sera jamais un droit absolu et *in se*, mais ce peut être un certain droit fondé sur les faits, sur une convention expresse ou tacite, écrite ou coutumière, et surtout sur ce principe que l'Église ne peut jamais vouloir ce qui ferait plus de mal que de bien. En théorie, ces droits sont très-différents; en pratique, ils se confondent.

Ainsi s'exprimait la *Civiltà cattolica*<sup>1</sup>, parlant à la fois de la séparation de l'Église et de l'État, de l'égalité des cultes et de la liberté de la presse : « Ces libertés « modernes, si on les pose en thèses, c'est-à-dire comme « des principes universels, applicables à tous les temps « et à tous les pays, fondés sur la nature humaine en « elle-même et sur le plan divin, sont absolument con- « damnables, et elles ont été plusieurs fois condamnées « par les Pontifes romains, notamment par Pie VI, « Pie VII et Pie IX. Mais, à titre d'hypothèses, c'est-à-dire « considérées comme des dispositions appropriées à la « situation spéciale de tel ou tel peuple, elles peuvent « être légitimes, et les catholiques peuvent les aimer et « les défendre; ils font une chose bonne et très-profi- « table quand ils usent de ces mêmes libertés le plus effica- « cement possible pour servir la religion et la justice. »

<sup>1</sup> 17 octobre 1863, p. 140.

Le Père Deschamps, depuis archevêque de Malines et cardinal, parle de même<sup>1</sup> : « L'erreur par elle-même  
 « n'a pas de droits, sans doute ; mais les âmes trompées  
 « ont des droits, surtout lorsqu'elles sont héritières des  
 « erreurs qui les trompent, et parmi ces droits il faut  
 « compter celui d'être détrompées comme doivent l'être  
 « des intelligences libres, des consciences sincères.  
 « Quand donc l'unité religieuse a été brisée,... la liberté  
 « n'est-elle pas alors le droit commun de ceux qui pos-  
 « sèdent la vérité et de ceux qui la cherchent sincère-  
 « ment ? Qui le niera après un moment d'attention ? »

Plus récemment enfin, en 1875, le cardinal Manning, répondant à un pamphlet de M. Gladstone sur le Concile du Vatican, n'hésitait pas à écrire ceci : « Si les catho-  
 « liques arrivaient demain au pouvoir en Angleterre, pas  
 « une seule loi pénale ne serait proposée, pas l'ombre  
 « de contrainte ne serait exercée contre la foi de per-  
 « sonne. Nous ne fermerions pas aux protestants une  
 « de leurs églises, pas un collège, pas une école ; ils  
 « auraient les mêmes libertés dont nous jouissons  
 « aujourd'hui comme minorité. »

Voilà qui est net. Pourquoi donc les « libres-penseurs » chez nous ne sont-ils pas prêts à en dire, et surtout à en faire autant ?

## II

Pour ne pas laisser aucun doute sur une matière aussi importante, voici l'enseignement complet de l'Église résumé en quelques propositions.

<sup>1</sup> *Question religieuse*, t. II, chap. XVII, § 1.

Il faut distinguer les croyances intérieures; le culte; la prédication par l'exemple, par la parole ou par la presse!

1. QUANT AUX CROYANCES INTÉRIEURES : 1° *l'homme est, par sa nature même, libre de toute pression matérielle, de toute contrainte extérieure.*

Cela est évident. Le bourreau peut me faire trahir, par un acte extérieur, mes convictions intimes; il ne peut pas les changer. Aussi l'Église a-t-elle toujours interdit l'emploi de la force dans les missions, si ce n'est pour assurer la liberté des missionnaires<sup>1</sup>.

2° *L'homme n'est pourtant pas libre de croire ce qu'il veut, mais il DOIT donner son assentiment à la vérité.*

C'est en ce sens que l'Église a toujours condamné et réprouvé l'indifférence en matière de religion, ou l'indifférentisme<sup>2</sup>.

3° *Les faibles, les ignorants, les enfants doivent être protégés contre la crainte, la ruse, le mensonge, la séduction des passions.*

Tout le monde, je pense, accorde ce point; la seule limite à cette protection se trouve dans le principe du plus grand bien<sup>3</sup>.

II. QUANT AU CULTE : *la loi l'ignore, et par conséquent il est libre, tant qu'il reste privé; s'il est public, c'est un moyen de prédication, et il sera régi selon les propositions suivantes.*

III. QUANT A LA PRÉDICATION : 1° *s'il s'agit de la vraie religion, elle a droit à la liberté la plus absolue. Toutes les*

<sup>1</sup> S. THOMAS, 2a 2æ q. X a 8, absolument formel.

<sup>2</sup> Notamment Syllabus, n<sup>os</sup> 15 et 18.

<sup>3</sup> Comparez J. SIMON, *Liberté de conscience*, p. 290 et 299.

lois portées contre elle sont injustes, ellés n'obligent jamais en conscience, parce qu'il n'y a pas et qu'il ne peut y avoir de droit contre la vérité.

2° *S'il s'agit d'une religion fausse, elle n'a, au point de vue absolu, aucun droit, pour la même raison.*

3° *Cependant les infidèles non baptisés ne sont pas soumis à l'autorité de l'Église, et ne doivent pas être contraints à professer la foi catholique.*

Ces derniers mots sont traduits textuellement du bref *Quod aliquantum* de Pie VI en 1791. Le Pape formulait ainsi la doctrine expresse de saint Thomas<sup>1</sup>, appuyée sur les textes les plus formels du Droit canon<sup>2</sup> pour les Juifs et pour les Sarrasins. Saint Thomas enseigne même qu'en dehors du péril de mort imminente, les enfants des infidèles ne doivent pas être baptisés malgré leurs parents<sup>3</sup>.

4° *Au milieu d'une société catholique, les hérétiques et apostats baptisés qui cherchent à répandre leurs erreurs, peuvent et doivent en être empêchés, même par la force.*

C'est la seule restriction pratique apportée par l'Église à la liberté de conscience, et elle se déduit naturellement et forcément des propositions précédentes, surtout de I. 3° et de III. 2°<sup>4</sup>.

5° *Quand l'erreur existe depuis longtemps, ceux qui la professent sont dans une ignorance invincible, et leur bonne foi leur donne tous les droits que leur doctrine ne mérite pas.*

Assurément une telle situation, loin d'être un progrès,

<sup>1</sup> 2a 2æ q. a X a. 11.

<sup>2</sup> Decret. dist. 45 cap. *Qui sincera, Consuluit, et Sicut.*

<sup>3</sup> *Loc. cit.*, a 12

<sup>4</sup> Cf. Syllabus, n° 77, 78, relatifs à l'Espagne et à la Nouvelle-Grenade

est très-regrettable, parce qu'elle provient d'erreurs dans la foi, et d'erreurs consommées, enracinées par le temps. C'est pourquoi dans l'Encyclique *Quanta cura* de 1864, Pie IX condamnait ceux qui présenteraient comme « excellente, *optimam*, la société où le gouvernement ne « pourrait punir les violateurs de la religion catholique « qu'autant que le demanderait la paix publique ». Mais le Pape n'a pas défendu de considérer une telle société comme bonne, en tenant compte des circonstances qui ne permettraient pas d'en constituer une meilleure.

Aussi peut-on dire sans hésiter, après le cardinal Manning, qu'en France, aujourd'hui, l'égalité de protection donnée à tous les cultes non-seulement n'est pas blâmable, mais est meilleure que l'intolérance. Si, dans notre situation actuelle, un gouvernement entreprenait de mettre une différence entre catholiques et non-catholiques, de favoriser les uns au détriment des autres, il n'obtiendrait pas l'approbation de l'Église, parce qu'il ferait beaucoup de mal et point de bien. Heureux serions-nous si, en France, dans notre nation catholique, la liberté de l'Église était aussi pleinement assurée contre ses adversaires que la leur est garantie contre les « empiètements ecclésiastiques ».

Mais ce n'est pas des protestants que viennent aujourd'hui les dangers, c'est des révolutionnaires, dont il faut parler maintenant.



ARTICLE 4. — *L'Église et la Révolution.*

## I

Proudhon a écrit sur ce sujet, et presque sous ce titre<sup>1</sup>, trois volumes de longue diatribe contre l'Église. D'un autre côté, J. de Maistre et son école répètent et développent le mot qui commence le chapitre V des *Considérations sur la France* : « Il y a dans la Révolution française un caractère *satanique* qui la distingue de tout ce qu'on a vu et peut-être de tout ce qu'on verra. »

Les injures de Proudhon contre l'Église ne contiennent rien de neuf, et ne méritent pas une réfutation. Quant à penser que la Révolution française prendra la place de l'Église catholique, nous ne sommes plus à l'époque où une pareille confiance était supportable. Il fut un temps où l'on pouvait dire en périodes sonores que la Révolution s'était promenée dans le monde à la suite du drapeau tricolore, ouvrant aux peuples une nouvelle ère de justice et de liberté. Les événements nous ont rendus plus modestes. Aujourd'hui, devant des hommes sérieux, ce serait prêter à rire que de comparer notre révolution née depuis un siècle, localisée dans notre petit coin d'Europe occidentale, avec cette vieille et universelle Église. Un fait bien simple fera toucher du doigt l'extravagance des prétentions de Proudhon. L'Église et la Révolution ont chacune un

<sup>1</sup> *De la justice dans la Révolution et dans l'Église.*

calendrier : si la Révolution doit occuper la place de l'Église, le calendrier révolutionnaire doit se substituer au calendrier chrétien. Allez donc proposer cela aux Anglais, aux Allemands, aux Américains; vous ne pourriez même pas l'établir en France !

A Dieu ne plaise que je veuille rapprocher de Maistre et Proudhon ! Le premier marche toujours vers la vérité, la dépasse parfois et tombe dans l'exagération, mais par le désir évident de forcer l'attention du lecteur; tandis que Proudhon, d'esprit, de cœur et de volonté s'éloigne du vrai et n'a en vue que le scandale. Les exagérations de de Maistre ne dépassent jamais le paradoxe; celles de Proudhon sont des blasphèmes. — Cependant le mot de J. de Maistre a fait fortune : aux yeux de toute une école religieuse, considérable par le nombre de ses disciples, par le talent de ses écrivains, par l'importance que lui accordent des adversaires empressés à la confondre avec l'Église elle-même, la Révolution a un caractère satanique incontestable; elle est l'ennemi avec qui toute trêve est impossible, le Bélial avec lequel on ne peut sans impiété vouloir concilier le Christ, etc. Cette opinion est-elle fondée et confirmée par le jugement de l'Église?

Il faut d'abord distinguer plusieurs aspects dans la Révolution française. Le premier, et certainement le plus important, est le côté politique. En politique, la Révolution a été une réaction contre la monarchie absolue, réaction qui a renversé la monarchie elle-même.

Or, si l'on se rappelle la doctrine exposée dans l'article premier, ou comprendra que, dans le domaine de la politique, l'Église n'est pas l'adversaire de la Révolu-

tion. Pie VI le déclarait expressément dans son bref de 1791, au cardinal de Larochevoucauld : « Nous n'avons point pour but de provoquer le rétablissement du régime ancien de la France; le supposer, serait renouveler une calomnie que l'on n'a affecté jusqu'ici de répandre que pour rendre la religion odieuse. » Nous retrouvons la même doctrine, plus explicite encore, dans la *Civiltà cattolica* du 6 février 1864 : « Répétons-le pour la centième fois (et fasse le ciel que ce soit la dernière!), l'Église ne repousse point la liberté politique. Au contraire, elle l'aime, elle la favorise, elle en profite merveilleusement... Dans les constitutions modernes, elle ne réproouve ni la liberté, ni les élections à un ou à deux degrés, ni les Chambres doubles ou uniques, ni les ministères, les harangues, les interpellations, les comités, les amendements, et tout le reste du régime parlementaire... De tout cela, l'Église laisse chaque peuple faire ce qui lui convient. » Tout le monde sait au fond qu'elle n'est pas non plus opposée à la république; sur la forme du gouvernement d'un pays elle n'a et ne peut avoir aucune opinion. Donc, pas de difficulté du côté des principes politiques de la Révolution.

Malheureusement pour elle, la Révolution ne s'est pas bornée à la politique; elle a voulu intervenir aussi dans le domaine religieux, et elle y est entrée de deux manières.

D'abord en proposant ses principes et ses maximes comme de véritables dogmes, pour lesquels « elle exige une véritable profession de foi, accompagnée d'une amende honorable pour toute adhésion qui, ailleurs et autrefois, a pu être donnée à des doctrines con-

« traies<sup>1</sup> ». Elle a eu, et elle a encore, de vrais sectaires, dont le fanatisme n'a d'égal dans l'histoire que celui des premiers Mahométans. Comme l'Église ne peut pas admettre le caractère absolu et, pour ainsi dire, catéchistique sous lequel les révolutionnaires présentent leurs maximes ; comme elle maintient les vérités révélées, dont elle a le dépôt, dans un rang supérieur d'où n'approchent pas les règles toujours variables de la politique humaine, ils la considèrent comme une rivale, puis comme une ennemie, et enfin ils la traitent comme telle.

L'intervention religieuse de la Révolution se fait sentir en effet dans la pratique ; et ici je demande à tout homme de bonne foi si les répugnances de l'Église ne sont pas justifiées. Faut-il rappeler cette triste histoire, depuis la constitution civile du clergé, jusqu'à l'expulsion des congrégations religieuses, l'école fermée au curé, et toutes les menaces pendantes encore sur nous ? La Révolution semble ne pouvoir faire un pas en avant sans fouler et écraser l'Église ; non-seulement elle l'a persécutée toujours en France, mais elle s'est attaquée à la personne même du Souverain Pontife, du chef de l'Église, du Père suprême de tous les catholiques : c'est Pie VI mourant en exil ; c'est Pie VII prisonnier à Savone et à Fontainebleau ; c'est Pie IX chassé de Rome en 1848, puis dépouillé peu à peu, et réduit à un palais où son successeur est à peine à l'abri des insultes de ses ennemis. Voilà les œuvres, sinon de la Révo-

<sup>1</sup> Prince Alb. DE BROGLIE *Revue des Deux Mondes*, 1<sup>er</sup> février 1869. Tocqueville avait déjà montré (*Ancien Régime*, I, 3) dans ce caractère dogmatique de la Révolution l'origine de sa haine contre le catholicisme.

lution, du moins de ses amis et de ses plus zélés partisans.

A ces violences, l'Église n'a jamais répondu par des représailles<sup>1</sup>; mais elle souffre, elle lutte par les moyens qui lui sont propres, et pour quiconque sait voir le fond des choses, cette opposition entre l'Église et la Révolution est le grand mal de notre temps; c'est la cause, la vraie cause du malaise, du trouble, de l'instabilité, de la désunion qui menacent de ruiner la société française.

## II

Or, il n'existe que deux manières de terminer une lutte : l'écrasement d'un des adversaires, ou la réconciliation.

La lutte finira-t-elle par l'anéantissement de l'Église? Sans doute nous connaissons les efforts multipliés pour y parvenir; mais si fanatiques, si ignorants qu'on les suppose, je soutiens que nos adversaires eux-mêmes ne l'espèrent pas. L'Église? Ah! elle a vu bien d'autres épreuves! Elle a usé la puissance des Césars, la rage des ariens, la violence des musulmans, les soulèvements des protestants, l'impiété du dix-huitième siècle; tout cela a passé, et elle dure toujours. Elle a fait plus : elle a résisté à sa propre prospérité; le succès, le triomphe entier et incontesté, qui ruine toutes les affaires humaines, n'a pu la renverser. Et l'on croirait que ce nouvel assaut en saura venir à bout? Voltaire pouvait parler d'*écraser l'infâme*; de longs siècles de paix avaient

<sup>1</sup> Il y a eu des représailles en 1815 et en 1852; mais on accordera bien que l'Église en est encore moins responsable que la Révolution ne l'est des échafauds de 1793 et des fusillades de 1871.

fait oublier ce que sont les persécutions pour l'Église. Mais aujourd'hui, après les spectacles placés sous nos yeux depuis cent ans, et en particulier après l'échec si entier, si absolu, de Voltaire et de ses amis, croire à l'anéantissement de l'Église est une folie, et à quoi bon raisonner pour les fous? L'histoire depuis dix-huit siècles n'a pas d'enseignement plus certain, plus incontestable que celui-ci : l'Église catholique est indestructible, les persécutions ne font que la rajeunir. Ce n'est pas une théorie, ni un système, c'est un fait; et c'est comme une vérité de fait que je répons, sans crainte d'être contredit : non, la lutte ne finira point par la destruction de l'Église.

Finira-t-elle par l'anéantissement de la Révolution? Cela ne serait pas impossible; car enfin la Révolution est œuvre humaine, et l'Église en a vu s'écrouler tant d'autres qui avaient un moment dominé les esprits! Cependant la Révolution renferme une part de vérité, mince sans doute pour un si grand nom, mais réelle, et qui subsistera. Cette part de vérité, c'est la réaction légitime au fond, quoique monstrueusement coupable dans les moyens, contre les abus de l'ancien régime; c'est le gouvernement de la nation remis entre les mains de la nation devenue majeure; c'est enfin la liberté politique réapparaissant chez les peuples modernes, après une éclipse qui est le fait, non de l'Église, mais du protestantisme.

Mais si la Révolution veut laisser quelque chose d'elle-même, et ne pas périr tout entière comme l'arianisme, comme le jansénisme et tant d'autres ennemis de l'Église, elle devra d'abord se renfermer dans la politique, où elle n'est plus en lutte avec le catholicisme. Qu'elle cesse de dogmatiser, et d'imposer ses maximes comme des

oracles ou des articles de foi; qu'elle renonce à proclamer comme droits absolus ce qui n'est et ne peut être qu'un ensemble de règles pratiques plus ou moins bonnes selon les circonstances; qu'elle se résigne à être tout simplement un système passager d'organisation sociale, comme la féodalité ou le régime patriarcal; qu'elle descende enfin de la région dangereuse des principes dans le domaine déjà assez large des faits. — En même temps, dans la pratique, cessez de combattre l'Église et de vous faire persécuteurs; acceptez loyalement, franchement, sans arrière-pensée et sans jalousie imbécile, ce que vous ne pouvez pas détruire, à savoir la religion catholique; témoignez à cette religion le respect que la société temporelle doit à la société spirituelle, et à une société qui est son aînée de tant de siècles. — Et la réconciliation va se faire; la paix va régner dans les esprits, et la France, sans revenir en arrière, sans renoncer à rien qu'à la haine qui n'est jamais légitime, pourra compter sur un avenir de calme et de prospérité.

Je parle de réconciliation; mais est-elle possible? Le Pape n'a-t-il pas déclaré le contraire, en condamnant cette affirmation que « le Pontife romain peut et doit se réconcilier et transiger avec le progrès, le libéralisme et la civilisation moderne<sup>1</sup> »? Voilà qui est clair, me-

<sup>1</sup> C'est la proposition 80, la dernière du Syllabus. Dans ce chapitre, j'ai cité et commenté à peu près toutes les propositions condamnées, au moins toutes celles qui peuvent présenter quelque difficulté. Et voilà pourtant ce document dont on a fait un épouvantail, qui embarrasse encore bien des esprits! J'ai pu l'exposer tout au long, en le citant; et à l'exception de cette dernière proposition que je vais expliquer, on ne pourrait pas dire: ce qu'on y a trouvé de choquant! — Voir l'Appendice à la fin du volume.

dira-t-on; vous parlez de réconciliation, mais une telle opinion est toute personnelle, par conséquent sans valeur. Le Pape, qui représente l'Église, s'est mis formellement en dehors de la société moderne; non-seulement il ne doit pas, mais il ne peut pas transiger avec elle. C'est lui-même qui le déclare : la lutte ne peut finir par une réconciliation; et c'est sa propre pensée qu'on a traduite par ces mots : Le cléricalisme, voilà l'ennemi!

Cette objection, qui embarrasse beaucoup d'hommes de bonne foi, repose uniquement sur un malentendu; je l'affirme et je vais le prouver.

La proposition citée plus haut, comme chacune des soixante-dix-neuf autres, est accompagnée d'un renvoi au document d'où elle est tirée. Le Syllabus en effet n'est qu'une table de matières, une sorte de répertoire d'erreurs déjà condamnées. Quand on en veut comprendre le sens, il faut se reporter à la pièce originale qui contient toutes les explications nécessaires : agir autrement, ce serait juger un livre d'après la table des matières en refusant de recourir au texte.

Or ici le document indiqué est l'allocation *Jamdudum cernimus*, du 18 mars 1861. Reportons-nous donc à cette allocation et à cette date.

Six mois avant, la petite armée du Pape avait été écrasée à Castelfidardo; un mois avant, le premier Parlement italien avait été réuni; la veille même du consistoire, le 17 mars 1861, Victor-Emmanuel avait été proclamé Roi d'Italie, menace nouvelle et ouverte contre le peu d'indépendance qui restait encore au Saint-Père. Tout cela au mépris du droit des gens; en dépit des protestations réitérées du Souverain Pontife; et au nom



sans cesse invoqué du progrès, du libéralisme et de la civilisation moderne. Comprend-on maintenant le sens de cette condamnation? n'est-il pas évident que ce sont les tendances religieuses, ou plutôt antireligieuses de la Révolution dissimulées sous ces mots que le Pape proscrit et réprouve?

Mais il y a plus. Afin de prévenir tous les doutes, Pie IX a soin de dire dans cette allocution : « En ce qui « concerne l'administration civile, le Saint-Siège lui-même n'a pas fermé l'oreille aux requêtes de ceux qui « désiraient un gouvernement plus libéral. » Et plus nettement encore un peu auparavant : « Qu'on rende aux « choses leur véritable nom, et l'on verra que le Saint-Siège fut perpétuellement le protecteur et l'initiateur « de la vraie civilisation : les monuments de l'histoire « l'attestent éloquemment à tous les siècles... Mais si, sous « le nom de civilisation, il faut entendre un système inventé « précisément pour affaiblir, et peut-être même pour renverser l'Église ; non, jamais le Saint-Siège et le Pontife « romain ne pourront s'allier avec une telle civilisation. »

Qu'on me permette de citer encore un texte tiré d'un document plus récent : « Quelle est donc cette civilisation moderne avec laquelle l'infaillible Maître des « croyants dit qu'il ne peut avoir rien de commun? Ce « n'est pas assurément la civilisation par laquelle l'homme « se perfectionne sous le triple rapport du bien-être « physique, des relations morales avec ses semblables, « et des conditions politiques. Non, ce n'est pas celle-là, « mais une civilisation qui veut supplanter le christianisme, et détruire avec lui tout le bien dont nous « avons été enrichis par lui. Si ceux qui se servent habi-

« lement du Syllabus pour le placer comme un épouvan-  
« tail en face du monde, avaient réfléchi qu'il ne suffit  
« pas d'être habiles, mais qu'il convient encore et sur-  
« tout d'être honnêtes, ils ne se seraient pas tenus pour  
« satisfaits d'offrir à la haine du monde une proposition  
« détachée d'un long discours; mais ils auraient cherché  
« à en fixer le vrai sens d'après l'ensemble des docu-  
« ments où elle se trouve et qui étaient précisément  
« indiqués pour cela. En procédant de la sorte, ils se  
« seraient facilement convaincus que ce n'est pas la civi-  
« lisation véritable, laquelle jaillit comme une fleur et un  
« fruit des racines du christianisme, qui a été condamnée  
« par le Souverain Pontife : mais cette chose bâtarde qui  
« n'a de la civilisation que le nom, et qui est l'ennemie  
« perfide et implacable de la civilisation légitime. »

Cette citation est extraite d'un mandement de l'archevêque de Pérouse en 1877; cet archevêque était le cardinal Pecci, devenu Pape l'année suivante sous le nom de Léon XIII. Le texte est clair; tout commentaire ne pourrait que l'affaiblir.

Telles sont les réponses aux difficultés élevées de nos jours contre l'Église. Il suffit d'exposer dans sa vérité l'enseignement catholique pour dissiper les obscurités accumulées par l'ignorance et aussi par la mauvaise foi. Et pourtant il faut renoncer à l'espoir de supprimer les objections : l'Église est dans ce monde pour combattre, son plein triomphe est ailleurs. Mais je serais assez récompensé de mes efforts si quelque âme honnête reconnaissait dans cette doctrine l'impression de la vérité et revenait par elle au Seigneur Jésus, l'unique maître et le vrai Souverain des hommes.

## CHAPITRE VII

### DE L'ORDRE NATUREL ET DE L'ORDRE SURNATUREL.

C'est là un point fondamental : le catholicisme est tout entier dans le surnaturel ; son origine, sa fin, son essence même sont présentées comme appartenant à un ordre supérieur à celui qui nous entoure. Il sera donc à propos de rapprocher une fois ces deux mondes dans leur ensemble, de voir comment ils peuvent coexister, non-seulement sans se contredire, mais en se complétant l'un l'autre.

#### I

Nos adversaires ne s'y sont pas trompés : c'est leur premier principe et leur point de départ que la négation du surnaturel. Autrement il faudrait aller jusqu'au bout et se soumettre à l'Église, seule capable d'offrir aux hommes un surnaturel raisonnable. Apportent-ils cependant quelque raison pour renverser ainsi notre foi ?

On a dit jadis que le surnaturel était impossible. Au nom de la philosophie et de la métaphysique, on cherchait à montrer dans le surnaturel des contradictions du côté de Dieu son auteur, et du côté de la nature son

sujet ? Dieu, disait-on, ne peut pas vouloir à la fois, ni successivement, deux choses différentes ; la nature serait bouleversée tout entière le jour où y interviendrait une force étrangère à l'ensemble de celles qui la constituent. Mais qui donc parle ainsi de mettre des bornes à la puissance divine ? Sans doute Dieu ne connaît pas le changement ; il n'a pas voulu d'abord l'ordre naturel, et ensuite comme un perfectionnement ajouté après coup, comme une retouche à son ouvrage, l'ordre surnaturel. Non ; il les a créés simultanément, dans l'ensemble et dans le détail, comme deux parties inégales d'un même tout. Quant à la nature, si elle est complète en un sens, elle ne se suffit pourtant pas à elle-même ; elle ne subsiste que par l'action de Dieu, toujours maître d'intervenir quand et comme il lui plaît, pour des raisons estimées suffisantes aux yeux de la sagesse infinie.

Au fond le surnaturel n'est tel que par rapport aux créatures : il ne l'est pas pour Dieu, à peu près comme ce qui est successif par rapport à nous ne l'est pas pour lui. Dieu domine encore infiniment notre surnaturel, qui est son œuvre comme la nature. Ceux qui le nient par des raisons *à priori*, ressemblent à des poissons qui ayant toujours vécu dans l'eau, nieraient la possibilité de vivre dans l'air. Vous connaissez la nature et l'ordre qu'elle comporte : est-ce assez pour affirmer la non-existence d'un monde supérieur ?

Aujourd'hui, la difficulté se présente sous une autre face. Nous accordons, dit-on, que les principes *à priori* ne démontrent pas l'impossibilité métaphysique du surnaturel ; mais ils sont encore plus impuissants à en prouver l'existence. En effet, si le surnaturel découlait

forcément de Dieu ou de la nature, comme une conclusion de son principe, il rentrerait ainsi dans la chaîne des phénomènes de la nature, il cesserait d'être surnaturel. C'est donc une question de fait, et les catholiques nous doivent la preuve; ils affirment l'existence de tout un ordre de choses soi-disant supérieures à celles que nous atteignons par nos facultés : qu'ils nous donnent le moyen de les constater par l'expérience, autrement nous répondrons par la règle de leurs propres écoles : *Quod gratis asseritur, gratis negatur*. Cce que l'on avance sans preuve se nie de même.

Avouons-le tout de suite, on ne saurait, par aucun raisonnement rigoureux, démontrer l'existence du surnaturel; une telle entreprise contredit à son essence, Pascal et de Bonald avaient tort de l'oublier. Est-ce à dire cependant que l'obligation de faire la preuve nous incombe et, pour employer un terme du droit, que nous soyons les demandeurs dans ce grand procès? Non, et voici pourquoi. En fait, le genre humain croit au surnaturel; on peut apprécier cette croyance comme on voudra, on peut la regretter, la blâmer, elle n'en est pas moins incontestable. On a même remarqué que l'incrédulité a presque toujours pour compagne la superstition. Le besoin de croire au surnaturel est tellement profond, tellement fort, tellement naturel, j'ose le dire, à l'âme humaine, que s'il ne trouve pas dans la religion sa satisfaction légitime, il la cherche d'un autre côté. Les Don Juan sont bien rares, et le public en masse est du parti de la statue. Donc nous possédons comme notre bien la foi au surnaturel, nous faisons partie de l'humanité qui y adhère; c'est nous qui sommes les défenseurs : à nos adver-

saires de prouver que notre croyance est vaine et sans objet.

Mais il y a plus : une opinion telle que l'existence du surnaturel n'aurait jamais pu s'implanter parmi les hommes, si certains faits évidents et incontestables ne les y avaient conduits. « S'il n'y avait jamais eu de tout cela, dit fort bien Pascal, il est comme impossible que les hommes se le fussent imaginé, et encore plus impossible que tant d'autres l'eussent cru<sup>1</sup>. » D'où aurait pu en effet venir l'idée du surnaturel, et comment aurait-elle trouvé une si facile entrée dans les âmes? Dira-t-on que le surnaturel n'est chez les peuples primitifs qu'« un mot dont ils couvrent leur ignorance », une personnification de causes naturelles mais inconnues, quelque chose comme les vertus dormitives du moyen âge, une explication enfin appropriée aux époques théologiques, mais appelée à disparaître devant la science des âges positifs?

Cette théorie, exposée déjà par Lucrèce<sup>2</sup> en vers admirables, a repris faveur de notre temps, grâce à la célèbre classification des périodes scientifiques d'Auguste Comte. Elle est spécieuse, parce qu'elle contient une part de vérité. Sans doute, une fois en possession du surnaturel, l'homme, trouvant là quelque chose à la fois d'inconnu et d'infini, lui a attribué tout ce qui lui semblait inexplicable, et surtout les phénomènes qui l'étonnaient par leur grandeur ou qui le déroutaient par leur apparente spontanéité. De là toutes les mythologies; et si l'on veut constater quel attrait un système aussi simple

<sup>1</sup> *Pensées, sur les miracles.*

<sup>2</sup> Lib. V, 1160 et seq.

présentait à des esprits novices encore, qu'on se rappelle le penchant presque invincible du peuple juif vers l'idolâtrie. Mais, et c'est le côté faible du système de Lucrece et des positivistes, pour expliquer par le surnaturel les phénomènes de la nature, il faut en avoir déjà l'idée. Cette notion une fois acquise et établie dans l'esprit, on a bien pu en abuser, l'étendre sans mesure, l'appliquer où elle n'avait que faire, en tirer pour ainsi dire la catégorie du mystérieux et de l'inconnu; reste toujours une chose qu'on n'explique pas, et qui est tout : comment est-elle venue d'abord? par où a-t-elle pénétré pour la première fois dans les intelligences? Placez un homme en face de la nature, sans que ni tradition, ni expérience, ni prédisposition providentielle quelconque l'aient préparé à la connaissance du surnaturel : où prendra-t-il l'idée d'expliquer ainsi ce qu'il ne comprendra pas? En présence de l'inconnu, ou il avouera son ignorance, ou il inventera les explications naturelles les plus bizarres; jamais il n'invoquera ce surnaturel dont la première notion lui manquerait encore.

