

Zeitschrift: Revue internationale de théologie = Internationale theologische Zeitschrift = International theological review
Band: 7 (1899)
Heft: 27

Artikel: La nouvelle apologétique dans l'Église romaine
Autor: Michaud, E.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-403450>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 21.01.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LA
NOUVELLE APOLOGÉTIQUE
DANS L'ÉGLISE ROMAINE.

Depuis quelques années, il est beaucoup question, dans l'Eglise romaine, d'Apologétique ancienne et d'Apologétique nouvelle, celle-là attaquée par les partisans de celle-ci, celle-ci attaquée par les partisans de celle-là, les uns et les autres se discréditant réciproquement, au grand plaisir des incrédules qui croient que le christianisme est atteint par ceux qui le défendent mal.

Je voudrais, dans cette étude, non pas faire l'historique de ces discussions, mais essayer simplement de donner une idée de ce qu'est l'Apologétique nouvelle, telle du moins que la représente M. l'abbé Denis, directeur des *Annales de philosophie chrétienne*, dans son ouvrage intitulé : *Esquisse d'une Apologie philosophique du christianisme dans les limites de la nature et de la Révélation*¹⁾. J'ai déjà fait connaître aux lecteurs de la *Revue* le but et les intentions de l'auteur, quelques-unes de ses hardiesses et quelques-uns de ses aveux²⁾. Aujourd'hui il ne s'agit plus du livre, mais de la méthode même de l'auteur, de ses principes et de son esprit, ainsi que du jugement qu'on peut déjà, équitablement, porter sur elle.

1. Déblayons le terrain en commençant par certaines assertions qui semblent ne pas tenir au fond même du sujet, et que l'auteur a comme jetées en passant, mais qui doivent pourtant être relevées.

D'abord, des *négligences de style*. Par exemple, après avoir mis en scène « les incrédules perfides ou ignorants », il dit :

¹⁾ Paris, F. Alcan, in-18°, 1898.

²⁾ Voir la *Revue* d'avril 1899, n° 26, p. 386-393.

« Si ma croyance, ma réceptivité religieuses et mon cœur sont puissamment orientés vers le surnaturel, que ma *raison* de son côté conçoit en ses *raisons* d'être et qu'*eux autres* postulent comme la seule réalité *susceptible* de les perfectionner, néanmoins rien, absolument rien ne m'autorise à conclure que cette parfaite finalité impliquée dans ma nature aboutisse à la vraie et unique *surnature* » (p. 300-301). Il suffit de souligner pour faire apprécier.

Ensuite, des *mots à effet* ou *forcés*, qui sentent l'affectation; et en théologie il en faut moins qu'ailleurs. Par exemple: au lieu de *surnaturel*, il dit *la surnature*. Il abuse du mot *transsubstantier*: « la croyance transsubstantiée par la grâce et la foi » (p. 217); « l'esprit de l'homme doit vivre du Verbe éternel, il doit le transsubstantier en lui-même » (p. 364); « le Verbe éternel et le sang humain se sont transsubstantiés dans le Christ » (p. 380)! Ne pourrait-on pas se demander si M. Denis n'est pas monophysite? Mais il ne parle sans doute que par à peu près: « la grâce surnaturelle transsubstantie *en quelque sorte* la croyance naturelle » (p. 205). Ailleurs, c'est le mot *impérer*: « ce que la méthode d'immanence nous fait simplement postuler ou n'impère que comme préparation intérieure » (p. 210). Plus loin, c'est le mot *primat* dans le sens de supériorité (je crois): « la foi domine toutes nos facultés par *le primat du meilleur* qui est la réalisation de toute finalité surnaturelle » (p. 225); « le primat du mieux comprendre et du mieux savoir dans les sciences » (p. 244). Plus loin, c'est « la Révélation qui doit être une vertu *inhibitive* » (p. 364).

Outre les mots à effet, il y a les mots qui manquent simplement de précision. L'auteur, par exemple, dit *fait divin* pour *fait religieux* (p. 264): « un fait divin doit être divin par sa qualité intrinsèque autant que par son origine constatable ». Qu'est-ce qu'un fait qui est *intrinsèquement divin*?