Et si du surnaturel physique nous passons au surnaturel moral et psychologique, à l'idée de la grâce, des vertus surnaturelles, combien l'explication positiviste devient plus insuffisante encore! Comment, dans ce système, rendre compte de ce fait le plus universel peut-être dans l'ancienne humanité, le sacrifice? Quelle raison naturelle a pu pousser les hommes à cet acte étrange d'immoler des animaux pour obtenir le pardon de leurs fautes, ou les faveurs de la divinité<sup>1</sup>? Com-

<sup>1</sup> Cf. DE MAISTRE, *Éclaircissements sur les sacrifices.*

ment comprendre un Sénèque, païen et stoicien, appliquant à l'âme le vers de Virgile, qu'un Dieu habite au dedans de nous sans qu'on puisse dire lequel, *quis Deus incertum est, habitat Deus*; et dix-huit siècles après, le maître de la philosophie moderne <sup>1</sup>, Maine de Biran, incrédule aussi, arrivant par l'analyse psychologique la plus délicate et la plus soutenue à constater que la vie animale et la vie raisonnable ne sont pas tout l'homme, qu'il y a en lui une vie supérieure, la vie surnaturelle? Il ne s'agit plus d'invoquer l'ignorance des lois physiques, nous sommes dans le monde de la conscience et de la morale : comment expliquer ces faits sans admettre l'existence du surnaturel? Tous les hommes se seront-ils trompés en recourant aux sacrifices, et Sénèque aussi, et Maine de Biran, sans parler de saint Augustin, de Descartes, de Pascal, de Newton, de Leibnitz et des chrétiens de tous les temps? Eux aussi se seraient trompés, non pas sur une vérité scientifique éloignée et inutile, mais sur le fondement de la vie morale? Ils se seraient trompés grossièrement, non pas sur les qualités d'une chose réelle, mais sur l'existence et les propriétés d'une chose qui n'existe pas!

Ainsi l'homme a une disposition naturelle à admettre, que dis-je? à chercher et à désirer le surnaturel; et en dehors de lui il y a des faits, des expériences, où il a pu précisément retrouver la réalité de ses vagues divinations. L'homme est un animal qui croit au surnaturel; la preuve, c'est l'universalité des sacrifices, et l'universalité plus complète encore de la prière. Pour prévaloir

<sup>1</sup> Le mot est de Royer-Collard.



contre cette croyance du genre humain, il faudrait des raisons bien fortes; on n'en apporte aucune, si ce n'est des explications par l'ignorance qui n'explique rien. Donc cette croyance est légitime et fondée sur la nature même des choses. « Et ainsi, dit Pascal, au lieu de conclure qu'il n'y a point de vrais miracles, puisqu'il y en a tant de faux, il faut dire au contraire qu'il y a de vrais miracles, puisqu'il y en a tant de faux; et qu'il n'y en a de faux que par cette raison qu'il y en a de vrais; et qu'il n'y a de même de fausses religions que parce qu'il y en a une vraie »; et enfin que l'homme ne croit au surnaturel, même à tort et par erreur, que parce qu'il y a un vrai surnaturel qui s'impose à sa créance.

## II

Ce penchant naturel qui nous porte à croire au surnaturel, Pascal l'a admirablement exprimé en deux lignes : « Malgré la vue de toutes nos misères qui nous touchent, qui nous tiennent à la gorge, nous avons un instinct que nous ne pouvons réprimer, qui nous élève. » C'est un certain sentiment de notre grandeur, en partie conservé dans nos âmes par une volonté de la Providence, en partie transmis par tradition, grâce auquel rien de ce que nous voyons ou de ce que nous connaissons ne peut nous contenter, ni davantage nous décourager. Notre bassesse nous fait penser à la gloire : « Ce sont misères de grand seigneur, misères de roi dépossédé<sup>1</sup> »; et nos plus grands bonheurs n'éveillent

<sup>1</sup> PASCAL. C'est dans cette peinture surtout qu'il est incompa-

jamais dans nos cœurs que le cri du héros de Longfellow : *Excelsior*, plus haut, toujours plus haut ! Là se trouve la racine de ce besoin du surnaturel auquel répond la religion.

Mais le surnaturel ne détruit-il pas la nature ? Non, il la suppose au contraire, comme le nom même l'indique. Le surnaturel en effet n'est pas un être, une substance ; c'est une simple manière d'être, une qualité à laquelle il faut un sujet, et un sujet naturel. De plus, cette qualité se conforme à la nature du sujet où elle est reçue : ainsi dans le monde physique, le surnaturel est quelque chose de physique, le miracle ; dans le monde intellectuel, c'est un perfectionnement intellectuel, la foi ; dans le monde moral, c'est une force morale, la grâce. Or nous avons vu déjà que le miracle ne bouleverse pas le monde, et que la foi n'anéantit pas la raison. Nous verrons bientôt que la grâce ne nuit pas à l'exercice de la liberté. Le surnaturel ne renverse donc pas la nature, mais il la prend telle qu'elle est, la perfectionne et l'élève plus haut qu'elle ne pourrait atteindre par ses seules ressources.

Cependant, tout en s'accommodant à la nature, le surnaturel dont parle le christianisme, la dépasse non-seulement par le degré, mais par l'espèce ; il n'est pas simplement plus parfait, il est autre, supérieur aux exigences de toute nature créée ou créable, supérieur même à ses aspirations. Sans doute l'homme tend naturellement à s'élever au-dessus de ce qu'il a ou de ce qu'il est ; mais Dieu lui a donné plus encore qu'il ne désire.

Heureux si ses erreurs de janséniste ne l'avaient jeté dans de fâcheuses exagérations !

Tel est l'enseignement de l'Église; qui de nous pourrait s'en plaindre?

Le surnaturel en effet n'est pas un accident, un phénomène fortuit et imprévu, apparaissant et disparaissant tout à coup, sans préparation et sans suite : c'est un ordre complet, l'ordre surnaturel ajouté à l'ordre naturel. Or qui dit ordre, dit arrangement, disposition permanente de moyens en vue d'une fin. Il y a donc un agent surnaturel, des moyens surnaturels, et une fin surnaturelle, à laquelle tout se rapporte. Cette fin supérieure à tous les besoins, à tous les désirs de la nature, c'est la vision béatifique, c'est-à-dire la participation au bonheur même de Dieu. Pour atteindre cette fin, il faut un agent surnaturel, la grâce, et des moyens surnaturels, les vertus chrétiennes, spécialement la foi, l'espérance et la charité. Pour établir la foi, il faut des preuves surnaturelles, les miracles et les prophéties; pour la transmettre, il faut l'infaillibilité surnaturelle de l'Écriture et de l'Église; pour communiquer enfin et pour conserver la grâce, il faut des procédés surnaturels, qui sont les sacrements. Or les sacrements, l'Église, la foi, la grâce, le ciel, supposent entre Dieu et l'homme un intermédiaire surnaturel, humain pour atteindre l'homme et divin pour créer comme Dieu, Jésus-Christ Notre-Seigneur, homme et Dieu à la fois.

Tout cela se tient, tout cela est logique, tout cela constitue un ordre rigoureux et parfait. Niez Jésus-Christ, il n'y a plus de surnaturel; et réciproquement, la divinité de Jésus-Christ n'est pas acceptable sans la foi au surnaturel. Nous ne prétendons pas donner une doctrine sans mystères; mais tous ces mystères

s'enchaînent, on n'en peut admettre un sans les accepter tous; aucun d'entre eux ne contredit à la nature; enfin leur liaison seule est une preuve frappante de vérité, comme je vais le montrer dans une courte conclusion.

## CHAPITRE VIII

### CONCLUSION.

Jusqu'ici j'ai exposé les préambules de la foi, non la foi elle-même. Les anciens théologiens, saint Thomas par exemple, consacraient à peine quelques pages à ces questions aujourd'hui si importantes. Ce sont les protestants et ensuite les incrédules qui nous ont obligés à rendre ainsi raison des fondements de notre croyance. Le dogme était complet, la science même du dogme, la théologie, était faite, avant qu'aucune préoccupation de ce genre eût trouvé place dans les esprits. Cependant l'Église ne s'est point trouvée désarmée en présence d'une lutte aussi nouvelle. N'est-ce pas une des marques les plus éclatantes de la vérité, de pouvoir ainsi faire face à des attaques imprévues? Quand une doctrine est de l'homme, elle a toujours quelque point faible qu'on ne voit pas d'abord, à cause des préjugés du temps. Mais bientôt surgissent des objections, les idées changent, ce qui était universellement admis est contesté, nié, renversé; et la conception s'effondre devant des difficultés que le génie même n'avait pu deviner. C'est l'histoire de tous les systèmes philosophiques.

Comparez cela au christianisme. A coup sûr il était complet au concile de Trente, vers la fin du seizième

siècle. Qui alors prévoyait Voltaire, l'Encyclopédie, Rousseau, la Révolution, les rationalistes allemands, et après eux, les positivistes? Eh bien, il s'est trouvé que pour ces adversaires inattendus, il y avait réponse à tout dans ce dogme; aucune de leurs objections n'est restée sans solution, bien que personne n'y eût pensé d'avance; ces difficultés tombées, d'autres ont surgi, les ennemis de l'Église ont changé, comme l'erreur, sans cesse, sans trêve, sans repos: elle, immobile, sans abandonner un iota ni un point de la loi, a trouvé dans son dogme la réfutation de toutes ces attaques, comme elle y trouvera la réfutation de celles dont nous n'avons pas l'idée et qui l'assailliront demain. Qu'on veuille bien y penser, devant Dieu et devant soi-même, et l'on conclura que, seule, l'éternelle et indestructible vérité peut se défendre de la sorte, et faire si bonne figure dans une lutte aussi mobile, aussi diverse, aussi constamment imprévue.

Du reste, par quoi remplacer la foi, je ne dis pas pour le peuple, Voltaire et ses amis déclaraient volontiers que le peuple a besoin de religion, mais pour les hommes instruits, les honnêtes gens? Car, malgré l'opinion trop souvent reçue, « le peuple » pourrait à la rigueur se passer du christianisme plus aisément que « les classes élevées »: son intelligence n'a pas les mêmes besoins, et le frein d'une morale vigoureuse est moins nécessaire à des passions contenues souvent par la difficulté de se satisfaire. C'est donc aux esprits cultivés que je m'adresse, croyez-vous pouvoir vous passer de l'Église? son successeur est-il trouvé? l'avez-vous sous la main? Montrez-nous-le donc: mais soyez au moins cent à nous le présenter.

Qui de nous, qui de nous va devenir un dieu <sup>1</sup>?

Hélas! la question est restée sans réponse.

Pourtant, si le christianisme est faux, il doit disparaître; car c'est un soulagement d'être débarrassé d'une erreur. Pourquoi donc trouverait-on si peu d'hommes qui, dans le fond de leur cœur, désirent vraiment l'anéantissement de la foi? Est-ce parce qu'au milieu d'erreurs déplorables, elle contient sur la morale ou sur certaines doctrines essentielles, des vérités qu'ils craindraient de voir périr avec le reste? Mais notre dogme est tellement enchaîné que l'on n'en peut abandonner une partie sans le rejeter en bloc, ni admettre un point sans être contraint d'accepter l'ensemble. Ceci est incontestable, c'est la force de notre foi, et une des preuves de sa divinité.

Cette cohésion du christianisme a un résultat auquel on ne pense pas assez. Si la foi n'est pas vraie, il y a là les absurdités les plus choquantes : la Trinité, l'Incarnation, l'Eucharistie, l'infaillibilité du Pape, etc. Et ce ne sont pas, dans notre dogme, des doctrines de détail, dissimulées derrière l'ensemble et aperçues seulement de quelques esprits; non, c'est la façade même pour ainsi dire et la partie la plus en évidence du christianisme : mystères augustes, si la foi est vraie, monstruosité révoltantes dans le cas contraire. Alors comment expliquer des croyants tels que Descartes, Newton, Leibnitz, Bacon, Mabillon, Cuvier, Ampère, Cauchy, et tant d'autres? N'auraient-ils pas aperçu ces invraisemblances qui sautent aux yeux du dernier enfant dans nos caté-

<sup>1</sup> Alfred DE MUSSET, *Rolla*.

chismes? ou bien les accusera-t-on de légèreté et de faiblesse d'esprit pour les avoir dédaignées tout en les voyant? Est-ce Voltaire qui méprisera ainsi Descartes et Newton, Comte qui dédaignera Ampère et Cauchy, M. Renan qui se mettra si fort au-dessus de Mabillon? Comment encore expliquer la vie des saints, leurs vertus, leur héroïsme dans le bien? Comment comprendre la supériorité des nations chrétiennes? Tout cela serait produit par une erreur, palpable, grossière, puisque encore une fois les mystères, c'est-à-dire selon la prétendue raison les absurdités, sont le côté le plus apparent du christianisme. Alors où sont les fruits de la vérité?

Enfin, tout se tient tellement dans notre foi, tout y est tellement un, que saint Jean a pu la résumer en un mot : « Nous croyons, dit-il, à l'amour que Dieu a pour nous, *credimus charitati quam habet Deus in nobis* ». » Quelle parole! Nous croyons : à quoi? à l'amour. Et à quel amour? à l'amour infini, éternel, tout-puissant, à l'amour de Dieu. Envers qui? envers nous. Ah! voilà le mot qui appelle la foi. Que Dieu, infiniment aimable comme il est infiniment aimant, s'aime lui-même, notre raison n'y voit rien d'étrange ni d'incroyable. Mais qu'il nous aime, nous, êtres d'un jour, avec nos faiblesses, nos imperfections, nos vices trop souvent, la raison ne comprend plus; voilà le vrai mystère, et il faut la foi pour l'admettre. Le reste en découle forcément, la vie surnaturelle, la révélation, l'Église; et aussi l'Incarnation, la grâce, les sacrements. Tout est là, comme le dit ce disciple que Jésus aimait, croire à l'amour de Dieu envers nous.

<sup>1</sup> I JOANN., IV, 16.



Eh bien, mon cher lecteur, êtes-vous de ceux qui croient à l'amour? si vous n'en êtes pas, désirez-vous au moins d'en être? Écoutez ici votre cœur, ce cœur qui désire aimer, et que l'amour divin sollicite; écoutez-le, je ne dirai pas plus que votre raison, mais autant que votre raison, car il a droit de se faire entendre, puisque la foi est amour non moins que lumière. Le Pape saint Grégoire <sup>1</sup>, commentant l'apparition de Notre-Seigneur à Maric-Madeleine après sa résurrection <sup>2</sup>, a remarqué que venue au tombeau avec les disciples, et l'ayant trouvé vide, elle ne s'éloigna cependant pas avec eux. Elle était retenue par l'amour, et après un instant elle se pencha pour regarder de nouveau. A quoi bon, puisqu'elle avait déjà vu le monument vide, et le corps du Seigneur enlevé? Parce que, pour qui aime, regarder une fois n'est pas assez; parce que la force de l'amour oblige à multiplier les recherches. Elle chercha donc une première fois, et ne trouva pas; elle persévéra à chercher, et c'est ainsi qu'elle trouva. Aimez comme elle, cherchez en aimant, et la foi entière s'établira bientôt pour régner dans vos âmes.

<sup>1</sup> *Homil. 25 in Evang.*

<sup>2</sup> JOANN., XX, 11 *et seq.*

## SECONDE PARTIE.

DOGME.

### LIVRE PREMIER. — DIEU ET SES OEUVRES.

---

#### CHAPITRE PREMIER

DIEU.

##### ARTICLE PREMIER. — *Existence de Dieu.*

Je n'ai pas à prouver ici l'existence de Dieu, car j'expose, et ne discute pas. Au reste, c'est une vérité que la foi suppose plutôt qu'elle ne la démontre; elle la reçoit de la philosophie. Je me bornerai à indiquer, pour ceux que ces spéculations intéressent, les trois articles de la question II de saint Thomas. On ne sera pas médiocrement surpris d'y trouver<sup>1</sup>, en réponse au célèbre argument ontologique de saint Anselme, précisément la réfutation.

<sup>1</sup> 1<sup>o</sup> p. q. 2 a. 1 ad 2<sup>um</sup>. • Dato quod quilibet intelligat hoc nomine, Deus, significari hoc quod dicitur, scilicet illud quo majus cogitari non potest, non tamen propter hoc sequitur quod intelligat hoc quod significatur per nomen, esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum. Non potest argui quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid quo majus cogitari non potest, quod non est datum a ponentibus Deum non esse. •

attribuée à Kant. Le saint docteur y énonce en trois lignes cette distinction entre l'ordre idéal et l'ordre réel, qui devait faire une si prodigieuse fortune à la suite des Critiques de Kœnigsberg.

La démonstration la plus en faveur dans les écoles catholiques est celle qui remonte de l'effet à la cause, du monde physique ou moral présent sous nos yeux, à Dieu son auteur. Elle était indiquée par saint Paul dans un célèbre passage de l'Épître aux Romains<sup>1</sup>, et, avant lui, par David dans les Psaumes presque à toutes les pages.

Je ne m'arrêterai pas davantage aux attributs de Dieu, l'unité, la simplicité, l'éternité, l'immensité, etc. La philosophie établit tout cela; je n'ai pas à y insister.

## I

Pour ma part, lorsque j'ai eu à me prouver à moi-même l'existence de Dieu, — et quel homme de notre génération n'a passé par ces heures d'angoisse où tout s'effondre, où le néant semble attirer et fasciner l'esprit, comme les abîmes attirent le voyageur pris de vertige? — dans ces moments de suprême et douloureuse anxiété, ce n'est aucune des preuves classiques qui a ramené la paix dans mon âme avec la persuasion. Je puis bien rappeler, ô mon Dieu, pour l'instruction de ceux qui vous cherchent, ces années où, épouvanté de votre grandeur, effrayé des sacrifices que vous demandez parfois, mon esprit se débattait contre lui-même, le doute y entraît malgré ma volonté, et la terrible question se posait

<sup>1</sup> 1, 19 et 20.

devant moi : S'il y a un Dieu, je ne suis rien en sa présence; mon devoir est de lui obéir, quoi qu'il en coûte, et ce sera aussi mon bonheur. Mais y a-t-il un Dieu? et n'est-ce pas folie de lui abandonner la direction de ma vie, sans être assuré que derrière ce nom existe une réalité vivante, puissante, infinie? Ah! j'ose le dire, ceux-là ignorent ce que c'est que souffrir, qui ne connaissent pas ces tortures et ce déchirement

Qui fait frissonner l'homme en voyant l'infini !

Mon Dieu, aidez-moi à montrer comment votre lumière dissipait ces ténèbres. Il y a, paraît-il, des hommes qui vivent ainsi, tranquilles et satisfaits, dans un doute paisible et engourdi. « Cette négligence, disait Pascal, « m'irrite plus qu'elle ne m'attendrit; elle m'étonne et « m'épouvante; c'est un monstre pour moi. » Hélas! l'explication en est pourtant bien simple : ce sont des esprits qui ne vivent pas. L'homme vit, pour des préoccupations d'argent ou de plaisir, mais l'intelligence en lui n'est pas éveillée; autrement, une pareille indifférence est impossible.

Lors donc que ce doute étreignait mon âme, je voyais, ô mon souverain Seigneur, que vous étiez la raison dernière et universelle de tout ce que je pouvais saisir. Pour fixer mon pauvre esprit ballotté dans ses incertitudes, je l'arrêtais sur les choses sensibles, les plus communes et les moins discutables, sur la chute des corps, sur la succession des jours et des nuits, etc.; je me demandais pourquoi tout cela, et selon ce que nous apprend la

<sup>1</sup> ALF. DE MUSSET.

science, je me répondais par les lois qui sont l'expression même des nécessités mathématiques. Mais pourquoi l'autorité de ces lois? D'où vient l'empire absolu de la théorie sur les faits, en sorte qu'aucun fait ne peut se produire, sinon d'une manière rigoureusement conforme à la théorie abstraite? Et je reconnaissais aussitôt, par derrière les raisons que donne la science, la nécessité d'une raison plus profonde, vivante et toute-puissante, sans laquelle l'ordre de cet univers serait moins explicable que le chaos.

Je rentrais ensuite en moi-même; je me voyais raisonner, douter, discuter, conclure aussi quelquefois avec confiance; et cherchant ce qui me garantissait cette raison, sans laquelle je ne puis penser, je reconnaissais encore qu'elle s'écroulerait tout entière s'il n'y avait au-dessus d'elle une raison infinie, assez forte pour établir la vérité, et pour mettre entre les vérités le lien que je retrouve et dont je profite. Et ainsi dans le monde intellectuel comme dans le monde réel, n'est-il pas incontestable qu'il n'y a plus d'ordre, plus de raison, si l'on en retire Dieu?

Ce que je cherchais dans ces discussions avec moi-même, ce n'était pas tant une preuve particulière, mais un ensemble de preuves irréfutable. S'il y a un Dieu, me disais-je, je dois trouver en lui la raison de tout; partant de n'importe quoi, un fait de conscience, un phénomène physique, une impression quelconque d'admiration, d'amour, de haine, etc., il faut que je sois contraint pour en avoir l'explication vraiment dernière et vraiment complète de remonter jusqu'à Dieu. Qu'il existe une seule chose dont je puisse rendre compte sans lui,

et il n'y a plus de principe nécessaire et universel, il n'y a plus de Dieu. Et je l'essayais ainsi; oui, je l'ai essayé bien des fois, cherchant la raison d'une chose au hasard, et la raison de cette raison, et constatant enfin que pour expliquer le résidu dernier des choses, et l'enchaînement même de ces explications, il fallait admettre une raison souveraine, sans laquelle il n'y a plus de raison. Dieu m'apparaissait alors comme ce fleuve Océan de la géographie ancienne, répandu tout autour de la terre, et dans lequel allaient se perdre les rivières et les mers dont le sol était baigné. De même, Dieu borne en tous sens toutes nos connaissances; il n'est pas possible d'en pousser aucune à fond sans arriver jusqu'à lui; et en face de ce choix nécessaire entre Dieu, d'un côté, avec la vérité et la raison, et, de l'autre côté, un scepticisme absolu et sans remède, mon esprit retrouvait sa force et sa conviction.

## II

Le dirai-je cependant? et faut-il mener jusqu'au bout cette confession? Cette preuve, si convaincante qu'elle fût, a rarement suffi pour me donner le complet repos. Un raisonnement de l'esprit a toujours quelque chose d'incertain, tant qu'il n'est pas prouvé, précisément, que Dieu existe, pour donner à la raison une valeur réelle et, comme disait Kant, objective. De plus, le doute, même le plus douloureux, a son charme, un charme étrange et sauvage, mais qui fascine, et auquel on ne renonce pas volontiers :

Sunt quoque gaudia luctus <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> - Il y a une joie même dans la douleur. • C'est peut-être le plus beau mot d'Ovide.

Il fallait que le cœur se mit de la partie, et apportât ses raisons pour décider de la lutte.

Eh bien, le cœur, lui aussi, a besoin de Dieu comme l'intelligence. Tantôt je pensais que le devoir n'est qu'un mot, s'il n'est l'expression de la volonté de Dieu; tantôt que l'immortalité de l'âme, dont je n'ai jamais pu douter, n'était rien sans un Dieu pour la sanctionner et pour la remplir. Mais souvent, dans les moments les plus difficiles, mon cœur revenait à Dieu par la croyance en l'Eucharistie. Oui, si étrange que cela puisse paraître, je me suis prouvé l'existence de Dieu par la présence réelle de Jésus-Christ Dieu dans l'Eucharistie. Cette conclusion a l'air d'un sophisme, je le sentais à ce moment même; car il est évident que si Dieu n'existe pas, il ne peut se rendre présent dans l'Eucharistie. Cependant il me paraissait impossible de douter de l'amour, plus impossible encore que de douter de la raison et de la vérité même. Car l'amour, c'est l'âme tout entière, dont l'intelligence n'est qu'une partie; et, aujourd'hui, tout mon désir serait de répéter le mot de Socrate : « Je ne sais qu'une petite science, celle de l'amour »; ou plutôt encore le mot de saint Paul, qui en est la réalisation personnifiée : « Je ne pense pas savoir rien au milieu de vous, si ce n'est Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié<sup>1</sup> » par amour, comme le proclame toute l'Écriture.

Or ce Dieu fait homme et mourant sur une croix par amour pour les hommes ses frères n'est pas le dernier mot de l'amour. C'est encore trop général, trop loin de moi, trop abstrait. L'amour veut l'union, et l'union person-

<sup>1</sup> *I Cor.*, II, 2.

nelle, intime, l'union d'âme à âme, le cœur battant sur le cœur. Voilà ce que nous offre l'Eucharistie : elle est l'achèvement et la perfection de l'amour. Car, d'une part, les deux êtres qui s'y unissent, Dieu et l'homme, sont d'une nature aussi différente que possible, et c'est le triomphe de l'amour le plus fort de réussir à les rapprocher ; et, d'autre part, on ne peut concevoir une union plus intime entre eux que la communication par l'Eucharistie : car rien n'est plus uni que la nourriture et celui qui la reçoit.

C'est ici le dernier mot d'un amour, auprès duquel toutes les amours humaines ne sont que des ombres et des ébauches à peine imparfaites. Et cependant, si Dieu n'est pas, cette plénitude de l'amour n'existe pas non plus ; c'est un rêve, une imagination du cœur. Il faut renoncer à l'amour, comme il faut renoncer à la raison. Que me resterait-il donc ? et que reste-t-il à ces malheureux qui doutent de Dieu, sinon des connaissances sans fondement, des raisons qui ont peur de la raison, et pis que cela, des amours dégradées, abaissées, aussi éloignées du véritable et saint amour que l'égoïsme est loin du dévouement, ou que les sens sont au-dessous du cœur ?

Et c'est ainsi, ô mon Dieu, qu'après ces heures désolées, lorsque la pensée de votre amour infini, de cet amour qui est vous-même, se réveillait et remplissait enfin mon âme, je répétais cette parole de votre prophète : « Mon cœur et ma chair ont tressailli dans le Dieu vivant ; car le passereau se trouve une demeure, et la tourterelle un nid où mettre ses petits : vos autels, Seigneur des vertus, mon Roi et mon Dieu ! »

<sup>1</sup> Ps. LXXXIII, 2 et seq.



Oui, vos autels, ô mon Dieu, voilà ce qui me rattache à vous; vous êtes mon Maître, non pas seulement par le droit du plus fort, mais par le droit du plus aimant; et c'est en songeant à votre amour que du fond du cœur je chante avec toute votre Église : Je crois en un seul Dieu, tout-puissant, éternel, infini, vivant surtout et par conséquent personnel, capable de se donner à moi, et qui dès là mérite que je me donne à lui tout entier.

ARTICLE 2. — *Les OEuvres de Dieu.*

I

Dieu a agi en dehors de lui-même : ses opérations sont la création, et la Providence, conséquence et prolongement de la création. Dans les chapitres suivants, on examinera la création dans son terme, du côté de l'univers créé; ici il faut la considérer du côté de Dieu, son auteur.

La création est l'acte par lequel Dieu tire du néant les différents êtres. Créer, c'est faire quelque chose de rien; non pas avec rien, comme si le néant était une sorte de matière sur laquelle s'exercerait la toute-puissance divine, mais de rien, *ex nihilo*, et non pas *de nihilo*, c'est-à-dire que, par cette toute-puissante opération, ce qui n'était pas commence à être. Et encore, lorsqu'on dit *ce qui n'était pas*, faut-il l'entendre d'une certaine façon. Tout cet univers, en effet, était en Dieu avant d'être en lui-même, il y était par son idée, comme un temple, un palais sont vivants dans l'idée et dans le

dessein de leur architecte<sup>1</sup>. Ce sens est indiqué dans certains manuscrits de saint Jean, où on lit : *Quod factum est in ipso vita erat*, ce qui a été fait était vie dans le Verbe<sup>2</sup>. Ainsi le monde était conçu de Dieu de toute éternité, et vivait déjà de quelque manière; mais, par la création, il a commencé d'être en lui-même et en dehors de Dieu.

Assurément une telle théorie ne présente rien d'insoutenable, ni d'absurde. Cependant la sagesse païenne a ignoré la création, et aujourd'hui encore il est impossible de la prouver directement. Cela se comprend; car si l'on pouvait démontrer *à priori* la création, elle aurait donc été nécessaire; par conséquent, Dieu ne serait plus infini, ne serait plus Dieu, puisqu'il n'aurait pu se passer du monde. La création est un acte libre de la toute-puissance divine; donc il n'y a aucun principe duquel elle découle par voie de conséquence. C'est par la Genèse que nous la connaissons, et sans cette révélation faite à Moïse, nous ne serions sans doute pas plus avancés sur ce point que Platon, Aristote et tous les philosophes de l'antiquité.

La philosophie pourtant peut prouver la création, mais indirectement, par l'absurde, en montrant que toute autre théorie est insoutenable. Le monde existe, il est sous nos yeux; donc ou il a été fait, ou il est éternel. Les anciens le croyaient éternel; mais alors ou il est distinct de Dieu, et comme rien n'est éternel sans être de tous points infini, nous aurons deux dieux, c'est le dualisme; ou bien il est Dieu lui-même, comme le

<sup>1</sup> BOSSUET, *Élévations*, XII, 10.

<sup>2</sup> JOANN., I, 3 et 4.

pensent les panthéistes, mais ainsi on détruit l'idée de Dieu, puisque à coup sûr le monde n'est pas parfait. Si le monde n'est pas éternel, il n'y a encore que deux hypothèses : ou il s'est fait tout seul, ou il a été créé par un être distinct de lui, par Dieu. Le premier système a été soutenu par M. Renan dans une correspondance avec le célèbre chimiste Berthelot <sup>1</sup>; pour lui, « la molécule pourrait bien être, comme toute chose, le fruit du temps, le résultat d'un phénomène très-prolongé, d'une agglutination continuée pendant des milliards de milliards de siècles ». Mais s'il n'y avait rien, comment y avait-il du temps? Et comment rien, agglutiné avec rien, même pendant des milliards de milliards de siècles, a-t-il pu arriver à faire quelque chose? En vérité, on a honte de discuter de pareils enfantillages; c'est pourtant ce qu'on a dit de mieux pour expliquer comment le monde se serait fait tout seul. Donc le monde a été créé; c'est la seule hypothèse qui reste, la seule que notre raison puisse accepter <sup>2</sup>.

On peut se demander, et l'on s'est demandé, en effet, pourquoi Dieu avait créé. Ce n'est pas par nécessité, ni même par convenance, puisque l'infini doit se suffire à lui-même. Non, Dieu n'avait aucun besoin du monde; e suis plein, dit-il lui-même par son prophète <sup>3</sup>, et l'univers entier ne peut rien ajouter à cette plénitude infinie.

<sup>1</sup> *Revue des Deux Mondes*, 15 octobre 1863.

<sup>2</sup> On touche ici du doigt la différence entre le mystère et l'absurdité. La création est un mystère, parce que nous ne comprenons pas comment elle a pu se faire; mais elle n'implique rien de contradictoire, elle n'est pas absurde. Les autres systèmes, au contraire, sont positivement absurdes et insoutenables.

<sup>3</sup> Is., I, 11.

Alors, pourquoi la création? Dieu, en effet, ne peut se proposer une fin différente de lui-même; toute autre serait indigne de sa Souveraine Majesté : c'est pour lui-même, dit Salomon, que Dieu a fait toutes ses œuvres <sup>1</sup>, et le Concile du Vatican frappe d'anathème quiconque nierait que le monde a été créé pour la gloire de Dieu <sup>2</sup>. Mais cette gloire de Dieu, comme l'explique saint Thomas <sup>3</sup>, éclate en ce qu'il communique sa perfection, qui est sa bonté. Dieu est bon, et il glorifie cette bonté en répandant autour de lui quelque chose des trésors infinis enfermés dans son sein. Voilà le premier lien qui, dès l'origine, s'établit entre Dieu et le monde, un lien d'amour : non pas de cet amour indigent et pauvre, qui a besoin de l'objet aimé, tel que Socrate le représente dans le Banquet; mais d'un amour riche au contraire et libéral, désireux de se répandre et de se donner, même à qui ne le mérite en aucune façon. Qu'on veuille bien ne pas l'oublier, car ce lien d'amour, une fois formé, devra persister toujours le même, et nous expliquera tout le reste.

## II

La persistance de ce lien constitue d'abord la Providence. C'est encore une doctrine d'ordre tout philosophique; la foi n'y intervient que pour raffermir et compléter la raison. Dieu ne peut pas, ayant créé, abandonner cet ouvrage sorti de ses mains; ce serait indigne de sa sagesse, de sa justice, de sa bonté surtout,

<sup>1</sup> *Proverb.*, XVI, 4.

<sup>2</sup> I, 5.

<sup>3</sup> 1<sup>o</sup> p. q. XLIV a. 1.

et de son amour. Il s'occupe donc du monde, il le conserve, il le gouverne et dans l'ensemble et dans le détail. C'est par là surtout que Dieu se présente à nous, non pas comme une entité métaphysique, non pas comme un *postulatum* de notre raison, ou, selon l'expression à la mode, comme la simple catégorie de l'idéal, mais comme un Être réel, personnel et vivant.

Aussi l'Écriture, ce livre de Dieu, est-elle pleine de passages où la Providence est célébrée dans les termes les plus admirables et les plus touchants. D'ailleurs, où serait le sens de la vie, si elle n'avait pas de terme? et comment lui assigner un terme sans supposer en dehors et au-dessus d'elle une main pour l'y conduire et diriger dans ce sens les événements? Dira-t-on que la fin de la vie est en elle-même, et que la sagesse consiste, selon une parole fameuse, à « se passer d'espérances »? A ceux qui le soutiendraient, on peut rappeler d'abord les beaux vers de Musset au commencement de l'*Espoir en Dieu*<sup>1</sup>, et certes qui n'a pas senti cela n'est pas un homme. Mais que devient la morale dans ce système? S'il n'y a personne au-dessus de nous pour assister à nos luttes, pour aider nos efforts, pour récompenser nos vertus, pour rétablir l'ordre et faire régner la justice; s'il n'y a pas d'espérances pour l'homme de bien, pas plus que pour l'homme de plaisir, à quoi bon régler sa vie selon le devoir? N'est-ce pas intelligence, raison, bon sens, de chercher partout, avant tout, aux dépens de

<sup>1</sup> Et ces deux autres vers qui se trouvent un peu plus loin dans la même pièce :

Une immense espérance a traversé la terre,  
Malgré nous vers le ciel il faut lever les yeux!

tout, son intérêt et son agrément? C'est en pensant à tout cela, c'est en reconnaissant ce rapport nécessaire entre la vertu et le bonheur, le bonheur et la vie future, la vie future et la Providence, que Kant, le père du scepticisme moderne, disait énergiquement : « Nous voulons que Dieu soit. » Oui, nous voulons qu'il soit, et qu'il soit Providence, afin de donner un sens et une direction aux jours bornés de notre vie sur la terre.

A la vérité, on abuse quelquefois de cette notion de la Providence. Voltaire, rappelant le mot de l'Écriture : Dieu a fait l'homme à son image et à sa ressemblance, ajoute malicieusement : Nous le lui rendons bien. Il y a du vrai dans cette boutade, et les hommes se font en effet parfois une idée trop humaine du gouvernement divin. Mais c'est là une erreur toute personnelle, produite par l'infirmité de notre esprit, par notre propension à juger tout d'après nous-même. Ni l'Écriture, ni l'Église ne sont responsables de cette illusion, et il est facile de le montrer.

Sans doute on rencontre dans l'Ancien Testament des passages où un lecteur inattentif croira trouver l'anthropomorphisme : Dieu s'irrite, Dieu se repent, Dieu s'attendrit, il prend des résolutions nouvelles; bien plus, il a un visage, des yeux, un cœur, des mains, des pieds. Mais il suffit de lire avec un peu d'attention pour reconnaître là des figures, et personne ne s'y est trompé. L'Écriture, au contraire, nous a donné en deux lignes la plus magnifique expression du gouvernement de Dieu : « Il atteint, dit-elle, de la fin jusqu'à la fin fortement, et dispose tout suavement <sup>1</sup>. » Certes, il est difficile de pré-

<sup>1</sup> Sap., VIII, 1.

sender une idée plus complète et plus sublime de la Providence divine.

Quant à l'Église, elle distingue avec saint Thomas<sup>1</sup>, dans la Providence divine, la raison de l'ordre des choses vers leur fin, et l'exécution de cet ordre. La raison est la connaissance des choses, même les plus infimes et dans le dernier détail, avec leurs propriétés diverses : cette connaissance est en Dieu par une seule idée<sup>2</sup>, et il est naturel d'en conclure qu'il gouverne tout aussi par une seule loi, infiniment simple et infiniment féconde. Quant à l'exécution, Dieu dirige les créatures inférieures par les supérieures, non que sa puissance ait aucun besoin de leur concours, mais par abondance de bonté, afin de communiquer à ses créatures la dignité d'être causes à leur tour. Telle est la philosophie catholique : on voit combien elle est éloignée des petites vues qui choquent parfois les esprits difficiles.

Mais le mal? Je viens de citer l'*Esprit en Dieu*. N'est-ce pas dans la même pièce que Musset s'écrie :

Pourquoi donc, ô Maître suprême,  
As-tu créé le mal si grand  
Que la raison, la vertu même,  
S'épouvantent en le voyant? etc.

Comment concilier le mal avec une Providence bonne, et pleine d'amour pour son œuvre? Ne semble-t-il pas que si la douleur, la mort, le péché existent sur la terre,

<sup>1</sup> 1<sup>a</sup>. p. q. LV a. 3. Il remarque que les plus hautes intelligences ont des idées de moins en moins nombreuses, mais plus fécondes, jusqu'à Dieu qui connaît tout par une seule idée, qui est son essence infinie.

<sup>2</sup> 1<sup>a</sup> p. q. XXII a. 3.

Dieu n'a pas voulu ou n'a pas pu l'empêcher? Dans les deux cas, que devient la Providence ?

Cette question a été traitée bien des fois. Elle remplit le livre de Job. Tous les philosophes, et pour ne citer que les principaux parmi les chrétiens, saint Augustin <sup>1</sup>, saint Thomas, Leibnitz <sup>2</sup>, l'ont débattue sous tous les aspects. Leibnitz, en particulier, a montré par la pure philosophie que toute créature est forcément finie, par conséquent imparfaite et défectueuse de quelque côté; que pour empêcher ces défauts de se produire, Dieu devrait à tout moment intervenir en dehors des lois générales, ce qui serait un désordre pire que le mal lui-même. La Providence respecte son œuvre, même dans ses imperfections nécessaires, respecte, par exemple, la liberté humaine, même dans ses écarts <sup>3</sup>, et ainsi la bonté et la puissance de Dieu sont justifiées de tout reproche.

Cependant cette explication, qui répond à tous les arguments de la raison, ne satisfait point l'âme tout entière. Sans doute Dieu ne nous devait strictement pas davantage; mais l'amour fait plus qu'il ne doit, et un sentiment profond affirme en nous que l'homme pouvait souffrir moins qu'il ne souffre. Aussi l'Église ajoute-t-elle quelque chose à la réponse de la philosophie. On sait (voir plus bas chap. IV) comment la doctrine du péché

<sup>1</sup> Cette difficulté l'avait longtemps retenu parmi les manichéens.

<sup>2</sup> Sa *Théodicée* est écrite précisément contre Bayle, qui avait soulevé cette objection.

<sup>3</sup> L'Écriture, parlant du châtement des pécheurs, dit que « Dieu les a abandonnés selon les désirs de leur cœur, les laisse aller dans leurs inventions ». (*Ps.* LXXX, 13.) Quelle effrayante parole, pour qui sait réfléchir !



originel fait découler du mal moral la douleur, l'ignorance, la concupiscence et la mort. Ce dogme explique ainsi par des causes morales l'origine des misères de ce monde que Dieu n'avait pas voulues, et il nous montre en même temps comment, par des causes morales, avec le secours de Dieu, elles doivent être guéries. « J'estime, « dit saint Paul <sup>1</sup>, que les souffrances de la vie présente « n'ont point de proportion avec la gloire qui sera un « jour découverte en nous. Car toutes les créatures « attendent impatiemment la manifestation des enfants « de Dieu, parce qu'elles sont présentement assujetties « au péché; et elles ne le sont pas volontairement, mais « à cause de celui qui les y a assujetties, dans l'espérance « qu'elles seront un jour elles-mêmes délivrées de cet « asservissement pour participer à la liberté et à la « gloire des enfants de Dieu. Car nous savons que, « jusqu'à présent, toutes les créatures soupirent dans « l'attente et sont comme dans le travail de l'enfante- « ment; et non-seulement elles, mais nous encore qui « possédons les prémices de l'Esprit, nous gémissons « en nous-mêmes, attendant l'adoption divine et la « rédemption de nos corps. »

Cette fois, la réponse est complète et ne laisse rien à désirer. Vous demandez pourquoi Dieu a créé le mal si grand? Mais ce n'est pas Dieu qui a mis le mal dans le monde, c'est l'homme par sa désobéissance; l'univers entier gémit de ce désordre, et Dieu s'emploie à le réparer, jusqu'au jour où il n'y aura plus ni deuil, ni cri, ni douleur, ni mort, ni le péché enfin, cause de toutes ces misères <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Rom., VIII, 18-23.

<sup>2</sup> Apoc., XXI, 4.

A ce sujet, les théologiens examinent d'ordinaire la question, bien autrement difficile encore, de la prédestination. Je ne puis ici exposer leurs systèmes. Je répète simplement ces paroles déjà citées, qui résument la foi de l'Église<sup>1</sup> : « Le Dieu tout-puissant veut le salut de tous les hommes sans exception, quoique tous ne soient pas sauvés; ceux qui sont sauvés, le sont par un don de sa bonté; ceux qui périssent, périssent par leur faute. » Et j'ajouterai avec saint Paul, traitant la même matière<sup>2</sup> : « O profondeur des trésors de la sagesse et de la science de Dieu ! que ses jugements sont incompréhensibles et ses voies impénétrables ! Car qui a connus dessein de Dieu ? qui est entré dans le secret de ses conseils ? qui lui a donné quelque chose le premier, pour en prétendre récompense ? Tout est de lui, tout est par lui, tout est en lui : à lui donc soit gloire dans tous les siècles. *Amen.* »

### ARTICLE 3. — *La Vie de Dieu.*

#### I

J'ai cru devoir exposer en premier lieu les enseignements de notre raison au sujet de Dieu : son existence, son unité, son action au dehors par la création et par la Providence, action toute de bonté et d'amour. C'est la marche que traçait saint Paul<sup>3</sup> : « Ce qui est invisible

<sup>1</sup> *Concil. Carisiac.* an. 849.

<sup>2</sup> *Rom.*, XI, 33-36.

<sup>3</sup> *Rom.*, I, 20.

en Dieu est vu par l'entendement au moyen de ce qui a été fait », et dans ce texte il parle des païens éclairés seulement par les lumières naturelles de la raison. Voilà donc, si nous n'avions pas la foi, et si notre raison était restée pure, voilà ce que nous saurions de Dieu : nous en connaîtrions ce qui peut être deviné en remontant de ses œuvres à leur auteur.

Il est facile de voir combien cette connaissance serait imparfaite. Assurément tout artiste se peint dans son ouvrage. On a pourtant remarqué que les plus grands, précisément, se montrent moins et s'effacent davantage derrière leur sujet : ainsi dans Homère, dans Shakespeare, dans Molière, les personnages sont si complets, si soutenus, si personnels, qu'ils deviennent vivants ; le lecteur ne voit qu'eux, avec leurs passions, leurs intérêts, leur langage, et l'auteur disparaît. Cela est bien plus vrai encore lorsqu'il s'agit de Dieu. La création est son poème ; et tout en créant les personnages qui l'animent, tout en les dirigeant au gré de ses desseins, il s'efface derrière eux, il les montre seuls, et disparaît si bien que la réflexion la plus attentive peut tout au plus le pressentir, sans deviner sa nature ni la vie qui lui est propre<sup>1</sup>.

La vie de Dieu, du reste, est en dehors de la création ; autrement la création serait nécessaire. Car Dieu ne peut pas ne pas vivre ; et si sa vie consistait à produire et à gouverner les créatures, ces créatures seraient

<sup>1</sup> Voilà un exemple de ce que j'ai dit art. 1, § 1. que Dieu est la raison dernière de tout ce que nous pensons. Prenez de même une idée quelconque et poussez-la à fond : vous arriverez à Dieu nécessairement.

éternelles, nécessaires, infinies par conséquent, et Dieu même. Quelle sera donc la vie de Dieu? Henri Heine plaisante quelque part sur cette solitude du ciel, où la marche des anges résonne comme les pas d'un voyageur dans un souterrain désert. Cette raillerie n'est pas sans quelque vérité lorsqu'il s'agit du Dieu de la métaphysique. Notre raison prouve bien son existence, et les preuves qu'elle apporte défient toute contradiction. Mais que fait-il, ce Dieu? comment vit-il? à quoi s'occupe-t-il dans son infinité solitaire? Le monde n'a pas toujours été, et même, depuis qu'il existe, il est devant lui comme s'il n'était pas. A quoi donc s'applique l'activité divine? Quel est son but, quel est son objet, puisque Dieu ne peut pas ne pas être, ni être sans agir, d'une activité incessante, éternelle, infinie?

Notre raison peut bien poser ces questions; elle ne peut pas y répondre. L'esprit le plus philosophique parmi les hommes en dehors du christianisme, Aristote, cherchant dans sa métaphysique à deviner la vie de cet Être qu'il appelle Acte pur, a compris que cette vie était la pensée, et une pensée qui se pense elle-même, qui est « la pensée de la pensée »; parole admirable sans doute, et la plus haute à laquelle puisse s'élever la raison humaine, mais parole bien vague encore, on en conviendra, et bien abstraite. Parole bien incomplète aussi, car la pensée n'est pas tout, et la vie ne se comprend pas sans l'amour. Presque de nos jours, un génie bien moins profond, considérable cependant, Goëthe, dans une page fort belle de son *Faust*, s'est posé la même question. Il avait les lumières du christianisme, et il commente précisément la première phrase de l'Évangile de saint Jean :

Au commencement était le Verbe. Mais son esprit avait laissé s'obscurcir ces lumières, et ne comprenant pas le sens de la parole divine, il la corrige : au commencement était l'action, dit-il, ou plutôt, au commencement était la force; et il ne rougit pas de mettre à l'origine de tout une puissance aveugle, inconsciente, sans intelligence et sans amour, l'énergie brutale de la force.

Quelle clarté la foi nous apporte ici ! « Au commencement, dit saint Jean <sup>1</sup>, était le Verbe <sup>2</sup>, et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu. » « Moi et mon Père, avait dit Notre-Seigneur, de qui saint Jean l'a appris, moi et mon Père nous sommes une seule chose <sup>3</sup>; celui qui me voit, voit aussi mon Père <sup>4</sup>; je suis dans le Père, et le Père est en moi <sup>5</sup>; allez et baptisez tous les hommes au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit <sup>6</sup>. » « Il y en a trois, dit encore saint Jean, qui rendent témoignage dans le ciel, le Père, le Verbe et l'Esprit-Saint; et ces trois sont une même chose <sup>7</sup>. » Et l'Église répète dans tous ses symboles : Je crois en un seul Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit.

Tel est le dogme; tel est le mystère de la Sainte Trinité, le premier et le plus auguste de tous nos mystères : une seule substance créée, immense, éternelle, infinie, un seul Tout-Puissant, un seul Seigneur, un seul Dieu enfin ;

<sup>1</sup> JOANN., I, 1.

<sup>2</sup> Moïse dit (*Gen.*, I, 1) : Au commencement Dieu créa le ciel et la terre. Rapprochez ce *créa* de cet *était*.

<sup>3</sup> JOANN., X, 30.

<sup>4</sup> JOANN., XIV, 9.

<sup>5</sup> JOANN., XIV, 10.

<sup>6</sup> MATTH., XXVIII, 19.

<sup>7</sup> I JOANN., V, 7.

et dans cette unité de la substance, unité infiniment simple et indivisible, une trinité de personnes, le Père engendrant son Fils, et le Saint-Esprit procédant de tous deux; chacun d'eux étant éternel, infini et Dieu, sans qu'il y ait trois éternels, ni trois infinis, ni trois dieux, parce qu'ils ont en commun la substance et ne se distinguent que comme personnes.

Est-il nécessaire de justifier cette doctrine du reproche d'absurdité ou de contradiction? Il y aurait contradiction si nous parlions d'une substance en trois substances, ou de trois personnes en une seule personne. Mais affirmer trois personnes en une seule substance divine n'est pas plus contradictoire, ni peut-être beaucoup plus mystérieux que d'affirmer deux substances, l'âme et le corps, en une seule personne humaine, comme l'admet toute philosophie. En effet, substantialité et personnalité sont choses distinctes, susceptibles de propriétés différentes. Ne le voyons-nous pas sous nos yeux? N'y a-t-il pas au-dessous de nous des êtres, comme les corps bruts, les plantes, même les animaux, qui sont des substances, et qui ne sont pas des personnes? En l'homme, l'union de deux substances constitue la personne. Au-dessus de nous, la foi nous révèle des natures spirituelles, les Anges, chez qui la substance fait un avec la personne. Est-il donc déraisonnable de croire que si nous nous élevons à l'Être parfait, il y aura en lui pluralité de personnes dans une seule substance, parce qu'une seule personnalité n'épuise pas les trésors infinis de la substance divine? Craignons-nous de dire qu'il semble naturel de le supposer, puisque, à mesure que l'être s'élève, nous voyons la personnalité s'y développer davantage?

Ce dogme nous apprend en même temps quelle est la vie en Dieu, vie d'intelligence et d'amour, complète en Dieu, sans sortir de lui, sans avoir besoin de rien du dehors. La vie, je l'ai déjà dit plusieurs fois, suppose la multiplicité dans l'unité ; or, la Trinité nous montre cela en Dieu. Dieu se connaît lui-même, la pensée pense la pensée, et ainsi le Père engendre son Fils ou son Verbe ; le Verbe est éternel comme lui, parce qu'à aucun moment la force qui était au commencement n'a été une force aveugle et inconsciente. En même temps Dieu aime cette image vivante, parfaite, infinie ; le Père aime son Fils, et le Fils aime son Père, et ce mutuel amour est le Saint-Esprit qui, éternellement aussi, procède de l'un et de l'autre.

On ne s'attend pas à ce que j'expose longuement cette doctrine. Les docteurs chrétiens en ont donné les plus magnifiques développements. J'indiquerai en particulier Bossuet, dans son sermon sur la Trinité et dans les *Élévations sur les Mystères*, deuxième semaine et douzième semaine, 7-16 ; et Lacordaire, quarante-sixième conférence sur la vie intime de Dieu. Je citerai seulement ici une page peut-être moins connue de l'*Histoire universelle*<sup>1</sup> :

« Si nous imposons silence à nos sens, et que nous nous renfermions pour un peu de temps au fond de notre âme, c'est-à-dire dans cette partie où la vérité se fait entendre, nous y verrons quelque image de la Trinité que nous adorons. La pensée, que nous sentons naître comme le germe de notre esprit, comme le fils

<sup>1</sup> Deuxième partie, ch. xix.

de notre intelligence, nous donne quelque idée du Fils de Dieu conçu éternellement dans l'intelligence du Père céleste. C'est pourquoi ce Fils de Dieu prend le nom de Verbe, afin que nous entendions qu'il naît dans le sein du Père, non comme naissent les corps, mais comme naît dans notre âme cette parole intérieure que nous y sentons quand nous contemplons la vérité.

« Mais la fécondité de notre esprit ne se termine pas à cette parole intérieure, à cette pensée intellectuelle, à cette image de la vérité qui se forme en nous. Nous aimons et cette parole intérieure, et l'esprit où elle naît; et en l'aimant, nous sentons en nous quelque chose qui ne nous est pas moins précieux que notre esprit et notre pensée, qui est le fruit de l'un et de l'autre, qui les unit, qui s'unit à eux, et ne fait avec eux qu'une même vie.

« Ainsi, autant qu'il se peut trouver de rapport entre Dieu et l'homme; ainsi, dis-je, se produit en Dieu l'amour éternel qui sort du Père qui pense et du Fils qui est sa pensée, pour faire avec lui et sa pensée une nature également heureuse et parfaite.

« En un mot, Dieu est parfait; et son Verbe, image vivante d'une vérité infinie, n'est pas moins parfait que lui; et son amour, qui sortant de la source inépuisable du bien en a toute la plénitude, ne peut manquer d'avoir une perfection infinie; et puisque nous n'avons point d'autre idée de Dieu que celle de la perfection, chacune de ces trois choses, considérée en elle-même, mérite d'être appelée Dieu: mais parce que ces trois choses conviennent nécessairement à une même nature, ces trois choses ne sont qu'un seul Dieu.

« Il ne faut donc rien concevoir d'inégal ni de séparé



dans cette Trinité adorable; et quelque incompréhensible que soit cette égalité, notre âme, si nous l'écou- tons, nous en dira quelque chose.

« Elle est; et quand elle sait parfaitement ce qu'elle est, son intelligence répond à la vérité de son être; et quand elle aime son être avec son intelligence, autant qu'ils méritent d'être aimés, son amour égale la perfec- tion de l'un et de l'autre. Ces trois choses ne se séparent jamais, et s'enferment l'une dans l'autre : nous enten- dons que nous sommes, et que nous aimons; et nous aimons à être, et à entendre. Qui le peut nier, s'il s'en- tend lui-même? Et non-seulement une de ces trois choses n'est pas meilleure que l'autre, mais les trois ensemble ne sont pas meilleures qu'une d'elles en particulier, puisque chacune enferme le tout, et que dans les trois consistent la félicité et la dignité de la nature raisonnable. Ainsi, et infiniment au-dessus, est parfaite, inséparable, une en son essence, et enfin égale en tous sens, la Tri- nité que nous servons, et à laquelle nous sommes con- sacrés par notre baptême. »

On comprend maintenant comment l'homme a été fait « à l'image et à la ressemblance de Dieu <sup>1</sup> », portant en soi la trace de la Trinité divine; mais en Dieu, chez qui tout est parfait, ce qui n'est en nous qu'une faculté devient une personne. De ce dogme fondamental dé- coulent immédiatement certaines conséquences qu'il faut noter en passant.

<sup>1</sup> *Gen.*, 1, 26.

## II

Appuyés sur cette doctrine, un certain nombre de théologiens ont distingué pour ainsi dire deux vies en Dieu. Il y a la vie substantielle, qui est une, c'est l'objet de notre raison; et il y a la vie personnelle, qui est triple, nous la connaissons par la foi. La vie étant mouvement, on peut trouver quelque ressemblance avec cela dans la mer, qui est une image de l'infini. Nous voyons deux mouvements dans la mer : l'un, c'est le flux et le reflux, qui est général, qui prend la masse des eaux dans son ensemble, et la transporte tout entière du même branle; l'autre, qui est le mouvement plus particulier des vagues, plus personnel, si je l'osais dire; et ces deux mouvements se combinent parfaitement, tout en restant distincts. Voilà un reflet bien éloigné, bien affaibli, mais capable cependant de nous donner quelque idée de ce qui se passe en Dieu. Nous trouvons une indication de ces deux vies divines dans les définitions de Dieu présentées par l'Ancien et par le Nouveau Testament. « Je suis Celui qui suis<sup>1</sup> », dit Jéhovah à Moïse; c'est la substance, celui qui est, l'Être par excellence. Mais dans la première épître de saint Jean, véritable préface de son Évangile, « voici l'annonce que nous avons apprise de lui, et que nous vous annonçons : c'est que Dieu est lumière<sup>2</sup> ». Et un peu plus loin : « Qui n'aime pas ne connaît pas Dieu, parce que Dieu est amour<sup>3</sup>. » Voilà la vie personnelle, qui est celle du Père dans le Fils, et de tous deux dans le Saint-Esprit.

<sup>1</sup> *Exod.*, III, 13.

<sup>2</sup> I JOANN., I, 5.

<sup>3</sup> *Ibid.*, IV, 8.

Entrer plus avant dans ces mystères serait en dehors de mon sujet. Les théologiens l'ont tenté, et l'on ne peut assez admirer la pénétration, la vigueur parfois de leurs explications. Mais ces questions demandent des esprits préparés, et d'ailleurs la foi, aujourd'hui, n'y est pas intéressée. Disons donc seulement, pour les hommes préoccupés de ces difficultés intellectuelles, qu'il n'y a pas une des objections possibles à la Trinité, même les plus abstraites et les plus subtiles, qui n'ait été vue et réfutée par eux ; on peut s'en assurer en lisant Suarez, qui les résume tous.

La distinction entre la vie essentielle et la vie personnelle de Dieu a des conséquences plus intéressantes pour nous. Quelques-uns ont pensé y trouver le fondement de la distinction entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. Tout ce qui existe, en effet, n'a d'être que par une certaine participation à l'être de Dieu. Or Dieu, agissant par sa substance, produit la création, qui est l'œuvre non pas de telle ou telle personne divine, mais de la toute-puissance, commune à toutes trois, attribut de la divinité indivisible. Aussi notre raison, qui est créée, et qui s'appuie dans sa marche sur la connaissance de ce qui a été fait, atteint-elle Dieu dans sa substance une et infinie. L'ordre surnaturel, au contraire, nous fait entrer en communication de la vie personnelle de Dieu ; il commence par la foi, dont le fondement est la croyance en la Trinité ; régulièrement, il a son point de départ dans le baptême, donné « au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit <sup>1</sup> » ; il se développe par les

<sup>1</sup> MATTH., XXVIII, 19.

sacrements, conférés sous la même formule; enfin son couronnement, le ciel, consiste à voir Dieu « comme il est <sup>1</sup> », à « connaître le Père, et Jésus-Christ qu'il a « envoyé <sup>2</sup>, et l'Esprit de vérité qui procède du Père « et du Fils <sup>3</sup> ».

Encore un coup, cette distinction n'est pas de foi. Mais elle semble raisonnable, et elle rend facilement compte de cette différence entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel qui fait le fond de tout le christianisme. Elle nous en montre la raison en Dieu lui-même; et certes nous devons remercier cette bonté infinie qui, non contente de nous donner l'être naturel par une participation à son essence, y a ajouté l'« Esprit « qui pénètre tout, même les profondeurs de Dieu <sup>4</sup> », cet « Esprit dans lequel nous crions : Père », comme il convient à « des enfants et à des héritiers <sup>5</sup> »; bonté enfin qui, nous introduisant dans le sein même de Dieu, et nous appelant à jouir de sa vie personnelle, fait de nous dès ce monde des « enfants de Dieu <sup>6</sup> » et des « participants de la nature divine <sup>7</sup> ».

## III

Pour compléter ce que la foi nous apprend de Dieu, il faut parler ici de l'Incarnation du Verbe.

<sup>1</sup> I JOANN., III, 2.

<sup>2</sup> JOANN., XVII, 3.

<sup>3</sup> JOANN., XV, 26.

<sup>4</sup> I Cor., II, 10.

<sup>5</sup> Rom., VIII, 15 et 17.

<sup>6</sup> JOANN., I, 12, et III, 1 et 2.

<sup>7</sup> II PETR., I, 4.

En effet, d'après une opinion communément reçue parmi les théologiens, quoiqu'elle ne soit pas celle de saint Thomas, l'Incarnation du Verbe aurait eu lieu même sans le péché des hommes. Sans doute l'Incarnation, comme a paru le dire Malebranche<sup>1</sup>, n'était pas nécessaire pour rendre le monde le meilleur possible, ainsi que Dieu aurait dû le créer. Non, dans le sentiment de nos auteurs, l'Incarnation est libre, comme la création elle-même, comme le degré de perfection de l'œuvre divine. Mais l'union hypostatique d'une personne divine avec une créature fait de cette créature quelque chose d'infiniment supérieur à tout le reste de l'univers; dès lors cette créature divine doit être voulue de Dieu la première, avant aucune autre. Il ne paraîtrait pas convenable qu'elle n'entrât dans le monde que par accident, et par un accident qui est un péché. Sans la chute, l'Incarnation aurait été différente; elle aurait été glorieuse, et non douloureuse; elle aurait fait de l'homme-Dieu le roi du monde, au lieu de l'y placer comme une victime; elle se serait produite cependant, parce que Dieu la voulait avant tout, comme la communication la plus parfaite de sa nature infinie.

Qu'on me permette de citer à ce sujet un long passage de saint François de Sales<sup>2</sup>. Ce n'est pas le génie et la hauteur de Bossuet; mais la langue du saint docteur a un charme particulier et pénétrant. Ce morceau d'ailleurs, admirablement composé, résume en quelques pages toute l'économie du christianisme. On ne le lira pas sans reconnaître qu'il y a, dans cette religion, un enchaîne-

<sup>1</sup> 14<sup>e</sup> *Entretien métaphysique.*

<sup>2</sup> *Traité de l'amour de Dieu*, II, 4 et 5.

ment rigoureux dans une grandeur incomparable, une hauteur de vues qui nous dépasse, quelque chose enfin de vraiment divin.

« Tout ce que Dieu a fait est destiné au salut des hommes et des anges ; mais voyci l'ordre de sa Providence pour ce regard, selon que par l'attention aux Saintes Écritures et à la doctrine des anciens nous le pouvons découvrir , et que nostre faiblesse nous permet d'en parler.

« Dieu conneut eternellement qu'il pouvoit faire une quantité innumerable de creatures en diverses perfections et qualités auxquelles il se pourroit communiquer ; et considerant qu'entre toutes les façons de se communiquer, il n'y avoit rien de si excellent que de se joindre à quelque nature créée, en telle sorte que la creature fust comme entée et inserée en la Divinité pour ne faire avec elle qu'une seule personne, son infinie bonté, qui de soy-mesme et par soy-mesme est portée à la communication , se resolut et determina d'en faire une de cette maniere ; afin que, comme eternellement il y a une communication essentielle en Dieu, par laquelle le Père communique toute son infinie et indivisible divinité au Filz en le produisant, et le Père et le Filz ensemble, produisans le saint Esprit, luy communiquent aussi leur propre unique divinité : de mesme cette souveraine douceur fust aussi communiquée si parfaitement hors de soy à une creature, que la nature créée et la Divinité gardant une chacune leurs propriétés, fussent neantmoins tellement unies ensemble qu'elles ne fussent qu'une mesme personne.