Il y a plus, il y a des phrases compliquées, obscures, confuses, dont il serait facile d'abuser. Par exemple: il semble confondre la parole de Dieu avec l'autorité de l'Eglise: « Dans l'Eglise, dit-il, c'est l'autorité qui impose, et c'est parce que Dieu a parlé que le fidèle admet qu'il doit obéir; *la parole de Dieu, l'autorité de l'Eglise*, tels sont les motifs raisonnables de la foi » (p. 17). En vérité, est-il besoin de l'autorité de l'Eglise là où Dieu a parlé? L'auteur semble croire que c'es

l'autorité ou la définition de l'Eglise qui fait la vérité des objets de la foi: «les sacrements de l'Eglise, objet de la foi du fidèle, ne sont pas seulement vrais parce que l'Eglise a défini qu'ils sont d'institution divine, mais encore, etc.» (p. 36). Donc ils sont vrais déjà parce que l'Eglise a défini qu'ils sont d'institution divine. On doit dire, au contraire, qu'ils sont vrais parce qu'ils sont d'institution divine; et ils ne sont pas d'institution divine parce que l'Eglise les a définis, mais l'Eglise les a définis parce qu'ils sont vrais et d'institution divine. Et encore, lorsque l'auteur dit: «L'adhésion du fidèle à l'autorité de l'Eglise est raisonnable, il obéit *parce que Dieu a parlé*» (p. 49), ne semble-t-il pas confondre ces deux choses, et ne donne-t-il pas à penser que lorsque l'Eglise enseigne avec autorité, son enseignement est par le fait la parole même de Dieu?

Quelle confusion aussi, au sujet du surnaturel, dans cette phrase: «Nous donnons ici le sens de surnaturel à *tout phénomène religieux*» (p. 38)!

A propos des croyances religieuses, M. Denis dit: «Les formules sont une matière sans vie, sans réalité; elles ne contiennent que ce qu'on y met par définition» (p. 167). Ne pourrait-on pas en conclure que les formules dites de foi sont «sans réalité?» Et, d'autre part, M. Denis dit expressément: «La croyance suppose l'être». Savez-vous pourquoi? C'est que «ens sequitur esse»! Et cette maxime des scolastiques, M. Denis l'attribue à Spinoza (p. 158)! Et dans cette même page, M. Denis enseigne que «la croyance implique quelque chose d'irrationnel». N'est-ce pas étrange?

Et p. 302: «Le surnaturel est indéterminable et inconcevable en toute hypothèse»! — Et p. 357: «La Révélation doit être lettre définie et esprit indéfini!» — Et p. 382: «L'Eglise est le Verbe éternel continué!» «Les évangiles sont la lettre morte émanant du Verbe fait chair!» N'est-ce pas de plus en plus étrange?

En histoire, M. Denis n'est pas moins étrange qu'en dogme. Certains de ses rapprochements sont même plus que bizarres. Par exemple: «Durant plus de trois siècles le dogme de la Trinité a été *exclusivement* l'objet de subtiles et profondes polémiques dans *toute* l'Eglise. Puis il n'en est plus question; la divinité de Jésus-Christ, la maternité divine de Marie *surgissent*

et sont bientôt *épuisées* par les décrets des conciles. Avec Luther et Calvin le naturalisme se présente sous la forme du libre arbitre opposé à la vertu de Foi: le Concile de Trente rétablit l'équilibre et la part de chacun en déterminant leur domaine propre. Les jansénistes nient que les œuvres humaines en général soient bonnes, les papes du XVII^e et du XVIII^e siècles les condamnent, et ils distinguent les actes humains des actes faits sous l'empire de la grâce sanctifiante » (p. 55). — « Le cardinal Newman et le Dr Mœlher (*sic*) sont les *premiers* théologiens catholiques qui ont introduit l'idée de l'évolution dans l'étude du dogme chrétien » (p. 55). — « Dans le domaine des phénomènes psychologiques, la croyance, *étudiée déjà par Biran, le cardinal Newman, Max Müller, l'abbé de Broglie, Balfour et Brunetière*, est en continuité de rapports libres et d'objet avec ce que l'idée religieuse a de plus profond dans l'âme humaine » (p. 149)! — Et p. 376: « La continuité dans l'unité de développements est manifestement sensible dans la trame des événements qui constituent le judéo-christianisme, *depuis la vocation d'Abraham jusqu'au pape régnant.* » Et quand le pape régnant était Alexandre VI ou l'un de ses semblables, quel rapprochement étrange avec la vocation d'Abraham!