« Or entre toutes les creatures que cette souveraine toute-puissance pouvoit produire, elle treuva bon de

choisir la mesme humanité, qui du despuis par effect fut jointe à la personne de Dieu le Filz, à laquelle elle destina cet honneur incomparable de l'union personnelle à sa divine Majesté, affin que eternellement elle jouit par excellence des thresors de sa gloire infinie. Puis, ayant ainsy preferé pour ce bonheur l'humanité sacrée de nostre Sauveur, la supreme Providence disposa de ne point retenir sa bonté en la seule personne de ce Filz bienaimé, ains de la respandre en sa faveur sur plusieurs autres creatures; et sur le gros de cette innumerable quantité de choses qu'elle pouvoit produire, elle fit choix de creer les hommes et les anges, comme pour tenir compaignie à son Filz, participer à ses graces et à sa gloire, et l'adorer et louer eternellement. Et parce que Dieu vid qu'il pouvoit faire en plusieurs façons l'humanité de son Filz en le rendant vray homme, comme, par exemple, la creant de rien, non seulement quant à l'ame, mais aussi quant au corps; ou bien formant le corps de quelque matiere precedente, comme il fit celuy d'Adam et d'Eve; ou bien, par voye de generation ordinaire d'homme et de femme; ou bien enfin, par generation extraordinaire d'une femme sans homme, il delibera que la chose se feroit en cette derniere façon; et entre toutes les femmes qu'il pouvoit choisir à cette intention, il esleut la tres sainte Vierge nostre Dame, par l'entremise de laquelle le Sauveur de nos ames seroit non-seulement homme, mais enfant du genre humain.

« Outre cela, la sacrée Providence déterminâ de produire tout le reste des choses, tant naturelles que surnaturelles, en faveur du Sauveur, affin que les anges et les hommes peussent, en le servant, participer à sa gloire;

en suite de quoy , bien que Dieu voulust creer tant les anges que les hommes avec le franc arbitre, libres d'une vraye liberté pour choisir le bien et le mal, si est-ce neantmoins que , pour tesmoigner que de la part de la bonté divine ilz estoient dediés au bien et à la gloire, elle les crea tous en justice originelle, laquelle n'estoit autre chose qu'un amour tres-suave qui les dispoit, contournoit et acheminoit à la felicité eternelle.

« Mays par ce que cette supreme sagesse avoit delibéré de tellement mesler cet amour originel avec la volonté de ses creatures que l'amour ne forçast point la volonté, ains luy laissast sa liberté, il prevedit qu'une partie, mays la moindre, de la nature angelique, quittant volontairement le saint amour, perdrait par consequent la gloire. Et par ce que la nature angelique ne pourroit faire ce peché que par une malice expresse, sans tentation ni motif quelconque qui la peut excuser, et que d'ailleurs une beaucoup plus grande partie de cette mesme nature demeureroit ferme au service du Sauveur; partant Dieu, qui avoit si amplement glorifié sa misericorde au dessein de la creation des anges, voulut aussi magnifier sa justice, et en la fureur de son indignation resolut d'abandonner pour jamais cette triste et malheureuse troupe de perfides, qui en la furie de leur rebellion l'avoient si vilainement abandonné.

« Il prevedit bien aussi que le premier homme abuseroit de sa liberté, et quittant la grace il perdrait la gloire; mays il ne voulut pas traiter si rigoureusement la nature humaine comme il delibera de traiter l'angelique. C'estoit la nature humaine de laquelle il avoit résolu de prendre une piece bienheureuse pour l'unir à sa divinité.



Il vid que c'estoit une nature imbecille (faible), « un vent « qui va et qui ne revient pas <sup>1</sup> », c'est-à-dire qui se dissipe en allant; il eust esgard à la surprise que le malin et pervers Satan avoit faite au premier homme, et à la grandeur de la tentation qui le ruina; il vid que toute la race des hommes perissoit par la faute d'un seul : si que par ces raysons il regarda nostre nature en pitié, et se resolut de la prendre à mercy.

« Mays affin que la douceur de sa misericorde fut ornée de la beauté de sa justice, il delibera de sauver l'homme par voye de redemption rigoureuse; laquelle ne se pouvant bien faire que par son Filz, il establit qu'iceluy rachetteroit les hommes, non-seulement par une de ses actions amoureuses, qui eust esté plus que tres-suffisante à rachetter mille millions de mondes, mays encore par toutes les innumerables actions amoureuses et passions doloieuses qu'il feroit et souffriroit jusques à la mort et la mort de la croix, à laquelle il le destina; voulant qu'ainsy il se rendit compaignon de nos miserés, pour nous rendre par après compaignons de sa gloire; monstrant en cette sorte les richesses de sa bonté par cette redemption copieuse, abondante, surabondante, magnifique et excessive, laquelle nous a acquis et comme reconquestés tous les moyens necessaires pour parvenir à la gloire, de sorte que personne ne puisse jamais se douloir comme si la misericorde divine manquoit à quelqu'un.

« Or disant que Dieu avoit veu et voulu une chose premierement, et puis secondement une autre, observant ordre en ses volontés, je l'ay entendu [en ce sens]

<sup>1</sup> Ps. LXXVII, 39.

qu'encor que tout cela s'est passé en un tres-seul et très-simple acte, neantmoins par iceluy l'ordre, la distinction et la dependance des choses n'a pas esté moins observée que s'il y eust eu plusieurs actes en l'entendement et volonté de Dieu. Estant donq ainsy que toute volonté bien disposée, qui se determine de vouloir plusieurs objets egalement presens, ayme mieux et avant tous celuy qui est le plus aymable, il s'ensuit que la souveraine Providence faisant son eternel projet et dessein de tout ce qu'elle produiroit, elle voulut premierement et ayma par une preference d'excellence le plus aymable objet de son amour, qui est nostre Sauveur; et puis, par ordre, les autres creatures, selon que plus ou moins elles appartiennent au service, honneur et gloire d'iceluy.

« Ainsy tout a été fait pour ce divin homme, qui pour cela est appellé aisé de toute creature<sup>1</sup>; possédé par la divine Majesté au commencement des voyes d'icelle, avant qu'elle fit chose quelconque<sup>2</sup>; créé au commencement avant les siecles : car en luy toutes choses sont faites, et il est avant tous, et toutes choses sont établies en luy, et il est chef de toute l'Eglise, tenant en tout et partout la primauté<sup>3</sup>. On ne plante principalement la vigne que pour le fruit; et partant le fruit est le premier désiré et pretendu, quoyque les feuilles et les fleurs precedent en la production. Ainsy le grand Sauveur fut le premier en l'intention divine, et en ce projet eternel que la divine Providence fit de la production des creatures; et en contemplation de ce fruit desirable fut

<sup>1</sup> *Coloss.*, 1, 15.

<sup>2</sup> *Proverb.*, VIII, 22.

<sup>3</sup> *Coloss.*, 1, 16 et seq.

plantée la vigne de l'univers, et établie la succession de plusieurs générations, qui, à guise de feuilles et de fleurs, le devoient précéder, comme avant-coureurs et préparatifs convenables à la production de ce raisin, que l'épouse sacrée loue tant dans les Cantiques, et la liqueur duquel resjouit Dieu et les hommes. »

## IV

Telle est la réponse de la doctrine catholique aux questions de notre esprit sur Dieu. On voit combien cette réponse est ample, logique, profonde dans ses mystères, lumineuse dans ses obscurités. Qu'on la rapproche de toute autre conception, religieuse ou philosophique, et l'on verra la différence.

Une seule objection mérite un mot d'éclaircissement. On dit : Ce dogme place Dieu trop près de nous; l'Écriture elle-même déclare qu'il habite une lumière inaccessible<sup>1</sup>; or, à force de le rapprocher de nous, la foi abaisse et finit par détruire son incomparable majesté; laissez-le loin, pour que je l'adore.

Il serait facile de répondre avec Pascal : « Si l'on veut dire que l'homme est trop peu pour mériter la communication avec Dieu, il faut être bien grand pour en juger. » J'aime mieux dire : Approchez-le, ou plutôt, il s'est approché, pour que je l'aime. « Grand est Jéhovah, disait le psalmiste<sup>2</sup>, et digne de toute louange »; et saint Bernard, pensant à la crèche de Bethléhem, répondait : « Mon Seigneur est petit, et digne de tout amour. »

<sup>1</sup> *I Tim.*, VI, 16.

<sup>2</sup> *Ps.* XLVII, 2.

C'est toujours la même question que j'indiquais à la fin de la première partie : Voulez-vous croire à l'amour? Toute la foi est là.

Du reste, le psaume a raison aussi bien que saint Bernard. Car en approchant Dieu de nous, le dogme catholique ne l'y borne pas. Lorsqu'on est sur le bord de la mer, on en est près, et l'on en est loin aussi ; car elle s'étend loin, bien loin, dans tous les sens, de celui qui l'approche. Il en est de même, et infiniment plus encore, pour Dieu. Il est près de nous ; nous le touchons, pour ainsi dire, en son centre, mais « ce centre est partout, et la circonférence n'est nulle part » : en d'autres termes, si proche de l'homme que son amour le fasse descendre, il y a en Dieu des profondeurs infinies où notre regard, notre raison, notre cœur peuvent se plonger et se perdre pendant toute une éternité. Aimons-le donc, parce qu'il s'est abaissé jusqu'à nous ; et adorons-le en même temps, parce que sa nature infinie reste infiniment au-dessus de toute créature, si grande qu'elle soit, et de tous les sentiments que nous en pouvons avoir.

## CHAPITRE II

### LA CRÉATION.

Dans le chapitre précédent nous avons exposé la création telle qu'elle est du côté de Dieu, l'acte créateur, sa nature, sa possibilité, son existence et sa raison d'être. Mais créer, c'est créer quelque chose. Qu'est-ce donc que Dieu a créé? La foi catholique répond : les Anges et le monde. Examinons ces différents êtres, et dans le monde, tout particulièrement les hommes.

#### ARTICLE PREMIER. — *Les Anges.*

Il serait intéressant d'étudier longuement les Anges ; la théologie catholique contient sur ces esprits bienheureux, sur leur nature et leurs opérations, des enseignements admirables et trop peu connus. Mais ces doctrines n'intéressent pas la foi, aucun homme de nos jours n'est éloigné de l'Église par des questions de ce genre. J'ai promis de réduire cet exposé au nécessaire et de supprimer le reste : on ne me reprochera pas d'être fidèle à ma parole.

Or, le dogme sur les Anges peut se résumer en

quelques lignes. L'Église affirme d'abord l'existence, en dehors et au-dessus de ce monde visible, d'un autre monde plus admirable et plus riche encore, celui des esprits purs, créé par Dieu avant tout autre ouvrage. Il est de foi qu'il existe des Anges, et la tradition à peu près unanime a vu leur production indiquée dans ce terme de ciel employé au premier verset des Livres saints : *in principio creavit Deus cælum et terram*, au commencement Dieu créa le ciel et la terre, c'est-à-dire les esprits et la matière. L'Écriture, à différentes reprises <sup>1</sup>, nous les représente comme très-nombreux, et Dieu en effet a dû, dans son œuvre, multiplier surtout ce qui était le plus excellent.

La révélation nous apprend encore que ces Anges ont été soumis à une épreuve, dans laquelle tous ne sont pas demeurés fidèles. En quoi consistait cette épreuve? quel a été le nombre des réprouvés? A ces questions et à bien d'autres semblables, les théologiens ont répondu par des hypothèses fort intéressantes et parfois admirables; mais ce sont des hypothèses, et nous ne sommes pas obligés de croire ceci plutôt que cela.

Les Anges révoltés sont devenus des démons dans l'enfer créé pour eux. Dieu a puni leur péché d'un châtiement sans rémission et sans repentir, parce qu'en ces natures spirituelles, la faute était sans entraînement et par conséquent sans excuse. Ils haïssent Dieu et les hommes, que le Verbe a mis au-dessus d'eux en un sens par son Incarnation. Quiconque a quelque expérience des âmes connaît la vérité de ces paroles de saint

<sup>1</sup> DAN., VII, 10; Hébr., XII, 22; Apoc., V, 11.

Paul<sup>1</sup> : « Nous avons à lutter non pas contre des adversaires faits, comme nous, de chair et de sang, mais contre les princes et les puissances spirituelles, contre les maîtres de ce monde de ténèbres, contre les esprits de malice. »

Eufin parmi les Anges restés fidèles, et désormais assurés de leur bonheur, quelques-uns ont été chargés de nous protéger, de nous aider, de nous conduire jusqu'à cette félicité éternelle devenue leur partage. C'est le dogme si touchant de l'Ange gardien, rappelé souvent dans les Écritures<sup>2</sup>. Délégué par notre commun Créateur, un Ange veille sur chacun de nous. Il écarte les dangers dont nous sommes menacés, éloigne ou apaise les tentations; il nous porte au bien en éclairant notre esprit et en échauffant notre cœur, il présente à Dieu nos vœux et nos prières fortifiées du poids des siennes; invisible frère, auquel nous sommes unis pendant le voyage de cette vie mortelle, qui nous y accompagne comme l'Ange Raphaël guidait le jeune Tobie; qui recevra notre âme enfin au moment de la mort, et quelle joie, quelle ineffable amitié lorsque cette âme ira le rejoindre dans les demeures bienheureuses! Hélas! Dieu nous prodigue ses richesses, il nous environne de biens, et la tyrannie des sens est si forte que nous n'y pensons même pas. Priez, bons Anges, priez pour ceux qui liront ces lignes, et pour celui qui les écrit; vous qui savez quelle félicité c'est de voir Dieu et de l'aimer face à face, aidez-nous, oh! aidez-nous à prendre un jour avec vous notre part de votre bonheur!

<sup>1</sup> *Éphés*, VI, 12.

<sup>2</sup> *Gen.*, XLVIII, 16; *Ps.* XC, 11; *MATTH.*, XVIII, 10; *Act.*, XII, 15, etc.

ARTICLE 2. — *L'Œuvre des six jours.*

Il s'agit du récit des origines tel que nous le trouvons dans l'Écriture Sainte, et spécialement dans les premiers chapitres de la Genèse. De tout temps ce récit a paru en opposition sur un point ou sur un autre avec les résultats de la science, et les systèmes les plus divers ont été essayés pour résoudre ces difficultés. Il suffirait peut-être de renvoyer aux règles données plus haut (première partie, ch. iv, art. 3) sur la manière d'interpréter l'Écriture Sainte : cependant le sujet est trop grave, trop actuel, il tient trop de place dans les préoccupations de nos contemporains pour ne pas nous y arrêter avec quelque détail. Seulement je prie le lecteur de vouloir bien se reporter à la Genèse ; les citations ne donnent pas l'impression de l'ensemble, et c'est bien le moins, lorsqu'on discute un texte, de l'avoir pendant ce temps sous les yeux.

## I

Qu'on lise donc d'abord le premier chapitre de la Genèse, et les trois premiers versets du chapitre II, qui font partie du même morceau<sup>1</sup> ; mais qu'on le lise attentivement comme une page dont tous les mots ont leur importance. Si l'on se rappelle en même temps la

<sup>1</sup> Beaucoup de mes lecteurs ignorent peut-être que la division de l'Écriture en chapitres et en versets est relativement récente, et n'a dans l'Église aucune autorité : c'est un procédé commode pour indiquer les citations, et voilà tout.



règle de saint Augustin, d'après laquelle tout ce qui, dans l'Écriture, ne va pas proprement à la connaissance et à l'amour de Dieu ou du prochain, est figuré, on retirera de cette lecture les conclusions suivantes : le monde, dans l'ensemble et dans les détails, est l'œuvre de Dieu ; le monde est sorti bon de ses mains ; l'homme est une créature à part, supérieure à toutes les autres ; Dieu a sanctifié le septième jour par le repos ; la création n'a pas été instantanée, mais successive. Nous savons cependant que ce dernier point a été nié par saint Augustin<sup>1</sup>, sans que l'Église ait jamais pensé à condamner son opinion ; pour lui tout a été créé à la fois, en un instant, et dans son commentaire littéral sur la Genèse, la succession des six jours lui parait désigner la connaissance progressive de l'univers chez les Anges fidèles. Assurément personne aujourd'hui ne songe à soutenir ce système : mais on voit quelle latitude l'Église a toujours laissée sur ces questions étrangères à la foi et aux mœurs. D'autres exemples le montreront encore.

Ne parlons donc pas de la succession, et renvoyons à l'article suivant la production de l'homme. Restent trois choses : la création, la bonté du monde, et le repos du septième jour. Les deux premières sont des vérités dogmatiques ; la troisième est d'ordre pratique ; toutes trois intéressent la foi ou les mœurs. La création renverse l'idolâtrie et le polythéisme sous leurs formes les plus communes en Orient, puisque tout ce qui existe est l'œuvre de Dieu, bien loin d'être dieu lui-même. Cette

<sup>1</sup> J'ai déjà indiqué comment une erreur dans la traduction de l'Écclésiastique, XVIII, 1, avait produit cette opinion chez le saint docteur.

affirmation si souvent répétée : Il vit que c'était bon, écarte le dualisme du mauvais principe opposé à Dieu et intervenant dans son œuvre. Enfin le repos mystérieux du Créateur indique et sanctifie l'institution du sabbat.

Or peut-on dire que ces trois choses sont l'objet proprement et directement voulu par Moïse et par le Saint-Esprit qui l'inspirait ; en sorte que tout le reste soit du style figuré, exact sans doute selon les idées de l'auteur, mais non pas dans le sens que nous attachons, nous, au langage scientifique ? Oui sans doute, on peut le dire, et pour les esprits familiers avec l'enseignement chrétien ; cette manière de voir, qui écarte aussitôt toutes les difficultés élevées par la science, n'est ni nouvelle ni hardie.

J'ai cité déjà saint Augustin, je n'y reviens pas : mais la liberté d'interprétation dont il a fait preuve ne lui est pas personnelle ni particulière. Qu'on lise l'Hexaméron de saint Basile, les homélies de saint Chrysostome sur la Genèse, l'Hexaméron de saint Ambroise, qu'on parcoure quelque'un des nombreux passages où les Pères parlent de la création, on verra toujours chez eux la préoccupation de mettre le récit biblique en accord avec la science de leur temps. Qu'on regarde seulement leurs explications sur le quatrième jour, celui où Moïse place la création du soleil et des étoiles ; il y avait là pour eux deux difficultés : la création de la lumière et celle des plantes, antérieures toutes deux à la formation du soleil. Pour saint Chrysostome<sup>1</sup> et pour saint Basile<sup>2</sup>, la raison de cet ordre adopté par Moïse, c'est la pensée d'exclure l'idolâtrie, car le soleil et les astres, bien loin d'être des

<sup>1</sup> Homil. 6 in Gen.

<sup>2</sup> Homil. 5 in Hexam.

dieux, n'avaient ainsi été nécessaires ni pour les plantes, ni même pour la lumière. Pour saint Denys<sup>1</sup>, la lumière était celle du soleil dès le premier jour, mais informe, et n'aurait été formée que le quatrième; cela a suffi cependant pour autoriser Moïse à dire que le soleil n'existait pas auparavant.

Mais il y a quelque chose de plus fort et de plus convaincant. Les Pères parlaient au peuple, à la foule, à des hommes qui souvent sortaient à peine de l'idolâtrie; et l'on pourrait dire qu'ils ont fait parfois, en ces matières étrangères au dogme, des concessions aux opinions régnantes, au lieu de s'en tenir à l'interprétation rigoureusement littérale. Oui, leur exégèse est large, ils n'hésitent pas à expliquer par des préoccupations morales les détails du texte auxquels ils ne pouvaient attribuer un sens pleinement satisfaisant pour leur auditoire : mais ne sont-ce pas de simples artifices oratoires, permis sur des sujets de ce genre et dans les circonstances où ils parlaient, sans qu'il soit légitime d'en faire une règle générale et ordinaire?

Eh bien, voicisaint Thomas d'Aquin dans sa Somme théologique. Tous ceux qui ont une fois ouvert ce livre admirable savent combien la rhétorique lui est étrangère. Saint Thomas écrit pour des étudiants en théologie, et sa seule préoccupation est de leur donner sous la forme la plus nette et la plus précise la doctrine enseignée par l'Église. Or dans les questions 66-75 qui traitent de la création, il n'y a presque pas un seul article<sup>2</sup> où il ne répète que

<sup>1</sup> *De divin. nomin.*, cap. iv.

<sup>2</sup> Q. LXVI a. 1 ad 1<sup>um</sup>, ad 2<sup>um</sup>; q. LXVII, a. 4; q. LXVIII, a. 3; q. LXIX a. 2 ad 3<sup>um</sup>, etc.

Moïse, parlant à un peuple ignorant, a dû s'exprimer de manière à en être compris, et non pas selon la rigueur du langage scientifique. De plus, ayant à expliquer<sup>1</sup> les versets 14 et 15 de la Genèse : Dieu a créé des « luminaires dans le ciel, afin qu'ils servent de signes pour les temps, les jours et les années, qu'ils brillent dans le firmament du ciel et qu'ils éclairent la terre », saint Thomas n'hésite pas à dire que si Moïse s'est placé ainsi au point de vue de l'utilité des hommes, c'est afin de détourner le peuple de l'idolâtrie; et il confirme son sentiment en rapprochant de ce texte de la Genèse une autre parole de Moïse dans le Deutéronome<sup>2</sup>. Nous trouvons donc chez le prince des théologiens les mêmes procédés d'interprétation que chez les Pères.

On ne sera pas surpris dès lors qu'un évêque catholique anglais contemporain<sup>3</sup> ait pu, dans un article d'une revue catholique, expliquer les sept jours du texte biblique par une préoccupation toute morale et liturgique, celle de remplacer la semaine idolâtrique de l'Égypte par une semaine consacrée à la mémoire de la création. D'après lui, Moïse dans ce cantique « fait un règlement relatif aux jours de la semaine, et non point un récit des jours de la création; quand il est dit que certaines œuvres ont été accomplies à certains jours de la semaine, cela signifie simplement que ces jours sont consacrés au souvenir des œuvres en question. ». — On ne sera pas surpris qu'en lui répondant, un prêtre de

<sup>1</sup> Q. LXX a 2.

<sup>2</sup> IV, 19.

<sup>3</sup> Mgr CLIFFORD, évêque de Clifton, articles de la *Revue de Dublin*, avril et octobre 1881.

Saint-Sulpice<sup>1</sup> croie trouver dans l'influence du rythme combinée avec celle de la semaine, l'origine de cette répétition périodique : « et il fut soir, et il fut matin, premier, deuxième, etc., jour ». Ni Mgr Clifford ni M. de Foville n'ont eu d'ailleurs à se justifier au point de vue de l'orthodoxie.

La conclusion de ce rapide historique est toute naturelle. Ni les Pères, ni les scolastiques, ni les représentants de la théologie contemporaine n'ont cru devoir accepter à la lettre et selon la rigueur d'un document scientifique les expressions employées par Moïse dans ce prologue<sup>2</sup> du Pentateuque; jamais, à aucune époque, l'Église n'a imposé de l'interpréter ainsi; au contraire, en dehors des points de dogme et de morale indiqués ci-dessus, elle a laissé aux commentateurs la plus grande liberté<sup>3</sup>. Donc il est également mal à propos, et d'élever des objections contre ce texte au nom de la science, et d'y chercher,

<sup>1</sup> M. de Foville, dont la modestie — je dirais presque malheureusement — égale la science. Sa réponse a paru dans la *Revue des questions scientifiques*, janvier 1882; elle est complétée dans un autre article de 1882-1883.

<sup>2</sup> L'expression est du R. P. Corneli, Jésuite, professeur d'Écriture Sainte au collège romain, dans une lettre de félicitations adressée à Mgr Clifford.

<sup>3</sup> Voici comment s'exprime à ce sujet Perrone (*De Deo creatore* 3<sup>e</sup> p. c. 1, n. 287 et 288) : « L'Église catholique ne définit rien sur les questions de physique proprement dites et en elles-mêmes. Si la liaison des matières l'amène à en faire mention quelquefois, elle se conforme à la doctrine qui est commune à cette époque. Cette doctrine peut être fausse, sans qu'on ait le droit pour cela de reprocher à l'Église son ignorance, car cette ignorance lui est commune avec tous ses contemporains. Pourtant cette indifférence sur les questions de physique disparaît quand ces questions sont liées aux dogmes de foi, ou touchent à la substance de la religion, soit absolument, soit par manière d'hypothèse. » C'est exactement la doctrine que je présente ici.

sur des matières scientifiques, des renseignements scientifiques que la science seule peut donner.

Sans doute, dira-t-on, dans ce système, les difficultés amassées contre la Bible tombent d'elles-mêmes; mais que devient l'accord si souvent célébré de la Genèse avec les découvertes modernes? Ni l'astronomie, ni la physique, ni la géologie ne prouvent rien contre Moïse, puisque vous mettez résolûment son récit en dehors de ces sciences; mais elles ne prouvent pas davantage en sa faveur, et il serait logique de renoncer pour jamais aux arguments que l'on tire de leur concordance.

La réponse n'est pas difficile et ne m'embarrasse aucunement. A mon sens, les apologistes modernes, quelques-uns au moins, se sont laissé entraîner trop loin par l'enthousiasme bien naturel des premières découvertes géologiques. Les premiers travaux de ce genre, ceux de Cuvier notamment, donnaient tellement raison à la Genèse qu'on a cru y trouver une preuve indiscutable en faveur de son inspiration. C'était une erreur, parce qu'il fallait admettre, en dehors de l'enseignement de l'Église, une vraie révélation sur des matières étrangères à la foi et aux mœurs; et c'était un danger, parce que la certitude des doctrines révélées se trouvait dépendre indirectement d'une de ces opinions scientifiques si incertaines et si changeantes. Il ne faut donc pas presser des arguments de ce genre. Et cependant pour nous, catholiques, Moïse n'a rien dit que de vrai selon les apparences et d'après les idées de son temps; bien plus, quelque discussion que l'on puisse établir sur les détails, n'est-il pas surprenant quand il affirme par exemple la succession et le progrès dans la

création, le chaos à l'origine, la production de la lumière, c'est-à-dire du fluide impondérable, avant celle des astres qui la font briller à nos yeux? Où avait-il pris des idées si justes, et en même temps si étrangères à la science de son époque, qu'à peine après quatre mille ans les a-t-on enfin comprises? Dieu l'a donc inspiré comme je l'ai dit plus haut en parlant de l'Écriture (première partie, ch. iv), mais il lui a laissé le choix de ses expressions, faisant écrire en tête de ce saint livre tout ce qui pouvait servir pour notre salut, et ensemble évitant de satisfaire par sa parole une vaine et inutile curiosité.

## II

Mais ce chapitre est-il de Moïse? On ne saurait se figurer les remarques de tout genre auxquelles il a donné lieu. Certains exégètes allemands ont observé que, surtout au début de la Genèse, les noms donnés à Dieu dans le texte original sont différents selon les parties du récit. Tantôt c'est Élohim, tantôt Jéhovah, et tantôt Jéhovah Élohim. Ainsi dans l'Hexaméron, qui s'arrête au verset 3 du chapitre II, on trouve toujours Élohim. Dans la partie suivante, qui reprend la création de l'homme avec le paradis et la chute, Dieu est appelé Jéhovah Élohim; c'est Jéhovah simplement dans l'histoire de Caïn et d'Abel, et l'auteur revient ensuite à Élohim pour les générations des patriarches, etc.

De cette remarque et de quelques autres moins importantes, ces hébraïsants ont conclu que la Genèse n'était pas un ouvrage original et continu, mais une sorte de collection faite avec des chants plus anciens. D'après

eux, il y aurait eu parmi les Israélites, comme chez tous les peuples primitifs, des hymnes composés à diverses époques, transmis oralement, et conservant les traditions anciennes de la race. Moïse aurait recueilli ces cantiques, les aurait pour ainsi dire cousus ensemble, et en aurait fait le premier livre de ce grand ouvrage que nous appelons le Pentateuque.

Cette théorie, dans une certaine mesure, ne blesse pas la foi, et semble même incontestable. Elle ne blesse pas la foi, car l'inspiration ne dispense pas les écrivains sacrés de recourir aux sources naturelles capables de les éclairer<sup>1</sup>; pourquoi Moïse n'aurait-il pas, comme saint Luc et comme l'auteur du second livre des Macchabées, fait usage de documents existant avant lui? L'existence de ces traditions paraît certaine. Assurément les saints patriarches, Noé, Abraham, Jacob, n'ignoraient pas la création; et comme Dieu n'en a pas fait une révélation spéciale à chacun d'eux, ils ont dû la connaître par une tradition orale reçue de leurs ancêtres et transmise à leurs descendants. Que cette tradition ait pris la forme de cantiques, où le rythme fixait les mots, et avec les mots le sens du récit, tous les exemples analogues nous autorisent à le penser. Si donc on prétend que Moïse s'est servi de ces chants vénérables, et les a intercalés dans son ouvrage avec le caractère propre à chacun, il n'y a rien là qu'un catholique ne puisse admettre. Certes la majesté de nos saintes Écritures ne perd rien quand on fait ainsi remonter leur origine jusqu'au berceau du genre humain.

<sup>1</sup> Voy. ci-dessus, 1<sup>re</sup> partie, ch. IV, art. 2.



Qu'on y prenne garde cependant. Ce système peut être accepté, mais à la condition de ne rien retrancher à l'inspiration divine de la Genèse. L'écrivain a bien pu employer des documents plus anciens ; pourtant lui, et le Saint-Esprit, véritable auteur de l'Écriture, en ont pris la responsabilité devant nous. Lorsque saint Luc, dans son Évangile, reproduit cet admirable cantique du *Magnificat* prononcé par la Sainte Vierge à la Visitation, il répète simplement les paroles de la Mère du Sauveur, mais le Saint-Esprit avait inspiré Marie, et il inspirait encore l'évangéliste qui nous rapportait son discours. De même la foi ne nous permet pas de douter que Moïse était sous l'action de Dieu en écrivant pour notre instruction les hymnes de nos ancêtres ; et il faut croire que les auteurs de ces hymnes avaient été inspirés eux-mêmes, ou que le Saint-Esprit dirigeait alors le choix de Moïse ; en tout cas l'autorité de la parole divine demeure entière et incontestée. Autrement toute l'Écriture, comme la Genèse, devient un ouvrage humain, et la foi disparaît.

Chacun voit tout de suite dans quelle mesure cette hypothèse ainsi admise facilite l'interprétation du récit biblique : on ne cherchera pas dans des cantiques la précision rigoureuse qui conviendrait à un traité spéculatif. A ce point de vue, la distinction des « fragments élohistes et des fragments jéhovistes » n'est peut-être pas sans utilité. Arrivons enfin à la question la plus agitée, on peut dire la plus brûlante, celle de l'évolution ou de l'origine des espèces.

## II

Tout le monde connaît cette théorie, dont le représentant le plus illustre, Charles Darwin, vient de mourir. Elle avait été indiquée avant lui, mais comme un simple aperçu, par un naturaliste français, Lamarck. Enfin la même préoccupation se trouve, appliquée à un autre objet, dans l'admirable conception de Laplace sur l'origine de notre système planétaire.

Cette préoccupation, c'est celle de rendre moins nombreux les coups de force de la Providence divine; quelques-uns ont cru qu'ils pourraient même les supprimer tout à fait. Nous viendrons à eux tout à l'heure. Disons seulement pour le moment que cette théorie n'est pas athée; Darwin n'a jamais cessé d'affirmer sa croyance en Dieu, et son système ne présente rien en effet de contraire à la religion. Cela peut déplaire à bon nombre de ses partisans les plus chauds, dont toute la « science » se borne à haïr l'Église; mais c'est un fait, et il est aisé de le démontrer.

On peut faire deux hypothèses sur l'action de Dieu dans la création aussi bien que dans le gouvernement du monde. L'une multiplie les interventions directes, ce que j'ai appelé les coups de force, ou si l'on veut les miracles; elle nous montre Dieu créant séparément chaque planète et chacun de ses satellites, fixant à chacune individuellement son orbite et les lois de son mouvement; puis dans chaque planète produisant les différentes natures du sol, les formes des continents et des mers; créant enfin chaque espèce soit végétale, soit animale, dans sa nature

propre et spécifique. A peine, presque à regret, le dispense-t-on d'intervenir par un acte séparé et positif de sa toute-puissance pour la formation de chaque individu. Selon ce système, Dieu est tout dans le monde, et la nature n'est rien.

Dans l'autre hypothèse, Dieu est bien tout encore, mais la nature est quelque chose avec lui et par lui. Le Créateur a tout fait et continue de tout faire, mais indirectement, par le développement des lois générales et par l'action des causes secondes, lois générales dont il a prévu et voulu toutes les conséquences, causes secondes à qui il a communiqué l'énergie nécessaire pour produire tous leurs effets. Au lieu de nous représenter Dieu plaçant en différents points de l'espace des astres tirés tout achevés du néant, Laplace nous le montre créant la matière avec cette propriété d'attraction dont Newton a retrouvé les lois, et avec un mouvement primordial; la chiquenaude dont parlait Pascal a été donnée au monde, et grâce à elle, grâce aux propriétés dont le Créateur a pourvu la matière, l'ordre peu à peu se fait dans la nébuleuse primitive, les noyaux de groupement se forment, chaque astre se trouve placé forcément dans les conditions que lui assigne la mécanique éternelle; sa forme, sa masse, son orbite, tous les éléments de son existence découlent des lois fondamentales comme une conséquence sort d'un théorème; tout cela se fait sous l'action de Dieu, mais par cette action régulière, patiente, infiniment savante, si je l'osais dire, qui « atteint tout avec force et dispose tout avec suavité <sup>1</sup> ». — Si de l'en-

<sup>1</sup> Sap., VIII.

semble de l'univers, nous passons à notre planète, c'est de même le jeu des forces naturelles qui y dessine les mers, les continents, les montagnes et les vallées; quand cette croûte de notre globe est assez refroidie, quand l'atmosphère est devenue respirable, la vie y apparaît et s'y développe sous la bénédiction de Dieu. C'est d'abord à peine un organisme rudimentaire; mais le Créateur lui a donné la fécondité, comme il avait donné l'attraction à la matière, et à cette fécondité, il a communiqué une tendance intime vers de nouveaux essais, qui est comme le mouvement primitif imprimé à la nébuleuse. Cet organisme va donc se développer; sous l'influence des milieux, des attraits, de la lutte pour la vie, la nature va multiplier les tentatives, et le progrès se fera dans tous les sens, forcément, c'est-à-dire par l'action de cette raison éternelle qui est Dieu.

Telle est dans ses grandes lignes la doctrine de l'évolution. On voit en quoi elle diffère du précédent système; on voit aussi qu'elle admet à l'origine certaines propriétés déterminées et un mouvement, une force, une tendance, qui supposent nécessairement une création. Eh bien, j'ose le dire, entre les deux hypothèses, celle de l'évolution me donne une idée plus grande du Créateur. Prenons par exemple un des attributs de Dieu, l'éternité. Selon la règle de saint Paul<sup>1</sup>, c'est par le temps que nous concevons l'éternité. Or dans le système ordinaire, je remonte six mille ans dans l'histoire de l'humanité, puis les six jours, et auparavant l'éternité. Qu'est cela en comparaison de l'autre hypothèse? Les six mille ans

<sup>1</sup> Rom., 1, 20.

attribués à l'homme ne sont qu'un point imperceptible dans la durée que je devine. Je dois reculer d'abord l'origine de notre race, mais ceci n'est rien. Il a fallu des milliers, peut-être des millions de siècles, pour arriver de la cellule rudimentaire, à peine organisée, aux mammifères perfectionnés contemporains de l'homme primitif; avant cette cellule, un temps plus long encore avait été nécessaire pour refroidir le globe où elle devait se développer; et qui pourra seulement concevoir pendant combien de siècles cette masse informe et gazeuse avait tourné au milieu des espaces silencieux, avant que le noyau, qui devait être la terre, eût commencé à apparaître, et les fluides environnants à s'y condenser? C'est alors, quand l'esprit songe à ces périodes vraiment prodigieuses, où l'imagination se perd, où les siècles ne sont rien, où ma vie est à peine un point, et quand au-dessus de ces siècles qui se succèdent comme les gouttes d'eau d'un fleuve, on contemple l'éternité immuable de Dieu; Dieu faisant tout cela pour arriver à l'Incarnation de son Verbe, préparant de loin son ouvrage, patient, dit admirablement saint Augustin, parce qu'il est éternel, et parce que toute cette durée qui s'écoule n'est rien devant lui; c'est alors que se comprend le cri du Prophète<sup>1</sup> : « Vous êtes grand, Seigneur, et vous faites des merveilles; vous seul êtes Dieu; il n'y a pas semblable à vous, et rien n'est comparable à vos œuvres. »

Cette conception de l'éternité est vraie de tous les attributs de Dieu. Quelle idée de sa puissance, de sa sagesse, de sa bonté aussi, nous donne ce spectacle d'une

<sup>1</sup> Ps. LXXXV, 8 et 10.

création se développant lentement, par l'effet naturel de l'énergie communiquée à des causes très-simples et sous l'influence d'une loi générale! Peut-on concevoir rien de plus magnifique, de plus sublime, de plus divin que cette simplicité du principe, et cette richesse inépuisable des conséquences? Sans doute au point de vue scientifique et positif, cette thèse est loin d'être prouvée; mais au point de vue philosophique, le système des créations multiples me paraît une conception enfantine à côté de la théorie de l'évolution : il n'y a que les peuples ou les individus encore enfants pour imaginer ainsi une cause spéciale derrière chaque phénomène particulier.

Mais la Bible, dira-t-on, ne raconte-t-elle pas que la terre a produit les végétaux selon leur race<sup>1</sup>, et que Dieu a créé les animaux selon leurs espèces<sup>2</sup>? Eh bien, non, la Bible ne contient rien de contraire à la doctrine de l'évolution; sans quoi je n'admettrais pas un instant cette doctrine, car entre la parole de Dieu qui est infaillible, et la science humaine, dont nous savons trop les déceptions, la seule hésitation serait une absurde impiété. Mais il ne faut pas oublier ce que nous avons dit au § 1<sup>er</sup> : la Genèse n'est pas un traité d'astronomie, de géologie, ou de biologie; ni l'auteur sacré, ni l'Esprit-Saint qui l'inspirait, n'ont cherché en ces matières la rigueur exacte des expressions. De plus, il est bien remarquable que dans ce premier chapitre, on trouve deux verbes pour exprimer l'action de Dieu : le verbe *bara*, que saint Jérôme a traduit par *creavit*, créer,

<sup>1</sup> *Genes.*, 1, 12.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 21 et 25.

et le verbe *hasah, fecit*, former d'une matière préexistante. Or le verbe qui exprime proprement la création n'est employé que trois fois : au verset 1, pour la création première : *creavit Deus cælum et terram*; au verset 21 pour la vie animale, au verset 27 pour l'homme. Donc bien loin de contredire à l'évolution, le texte sacré nous conduirait plutôt à la supposer.

La tradition n'y est pas plus contraire. Saint Augustin, au livre V de ce commentaire littéral sur la Genèse que j'ai déjà si souvent cité, enseigne positivement l'évolution pour les végétaux, pour les animaux aquatiques et pour les animaux terrestres. Selon lui, les plantes n'ont été produites le troisième jour que dans leurs causes, c'est-à-dire que la terre a reçu alors la vertu d'en produire successivement les diverses espèces; et il répète la même chose pour les animaux. Saint Thomas, aux questions LXIX, LXXI et LXXII, reproduit ce sentiment de saint Augustin sans le combattre, et constate simplement que les autres docteurs n'ont pas suivi la même opinion; mais il ne prend formellement parti nulle part. Enfin, pour ne pas m'arrêter trop longtemps, un des commentateurs les plus exacts et les plus autorisés, Cornélius à Lapide, enseigne que les hybrides comme les mulets n'ont pas été créés dès le sixième jour : « Il suffisait, dit-il, pour leur création, que Dieu eût créé les autres espèces dont ils devaient naître <sup>1</sup>. » Qui ne voit que ce principe, incontestable d'ailleurs, s'applique de même aux hypothèses imaginées par Darwin pour l'origine de toutes les espèces?

<sup>1</sup> In Genes., 1, 6<sup>o</sup> dicit, v. 24 dico 4<sup>o</sup>.

Donc ni l'Écriture, ni l'Église, ni la foi catholique en un mot, ne condamnent le système de l'évolution. Que les naturalistes, s'ils peuvent, en prouvent la vérité ; ils auront pour eux saint Augustin, et ne trouveront point parmi nous d'adversaires, pourvu qu'ils ne présentent pas cette doctrine comme une arme pour combattre la révélation. Malheureusement beaucoup d'entre eux n'ont pas autre chose en vue ; ils ne parlent tant de la science que pour renverser la foi, s'ils le pouvaient. Non, sur ce point comme sur tant d'autres, leurs convictions scientifiques ne sont pas réprouvées par l'Église ; il n'y a pas là d'obstacle pour la croyance, ni pour la pratique de la vérité religieuse.

ARTICLE 3. — *Création de l'homme.*

I

C'est encore ici la même question, mais à son point le plus délicat. L'homme est-il une création proprement dite de Dieu, un ouvrage à part ; ou bien résulte-t-il du développement spontané de la série des êtres vivants, d'une simple modification d'espèce ? Est-ce un être profondément distinct, séparé du reste de l'univers par un abîme infranchissable ; ou n'est-ce qu'un animal plus perfectionné, sorti comme les autres du polype primordial, « un sous-lieutenant de l'immense armée des singes » à qui les circonstances ont donné un avancement heureux ?



Toute une école, parmi les anthropologistes, tient pour l'origine simienne de l'homme. Jusqu'à présent, ils apportent plus de passion que d'arguments vraiment scientifiques à l'appui de leur opinion; parmi les nombreuses races de singes anthropomorphes, ils ne peuvent désigner celle qui aurait servi de souche à nos premiers parents, et ils sont réduits à supposer un tronc commun d'où seraient sortis, par des ramifications différentes, les singes et les hommes, tronc commun dont la paléontologie<sup>1</sup> du reste ne fournit pas la moindre trace. Cependant ils ont eu un vrai triomphe lorsque, dans un de ses derniers ouvrages, Darwin, dont l'opinion était encore incertaine, Darwin lui-même a pris parti pour la descendance simienne. Ils mettent leur gloire à n'être que des animaux un peu plus parfaits, et à se proclamer tels; volontiers, ils contraindraient tout le monde à le croire, vérifiant ainsi, sans s'en douter, ces paroles du psaume auxquelles il est impossible de ne pas songer en traitant ces questions<sup>2</sup> : « L'homme, tandis qu'il était « en honneur, n'a pas compris; il s'est comparé aux « animaux sans raison, et leur est devenu semblable. »

Examinons cependant. J'ai dit déjà que le verbe qui en hébreu exprime proprement la création, le verbe *bara*, était employé au sujet de l'homme. Il est même répété jusqu'à trois fois dans le verset 27 : « Et Dieu « *créa* l'homme à son image; à l'image de Dieu il le *créa*; « il les *créa* mâle et femelle. » Après un texte aussi

<sup>1</sup> Qu'on me pardonne ces mots barbares; je pourrais bien parler autrement, mais il est convenu qu'on ne saurait lire dix lignes sur ces questions sans recourir à un dictionnaire. Le meilleur est celui de Littré.

<sup>2</sup> Ps. XLVIII, 13.

formel, il n'est plus permis de douter. D'ailleurs, l'enseignement constant de l'Église n'est pas moins certain ni moins catégorique. La foi ne permet pas de voir dans l'homme une simple évolution d'un animal antérieur. Il y a en lui « l'image et la ressemblance de Dieu <sup>1</sup> », « un souffle de vie qui vient du Seigneur Dieu <sup>2</sup> », une autorité et une dignité sur les créatures déjà formées <sup>3</sup>; tout cela indique un être à part, en dehors de la chaîne naturelle des autres œuvres divines, et suppose, par conséquent, une production spéciale, une création. Encore une fois l'enseignement chrétien ne laisse pas de liberté sur ce point; l'Église très-certainement frapperait d'anathème la doctrine qui présenterait l'homme, purement et simplement, comme un descendant perfectionné du singe.

Mais l'homme est double; il y a en lui deux substances, l'âme et le corps, dont l'union étroite forme la personne humaine. La Genèse indique cette dualité dans le récit de la création <sup>4</sup>: « Le Seigneur Dieu forma « l'homme du limon de la terre, et souffla sur sa face « un souffle de vie, et ainsi fut fait l'homme en âme « vivante. » Voilà bien le corps formé du limon de la terre, l'âme indiquée par le souffle de Dieu, et le tout vivant qui est l'homme. L'âme seule n'est pas l'homme, puisque sa nature est d'être unie à un corps; mais bien moins encore pourrait-on dire du corps qu'il est l'homme, car il reçoit de l'âme toutes les propriétés qui en font un corps humain; sans elle, ce n'est pas même

<sup>1</sup> *Genes.*, 1, 26.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 11, 7.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 1, 26, 28.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 11, 7.

un corps vivant, ce n'est qu'un cadavre, soumis, comme tout le reste, aux lois physico-chimiques de la matière.

Or, d'après ce verset même, ce qui a été créé dans l'homme, incontestablement ce n'est pas le corps. Non-seulement nous n'avons plus ici notre verbe *bara*, mais il est dit expressément que le corps a été formé d'une matière préexistante, le limon, ou selon le texte, la poussière de la terre. Sur quoi saint Augustin remarque<sup>1</sup> que « cette même Écriture qui dit que Dieu a formé l'homme de la poussière, dit aussi que de la terre<sup>2</sup> il a formé les animaux », et il ajoute : « Si le même Dieu a formé l'homme avec la terre et les animaux avec la terre, en quoi l'homme est-il ici plus excellent, sinon parce qu'il a été créé à l'image de Dieu? Et ceci n'est pas du corps, mais de l'intelligence et de l'âme. » Et, un peu plus haut, le même saint Augustin avait réfuté ceux qui croient trouver une supériorité pour l'homme en ce que le Créateur a pris la peine de former son corps avec ses mains, tandis qu'il a fait tout le reste par sa seule parole : L'Écriture, dit-il, emploie ailleurs le même langage figuré pour le ciel et pour la terre<sup>3</sup>, et au fond tout a été fait dans le Verbe et par le Verbe<sup>4</sup>, c'est-à-dire par la parole divine, l'homme comme le reste. Enfin il ajoute au livre suivant cette remarque qui surprendra bien des lecteurs<sup>5</sup> : « En faisant au premier

<sup>1</sup> *De Genesi ad litteram*, VI, 12.

<sup>2</sup> *Gen.*, I, 25, et II, 19.

<sup>3</sup> *Ps.* XCIV, 5 : Ses mains ont formé la terre. *Ps.* CI, 26 : Les cieux sont l'œuvre de vos mains.

<sup>4</sup> JOANN., I, 3.

<sup>5</sup> *De Gen. ad litt.*, VII, 22 : *Corporis (humani) in illis simul conditis rebus rationem creavit (Deus) causaliter, secundum quam fieret, cum facendum esset, corpus humanum. Cf. ibid., 24.*

« moment toutes ces choses (la matière brute), Dieu y a créé la raison causatrice du corps humain, selon laquelle se ferait, lorsque le temps en serait arrivé, le corps humain. »

Assurément je ne prétends pas faire de saint Augustin un partisan de l'évolution, dans le sens moderne de ce mot. Mais il me paraît utile de montrer à tant d'hommes qui ne s'en doutent pas, la largeur d'esprit habituelle chez les Pères, et la largeur de tolérance ordinaire à l'Église pour ceux qui respectent la foi. Saint Thomas, parlant de la génération des animaux <sup>1</sup>, n'affirme-t-il pas ce que la science moderne devine sans pouvoir le prouver, que l'homme avant de naître est d'abord un végétal, puis un animal, et enfin un homme? L'anthropologie la plus hardie n'en dit pas davantage.

Mais l'âme raisonnable qui fait l'homme ne dépend de rien qui la précède, elle n'est le développement ou l'évolution d'aucune chose antérieure, et il serait hérétique, dit le même saint Thomas, de le soutenir <sup>2</sup>. Elle est créée immédiatement de Dieu, parce qu'elle est une substance simple, et qu'une substance simple ne peut comme les corps ou comme les âmes non subsistantes des animaux (j'expliquerai tout cela au chapitre suivant) provenir d'une altération quelconque; elle reçoit

<sup>1</sup> 1<sup>a</sup> p. q. cxviii, a1 ad 4<sup>um</sup> et a2 ad 2<sup>um</sup>. Le saint docteur explique qu'il y a d'abord une âme nutritive qui disparaît devant l'âme sensitive, laquelle disparaît à son tour devant l'âme raisonnable créée immédiatement par Dieu lorsque le corps, qui est sa matière, est suffisamment préparé. Cependant il enseigne, q. xci, a2, que le corps du premier homme a été formé immédiatement par Dieu, c'est-à-dire sans l'intermédiaire d'une matière organisée préexistante.

<sup>2</sup> 1<sup>a</sup> p. q. cxviii, a2.

l'être par création, comme elle ne peut périr que par anéantissement. Saint Augustin avait dit la même chose<sup>1</sup>.

En résumé donc, il ne serait pas, je pense, contraire à la foi<sup>2</sup>, si l'on y tenait, ou si la science, ce que je ne crois pas, le démontrait jamais, de dire que le corps destiné au premier homme était le corps d'un animal antérieur, que la Providence, par l'action des lois générales, aurait transformé en corps humain. Encore une fois, je suis très-éloigné de l'admettre pour ma part; mais je ne vois pas d'hérésie formelle à le soutenir. En tout cas, n'oublions pas que ce corps n'était pas l'homme, il n'en était que la matière. L'âme raisonnable est sortie d'un souffle de Dieu; elle a été créée directement par lui, de rien, *ex nihilo*; et comme c'est elle qui fait l'homme, la foi nous impose de dire que l'homme a été créé par Dieu, véritablement et proprement créé, pour régner sur la terre, et pour rendre à son souverain Seigneur les hommages qui lui sont dus.

Je ne puis résister au plaisir de m'approprier la conclusion par laquelle saint Augustin termine tout son livre VII sur la création de l'homme : « Ces opinions que « j'ai avancées dans ce livre peuvent servir au lecteur en « lui montrant comment on peut, sans affirmation témé-

<sup>1</sup> *De Gen. ad lit.*, VII, 9.

<sup>2</sup> Ce serait un peu contraire aux instincts de la nature humaine. M. l'abbé de Broglie me disait avec autant d'esprit que de bon sens : Il me répugne que mon premier ancêtre ait eu son père à l'écurie. — Du reste, rien n'est moins démontré jusqu'ici scientifiquement que cette origine simienne de l'homme. Au dernier congrès anthropologique allemand (Francfort, août 1882), le fondateur de la Société anthropologique, M. Virchow, a déclaré que c'était là « une fable », « une hypothèse sans rapport avec l'état actuel de la science ». Peut-on nous reprocher de dire la même chose?

« raire, chercher ce que l'Écriture ne dit pas ouvertement. Ce mode de recherche ne lui plait-il pas, il verra du moins comment je m'y suis pris moi-même ; afin que s'il est capable de m'instruire, il le fasse, et que s'il ne le peut pas, il cherche avec moi quelqu'un qui nous instruisse tous deux. » Ce quelqu'un est l'Église romaine, au jugement de laquelle je sou mets encore une fois du fond du cœur tout ce que j'avance ici.

## II

Une des objections le plus souvent répétées contre le récit de la Genèse, c'est qu'il semble faire de la terre le centre du monde, et de l'homme la fin prochaine de l'univers entier. Or l'astronomie ne permet pas d'admettre une telle supposition ; la terre est un point dans l'immensité, et l'homme lui-même n'est sur la terre en quelque sorte qu'un accident. Comment donc tout aurait-il été fait pour lui ?

Les esprits attentifs auront trouvé dans ce qui précède la solution de cette difficulté. Non, Moïse ne prétend pas écrire une vraie cosmogonie ; il veut seulement nous apprendre sur l'origine du monde ce qui peut être utile à notre salut. Et puisque la Genèse est composée en vue de l'homme, l'homme y apparaît naturellement comme la fin de tout ce qui y est raconté. Ne nous laissons pas de le répéter, la préoccupation de l'auteur sacré n'est pas un point de vue absolu, abstrait, scientifique ; qu'on ne lui demande rien de ce qui peut satisfaire notre curiosité naturelle. Mais il était utile à l'homme de savoir que l'univers est l'œuvre d'un Créateur éternel et tout-

puissant, d'adorer la bonté qui l'a placé dans un monde disposé pour le recevoir; de reconnaître sa propre dignité et sa supériorité au-dessus de tous les autres êtres; et si l'on relit le premier chapitre de la Genèse avec cette pensée, on verra combien tout y est admirablement conduit vers ce but. Moïse n'a probablement rien connu du reste; ou s'il en a su quelque chose par la révélation de Dieu, il n'a rien voulu nous en dire, afin de ne pas nous détourner du véritable enseignement de l'Esprit-Saint.

Ne disons donc pas que pour la Bible, la terre est le centre du monde; mais pour l'homme, unique objet de la Bible, la terre est le siège de sa vie. Et si nous disons, avec la tradition, que tout a été créé pour l'homme, entendons-le en ce sens que l'homme doit se servir de tout ce qui a été créé pour s'élever vers son souverain Maître et Seigneur. Tel est le sens de la divine Écriture; telle est la leçon qu'elle nous donne, et il faut la lire ainsi pour entrer dans les desseins de Dieu qui nous l'a communiquée.

Le même principe fournit la réponse à cette question tant de fois posée et voisine de la précédente : Y a-t-il des habitants dans les autres planètes, dans les étoiles et dans les astres qui sans doute roulent autour de ces soleils? La foi ne nous apprend rien à cet égard, et laisse toute liberté aux hypothèses. A la fin de son Éclaircissement sur les sacrifices, J. de Maistre s'élève avec sa véhémence ordinaire contre les théologiens « mesquins » qui refusent d'admettre que les astres soient peuplés de créatures intelligentes, « comme si la « Rédemption n'avait pas eu la force de s'élever jusqu'à

« la lune » ; et il cite à ce sujet un beau mot d'Origène, placé par l'Église dans une de ses hymnes : « L'autel (de « la croix) était à Jérusalem, mais le sang de la victime « baigna l'univers. » L'Église n'a pas condamné de Maistre, pas plus qu'elle n'a condamné les théologiens contre lesquels il réclamait. L'existence de ces habitants est une question indifférente pour notre salut, et, par conséquent, en dehors de l'enseignement de la foi.

Si l'on me demande ce que j'en pense, je n'ai aucune difficulté à avouer que l'opinion de de Maistre me paraît de beaucoup la plus vraisemblable. « Le silence de ces espaces infinis m'effraye », disait Pascal ; j'ajoute qu'il me déconcerterait. Dieu a fait la création pour être un hymne en son honneur ; mais cet hymne, les créatures spirituelles seules sont capables de le chanter. En outre, il ne semblerait pas digne de Dieu d'avoir borné l'intelligence à la terre, lorsqu'il a rempli l'immensité d'une multitude infinie d'éléments matériels. Que sont ces êtres ? Que sont-ils dans leur corps, et que sont-ils dans leur esprit ? Nous n'en savons rien. Tout ce que nous savons, c'est qu'ils ont le même Dieu, souverain Seigneur de tout ce qui existe, et peut-être le même médiateur, Jésus-Christ. Le reste nous échappe ; ce ne sera sans doute pas une des moindres joies de notre entrée dans la cité bienheureuse, que d'y trouver ces frères inconnus pour nous, ces « brebis qui ont le même Pasteur sans « être du même troupeau <sup>1</sup> », et d'« être une seule chose « avec eux comme la Trinité sainte <sup>2</sup> », dans le même cantique d'action de grâces, d'adoration et d'amour.

<sup>1</sup> JOANN., X, 16.

<sup>2</sup> *Id.*, XVII, 22.



## CHAPITRE III

### NATURE DE L'HOMME.

Il est d'habitude parmi les théologiens, après avoir raconté la création de l'homme, d'étudier sa nature, et de placer à cet endroit leur psychologie, ou plutôt, car le mot est plus exact, leur anthropologie.

Ces questions semblent n'avoir rien de commun avec l'objet de ce livre : j'écris un exposé de la foi, non une philosophie. Or on a étudié l'homme avant la religion chrétienne ; la psychologie est comme la géologie, comme la physique, une science naturelle, même une science expérimentale. Vais-je oublier ce principe si souvent répété, que la foi n'a en vue que notre salut éternel, le reste demeurant abandonné aux libres disputes des enfants des hommes ?

Assurément, si la philosophie était, comme elle doit l'être, respectueuse de la foi, soucieuse de ne pas empiéter sur le domaine des vérités nécessaires à notre salut, j'admettrais l'objection, et je laisserais ces différents systèmes sans seulement y faire allusion. Ainsi en a-t-il été dans l'Église pendant de longs siècles. Les doctrines fondamentales qui sont à la base de toute croyance, la spiritualité de l'âme, le devoir moral, la liberté,

l'immortalité, toutes ces vérités étaient le patrimoine commun de tous les esprits et ne rencontraient pas d'adversaires. Mais en est-il de même aujourd'hui? Qui n'a pas entendu parler du matérialisme, du positivisme sous toutes ses formes? Ces systèmes honteux s'affichent au grand jour; tout humiliant que soit cet aveu, ils sont aujourd'hui un des principaux obstacles au développement de la foi. Il n'est donc pas possible de passer auprès de ces questions sans s'y arrêter un instant.

L'Église, je viens de le dire et j'y insiste avec intention, n'a pas de système philosophique officiel et arrêté. Pourvu que l'on maintienne fermement les conclusions du spiritualisme, peu lui importe la marche suivie pour y arriver. Elle place ainsi parmi ses docteurs un platonicien comme saint Augustin, à côté du disciple d'Aristote le plus résolu, comme saint Thomas d'Aquin. Il ne faudrait donc pas prendre pour doctrine de foi ce que je vais exposer; je le déclare très-nettement, afin d'éviter tout malentendu. Cependant il y a une philosophie qui a toujours joui dans nos écoles d'une faveur particulière; sans être précisément « la philosophie catholique », elle est du moins la plus autorisée et par le nombre, et par la qualité de ses adhérents; comme elle se trouve en même temps répondre admirablement au matérialisme contemporain, il ne sera pas inutile de lui consacrer ici quelques pages. On saura du moins quelle est l'attitude des catholiques en face du positivisme qui nous envahit.

Plusieurs causes ont contribué à cette recrudescence du matérialisme parmi nous. Sans doute la raison dernière en est trop souvent dans les instincts bas du cœur humain. L'homme qui vit par les sens désire naturellement croire.

qu'il n'y a rien en lui de plus élevé, et ainsi à toutes les époques ces tristes doctrines ont trouvé des partisans. Mais un tel motif ne suffit pas pour expliquer une école comme celle du positivisme, dans laquelle on rencontre incontestablement des esprits nobles et des cœurs purs, étrangement fourvoyés sans doute, sincères cependant et convaincus.

Une des premières raisons de cet abaissement philosophique, c'est la suppression de l'enseignement philosophique lui-même pendant les années qui ont suivi 1852. La génération qui a aujourd'hui de trente-cinq à cinquante ans, celle qui est dans la maturité et dans la force de la vie, a vu la philosophie remplacée par la logique dans les programmes de ses études : et cette lacune n'a jamais été comblée pour elle. On comprend quelle influence sur des hommes aussi mal préparés, élevés dans le mépris des spéculations métaphysiques, quelle séduction plutôt ont dû exercer les sciences naturelles avec leurs méthodes positives, leur avidité pour les faits et leurs résultats merveilleux. D'un autre côté, il faut bien le reconnaître, quoi qu'il en coûte pour notre amour-propre national, la philosophie officielle de l'époque, qui était celle de Descartes mise en éloquence par Cousin et ses disciples, n'était pas, pour les écoles matérialistes, un adversaire bien redoutable : son spiritualisme exagéré ne pouvait tenir longtemps devant les expériences de la physiologie ; à force d'isoler l'âme du corps, elle provoquait une réaction où l'on supprimait l'âme. O âme, écrivait Gassendi en s'adressant à Descartes ; et comme tous les jours on constatait dans les laboratoires que l'esprit n'est pas tout l'homme,

ainsi que l'avait soutenu notre grand métaphysicien, on arrivait naturellement à croire qu'il n'était rien.

Le véritable remède à cette maladie du positivisme me paraît être dans un retour vers la philosophie du moyen âge, celle de saint Thomas d'Aquin. J'ai étudié cette philosophie d'abord en adversaire; j'ai résisté longtemps contre elle : c'est la physiologie moderne qui m'a contraint de lui donner raison. Je vais faire un très-rapide résumé des questions de la Somme théologique consacrées à ce sujet <sup>1</sup>; je me permets d'espérer que, malgré ses lacunes inévitables, cette esquisse pourra dissiper cependant bien des préventions.