Ne peut-on pas se demander si l'auteur a une notion exacte de la théologie, lorsqu'il dit: « *La théologie* est fondée, non pas *a posteriori*, sur l'observation de la vie en nous, mais elle est constituée sur les données divines de la Révélation » (p. 74). En sorte que, d'après M. Denis, il n'y aurait pas eu de théologie en ce monde s'il n'y avait pas eu de Révélation surnaturelle! Que devient alors la théologie naturelle, philosophique, fondée sur la notion simplement rationnelle de Dieu? N'est-elle rien? Faut-il tenir pour nuls les enseignements des Platon, des Aristote et de tant d'autres philosophes non chrétiens, sur Dieu et sur la religion?

Sa notion de l'orthodoxie n'est pas plus exacte, lorsqu'il dit: « L'orthodoxie est le travail déjà immense des esprits chrétiens — papes, docteurs, théologiens, conciles — opéré par les dix-neuf siècles de générations fidèles qui nous séparent de l'avènement de J.-C. » (p. 262). Hélas! que d'hétérodoxie dans ce travail des papes, des théologiens, etc.! M. Denis ignore-t-il que l'orthodoxie est le dogme vrai et que le dogme vrai est la doctrine même de J.-C., crue et attestée partout, toujours

et par tous? M. Denis doit connaître le critérium de l'ancienne Eglise catholique, si heureusement formulé par Vincent de Lérins.

Enfin, M. Denis trahit un esprit de parti injustifiable, lorsqu'il ose dire d'une manière absolue: « La libre pensée, surtout quand elle revêt *l'hypocrisie que tout politicien recèle dans son cœur*, est le fanatisme de l'irréligion » (p. 177). Oui, certes, il y a *des* politiciens hypocrites, fanatiques et irréli- gieux; mais M. Denis déclare que *tout* politicien recèle l'hypocrisie dans son cœur! Hé quoi! lit-il dans les cœurs? Ne sait-il pas que « le pape régnant », très oublieux de la « vocation d'Abraham », n'est qu'un politicien, et quel politicien?

Le parti pris de l'auteur n'est pas moins injustifiable envers ceux qui quittent « l'Eglise ». « C'est une plaisanterie, dit-il, de proclamer qu'on n'a quitté *l'Eglise* que pour des motifs scientifiques; les apostasies dépendent plus souvent, pour ne pas dire *toujours*, d'exigences morales et politiques où le cœur et les passions, l'intérêt et l'orgueil jouent le rôle principal » (p. 229). D'abord, de quelle Eglise M. Denis veut-il parler? De l'Eglise universelle ou seulement d'une Eglise particulière? De l'Eglise universelle ou seulement de l'Eglise romaine? Il ne s'explique pas, et semble croire qu'en quittant l'Eglise romaine on quitte par le fait l'Eglise catholique ou universelle. Il se trompe. De plus, si M. Denis voulait jeter un coup d'œil impartial sur l'histoire de l'Eglise *romaine*, il verrait la quantité effrayante des falsifications commises dans cette Eglise, ses altérations du dogme catholique et de la morale catholique. Dira-t-il qu'en quittant cette Eglise pour rester fidèle à la vérité, on ne la quitte pas pour des motifs scientifiques? Dira-t-il que cet amour de la vérité, de la justice, de la sainteté chrétienne, vient des passions du cœur et de l'orgueil? Ne peut-on pas, ne doit-on pas se retourner contre lui et lui montrer combien de prétendus catholiques restent dans l'Eglise romaine par intérêt, pour ne pas perdre leur clientèle, pour arriver à tel poste, à tel titre, à tel mariage, à tel héritage? Que M. Denis relise l'histoire des papes, des chefs infaillibles de son Eglise; et alors, s'il est sincère, il sera très humble en présence de n'importe quelle autre Eglise et peut-être même se demandera-t-il tout bas, dans le secret de sa conscience, si ce n'est pas une horrible « plaisanterie » de dire qu'on reste dans l'Eglise romaine pour des motifs scientifiques et moraux.