A la vérité, elle en suscitera peut-être d'autres. Les amis de Descartes seront scandalisés de la part que notre docteur angélique accorde au corps dans la vie humaine. Assurément, il faut admirer Descartes; à l'époque où il parut, il rendit les plus importants services. Non-seulement il a ranimé chez nous l'esprit philosophique, mais il a été l'un des pères de cette grande époque que nous appelons le dix-septième siècle. Tout en reconnaissant son génie, ne sera-t-il pas permis de dire que son influence n'a peut-être pas été uniquement heureuse? Avant lui, le spiritualisme était incontesté, même par Gassendi, qui trouvait le moyen de le faire entrer dans les théories de Lucrèce; c'est après Descartes que nous rencontrons Hobbes, d'Holbach, Helvétius et les matérialistes du dix-huitième siècle. Un nouveau retour du cartésianisme, vers 1830, a amené bien vite

<sup>1</sup> 1<sup>a</sup> p. q. LXXV-LXXXIX. Il faut reconnaître que saint Thomas ici doit beaucoup à Aristote; il a repris sa philosophie en l'adaptant au christianisme.

la réaction positiviste. Quant à l'action de Descartes sur les grands esprits de son temps, ne l'exagère-t-on pas quelquefois? Bossuet n'est qu'à moitié cartésien, la Fontaine ne l'est pas beaucoup, et Molière, pas du tout; les autres sont pénétrés de cet esprit, mais qui sait si Racine, par exemple, ou Lesueur n'auraient pas gagné à en être affranchis davantage? Shakespeare cartésien n'eût pas été Shakespeare, et je ne peux m'empêcher de croire que le genre humain y aurait perdu. Quoi qu'il en soit, la vérité seule doit nous guider en philosophie, et les déclarations de Léon XIII<sup>1</sup> nous autorisent à penser que cette vérité est dans les principes suivants.

## 1

D'accord avec le bon sens, saint Thomas distingue, avant tout, deux grandes catégories d'êtres dans l'univers : les êtres vivants et les êtres non vivants<sup>2</sup>. Les êtres vivants ont en eux un principe intrinsèque de mouvement, ce sont ceux qui se meuvent eux-mêmes, tandis que les êtres inanimés ne sont jamais mus que par une force appliquée du dehors.

Or, nous connaissons trois espèces d'êtres vivants, les plantes, les animaux et les hommes : d'où trois degrés dans la vie, la vie végétative ou nutritive, la vie sen-

<sup>1</sup> Ces déclarations ne donnent évidemment pas une autorité infaillible à toutes les décisions de saint Thomas d'Aquin, pas plus que ne l'avait fait le concile de Trente en plaçant la Somme théologique en regard de la Bible dans la salle de ses séances. Mais tout cela montre la valeur vraiment exceptionnelle que l'Église attache au sentiment de ce saint docteur.

<sup>2</sup> 1<sup>o</sup> p. q. xviii.

sitive et la vie raisonnable. Dans les plantes, en effet, ni la fin du mouvement, ni sa forme ou nature ne dépendent de ce principe intérieur qui les anime; ces deux choses ici sont fournies par la nature, en sorte que le végétal n'est autonome, n'est vivant que quant à l'exécution du mouvement, pour grandir selon une forme et pour une fin rigoureusement déterminées par ailleurs. Dans l'animal, la forme du mouvement n'est plus imposée du dehors; elle vient des sens qui mettent l'animal en rapport avec les objets extérieurs. Plus le sens est parfait, plus aussi l'est le mouvement; les animaux inférieurs, doués seulement du toucher, ne se meuvent que par extension et par contraction, presque comme les plantes; ceux qui connaissent les objets éloignés ont un mouvement plus complet et plus rapide. Pour tous, cependant, la fin de leurs actes est fournie par la nature, dont l'instinct les pousse à agir au moyen de la forme saisie par le sens. Seule, la créature raisonnable se donne à elle-même la fin de ses opérations, parce que seule, elle est capable de connaître le rapport des moyens à la fin, et de disposer une chose en vue d'une autre. Tel est l'homme, chez qui le principe intellectuel meut les facultés sensibles, et celles-ci commandent aux organes qui exécutent le mouvement: et ainsi de toutes les créatures connues de nous, l'homme est celle dont la vie est la plus parfaite<sup>1</sup>.

Il faut remarquer, et cette remarque est capitale, que

<sup>1</sup> Saint Thomas ajoute que l'homme n'est pas complètement indépendant: il reçoit du dehors les premiers principes qui règlent sa connaissance, et la fin dernière qui entraîne sa volonté. La vie ne se trouve donc à son souverain degré qu'en Dieu, qui est, selon le mot d'Aristote, « un vivant éternel et parfait ».

ces différents degrés de la vie ne s'excluent pas les uns les autres. Au contraire, le plus parfait contient tout ce qui est dans l'inférieur, avec quelque chose de plus : comme le nombre quatre — la comparaison est de saint Thomas après Aristote — contient le nombre trois avec quelque chose de plus. L'homme a donc la vie des plantes, la vie des animaux, et en outre la vie raisonnable : l'expérience, du reste, nous le montre d'une manière indiscutable.

Ceci posé, on comprendra la définition que toute l'école unanimement donne de l'homme : c'est un animal raisonnable. Toute l'anthropologie thomiste est dans ces deux mots ; mais il faut les expliquer clairement.

L'être vivant, avons-nous dit, est celui qui a en lui-même un principe intrinsèque de mouvement. C'est par là que la vie se manifeste premièrement, c'est par là aussi qu'elle s'éteint : quand le cœur ne bat plus, quand la respiration a cessé, nous avons devant nous un cadavre ; une force extérieure peut bien l'agiter, mais tout mouvement intrinsèque a disparu, et la vie en même temps. Cette force immanente a un caractère qui nous saisit d'abord : l'unité. Dans la plante, dans l'animal, dans l'homme, la vie est une ; sans doute l'être vivant est composé d'une multitude d'éléments distincts, mais le principe vital fait concourir et travailler ensemble tous ces organes les plus éloignés, les plus différents, les plus étrangers les uns aux autres ; les feuilles et les racines du végétal sont ainsi unies, il en est de même de tout organisme : impossible de ne pas admettre l'unité de cette force intérieure qui fait la vie.

Or cette force une et simple qui domine ainsi tous les

éléments de l'être animé, qui les fait concourir à une même fin, laquelle est le bien de l'individu et la perpétuité de l'espèce, ce principe intrinsèque de mouvement, l'école l'appelle une âme. Il y a donc une âme dans tout ce qui vit, dans la plante, dans l'animal, dans l'homme, et saint Thomas le prouve par cette considération, que si la vie était essentielle à la matière, tous les corps devraient en être pourvus. Or ils ne le sont pas, et par conséquent il y a dans les vivants quelque chose d'immatériel qui les place, qui les actue dans cet état ; comme la chaleur, dit-il, qui est le principe de l'échauffement, est non pas un corps, mais un acte, un état, une qualité du corps.

Mais qu'on ne s'y trompe pas : ces âmes, pour porter le même nom, n'en sont pas moins différentes les unes des autres. Elles portent les mêmes noms, parce que dans tous les cas elles sont les formes des corps qu'elles animent <sup>1</sup>. Ceci veut dire que toutes les propriétés des corps vivants leur viennent de leurs âmes, et dans la pensée de saint Thomas, non-seulement leurs propriétés biologiques, mais même leurs qualités physico-chimiques. Dans un animal, il n'y a que la matière, principe indifférent, indéterminé, sans qualité aucune, la même dans une pierre et dans le corps humain ; et la forme, qui fait de cette matière telle ou telle espèce d'être avec toutes les propriétés dérivées de sa nature. Et ces deux choses, la matière et la forme, ne constituent pas deux

<sup>1</sup> Ce point a été défini pour l'homme par le Concile de Vienne en 1311, confirmé par un bref de Pie IX en 1857, contre les erreurs de Gunther : *Homo corpore et anima ita absolvitur, ut anima, eaque rationalis, sit vera, per se, atque immediata corporis forma.*



êtres, mais un seul, puisque la matière n'est qu'une simple possibilité sans la forme, et la forme, un pur idéal sans la matière. Le nom d'âme s'applique donc d'une manière générale à toutes les formes des corps vivants.

Cependant, ces âmes diffèrent les unes des autres, non-seulement par les propriétés, mais par la nature, au moins pour l'âme de l'homme. L'âme humaine, en effet, est une substance, existant par elle-même, indépendamment du corps auquel elle donne la vie. Il n'en est pas ainsi des âmes des plantes, ni de celles des animaux, dont toutes les opérations se font avec le concours du corps. Ces âmes sont, selon la comparaison de Platon<sup>1</sup>, comme l'harmonie d'une lyre, distincte de la lyre, incapable, cependant, de subsister sans elle; ou pour employer une expression plus moderne, elles sont la résultante de l'organisme, résultante une, comme toute résultante, et par conséquent immatérielle, mais qui n'a pas d'être réel, indépendamment des forces composantes. L'âme, principe de la vie végétative ou de la vie sensitive, n'est donc pas une substance, elle n'existe pas sans le corps qu'elle informe; c'est une âme, ce n'est pas un esprit.

Au contraire, l'âme humaine a des opérations propres, où le corps n'intervient ni comme sujet, ni même comme instrument. Ainsi elle connaît tous les corps, et elle ne peut le faire par un organe corporel, car cet organe mettrait forcément quelque chose de soi dans toutes ces connaissances. De plus, elle connaît l'universel, et le

<sup>1</sup> *Phédon.*

matériel étant nécessairement déterminé à un point du temps et de l'espace, une telle notion n'est possible qu'en dehors de toute intervention du corps. Enfin sa volonté s'oppose à l'appétit sensible, et montre bien ainsi qu'il y a en elle un principe distinct de l'organisme. Nous trouvons donc dans l'homme des opérations toutes particulières, où le corps n'a par lui-même et directement rien à voir; par conséquent, il faut à ces opérations un centre, un sujet, une substance, car il faut être pour agir : c'est-à-dire qu'il faut un esprit réel existant, qui subsiste par lui-même, et qui, bien loin de dépendre du corps, lui donne au contraire toutes les propriétés dont ce corps est pourvu, comme la forme le fait pour la matière.

Cet esprit a été créé par Dieu immédiatement en chacun de nous, lorsque les formes végétative et animale eurent successivement préparé notre corps à recevoir une forme plus parfaite. Il est immortel, parce que Dieu n'anéantit pas ses œuvres; sans que cette immortalité s'étende aux âmes des animaux, qui, n'étant pas des substances, disparaissent avec l'organisme dont elles résultent, comme l'harmonie s'évanouit avec la lyre qui la produit. De la naissance au tombeau, cet esprit est tellement uni au corps qu'il fait avec lui un seul être, comme le prouve le langage où un seul nom désigne l'homme, formé de l'âme et du corps; enfin, il lui est uni pour son propre bien, parce qu'étant le dernier dans la hiérarchie des natures spirituelles, il ne serait pas capable de concevoir et d'entendre, sans le secours de l'élément sensible fourni par le corps.

On voit combien nous sommes loin du spiritualisme

cartésien. C'est à peine si l'homme de Descartes a un corps; il ne le sait que par un raisonnement, et ne pourrait dire pourquoi ni comment son pauvre moi qui pense est égaré dans une machine si étrangère à sa nature. Il est encore bien plus incapable de comprendre sa propre présence au milieu du monde; autour de lui, il n'y a que des machines sans analogie quelconque avec lui-même; il ne peut seulement pas s'en servir pour s'élever à Dieu, puisque c'est par Dieu qu'il connaît cet univers au milieu duquel il est plongé. Que l'on compare un instant ces deux hommes, celui des *Méditations*, et celui de la *Somme théologique*, et l'on verra bien vite de quel côté est la nature, et par conséquent la vérité.

Cela va devenir plus clair encore par une rapide analyse des facultés de l'âme.

## II

Ces facultés, d'après saint Thomas, sont au nombre de cinq. Il compte dans l'âme humaine les facultés végétative, sensitive, appétitive, motrice et intellectuelle. On voit encore une fois que, dans son opinion, c'est l'âme qui fait tout dans l'homme, même la vie animale, même la nutrition par exemple. Elle le fait, parce qu'elle contient l'âme végétative et l'âme animale, avec l'entendement ou la raison en plus, comme on l'a vu ci-dessus. Les opérations qu'elle accomplit par les organes et au moyen de leurs qualités propres constituent la vie végétative; celles dans lesquelles les organes concourent, mais par une action supérieure à leurs propriétés physico-chimiques, forment la vie animale; enfin il y a des

opérations où n'intervient aucun organe, et ce sont celles de la vie raisonnable.

Étudions donc les facultés sensibles et intellectuelles, sur lesquelles saint Thomas s'est arrêté plus longuement ; ce sont du reste évidemment les plus importantes.

La vie sensitive nous est commune avec les animaux, quoique dans l'homme la partie supérieure de l'âme influe aussi sur elle et la transforme de bien des manières. Elle s'exerce au moyen du sens, et il importe de comprendre ce que saint Thomas entend par ce mot.

Pour la psychologie moderne, le corps a, même dans nos relations avec le monde extérieur, un rôle tout à fait incompréhensible. Un objet extérieur fait sur un de nos organes une impression ; cette impression se traduit par un ébranlement des nerfs de la sensibilité, et cet ébranlement est transmis au cerveau. Là, en vertu d'un mystère absolument prodigieux, cet ébranlement de la matière grise se répercute dans l'âme par une sensation, laquelle devient l'origine de la perception. Comment se fait le passage du cerveau à l'âme ? en quoi consiste la relation de l'ébranlement et de la sensation, relation pourtant si étroite qu'un même ébranlement produit toujours la même sensation ? Si le corps et l'âme sont deux êtres aussi distincts, aussi séparés que le prétendent nos spiritualistes, à quoi bon cet ébranlement préalable ? Dieu ne pourrait-il pas produire en nous toutes ces sensations sans l'intermédiaire d'aucun corps ? et cela ne serait-il pas même beaucoup plus simple que de faire agir l'une sur l'autre deux substances sans rapport entre elles ? Enfin à quoi sert le corps dans tout cela ?

D'un autre côté, les physiologistes arrivent avec leurs

expériences. Ils ont constaté non-seulement que le cerveau en général est nécessaire à la vie, mais que telle partie du cerveau est indispensable et suffisante pour produire telle catégorie de sensations ou tel ordre de mouvements. Ils ont mesuré le temps nécessaire pour qu'une sensation soit perçue et suivie d'un mouvement corrélatif. Bien plus, par l'action réflexe, ils ont provoqué le mouvement sans qu'il y eût sensation proprement dite. Ils ont rendu le mouvement, une certaine connaissance, l'apparence même de la vie à des animaux que l'âme devait avoir quittés. Ces expériences et bien d'autres ne prouvent-elles pas que toute la vie est dans l'organisme? Puisque la matière nerveuse convenablement disposée en accomplit les actes, à quoi bon supposer une autre substance invisible et inconnue, qui complique tout et qui ne sert à rien? Pourquoi un principe immatériel? pourquoi l'âme?

C'est entre ces deux exagérations que se place la philosophie de nos écoles. Je me hâte de le dire, elle donne à peu près complètement raison aux physiologistes en ce qui concerne la vie animale, et l'on ne peut assez admirer cette sorte de divination du génie uni à la sainteté. Saint Thomas évidemment ne soupçonnait rien de nos laboratoires modernes; mais il avait au suprême degré ce bon sens viril qui sait se tenir ferme dans les vérités acquises et en voir les conséquences. Il sentait que le corps devait avoir un rôle, et un rôle important dans la vie humaine; quelques expériences banales, comme la vue jaune des ictériques, le goût amer d'une langue chargée de bile, les suites communes et grossières d'une lésion du cerveau, lui avaient montré la nature de

ce rôle, et, partant de là, il a donné une théorie qui satisfait, je crois, à toutes les difficultés.

Le sens donc, qui encore une fois constitue la vie animale chez l'homme comme chez les bêtes, n'est ni une qualité de la matière, ni une faculté de l'âme : c'est une propriété de ce que l'École appelle le « conjunctum », les deux réunies ; c'est-à-dire du corps organisé, et mieux encore du corps animé. La matière brute ne peut sentir ; les purs esprits, comme les anges, en sont incapables également ; donc le sens tient à l'union d'une matière avec un principe supérieur. Ce principe n'est pas nécessairement une substance spirituelle et distincte ; mais, subsistant ou résultant, il informe en tout cas cette matière, l'organise si l'on veut, et lui communique la propriété déjà immatérielle du sens. Voici un animal, un chien par exemple. Cet animal est formé d'une multitude d'éléments matériels doués de propriétés physico-chimiques, et, par eux-mêmes, de ces propriétés seulement. Mais ces éléments sont groupés, sont organisés ensemble de telle façon qu'ils concourent à former une résultante commune, qui est l'âme. Une telle âme n'est pas un esprit, c'est-à-dire elle n'est pas une substance existant par soi-même, sans le corps dont elle est l'acte ; cependant elle est immatérielle, puisqu'elle est une, et à ce titre elle possède et elle communique au corps qu'elle anime des propriétés que la matière toute seule ne pourrait avoir. Cette matière ainsi informée, selon le mot des scolastiques, ainsi organisée et animée, selon l'expression moderne qui en diffère à peine par une nuance, sera donc le sujet du sens ; et les physiologistes ont raison lorsqu'ils refusent de chercher ailleurs l'expli-

cation de la vie animale. Il en est de même pour l'homme, en tout ce qui tient à sa vie purement sensitive; cette vie est du « conjunctum », du corps vivant, et il n'y aurait pas lieu de supposer en lui autre chose si nous ne trouvions chez lui une existence supérieure, celle de la raison.

La vie du sens est d'ailleurs quelque chose d'assez complexe. Il y a d'abord les cinq sens extérieurs que tout le monde connaît. Ces sens perçoivent les objets tels qu'ils se présentent à eux, dans les conditions d'espace et de temps auxquelles ces objets sont déterminés, *sub hic et nunc*, disent les scolastiques. C'est une vraie connaissance, mais toujours particulière et individuelle, sans idée générale. En outre, saint Thomas énumère quatre sens intérieurs : le sens commun, l'imagination, la faculté d'estimation et la mémoire. Le sens commun recueille les impressions de chacun des cinq sens extérieurs, en a conscience si l'on veut, au sens moderne de ce mot, les distingue et les rapproche les uns des autres; l'imagination est comme le trésor des formes reçues par le sens; la faculté d'estimation s'élève en quelque sorte au-dessus de l'émotion purement sensible, saisit les convenances ou les inconvénients des choses; c'est ce que nous appelons l'instinct; — la mémoire enfin retient le souvenir de ces utilités, et parmi elles une certaine notion du passé. Enfin le sens, qui est une faculté de connaissance, a son corrélatif dans l'ordre de l'activité. C'est l'appétit, déterminé, comme le sens, par l'objet présent. Quand l'appétit tend vers l'objet, il s'appelle concupiscible, et irascible quand il s'en éloigne. Tout cela, dans l'homme comme

dans l'animal, est produit par le corps animé, par le « conjunctum »; seulement chez l'homme, la raison retentit dans les sens intérieurs et leur communique par son influence un genre d'opération plus élevé que chez l'animal.

Encore une fois je prévois le scandale qu'une telle anthropologie va exciter chez nos spiritualistes. Le corps, même vivant, même animé, être pour quelque chose dans des facultés comme l'instinct, ou l'imagination, ou l'appétit! quand on accorde à peine qu'il ait rien à faire dans le toucher ou dans la vision! Ce scandale, je l'ai éprouvé moi-même, et les notes que j'ai prises sur saint Thomas, il y a dix ans, d'après lesquelles je résume cette théorie, en portent la trace à chaque page. Mais quand j'ai mieux connu les travaux des physiologistes, il a fallu me rendre, et l'autorité de Léon XIII est venue confirmer cette conviction. Qu'on ne cherche donc pas à faire de nous de purs esprits. A ceux qui nous diraient comme dans Molière :

Le corps, cette guenille, est-il d'une importance,  
D'un prix, à mériter seulement qu'on y pense?

nous répondons sans hésiter :

Guenille si l'on veut, ma guenille m'est chère,

ou plutôt m'est nécessaire, puisque Dieu a voulu que nous fussions des esprits unis à des corps, ou selon la définition de l'École, des animaux, mais raisonnables. Voyons donc ce que fait la raison.



## III

C'est ici, comme dit Bossuet — dont la psychologie garde encore, dans une grande mesure, l'empreinte de saint Thomas — « c'est ici le bel endroit de l'homme ». Nous avons vu ce qu'il y a de commun entre lui et les animaux, et combien ce « commun » est considérable : il est temps de voir ce qui l'en distingue. Ce sont les facultés intellectuelles, ou si l'on veut, la raison, et la liberté qui en découle.

Notre connaissance, d'après saint Thomas qui suit toujours Aristote, commence donc par les sens. L'animal est en nous avant l'homme, comme le genre précède l'espèce, pour laquelle d'ailleurs il est fait. Et saint Thomas admet ainsi les principes ordinaires aux sensualistes, la table rase, et le : *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*. Mais il ne les entend pas comme les sensualistes et bien moins encore comme nos positivistes modernes.

Le sens aboutit à produire dans l'animal une image de l'objet, image que saint Thomas appelle *species*, et plus souvent, après Aristote, « *phantasma* ». Ce *phantasma* est, de même que l'objet sensible, particulier, individuel, déterminé dans l'espace et dans le temps, matériel en quelque sorte comme le sujet lui-même de la connaissance sensible. Au contraire les *idées* que nous avons des choses sont générales, universelles, dégagées du temps et de l'espace, absolument immatérielles. Voici un cahier sur lequel j'écris; je connais ce cahier par le sens, parce que je le vois, parce que je le touche : c'est mon corps

organisé qui le perçoit ainsi, mais remarquons-le bien, il perçoit ce cahier, celui qui est sous ma main, ou celui sur lequel j'écrirai ensuite, toujours un cahier déterminé, *sub hic et nunc*, comme dit l'École. En même temps j'ai l'idée de cahier en général, c'est-à-dire d'un assemblage de feuilles de papier, qui peut être de telle ou telle couleur, mince ou épais, carré ou long, ici ou là ou ailleurs, capable d'exister sans qu'il existe nécessairement, indéterminé quant au temps et quant à l'espace ; j'ai en un mot la notion du cahier, bien différente de la perception de ce cahier. Comment se fait le passage de l'une à l'autre ? Comment du « *phantasma* » particulier arrivons-nous à l'idée générale ?

Saint Thomas l'explique par l'intervention de l'intellect agent. Si notre âme était purement sensible, jamais ses opérations ne s'élèveraient au-dessus du matériel ; telle est la condition des animaux, qui ne connaissent jamais que les individus matériels dont ils sont environnés. Mais notre âme est un esprit doué d'une existence propre et indépendante ; Dieu, en le créant, communique à cet esprit, fait, comme toutes les intelligences, pour entendre l'universel, lui communique, dis-je, des principes universels des sciences. C'est ce que l'École appelle les premiers intelligibles, les vérités évidentes par elles-mêmes, qui correspondent dans une certaine mesure à ce que la psychologie moderne appelle la raison. Pour saint Thomas comme pour Bossuet, il y a dans notre esprit « une vertu dérivée de l'intelligence supérieure », « une « énergie participée de l'entendement divin, par laquelle « notre esprit rend actuellement intelligible ce qui « n'était que sensible » ; « la lumière de la face de Dieu

« s'imprime sur nous<sup>1</sup>, et par elle tout nous est montré » ;  
 « de la vérité de l'entendement divin et à son image  
 « découle dans notre entendement la vérité des premiers  
 « principes, d'après laquelle nous jugeons de tout<sup>2</sup> » ;  
 « il y a en nous une lumière intellectuelle, qui n'est pas  
 « autre chose qu'une ressemblance participée de la  
 « lumière incréée dans laquelle sont contenues les raisons  
 « éternelles de toute chose » .

J'ai multiplié les textes, et l'on en pourrait ajouter bien d'autres, pour montrer à quel point saint Thomas s'éloigne des sensualistes, qui ne veulent voir dans nos connaissances qu'une sensation transformée. A la vérité, c'est en nous tournant vers les *phantasmata* que nous connaissons : tout ce qui trouble l'élément sensible, comme une lésion du cerveau, dérange aussi nos idées ; pour faire comprendre notre pensée à un autre, le meilleur moyen, et peut-être le seul, consiste à lui rendre cette pensée sensible par des exemples. Le sens est donc pour l'âme humaine, pour cet esprit uni à un corps, un moyen nécessaire de l'idée. Mais le *phantasma* n'est qu'une condition de l'idée, comme les remèdes ne sont qu'une condition de la santé : la vraie cause de la guérison chez un malade, c'est sa nature intérieure ; de même la cause principale de la science dans l'homme, c'est la lumière intérieure de l'entendement, qui lui vient de Dieu et qui constitue le fonds même de son esprit.

Voici donc comment se fait en nous la connaissance

<sup>1</sup> Ps. iv, 7.

<sup>2</sup> *De Veritate*, q. 1, a. 8. Les autres textes sont tirés de la *Somme théologique*, loc. cit.

de l'universel, ou pour parler le langage moderne, voici comment saint Thomas explique l'origine de nos idées. J'ai devant moi un objet sensible, car là est le point de départ nécessaire de tout travail intellectuel. Cet objet sensible est composé de matière et de forme, une forme universelle qui constitue son espèce, et une matière qui réalise et limite la forme dans l'individu. Pourtant matière et forme sont unies de manière à constituer un seul être, et c'est dans leur union indiscernable que l'objet agit sur le sens. Le sens, c'est-à-dire le corps vivant, reçoit l'image, le *phantasma*, de cet objet individuel et matériel : c'est la perception sensible, seule possible chez les animaux. Mais chez l'homme, le sens aboutit à un esprit, qui, comme tous les esprits, est essentiellement actif; l'intellect agent s'empare du *phantasma* fourni par le sens, travaille sur ces données, en abstrait toutes les conditions matérielles, tout ce qui fait l'individu, le *hic et nunc*, et retrouve ainsi, à l'aide de cette énergie propre que Dieu lui a communiquée, la forme universelle qui devient l'idée. Il n'y a pas de science des individus, disait Aristote; et en effet, le sens ne donne que l'expérience, d'où le travail de l'esprit sous l'influence de la raison tire le stable, le fixe, le général, la science enfin.

Le terme d'*intellect agent* me paraît préférable à celui de *raison* employé par la psychologie moderne. La raison est une faculté à part, cantonnée dans son coin, qui n'intervient dans le reste de la vie intellectuelle que par hasard, et à cause de l'unité de l'âme. L'intellect agent, au contraire, c'est l'activité même de l'esprit humain, activité qui de sa nature s'étend à tout, transforme tout,

illumine tout. Enfin ce même intellect agent saura remonter du monde à Dieu, en vertu de ces principes éternels qui sont le fondement de toute connaissance intellectuelle, comme ils sont le fondement même des choses.

Ainsi procède l'esprit humain, et l'expérience donne raison à saint Thomas. Il me paraît évident que s'il l'avait connue, il aurait adopté la célèbre correction de Leibnitz : *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, NISI IPSE INTELLECTUS, car c'est de Dieu même directement, et non des sens, que notre entendement a reçu cette vertu qui le pousse à chercher le général dans l'individuel et à l'y retrouver par l'abstraction. Une telle théorie affirme le spiritualisme le plus pur, sans refuser au corps rien de ce qui légitimement lui appartient.

## IV

Un mot seulement de la volonté. Pour saint Thomas, elle suit la connaissance, c'est-à-dire qu'elle se conforme à la connaissance. Ainsi au sens répond l'appétit, déterminé, comme le sens, à l'objet individuel. L'entendement atteignant l'universel, la volonté, qui lui correspond, sera aussi universelle, en d'autres termes sera libre. La liberté consiste en ce qu'aucun bien, quel qu'il soit, ne peut entraîner ma volonté. Le sens perçoit deux ou plusieurs biens, les estime, et fatalement se détermine pour le plus fort, parce qu'il ne conçoit rien au delà. Mais ma raison connaît le général, l'absolu, le parfait; donc tout ce qui se présente à elle, étant individuel et relatif, ne peut l'épuiser; elle déborde pour ainsi dire tous ces biens particuliers, et là se trouve la racine de la liberté.

Cependant il y a une connaissance que l'entendement ne fait pas, qu'il reçoit, et qui est la condition de toutes les autres, celle des vérités premières et fondamentales. De même il y a une volonté que je ne suis pas libre d'avoir ou de n'avoir pas, et qui est le fond de toutes les autres : c'est la volonté du bien en général ou de mon bonheur. Je puis bien choisir tel ou tel bien de préférence à un autre ; mais je ne suis pas libre de ne pas vouloir un bien, ni de vouloir autre chose que ce qui me paraît être un bien pour moi, c'est-à-dire propre à me rendre heureux. C'est la condition de la nature humaine.

Telle est à grands traits l'anthropologie de saint Thomas<sup>1</sup>. Ne pouvant pas donner ici un traité de philosophie complet, j'ai cherché à présenter un aperçu qui inspirât à mes lecteurs le désir de se renseigner davantage. Ils en retiendront du moins ceci, que le spiritualisme, comme toute autre vérité, peut être faussé par exagération ; qu'en particulier le spiritualisme français, enseigné depuis deux siècles dans nos écoles, est bien éloigné de celui que professe l'Église. Avec la foi catholique ils affirmeront l'âme, l'âme spirituelle, distincte du corps, mais unie étroitement au corps qui a sa part dans la vie humaine ; ils se souviendront de cette définition si simple : l'homme est un animal raisonnable, et ils comprendront que l'on ne peut, sans la détruire, supprimer ou négliger un des deux éléments qui la composent.

<sup>1</sup> 1<sup>a</sup>, 2<sup>a</sup> q., XIII, a. 6.

## CHAPITRE IV

### LE PÉCHÉ ORIGINEL.

Reprenons l'histoire de l'homme après la création. Le chapitre précédent est comme une parenthèse, qui ne sera pas inutile pourtant à l'intelligence des pages suivantes.

#### ARTICLE PREMIER. — *La chute.*

##### I

Dieu aurait pu créer l'homme dès le principe tel qu'il naît aujourd'hui<sup>1</sup> : ni sa sagesse, ni même sa bonté ne l'obligeaient à lui accorder rien de plus. L'homme avait ainsi tout ce qu'exigeait sa nature, et cet état que nous connaissons bien, puisqu'il est le nôtre, répondait suffisamment à ses exigences légitimes.

Cependant Dieu a voulu faire davantage pour le roi de la terre, pour le premier représentant de cette race à laquelle il devait s'unir. Aux privilèges conformes à la condition d'un être raisonnable, il en a ajouté d'autres qui n'étaient dus en aucune façon. Il témoignait ainsi,

<sup>1</sup> La proposition contradictoire a été condamnée dans Baius.

dès le premier instant, cette bonté surabondante dont il nous a toujours environnés.

Parmi ces dons de la libéralité divine, les uns complétaient et perfectionnaient notre nature, d'autres la dépassaient absolument, et se trouvaient en elle comme les germes d'une vie supérieure : enfin les dons purement naturels se rapportaient au corps ou à l'âme.

Il appartient aux poètes et aux artistes de nous montrer le premier homme sortant des mains de son Créateur : Milton l'a fait dans des vers que tout le monde connaît, au moins par la traduction de Chateaubriand dans le *Génie du christianisme*. On comprend combien l'imagination a pu s'exercer sur un pareil sujet. Les théologiens, très-différents des hommes d'imagination, nous disent d'abord que nos premiers parents ont été créés à l'âge viril : tout le récit de la Genèse le suppose, et il ne se serait trouvé personne pour environner leur enfance des soins nécessaires. En outre, par une faveur de la libéralité divine, le corps qui leur avait été donné ne devait connaître ni la souffrance, ni la mort. Moïse nous le fait comprendre lorsqu'il nous montre Dieu annonçant à Adam la mort comme le châtiment réservé à sa désobéissance<sup>1</sup> ; le livre de la Sagesse le répète formellement : « Dieu a créé l'homme immortel lorsqu'il le fit à son image, mais par l'envie du démon la mort est entrée dans le monde<sup>2</sup> » ; saint Paul enfin l'affirme d'un mot : « *stipendia peccati, mors*, la mort est la solde du péché<sup>3</sup> ». Et en effet, Dieu avait donné à sa créature

<sup>1</sup> *Gen.*, II, 17.

<sup>2</sup> *Sap.*, II, 23.

<sup>3</sup> *Rom.*, VI, 23. Cf. V, 12.



toute la perfection dont elle était susceptible<sup>1</sup>; il ne pouvait pas la faire incapable de mourir, puisque tout ce qui est matériel peut toujours se dissoudre; mais il pouvait la faire capable de ne pas mourir, et il ne tenait qu'à l'homme d'ignorer toujours la douleur et la mort.

L'homme conserve toujours un certain instinct et comme un souvenir de ce privilège. Je le dis avec réserve afin de ne rien exagérer; cependant si la mort nous était imposée dès l'origine, si elle était pour notre nature une nécessité première, fatale, inévitable, j'ai peine à comprendre la répugnance indestructible qu'elle nous inspire. Sans doute il y a l'appréhension de l'inconnu; sans doute tout être s'oppose à sa destruction; nos regrets enfin viennent des affections qu'il faut briser. Mais il y a encore autre chose. Prenez un homme assuré de son immortalité, et d'une immortalité bienheureuse; prenez Socrate, ou mieux encore un saint: il sentira malgré tout dans ses entrailles, si je l'ose dire, une révolte instinctive contre les approches du trépas, même le plus doux. L'animal fuit la mort violente, qui le saisit en pleine vie; l'homme agonise devant toutes les morts, et je ne puis m'empêcher de voir ici la preuve que cette dissolution est, pour lui, un châtement.

Les privilèges naturels accordés à l'homme dans son âme étaient doubles: les uns se rapportaient à l'intelligence, les autres perfectionnaient l'activité. Son intelligence savait sans effort tout ce qu'il lui importait de connaître; ainsi la Genèse, qui indique toujours les

<sup>1</sup> • Dieu, dit Bossuet, se devait à lui-même de rendre son image heureuse. • *Hist. univ*, II, 1.

choses d'une manière vivante et concrète, nous montre Adam donnant à tous les êtres des noms en rapport avec leur nature. De même l'Écriture nous dit : « Adam et Ève étaient nus, et ils n'en rougissaient pas<sup>1</sup> », pour nous faire comprendre, dans la forme la plus vive, l'empire absolu que la volonté exerçait sur tous les appétits inférieurs. « La justice même, dit saint Augustin<sup>2</sup>, le demandait ainsi : car « l'âme obéissait à son « Seigneur, et de même le corps lui était soumis, don-  
« nant à sa vie une société docile sans aucune résis-  
« tance. » Ni ténèbres dans l'intelligence, ni désordres dans la volonté, ces deux mots résument la condition psychologique de nos premiers parents.

Toutes ces faveurs étaient la suite d'une autre libéralité plus haute et plus merveilleuse. Dieu avait donné à cette âme tirée de son sein la justice originelle et la grâce sanctifiante, par laquelle l'homme se trouvait élevé à la vie surnaturelle. Aucun des autres privilèges, ni l'immortalité, ni l'exemption de la concupiscence, n'était rien auprès de cette dignité mise en Adam et Ève par la grâce surnaturelle, rien auprès du bonheur qui en devait résulter pour eux, s'ils avaient su la conserver. C'est par là surtout qu'aux yeux de Dieu ils étaient aimables; et les autres bienfaits n'étaient qu'une conséquence naturelle de cet amour.

Tel était l'homme, vrai roi et vrai maître de la terre; tout y reconnaissait son empire, et lui-même rapportait à Dieu les hommages de la création entière. Dans ce jardin où il avait été placé, il jouissait de la familiarité

<sup>1</sup> *Gen.*, II, 25.

<sup>2</sup> *De peccat. merit. et remiss.*, l. II, ch. xxii, n. 36.

de son Créateur, et recevait ses instructions. Adam y travaillait cependant; il y pratiquait, si l'on veut, « cette culture comme curieuse, qui fait cultiver les fruits et les fleurs, plus pour le plaisir que pour la nécessité <sup>1</sup> », mais il travaillait, l'Écriture le dit formellement <sup>2</sup>; il faut ne l'avoir pas lue pour prétendre que dans la doctrine catholique le travail est un châtement. Non, l'homme sorti des mains de Dieu devait se servir de son corps, l'exercer, l'employer et par conséquent connaître le travail, mais un travail sans fatigue, sans douleur, sans cette sueur et cette anxiété qui y sont jointes pour nous, et qui sont la peine du péché.

Est-il nécessaire de remarquer que le souvenir de cet état bienheureux s'est conservé partout au milieu des hommes? Quel est le peuple dont l'histoire ne commence par une peinture de l'âge d'or? On connaissait autrefois les textes de Platon, de Dicéarque, d'Ovide, de Tibulle, etc., qui attestaient la tradition gréco-romaine. Les progrès récents de l'ethnographie ont mis cette vérité de plus en plus en lumière; il faudrait aujourd'hui s'inscrire en faux contre le genre humain tout entier, pour nier la félicité originelle dont nous sommes déçus. Mais si ces récits se rencontrent partout, ils ne sont point partout les mêmes; les âges d'or ne sont que des histoires pour notre curiosité; seul, le paradis terrestre nous présente cet enseignement moral que l'Esprit-Saint prend pour fin dans chacune de ses œuvres. C'est de là que va sortir en effet toute la doctrine chrétienne sur

<sup>1</sup> BOSSUET, *Élév. sur les myst.*, v, 1.

<sup>2</sup> *Gen.*, II, 15.

l'homme. Écoutez-en le résumé fait par Bossuet<sup>1</sup>, et admirez comme la plus pure et la plus haute morale s'y trouve mêlée aux moindres détails.

« Quel bonheur, quelle perfection de l'homme ! Fait à  
 « l'image de Dieu par un dessein particulier de sa sagesse ;  
 « établi dans un paradis, dans un jardin délicieux où tous  
 « les biens abondaient, sous un ciel toujours pur et tou-  
 « jours bénin ; au milieu des riches eaux de quatre fleuves ;  
 « sans avoir à craindre la mort, libre, heureux, tran-  
 « quille, sans aucune difformité ou infirmité, ni du côté  
 « de l'esprit, ni du côté du corps, sans aucun besoin  
 « d'habits, avec une pure et innocente nudité ; ayant mon  
 « salut et mon bonheur en ma main ; le ciel ouvert devant  
 « moi pour y être transporté quand Dieu voudrait, sans  
 « passer par les ombres affreuses de la mort ! Pleure  
 « sans fin, homme misérable qui a perdu tous ces biens,  
 « et ne te console qu'en Jésus-Christ qui te les a rendus,  
 « et encore dans une plus grande abondance ! »

## II

En effet, « l'homme misérable a perdu tous ces biens », et l'histoire de sa chute<sup>2</sup> est trop connue pour qu'il soit nécessaire de la rappeler. Quelques catholiques, entre autres Cajetan, et de nos jours Jahn, ont vu dans cette histoire une sorte de mythe allégorique ; ils ont admis la vérité du péché, mais les détails de la narration, l'arbre de la science du bien et du mal, le serpent, le fruit, etc., leur ont paru être des figures, dont on pou-

<sup>1</sup> *Élévations*, v, 5.

<sup>2</sup> *Gen.*, III.

vait chercher ailleurs l'explication. L'Église ne les a pas condamnés; et à condition de maintenir entière la foi en une désobéissance primitive qui a attiré la colère de Dieu, on peut sans hérésie suivre ce sentiment.

Cependant la masse des catholiques accepte tel qu'il est le récit biblique; je pourrais même dire la masse du genre humain, car rien de plus commun dans les traditions anciennes que les allusions au serpent, à l'arbre dont le fruit donne la mort, à la femme qui a perdu tous les biens par sa curiosité coupable, etc. Du reste, pour qui lit attentivement ce chapitre de la Genèse, surtout pour qui tient compte des commentaires des Pères et des théologiens, il y a dans cette page, si étrange au premier aspect, des vues sur la nature humaine dont la profondeur est plus surprenante encore que les prodiges ainsi racontés.

On me permettra de recourir ici au plus admirable de ces commentateurs : c'est Bossuet, dans la seconde partie de l'*Histoire universelle*, chapitre 1<sup>er</sup>, et dans les *Élévations sur les mystères*, 5<sup>e</sup> et 6<sup>e</sup> semaines. Je ne puis assez engager mes lecteurs, ceux surtout dont la foi aurait besoin d'éclaircissements sur ce sujet, à lire en particulier les *Élévations* : ils y trouveront, avec le génie incomparable de Bossuet, la plus pure moelle de la tradition chrétienne.

Ce grand homme ne se dissimule pas les difficultés de cette histoire. « Tout paraît faible, dit-il en commençant ses explications; osons le dire, tout a ici en apparence un air fabuleux : un serpent parle; une femme écoute; un homme si parfait et très-éclairé se laisse entraîner à une tentation grossière; tout le genre

« humain tombe avec lui dans le péché et dans la mort :  
 « tout cela paraît insensé. Mais c'est ici que commence  
 « la vérité de cette sublime sentence de saint Paul : « Ce  
 « qui est en Dieu une folie (apparente) est plus sage que  
 « la sagesse des hommes; et ce qui est en lui une fai-  
 « blesse (apparente) est plus fort que la force de tous les  
 « hommes <sup>1</sup>. »

Ailleurs, il montre combien le commandement imposé à l'homme était convenable et approprié à sa situation :  
 « Dieu donne un précepte à l'homme, pour lui faire sen-  
 « tir qu'il a un maître, un précepte attaché à une chose  
 « sensible, parce que l'homme était fait avec des sens; un  
 « précepte aisé, parce qu'il voulait lui rendre la vie com-  
 « mode tant qu'elle serait innocente. »

Cependant le démon, sous la forme du serpent, « le plus fin de tous les animaux <sup>2</sup> », entreprend d'entraîner l'homme dans sa révolte et par là dans tous les malheurs. Ce n'est pas à Adam qu'il se présente d'abord, mais à Ève, afin « d'attaquer l'homme par l'endroit le moins fort, et pour ainsi dire le moins muni ». Et ici Bossuet, qui avait eu sous les yeux Louis XIV et sa cour, ne peut s'empêcher de remarquer que « le diable, en attaquant Ève, se préparait dans la femme un des instruments les plus dangereux pour perdre le genre humain; et ce n'est pas sans raison que le Sage a dit qu'elle avait assujéti les plus puissants et donné la mort aux plus courageux <sup>3</sup> ».

Suit ce dialogue insidieux, d'une perfidie sans exemple,

<sup>1</sup> *I Cor.*, 1, 22.

<sup>2</sup> *Gen.*, III, 1.

<sup>3</sup> *Proverb.*, VII, 25.

où le démon passe des questions les plus inoffensives aux affirmations les plus impies, tandis qu'Ève, coupable seulement d'écouter d'abord et de répondre au lieu de fuir, en vient à la désobéissance la plus formelle et la plus entière. Hélas! qui ne connaît cette histoire? qui n'en a éprouvé la triste vérité? N'est-ce pas ainsi que se commettent tous les crimes et toutes les fautes, encore chaque jour, parmi les hommes?

Et que dit le serpent pour amener ce résultat? L'Écriture ne nous en a répété que quelques mots, mais il est impossible de n'en être pas frappé : tout le fond mauvais qui s'agite en nous se trouve indiqué là dans deux lignes. « L'orgueil entra avec ces paroles : « Vous serez « comme des dieux. » Celles-ci : Vous saurez le bien et le « mal, excitèrent la curiosité. Et ces regards attentifs « sur l'agrément et sur le bon goût de ce beau fruit, « firent entrer jusque dans la moelle des os l'amour du « plaisir des sens. Voilà les trois maladies générales de « notre nature, dont la complication fait tous les maux « particuliers dont nous sommes affligés. »

« Ève prit donc le fruit et le mangea et en donna à son mari qui en mangea <sup>1</sup> » ; sur quoi saint Paul ajoute qu'Adam n'a pas été séduit, et Ève a été séduite dans sa prévarication <sup>2</sup>, c'est-à-dire qu'Adam céda plutôt à Ève par complaisance que convaincu par ses raisons. Sa première faute fut donc de désobéir à Dieu en mangeant du fruit défendu ; mais cette première faute entraîna probablement une autre que l'Écriture n'exprime qu'à mots couverts. « Les deux époux, dit Bossuet, devinrent

<sup>1</sup> *Gen.*, III, 6.

<sup>2</sup> *I Tim.*, II, 14.

un piège l'un à l'autre; et leur union, qui devait être toujours honnête, s'ils eussent persévéré dans leur innocence, eut quelque chose dont la pudeur et l'honnêteté furent offensées. » Mais je laisse continuer Bossuet, qui seul peut dire ce que je ne saurais comment exprimer.

« Et aussitôt leurs yeux furent ouverts : et s'étant  
 « aperçus qu'ils étaient nus, ils se couvrirent de feuilles  
 « de figuiers cousues ensemble, et se firent une ceinture ;  
 « l'original porte : un habillement autour des reins <sup>1</sup>.  
 « Hélas! nous commençons à n'oser parler de la suite  
 « de notre histoire, où il commence à nous paraître  
 « quelque chose qu'une bouche pudique ne peut exprimer,  
 « et que de chastes oreilles ne peuvent entendre.  
 « L'Écriture s'enveloppe ici elle-même, et ne nous dit  
 « qu'à demi-mot ce que sentirent en eux-mêmes nos  
 « premiers parents. Jusqu'ici leur nudité innocente ne  
 « leur faisait point de peine : voulez-vous savoir ce qui  
 « leur en fait? Considérez comment ils se couvrent, et  
 « de quoi. Ce n'est point contre les injures de l'air qu'ils  
 « se couvrent de feuilles, Dieu leur donna dans la suite  
 « des habits de peau pour cet usage, et les en revêtit  
 « lui-même. <sup>2</sup> Ici ce n'est que des yeux, et de leurs propres  
 « yeux qu'ils veulent se défendre. Ils n'ont besoin  
 « que de feuilles, seulement ils en choisissent des plus  
 « larges et des plus épaisses, que la vue puisse moins  
 « percevoir... Dire donc que les yeux leur furent ouverts,  
 « c'est une manière honnête et modeste d'exprimer qu'ils  
 « sentirent leur nudité, et c'est par là qu'ils commencent  
 « en effet, mais pour leur malheur, à connaître

<sup>1</sup> *Gen.*, III, 7.

<sup>2</sup> *Gen.*, III, 21.



« le mal. En un mot, leur esprit, qui s'est soulevé contre  
 « Dieu, ne peut plus contenir le corps auquel il devait  
 « commander. Et voilà, incontinent après leur péché,  
 « la cause de la honte que jusque-là ils ne connaissaient  
 « pas. Achevons, pour ne pas revenir à ce désordre hon-  
 « teux. Nous en naissons tous, et c'est par là que notre  
 « naissance et notre conception, c'est-à-dire la source  
 « même de notre être, est infectée par le péché originel.  
 « O Dieu ! où en sommes-nous, et de quel état sommes-  
 « nous déchus ! »

Tout admirable que soit ce commentaire, il faut ajouter, pour éviter les malentendus, que dès l'origine, d'après la doctrine commune de l'Église, Ève avait été donnée à Adam pour être la mère de ses enfants, et cela selon les lois naturelles. C'est l'enseignement formel de saint Thomas<sup>1</sup> après saint Augustin, et il l'appuie sur sa définition de l'homme que j'ai si souvent répétée. Mais tous les appétits de l'animal étaient d'abord soumis à la raison et dominés par elle ; après la désobéissance, les sens se sont révoltés contre l'esprit, comme l'esprit s'était révolté contre Dieu en transgressant son commandement ; de là cette honte que nos premiers parents auraient ignorée toujours s'ils n'avaient mangé le fruit de l'arbre de la science du bien et du mal.

On connaît la suite de cette histoire, et les conséquences que la faute entraîna pour Adam. « En un instant  
 « tout change pour lui. La terre ne lui rit plus comme  
 « auparavant ; il n'en aura plus rien que par un travail  
 « opiniâtre<sup>2</sup> ; le ciel n'a plus cet air serein : les animaux

<sup>1</sup> 1<sup>o</sup> p. q. xcviij, a. 2.

<sup>2</sup> C'est depuis lors en effet qu'ont été attachées au travail cette

« qui lui étaient tous, jusqu'aux plus odieux et aux plus  
 « farouches, un divertissement innocent, prennent pour  
 « lui des formes hideuses : Dieu, qui avait tout fait pour  
 « son bonheur, lui tourne en un moment tout en supplice.  
 « Il se fait peine à lui-même, lui qui s'était tant aimé...  
 « Mais Dieu lui devient encore plus insupportable. Ce  
 « grand Dieu, qui l'avait fait à sa ressemblance, et qui  
 « lui avait donné des sens comme un secours nécessaire  
 « à son esprit, se plaisait à se montrer à lui sous une  
 « forme sensible : l'homme ne peut plus souffrir sa pré-  
 « sence. Il cherche le fond des forêts <sup>1</sup> pour se dérober  
 « à celui qui faisait auparavant tout son bonheur. Sa  
 « conscience l'accuse avant que Dieu parle. Ses malheu-  
 « reuses excuses achèvent de le confondre <sup>2</sup>. Il faut qu'il  
 « meure : le remède d'immortalité lui est ôté; et une  
 « mort plus affreuse, qui est celle de l'âme, lui est  
 « figurée par cette mort corporelle à laquelle il est con-  
 « damné.

« Mais pendant que les rigueurs de Dieu nous épou-  
 « vantent, admirons comme il tourne nos yeux sur un  
 « objet plus agréable, en nous découvrant notre déli-  
 « vrance future dès le jour de notre perte... Dans l'ini-  
 « mitié éternelle entre toute la race humaine et le démon,  
 « nous apprenons que la victoire nous sera donnée, puis-  
 « qu'on nous y montre une semence bénite <sup>3</sup> par laquelle  
 « notre vainqueur devait avoir la tête écrasée, c'est-à-

peine et en même temps cette nécessité qui pèsent si lourdement sur nous; mais le travail lui-même est dans la nature humaine, et aussi ancien que l'homme, ainsi que je l'ai dit plus haut.

<sup>1</sup> Gen., III, 8.

<sup>2</sup> Gen., III, 10, 12, 13.

<sup>3</sup> Gen., III, 15.

« dire devait voir son orgueil dompté et son empire  
« abattu par toute la terre <sup>1</sup>. »

Ainsi Adam dépouillé de la grâce sanctifiante et de tous les privilèges qui en étaient la suite, chassé du paradis avec la dérision de Dieu, commença sur la terre ce pénible voyage que ses enfants continuent après lui. Ses remords durent être effroyables, ainsi que ceux de sa compagne. Pourtant c'est la croyance universelle de l'Église qu'ils ont été sauvés tous les deux ; ils reçoivent au ciel ceux de leurs descendants qui ont imité du moins leur pénitence. Mais il est temps de voir quelles ont été pour le genre humain les conséquences de cette première faute.

ARTICLE 2. — *Transmission du péché originel.*

I

La foi catholique est ici absolument formelle. Il suffit, pour le prouver, de traduire les canons 1 et 2 de la session V du concile de Trente :

« Si quelqu'un ne reconnaît pas que le premier homme  
« Adam, ayant transgressé dans le paradis le commandement de Dieu, a perdu sur le champ la sainteté et  
« la justice dans laquelle il avait été établi; que par  
« l'offense d'une telle prévarication il a encouru la colère  
« et l'indignation de Dieu, par suite la mort dont Dieu  
« l'avait auparavant menacé, et enfin, avec la mort, la  
« captivité sous le pouvoir de celui qui eut ensuite l'em-

<sup>1</sup> *Hist. univ.*, 2<sup>e</sup> part., ch. 1.

« pire de la mort, c'est-à-dire du démon, et qu'ainsi  
 « Adam tout entier, par cette faute, selon le corps et  
 « selon l'âme, a été changé en pire (*in deterius commu-*  
 « *tatum*, a vu empirer sa situation) : qu'il soit ana-  
 « thème. »

« Si quelqu'un affirme que la prévarication d'Adam a nui  
 « au seul Adam, et non à sa race; que la sainteté et la  
 « justice reçue de Dieu, qu'il a perdue, il l'a perdue pour  
 « lui seul, et non pour nous aussi; ou que, souillé par  
 « son péché de désobéissance, il n'a transmis au genre  
 « humain que la mort et les peines corporelles, mais  
 « non aussi le péché, qui est la mort de l'âme : qu'il soit  
 « anathème. » Et le Concile ajoute : « Parce que ce  
 « serait contredire à la parole de l'Apôtre <sup>1</sup> : par un seul  
 « homme le péché est entré dans le monde, et par le  
 « péché la mort, et ainsi la mort a passé en tous, attendu  
 « que tous ont péché. »

Telle est donc la foi catholique : Adam a transmis à ses descendants, non-seulement la mort et les châtiments qu'il avait encourus, mais encore le péché, la perte de la sainteté et de la justice, la mort de l'âme. De là saint Paul affirmant que nous sommes par notre nature enfants de colère <sup>2</sup>; de là le baptême donné même aux petits enfants, quoiqu'ils n'aient pu par eux-mêmes commettre encore rien de coupable, afin de purifier en eux par la régénération ce qu'ils ont contracté par la génération <sup>3</sup>. Ce dogme est un des fondements du christianisme : sans lui la rédemption de Jésus-Christ n'a plus de sens, et

<sup>1</sup> *Rom.*, v, 12.

<sup>2</sup> *Éphés.*, II, 3.

<sup>3</sup> *Concil. Trid.*, sess. V, can. iv.

la morale chrétienne disparaît aussi bien que la foi.

Pourtant la raison semble se révolter contre une telle doctrine. L'histoire de la chute d'Adam est déjà pleine d'obscurités; mais comment croire que sa faute s'étende à tous ses enfants, et les enveloppe dans une commune iniquité? Peut-il y avoir péché là où il n'y a pas volonté? en quoi suis-je coupable, puisqu'il ne dépendait pas de moi que la faute ne fût pas commise? Est-il sage du côté de Dieu, est-il bon, est-il juste même de faire retomber sur des innocents le crime d'un autre? et le prophète n'est-il pas plutôt dans le vrai, lorsqu'il fait dire à Dieu<sup>1</sup> : « Le fils ne portera pas l'iniquité de son père, ni le père l'iniquité de son fils : la justice du juste restera sur lui, et l'impiété de l'impie restera sur lui »? Voilà la vérité, voilà la justice, et la doctrine du péché originel est inadmissible pour une raison éclairée, précisément parce qu'elle contredit à un principe aussi évident.

On a répondu à cet argument de bien des manières. On a fait valoir cet instinct de la nature humaine qui rend les membres d'une même famille solidaires les uns des autres, pour les maux comme pour les biens; cette force mystérieuse mais incontestable, même physiologiquement, de l'hérédité. Et en effet, si les pères transmettent à leurs descendants, quelquefois très-éloignés, non-seulement leur nom et leur fortune, mais les caractères, parfois les bizarreries, les maladies de leur tempérament, en quoi la propagation du péché originel paraît-elle plus extraordinaire? Quand le chef de l'école

<sup>1</sup> ÉZÉCH., XVIII, 20. Cf. *Deutr.*, XXIV, 16, et *IV Reg.*, XIV, 6.

anthropologique française, M. de Quatrefages, constatant dans toutes les races humaines des individus à cheveux roux, croit pouvoir conclure scientifiquement et avec l'assentiment de ses collègues, que c'est là un symptôme d'atavisme, un caractère du premier auteur de notre espèce reproduit chez ses descendants, quelle objection ces mêmes savants qui l'approuvent peuvent-ils élever contre la transmission du péché originel?

D'autres, et cela paraît être l'opinion de Bossuet, ont pensé que le péché originel nous était communiqué en quelque sorte par l'acte même qui nous donne la vie. Depuis la chute, cette paternité ne va pas sans un certain désordre, sans un assujettissement de l'âme aux sens, qui, sans constituer une faute, cependant n'est pas de la dignité d'une créature raisonnable. Ils appuient leur sentiment sur ces paroles de David<sup>1</sup> : « Voici que j'ai été conçu dans l'iniquité, ma mère m'a engendré dans le péché. »

On a dit encore que Dieu avait enfermé toutes nos volontés dans celle du premier homme; Adam le savait, et, comme par sa fidélité il nous aurait mérité la justice originelle, ainsi par sa désobéissance, sciemment et volontairement, il nous aurait entraînés dans son péché.

Toutes ces explications contiennent quelque chose de fondé; mais elles sont toutes incomplètes, surtout la dernière. La vraie réponse aux objections se fait d'elle-même en exposant le dogme, tel qu'on le trouve dans les théologiens les plus autorisés.

<sup>1</sup> Ps., L, 7.

## II

Avant d'entrer dans cet exposé, je dois faire remarquer combien sur ce point les hérétiques ont nui à la vérité de la doctrine catholique. Au cinquième siècle, les négations des Pélagiens ont contraint saint Augustin de forcer ses expressions pour rétablir la sincérité du dogme. Au seizième siècle, Luther exagère les effets du péché originel au point de nier en nous le libre arbitre; pour lui tous nos actes, même les meilleurs, ne sont et ne peuvent être que des péchés; Baius reprend cette doctrine en l'adoucissant un peu. Mais surtout Jansénius et ses disciples en ont infesté toute la littérature catholique de la fin du dix-septième siècle. Ce n'est pas seulement Pascal qui est tout pénétré de cette influence; l'esprit janséniste fait sentir son action même sur des hommes étrangers d'ailleurs à la secte.

On prenait à la plus extrême rigueur certaines expressions de saint Paul ou de saint Augustin; on exagérait comme à plaisir le désordre produit en nous par le malheur de notre origine; on opposait avec plus d'éloquence que de mesure la corruption de notre nature à la grâce de Jésus-Christ. C'était là un de ces courants d'opinion auxquels il est si difficile de résister. Il faut se souvenir de cette observation en lisant ce qui va suivre. Beaucoup d'hommes connaissent le dogme catholique par nos classiques littéraires plus que par les théologiens: ils ne devront donc pas être surpris, si notre vraie doctrine leur paraît plus simple et plus acceptable que les théories puisées dans des écrivains soumis,

même sans le savoir, à la funeste influence de Port-Royal.

Il faut distinguer, dans les conséquences que la chute d'Adam a entraînées pour nous, le péché proprement dit et la peine du péché<sup>1</sup>. La peine du péché, nous la connaissons : c'est la privation de tous les privilèges accordés au premier homme, qui constituaient ce qu'on appelle en théologie l'intégrité de notre nature : l'immortalité, l'exemption de la douleur, la science et le plein empire de la raison sur l'appétit. Mais ces dons étaient entièrement gratuits, nous n'y avons aucun droit; sans eux la nature humaine, quoique moins parfaite, possède cependant tout ce qui lui est vraiment dû. Dieu pouvait donc nous les refuser, comme il les a retirés au premier homme en punition de sa faute; ainsi nous naissons, et nous restons, même après le baptême, sujets à la mort, à la souffrance, à l'ignorance et à la concupiscence. Rien de tout cela n'est péché, pas même la concupiscence; elle nous a été laissée pour la lutte, et ne saurait nuire à ceux qui la repoussent; ainsi le définit expressément le concile de Trente<sup>2</sup>. Évidemment il n'y a ici aucune injustice : Dieu, en punissant de la sorte la désobéissance de nos premiers parents, ne nous prive de rien à quoi nous ayons droit, et en même temps il nous montre son horreur souveraine pour le péché, puisque la tache de notre naissance suffit pour arrêter à jamais l'abondance de ses libéralités.

<sup>1</sup> Je ne fais que résumer ici PERRONE, *De Deo creatore*, pars 3<sup>a</sup>, ch. 1<sup>er</sup>, p. 3. Lui-même suit saint Thomas, Soto, Bellarmin, les théologiens les plus considérables.

<sup>2</sup> Sess. V, can. v.



Mais cette tache, cependant, qu'est-elle? en quoi consiste proprement le péché originel? En une seule chose, la privation de la grâce sanctifiante. Remarquez, comme le fait très-bien observer le P. Perrone, que nous disons la privation, et non pas seulement l'absence de la grâce sanctifiante. La grâce sanctifiante peut manquer à un être sans entraîner pour cela aucune idée de péché; et il en serait ainsi pour nous, si Dieu n'avait jamais élevé l'homme à la vie surnaturelle. Mais en fait, Dieu avait établi l'homme dans cet état de justice et de sainteté, d'où résultaient avec son Créateur des rapports tout particuliers. Cet état, Adam l'a perdu par sa faute, et comme personne ne transmet que ce qu'il a, ses descendants en sont privés à leur naissance. Pour Dieu dès lors, ils ne sont pas tels qu'ils devraient être, qu'ils étaient appelés à être, et cette privation place leurs âmes aux yeux du Souverain Juge dans un état d'infériorité qui constitue le péché originel.

Le langage du concile de Trente concorde admirablement avec cette théorie. Il dit qu' « Adam nous a transmis le péché, qui est la mort de l'âme ». Or on n'appelle mort que ce qui a été vivant, ou ce qui aurait dû être vivant; on ne dit pas d'une pierre qu'elle est morte, mais on dit d'un enfant qu'il est mort-né, et telle est la situation de nos âmes par rapport à la vie surnaturelle. Le cardinal Cajetan explique encore fort bien cette distinction par la différence entre une personne pauvre de naissance, et une personne dépouillée de ses biens : la misère est la même dans les deux cas, mais pour cette dernière il y a en plus une idée de privation, de déchéance, qui n'existe pas pour l'autre. Ainsi en est-il

de nous. Cette privation de la grâce sanctifiante est une vraie déchéance, qui nous constitue coupables aux yeux de Dieu, quoiqu'il lui eût été parfaitement possible de nous créer d'abord dans cet état.

Nous voici revenus à la proposition mise en tête de ce chapitre, proposition affirmée par les Papes qui ont condamné la contradictoire dans Baïus : Dieu aurait pu créer l'homme tout d'abord tel qu'il naît aujourd'hui; en d'autres termes, notre état après le péché originel est tel que ni la justice ni la bonté de Dieu n'auraient été blessées si, en dehors de toute faute, il avait créé ainsi le premier homme. Seulement dans ce cas l'absence de la grâce, n'ayant pas le caractère d'une privation, n'aurait pas pu être nommée un péché.

Dès lors il nous est bien permis de nous adresser avec Muratori<sup>1</sup> aux rationalistes, et de leur demander : De quoi vous plaignez-vous donc? et quelle objection nous faites-vous? Voici l'homme, tel qu'il est, avec sa nature mêlée de biens et de maux : vous dites que cet homme, Dieu a très-bien pu le faire en cet état dès l'origine, sans qu'aucun de ses attributs en fût blessé et sans qu'il soit nécessaire pour expliquer ce mélange, de recourir à la doctrine du péché originel. Nous aussi, nous le disons; seulement nous ajoutons que le Créateur avait voulu mieux faire, que les maux dont nous souffrons ne sont pas son œuvre, mais l'œuvre du premier homme qui n'a pas su garder les privilèges dont il avait été comblé. Lequel d'entre nous se fait une plus haute idée de la

<sup>1</sup> Cité dans PERRONNE, *loc. cit.*, n° 481.

bonté de Dieu? Sans doute il reste un mystère, mais un mystère où je défie qu'on montre rien d'absurde ou de contraire à la plus pure notion de l'Être infini.