2. Voyons maintenant les idées les plus essentielles de son système.

Avant tout, il insiste sur la distinction à faire entre la théologie et l'apologétique. Cette distinction n'est pas nouvelle: car toujours on a distingué la théologie en général et l'apologétique en particulier; la théologie, qui implique toutes les connaissances relatives à Dieu et à la religion, et l'apologétique, qui n'est qu'une partie de la théologie, la partie spéciale où l'on défend la vérité religieuse contre les attaques dont elle est l'objet, et où l'on établit la supériorité de la vraie religion et de la véritable Eglise sur les religions et les Eglises rivales.

Mais ce qui est nouveau dans le système de M. Denis, c'est l'exagération qu'il introduit dans cette distinction: car il semble condamner la théologie à l'immobilité et ne permettre le progrès qu'à l'apologétique, comme si la théologie était le dogme même et non la science du dogme et de tous les éléments de la religion. Que le dogme doive être fixe ou immuable, rien de mieux; que la défense du dogme doive varier suivant les attaques, rien de mieux. Mais, encore une fois, la théologie n'est pas le dogme, elle n'est pas la foi objective, elle n'est pas « ce qui a été cru partout, toujours et par tous »; elle est une science, et comme telle, elle doit progresser, non moins que l'apologétique, qui n'est qu'une partie de cette science.

Sur ce premier point déjà, je ne saurais être de l'avis de l'auteur. Précisons. Quand il dit: « Les docteurs de l'Eglise et les théologiens ont organisé *les vérités de foi* en une science très homogène, très forte, c'est la théologie » (p. 88), il n'est pas tout à fait exact: car ce n'est là que la *théologie dogmatique*; mais la théologie, dans son ensemble, étudie non seulement les vérités de foi, elle étudie aussi la morale, le culte, la discipline, et, dans ces domaines, beaucoup de choses qui ne sont pas de foi. Le mot « organiser » employé par l'auteur pour caractériser l'œuvre de la théologie est très mal choisi: car la théologie constate, explique, défend, applique les vérités religieuses, et si l'on peut appeler « organisation » l'ordre qu'elle met dans ses propres explications, cette organisation ne porte pas sur autre chose. — A la page 91, M. Denis fait « rentrer la métaphysique dans l'apologétique »; mais la métaphysique « rentre » avant tout dans la théologie dogmatique, qui, je le

répète, n'est pas le dogme même. — A la page 92: «Le principe de la théologie est la Révélation, dit-il. Son moyen d'action est l'autorité de l'Eglise... Pour les premiers siècles de l'Eglise l'apologétique n'exista pas». Trois assertions, trois erreurs: 1° la théologie est la science de Dieu et de la religion; or cette science se puise d'abord dans des sources naturelles (la nature extérieure, l'âme, la raison, les sciences), ensuite dans la révélation chrétienne; donc la théologie naturelle peut exister sans la Révélation; donc il est faux de dire que le principe de la théologie est la Révélation. La révélation chrétienne a fourni des matériaux ou des données à la théologie chrétienne, dans sa partie surnaturelle; mais la théologie, comme telle, a existé avant elle. — 2° Le moyen d'action de la théologie, même de la théologie chrétienne, n'est nullement l'autorité de l'Eglise: car la théologie étant une science, relève des principes mêmes et des règles de la science; l'autorité de l'