On voit combien cette explication s'éloigne de Pascal, et des célèbres pages de ses *Pensées* : « Sans ce mystère, le plus incompréhensible de tous, nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes, etc. » Mais Pascal était infesté des erreurs de Jansénius et de Baïus ; il en a gardé une façon de présenter le christianisme précisément faite pour éloigner les hommes intelligents. Seulement, je le répète encore à cause du grand nom de Pascal, ce christianisme est le christianisme de Port-Royal : ce n'est pas celui de l'Église.

Faut-il donc renoncer à cette preuve du péché originel qui se tire des contradictions de la nature humaine? Il faut du moins la manier avec un grand discernement, puisque « l'homme aurait pu être créé dès l'origine tel qu'il naît aujourd'hui ». Du reste, ces contradictions qui ont tant agité Pascal, si émouvantes dans le tableau qu'il en trace, ne viennent pas toutes de la pure nature humaine. L'homme que Pascal avait sous les yeux, cet homme dont les misères sont « misères de roi déposé », avait senti profondément l'influence du christianisme. Oui sans doute, l'homme une fois façonné, élevé par la civilisation chrétienne, montre, même malgré lui, des grandeurs qui étonnent et qui détonnent au milieu de ses faiblesses ; mais c'est là un fruit de la religion, non sa racine. Si vous en doutez, voyez seulement la

condition des peuples non chrétiens; il n'est plus permis aujourd'hui de s'y tromper.

Est-ce à dire qu'il n'y ait aucun vestige du péché originel? est-il possible qu'une déchéance aussi universelle, et aussi profonde, n'ait pas laissé de trace dans l'humanité? Non certes, mais ces traces se rencontrent dans la tradition, non dans la philosophie. Il n'était pas de l'essence de l'homme d'être élevé à la vie surnaturelle; l'immortalité et ces autres privilèges, suite de la grâce, n'étaient pas non plus de son essence : donc par la chute sa nature n'a rien perdu qui lui fût propre<sup>1</sup>, et ce n'est pas elle, c'est le témoignage historique du genre humain qu'il faut ici interroger.

Or nous avons d'abord cette tradition officielle en quelque sorte, ou pour mieux dire divine, puisque le Saint-Esprit lui-même l'a conduite et conservée, celle qui nous vient des premiers âges par l'Écriture et par l'Église. En dehors de cette autorité, la plus vénérable, même au point de vue humain, qu'il y ait sur la terre, combien de faits éclatants, incontestables, où nous rencontrons le souvenir obscurci, mais certain, de la déchéance primitive!

Bossuet en trouvait une preuve<sup>2</sup> dans « ce déluge d'idolâtrie qui s'est répandu par toute la terre ». « Un « dérèglement si étrange, dit-il, et à la fois si universel « devait avoir une origine commune. Montrez-la-moi « autre part que dans le péché originel, et dans la « tentation, qui, disant à l'homme : Vous serez des dieux,

<sup>1</sup> C'est l'enseignement formel de saint Thomas.

<sup>2</sup> *Élévations*, VII, 8.

« posait dès lors le fondement de l'adoration des fausses « divinités. »

Mais tandis que l'homme adore son semblable, ou même l'image de son semblable, comment expliquer la peur que lui inspire la divinité? Est-il rien de plus universellement constaté? Sans multiplier les témoignages, il est facile d'en rappeler un qui ne sera pas suspect, celui de Lucrèce, le seul athée de génie qu'ait produit le monde : tout son poème a précisément pour but d'affranchir les hommes de cette terreur qui les saisit à la pensée de la divinité. Et lui-même renonce à la combattre directement; un seul moyen lui paraît bon pour nous en débarrasser, nier les dieux à l'exemple d'Épicure, ou tout au moins nier leur action sur l'univers. Ne trouve-t-on pas ce même sentiment chez les païens que nos découvertes modernes nous ont fait connaître, en Afrique, en Océanie? d'où peut-il venir, sinon de ce que l'homme au fond se sait coupable, et « conçu dans l'iniquité »?

Cette peur de Dieu s'est manifestée dans deux circonstances trop remarquables pour ne pas les signaler en passant. La première, c'est l'exiguïté des anciens temples ; rien dans l'antiquité qui ressemble à nos immenses églises chrétiennes, où une foule entière peut tenir à l'aise. Le peuple n'entrait pas dans le temple; il restait loin du dieu, non-seulement par respect, mais par crainte. Qu'on aille à Rome, que l'on compare les dimensions du Jupiter Capitolin à celles de Saint-Pierre, et il est impossible de n'être pas saisi du contraste, ni d'en donner une autre raison. C'était chez ces anciens Romains, le plus religieux de tous les peuples, la conscience de leur indignité à paraître devant Dieu.

L'autre effet de la peur de Dieu, nous le trouvons dans les sacrifices, surtout dans les sacrifices sanglants. On a peine à se représenter cela aujourd'hui, parce que nos mœurs ont été profondément et définitivement modifiées par le christianisme. Mais avant le triomphe de la croix, la terre entière était pour ainsi dire inondée de sang; elle l'est encore là où cette croix divine n'a pas pénétré; cet usage est l'un des plus universels que l'ethnographie ait constatés. L'homme ne se présente devant la divinité que couvert et comme caché sous le sang des victimes immolées à sa place; tout le détail des sacrifices, le choix de la victime, qui est un animal domestique quand ce n'est pas un homme, l'imposition des mains et les cérémonies accessoires, etc., tout indique cette substitution : c'est pour remplacer le sang du sacrificateur que coule celui de la victime. Comment ne pas voir ici un souvenir ineffaçable de la sentence terrible : *Morte morieris*, Tu mourras de mort, et un ressentiment profond de la faute, de la tache mystérieuse, mais certaine, qui oblige l'homme à se regarder comme un coupable en présence d'un Dieu vengeur?

Ces circonstances sont d'autant plus remarquables qu'on les trouve chez les Juifs comme chez les païens; il n'y a d'exception que pour les chrétiens et pour les mahométans, véritables chrétiens dégénérés. Il faut donc à ces usages, une origine commune, une tradition remontant aux premiers âges de la grande famille humaine, en sorte que dans ce sens tout historique, j'accepterais la parole de Pascal : « L'homme est plus inconcevable sans ce mystère, que ce mystère n'est inconcevable à l'homme. »

ARTICLE 3. — *Conséquences du péché originel.*

## I

Parmi les conséquences du péché originel, il y en a une dont j'ai parlé assez souvent pour n'avoir pas à y revenir : c'est la perte des privilèges qui accompagnaient chez Adam la grâce sanctifiante. Dieu avait accordé ces avantages à l'homme élevé par la vie surnaturelle à la dignité de son ami; il les refuse à ce même homme éloigné de lui par la privation de la justice originelle. Le baptême, en rendant la grâce, ne rend pas cette intégrité de la nature primitive; la loi du châtement est même si générale que la Bienheureuse Vierge Marie, affranchie du péché originel, n'a cependant été soustraite ni à la mort, ni à la douleur, ni dans une certaine mesure à l'ignorance.

Mais enfin cette peine est temporaire. La mort, qui la consacre, la termine en même temps, au moins pour ceux qui ont le bonheur de se présenter devant Dieu en état de grâce. Que penser cependant des enfants morts avant d'avoir pu par aucun acte personnel reconquérir cette vie surnaturelle dont ils naissent privés?

Tout le monde sait que cette difficulté n'en est pas une. D'abord Dieu a institué des remèdes au mal : sous l'Ancien Testament, la circoncision; depuis l'Évangile, le baptême. Ce sacrement agit par lui-même; il donne la grâce sans le secours d'aucune volonté chez le baptisé ni chez ses parents, comme il n'en a fallu aucune

pour la perdre. Quant à ceux qui n'ont pas reçu le baptême, ils ne pourront jouir de la vision intuitive ni du bonheur qui y est attaché. Une telle gloire est accordée aux seules âmes ornées de la grâce de Jésus-Christ; et comme par la bonté de Dieu l'homme est appelé à cette béatitude, l'Église n'hésite pas à dire de ces enfants qu'ils sont « damnés », qu'ils « descendent en enfer ».

Elle ajoute cependant aussitôt qu'ils y seront punis de peines très-différentes des châtimens réservés aux vrais damnés, à ceux qui se sont perdus par leur faute. Sans doute on trouve dans saint Augustin des paroles dures, sorte de protestation contre l'entêtement des Pélagiens à nier le péché originel, et un certain nombre de théologiens les ont répétées. Mais la plupart de nos docteurs, après saint Thomas <sup>1</sup>, font de la condition de ces enfants une peinture qui, si éloignée qu'elle soit du bonheur du ciel, n'a pourtant rien de sombre. Non-seulement ces enfants ne souffrent pas de la peine du feu, comme l'a déclaré le Pape Innocent III, mais leur état ne comporte aucune douleur, aucune tristesse; ils jouissent des avantages non surnaturels en rapport avec la nature humaine, y compris une certaine connaissance et un certain amour de Dieu; et pour résumer tout ce qu'on peut dire en une formule autorisée par l'Église, leur existence, quoique bien différente de celle des élus, vaut mieux cependant pour eux que la non-existence. Que peut-on demander de plus à la justice et même à la bonté de Dieu?

<sup>1</sup> *In II Sentent. dist. 33, q. 2, et Quæst. V de Malo.*



On reproche souvent à notre foi de supprimer l'idée du progrès. L'âge d'or, dit-on, n'est pas en arrière; il est en avant; nous n'en venons pas, nous y allons. Donnez cet enseignement aux hommes, vous stimulerez au moins leurs efforts. En fait, l'histoire de l'humanité prouve le progrès, non la déchéance; et cela ne serait pas qu'il faudrait encore le dire, parce que nous ne pouvons rien sur le passé, tandis que l'avenir dépend de nous.

Est-ce là une objection contre le dogme du péché originel? Au contraire, j'y trouve une confirmation de la thèse catholique. Que dit l'Église? D'après elle, l'homme a été créé d'abord dans un état de véritable prospérité temporelle, roi de la création où tout servait à ses besoins, sans la misère, sans la maladie, sans la mort; il est tombé de cette situation, non pas peu à peu, par une dégradation séculaire, mais brusquement, en un instant; comme un édifice qui s'écroule sans que la solidité de ses fondements soit atteinte. La première construction est-elle dans ce cas un obstacle à en élever une autre? N'y est-on pas au contraire tout naturellement invité par la fermeté des premières assises, par le souvenir de l'ancien monument, par la possibilité même d'utiliser quelques-uns des matériaux informes épars sur le sol?

Ainsi en est-il dans notre doctrine sur l'origine de l'homme. Le fondement de notre empire sur la nature est dans notre dignité d'êtres raisonnables, et dans la

bénédictio divine donnée à nos premiers parents <sup>1</sup> : « Croissez, et multipliez, et remplissez la terre, et soumettez-la et dominez sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur les animaux de la terre. » Ni la raison humaine, ni cette bénédiction primitive n'ont été supprimées par le péché originel : tout le changement consiste en ceci, que l'effet en est devenu laborieux, au lieu d'aller de soi et sans effort. Mais la parole de Dieu est demeurée entière, le souvenir s'en est perpétué parmi les hommes, au moins comme un instinct et une tendance ; c'est ainsi que nous considérons la nature comme notre domaine, et il nous semble rentrer dans notre bien, lorsque nous apprenons à utiliser quelque-une de ses forces pour notre profit. Assurément un tel enseignement n'est pas contraire au progrès, qui nous le montre sans cesse comme possible, légitime, convenable, comme la réparation d'une faute dont notre nature a été blessée et le recouvrement d'avantages autrefois perdus.

Lorsque Adam après sa chute fut chassé du Paradis terrestre, seul en face de cette nature devenue pour lui une ennemie, éprouvant pour la première fois sa faiblesse, et la dure loi du besoin, sentant cette terrible colère de Dieu attirée sur lui par sa faute ; au souvenir des biens perdus, à la vue de toutes les misères de sa vie nouvelle, qui devaient peser à jamais sur ses enfants après l'avoir écrasé lui-même, il semble qu'un désespoir affreux dut le saisir. Cependant en le châtiant, le Seigneur ne l'avait pas maudit ; même dans sa sentence,

<sup>1</sup> *Gen.*, 1, 28.

il avait placé une promesse où se trouvait un gage d'espérance. Alors notre premier père releva la tête; avec l'aide de Dieu il sut ne pas désespérer de l'avenir; sa faiblesse nous avait perdus, mais son travail pouvait nous sauver encore; tout, même la vie surnaturelle, il pouvait le reconquérir de nouveau, et résolûment il en accepta la tâche. Par une inspiration sublime dans une ruine aussi complète, il donna à sa femme le nom d'Ève<sup>1</sup>, c'est-à-dire de mère des vivants; il appliqua pour la première fois à la terre ces sueurs qui devaient la féconder désormais<sup>2</sup>; et ainsi, dans un incomparable élan de confiance, il commença cette marche en avant qui grâce à Dieu ne devait plus s'arrêter. L'homme peu à peu a rempli la terre; il la soumet chaque jour davantage à son empire; un des fils d'Adam, un de nos frères selon la chair, nous a rouvert le ciel, fermé par la désobéissance du paradis: n'est-ce pas le progrès, n'est-ce pas l'avenir qu'Adam nous a ainsi gagné pour avoir espéré contre toute espérance, en devenant le père du genre humain<sup>3</sup>?

Le dogme du péché originel, comme le dogme de la Rédemption, mais plus explicitement encore, suppose l'unité de la race humaine. S'il y a des hommes qui ne descendent pas d'Adam, évidemment sa désobéissance ne peut avoir entraîné pour eux aucune conséquence. Leur état doit être resté ce qu'il était en dehors de cette

<sup>1</sup> *Gen.*, III, 20.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 19.

<sup>3</sup> *Rom.*, IV, 18.

faute; cet état pourrait être identique avec le nôtre, avec cette seule différence que l'absence de vie surnaturelle n'aurait pas pour eux le caractère d'une privation, et par conséquent d'un péché.

Or c'est là précisément ce qui est impossible. L'Église n'a jamais défini que tous les hommes sortent d'une même souche; mais en enseignant le péché originel avec l'universalité absolue que nous avons dite, universalité telle que dans tout le genre humain la seule Vierge Marie, par un miracle de la toute-puissance divine, en a été exceptée, l'Église le suppose forcément. De plus l'Écriture est formelle<sup>1</sup>. Voilà donc une de ces doctrines qui tiennent à la foi par des liens si étroits et si nécessaires qu'on ne peut les nier sans porter atteinte à la foi. Ici les opinions ne sauraient être abandonnées à elles-mêmes; il n'y a pas moyen d'être catholique, ni même chrétien, sans admettre que tous les hommes sont les enfants de ces premiers parents révoltés contre Dieu leur Créateur dans le paradis terrestre. L'unité de la race humaine n'est pas de foi catholique, mais elle tient étroitement à la foi, et le doute à ce sujet n'est pas permis.

Du reste, la science sur ce point se rencontre avec le dogme. Voilà des savants qui n'admettent pas la perpétuité des espèces, pour qui l'homme pourrait fort bien descendre d'un singe, et par ce singe d'un polype, à l'aide de transformations successives : en vérité n'est-il pas étrange de les voir affirmer que les différents rameaux de la race humaine ne sauraient

<sup>1</sup> *Act.*, xvii, 26 ; *Rom.*, v, 14, 21, etc.

provenir tous d'un unique couple? Que l'Australien soit plus près du blanc que l'un et l'autre ne le sont du gorille, cela saute aux yeux; et à défaut d'autre caractère, la possibilité de rapprochements d'une fécondité indéfinie est une marque assez certaine de l'unité d'espèce. Mais à de tels adversaires tout est bon pour contredire l'Église.

Cette unité de la famille humaine se rattache à la vérité catholique par d'autres côtés encore. Elle nous aide à comprendre comment le seul Jésus-Christ a pu racheter à la fois tous les hommes; elle commande aux enfants d'Adam, même de races les plus diverses, une fraternité trop nécessaire à leur rappeler; elle développe enfin les instincts les plus larges et les plus élevés de notre nature. A ce titre l'Église aurait raison encore de maintenir cette doctrine, alors même qu'elle ne serait pas étroitement liée, comme elle l'est, avec un des dogmes fondamentaux de notre foi.

## APPENDICE

### DU SYLLABUS.

---

Le *Syllabus* tient dans les préoccupations de nos contemporains et dans leurs discussions religieuses une si grande place qu'il sera utile de lui consacrer quelques pages.

Le 8 décembre 1864, paraissait une encyclique du Souverain Pontife, le Pape Pie IX, l'Encyclique *Quanta cura*, dans laquelle le Saint-Père accordait un jubilé pour l'Église universelle; il profitait de cette circonstance pour formuler d'une manière plus précise des condamnations portées contre des erreurs modernes, soit par lui-même, soit par Grégoire XVI, notamment dans l'Encyclique *Mirari vos* de 1832. A ce document, envoyé à tous les évêques, le cardinal Antonelli, alors secrétaire d'État, en avait joint un autre sur l'ordre du Pape : c'était un *Syllabus*, ou table des matières, une collection, si l'on veut, de quatre-vingts propositions déjà condamnées antérieurement. Les journaux publièrent à la fois ces deux pièces, et l'émotion publique, en France surtout, dépassa de bien loin tout ce que l'on avait prévu.

Pour comprendre cette agitation, il faut nous reporter à l'époque dont nous parlons. La guerre d'Italie et les événements postérieurs avaient ramené les esprits vers les discussions religieuses. L'Empire, durant ses premières années, avait de tout son pouvoir favorisé l'Église; à ce moment, malgré ses protestations, en fait il la combattait, et les catholiques, comme une armée trahie par son chef, erraient un peu au hasard. De plus, ils étaient divisés, et cette scission, venue de loin, s'était aigrie à chacun des événements de la politique contemporaine; il y avait parmi eux deux écoles, non-seulement rivales, mais trop souvent ennemies, celle de Mgr Dupanloup et du *Correspondant*, et celle du journal *l'Univers*, conduite par un laïque, M. Louis Veillot. Au premier moment, on crut trouver dans le *Syllabus* la condamnation de l'école libérale, et l'on ne peut se figurer avec quelle avidité le public attendait les explications promises par Mgr Dupanloup. Lorsque sa brochure parut, la foule remplit bientôt la cour du libraire, et les exemplaires étaient enlevés à mesure qu'on les apportait. Cette émotion, pour être devenue moins vive, ne s'est pourtant pas calmée. Cinq ans après, en 1869, M. Cochin posait sa candidature au Corps législatif dans un arrondissement de Paris; et à toutes les explications qu'il donnait sur ses projets et ses idées politiques, une partie du public répondait invariablement par ce cri : Et le *Syllabus*! Aujourd'hui encore c'est la ressource inépuisable de tout orateur qui cherche un succès : tonnez contre le *Syllabus*, et l'auditoire épouvanté va battre des mains en faveur du courageux citoyen prêt à se dévouer pour arra-

cher la société aux menaces de ce monstre effroyable.

En quoi donc consiste ce document, qui excite tant de passion? Voici le titre, traduit mot à mot : *Syllabus*, ou résumé, renfermant les principales erreurs de notre temps qui sont signalées dans les allocutions, encycliques et autres lettres apostoliques de Notre Très-Saint Père le Pape Pie IX. Suivent, comme je l'ai dit, quatre-vingts propositions, fort courtes en général, qui sont proposées comme « notées », fausses par conséquent en quelque point, ou susceptibles d'un sens faux, et dont la contradictoire, au moins en ce sens, est vraie. Après chaque proposition, se trouvent une ou plusieurs indications renvoyant aux documents pontificaux antérieurs, où cette proposition avait été déjà signalée; par exemple :

« 15. Il est libre à chaque homme d'embrasser et de professer la religion qu'il aura réputée vraie d'après la lumière de la raison. — Lettres apostoliques *Multiplices inter*, du 10 juin 1851; allocution *Maxima quidem*, du 9 juin 1862. »

Toutes ces circonstances indiquent nettement de quelle façon doit être compris le *Syllabus*. Au moment de sa publication, quelques théologiens essayèrent de le distinguer de l'Encyclique; ils attribuaient à celle-ci une pleine autorité doctrinale; mais ce résumé, envoyé par le cardinal Antonelli, où chaque proposition individuelle n'est pas, comme à l'ordinaire, accompagnée de la « note » particulière qu'elle mérite, fautive, téméraire, hérétique, etc., ce résumé leur paraissait n'avoir qu'une valeur directive, et non dogmatique. Cette opinion est encore celle de beaucoup de catholiques; peut-être



est-il permis théologiquement de la soutenir; elle ne me semble cependant pas vraie. Sans doute le *Syllabus* n'est pas l'Encyclique, mais il a été, par la volonté formelle du Pape, adressé aux évêques du monde entier; on ne peut nier qu'il ne leur ait été communiqué comme renfermant un enseignement imposé à l'Église universelle: son caractère dogmatique me paraît donc incontestable, et par conséquent aussi son irréformable infailibilité.

Seulement le *Syllabus* doit être pris dans le sens même où il a été rédigé. Ce ne sont pas les propositions en elles-mêmes, selon une interprétation quelconque, qui sont condamnées: le titre et les renvois successifs ne permettent pas de s'y tromper. Dans ce document, le Pape n'a pas entendu définir rien de nouveau; il a voulu seulement donner une portée universelle à un enseignement déjà ancien, et pour la commodité des recherches il a extrait d'actes pontificaux antérieurs un certain nombre de propositions mises sous la forme la plus brève. Pour être bien comprises, ces propositions doivent donc être interprétées d'après le sens qu'elles ont dans le document auquel on renvoie. Il ne suffit pas de les lire, et de dire: Le Pape condamne ceci ou cela; il faut recourir à la source, voir le sens précis que le contexte donne aux mots employés<sup>1</sup>, et alors seulement on peut prononcer avec vérité et avec justice sur l'enseignement du *Syllabus*. En appliquant cette méthode par exemple à la proposition citée plus haut, en lisant les lettres apostoliques et l'allocution mentionnées à la suite, on verra que le Pape n'a absolument pas entendu

<sup>1</sup> On a publié, chez Poussielgue, un *Recueil* qui contient le *Syllabus* et les documents auxquels il se réfère

condamner la vieille doctrine catholique, d'après laquelle la bonne foi et l'ignorance invincible excusent les hommes de tout péché.

Cette explication ne fait de doute pour personne aujourd'hui dans l'Église. Elle a pour elle l'autorité incontestable du texte, et de plus celle du Pape Léon XIII, comme on peut le voir dans le fragment que j'ai cité à la page 162. J'affirme de plus qu'elle répond à toutes les difficultés réunies autour de ce « résumé », et si clairement, si simplement, que je ne puis m'empêcher de considérer comme un fort mauvais livre certains exemplaires du *Syllabus* où nos ennemis écourtent le titre, et suppriment les renvois. C'est une des nombreuses perfidies du « père du mensonge », à qui tous les moyens sont bons pour abuser les âmes, et les détourner de la vraie foi.

S'il en est ainsi, dira-t-on, pourquoi le Pape n'a-t-il pas parlé clairement? Pourquoi nous égare-t-il lui-même, en nous proposant des phrases à plusieurs sens, dont l'interprétation obvie n'est pas toujours celle qu'il faut prendre? — Voilà bien l'objection française. Je réponds que le Pape a parlé clairement pour ceux à qui le *Syllabus* était adressé. Ne l'oublions pas, ce n'était point un document public, sans quoi il aurait été incorporé à l'Encyclique, au lieu d'y être simplement annexé. Le *Syllabus* a été rédigé pour les évêques, pour les théologiens, non pour la foule; il n'a été publié ni par le Pape, ni par son ordre<sup>1</sup>. Quelles raisons ont entraîné des jour-

<sup>1</sup> C'est une des raisons les plus sérieuses que l'on invoque contre l'infaillibilité de ce document. En résumé, la valeur dogmatique du *Syllabus* n'est pas certaine; on peut donc la nier sans

nalistes à livrer au public ce qui n'était pas fait pour lui? A-t-on par là servi l'Église ou lui a-t-on nuï? Ce sont des questions qu'il appartient à Dieu de trancher. Pour nous, fidèles, acceptons avec humilité et soumission la parole de notre Père telle qu'elle nous est connue, certains que si nous savons la comprendre, elle nous donnera la lumière, et la vie avec la lumière. Une brave femme, docile simplement à la parole de l'Église, en sait plus long sur le *Syllabus* que la plupart de ceux qui en discutent avec tant d'assurance.

cesser d'être catholique; mais c'est une témérité au moins inutile.

FIN DU TOME PREMIER

# TABLE DES MATIÈRES

## DU TOME PREMIER.

	Pages.
INTRODUCTION. Lettre à l'auteur . . . . .	I

### PREMIÈRE PARTIE.

#### NOTIONS PRÉLIMINAIRES.

CHAPITRE PREMIER. — La Foi . . . . .	1
ART. 1 <sup>er</sup> . — Nature de la Foi . . . . .	2
I. La Foi en général . . . . .	2
II. La Foi religieuse . . . . .	6
III. Rapports de la Foi et de la Raison . . . . .	8
ART. 2. — Nécessité de la Foi . . . . .	13
I. Motifs de la Foi . . . . .	13
II. Comment on arrive à la Foi . . . . .	17
CHAPITRE II. — De la Révélation . . . . .	23
ART. 1 <sup>er</sup> . — Nature de la Révélation . . . . .	23
I. Ce qui est matière de Révélation . . . . .	23
II. Ce qui est matière de science . . . . .	26
ART. 2. — Des preuves de la Révélation . . . . .	29
I. Qu'il faut des preuves extraordinaires.—Preuve tirée des résultats de la Révélation . . . . .	29
II. Des miracles . . . . .	33
CHAPITRE III. — Comment se fait la Révélation . . . . .	43
I. Supériorité du mode de la Révélation chrétienne en lui-même . . . . .	44
II. Vertus que cette organisation produit . . . . .	47
CHAPITRE IV. — De l'Écriture sainte . . . . .	52
ART. 1 <sup>er</sup> . — Histoire de l'Écriture sainte . . . . .	53
I. De quels livres se compose l'Écriture sainte . . . . .	53
II. Authenticité de l'Écriture sainte . . . . .	55
III. Du canon . . . . .	59
ART. 2. — De l'inspiration des Livres saints . . . . .	60
ART. 3. — Objet de l'Écriture sainte . . . . .	64
I. Tout s'y rapporte à la foi ou à la morale . . . . .	64

II. La Bible et la science . . . . .	67
III. La chronologie de la Bible . . . . .	72
ART. 4. — De la lecture des Livres saints . . . . .	78
CHAPITRE V. — De l'Église . . . . .	82
ART. 1 <sup>er</sup> . — Raisons de cette institution . . . . .	83
I. Du côté de Dieu . . . . .	83
II. Du côté de l'homme . . . . .	87
III. A cause des instincts sociables de la nature humaine . . . . .	90
ART. 2. — Infaillibilité de l'Église . . . . .	95
I. Raisons de cette infaillibilité . . . . .	95
II. Nature de cette infaillibilité . . . . .	99
III. Son objet . . . . .	102
IV. Ses organes . . . . .	105
ART. 3. — Comment l'Église remplit sa mission . . . . .	111
I. Supériorité des nations catholiques . . . . .	111
II. Des prophéties et des miracles contemporains . . . . .	114
CHAPITRE VI. — Des rapports de l'Église et de l'État . . . . .	117
ART. 1 <sup>er</sup> . — Doctrine catholique sur l'État . . . . .	118
I. Autorité du pouvoir civil . . . . .	118
II. Comment le gouvernement reçoit son autorité de Dieu . . . . .	119
III. Des changements de gouvernement . . . . .	126
ART. 2. — Rapports de l'Église et de l'État . . . . .	129
I. En théorie . . . . .	129
II. En fait . . . . .	140
ART. 3. — De la liberté de conscience . . . . .	144
I. Historique de la question . . . . .	144
II. État actuel . . . . .	148
III. Principes sur la liberté de conscience . . . . .	150
ART. 4. — L'Église et la Révolution . . . . .	154
I. Causes de la lutte . . . . .	154
II. Moyens de la terminer . . . . .	158
CHAPITRE VII. — De l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel . . . . .	164
I. Existence du surnaturel . . . . .	164
II. En quoi il consiste . . . . .	170
CHAPITRE VIII. — Conclusion . . . . .	174

## SECONDE PARTIE

### DOGME.

#### LIVRE PREMIER : DIEU ET SES ŒUVRES.

CHAPITRE PREMIER. — Dieu . . . . .	179
ART. 1 <sup>er</sup> . — Existence de Dieu . . . . .	179

TABLE DES MATIÈRES.

303

	Pages.
I. Preuves par la raison . . . . .	180
II. Preuve par le cœur . . . . .	183
ART. 2. — Les œuvres de Dieu . . . . .	186
I. L'acte créateur . . . . .	186
II. La Providence . . . . .	189
ART. 3. — La vie de Dieu . . . . .	195
I. La Trinité . . . . .	195
II. Vie essentielle et vie personnelle de Dieu . . . . .	203
III. L'Incarnation . . . . .	205
IV. Que cette doctrine ne place pas Dieu trop près de nous . . . . .	212
CHAPITRE II. — La Création . . . . .	214
ART. 1 <sup>er</sup> . — Les Anges . . . . .	214
ART. 2. — L'œuvre des six jours . . . . .	217
I. Ce que nous apprend la Genèse . . . . .	217
II. Origine de ce récit . . . . .	224
III. Théorie de l'évolution . . . . .	227
ART. 3. — Création de l'homme . . . . .	233
I. L'homme peut-il être un produit de l'évolution? . . . . .	233
II. Réponse à quelques difficultés de détail . . . . .	239
CHAPITRE III. — Nature de l'homme . . . . .	242
I. L'âme . . . . .	246
II. Le sens . . . . .	252
III. L'entendement . . . . .	258
IV. La liberté . . . . .	262
CHAPITRE IV. — Le péché originel . . . . .	264
ART 1 <sup>er</sup> . — La Chute . . . . .	264
I. Les privilèges accordés au premier homme . . . . .	264
II. La désobéissance d'Adam . . . . .	269
ART. 2. — Transmission du péché originel . . . . .	276
I. Le fait de la transmission . . . . .	276
II. En quoi consiste pour nous le péché originel . . . . .	280
III. Preuves rationnelles de cette doctrine . . . . .	284
ART. 3. — Conséquences du péché originel . . . . .	288
I. Que deviennent les enfants morts sans baptême? . . . . .	288
II. La doctrine du péché originel et la théorie du progrès . . . . .	290
III. Unité de l'espèce humaine . . . . .	292
APPENDICE. DU <i>Syllabus</i> . . . . .	295

FIN DE LA TABLE DU TOME PREMIER.







10.5.2020







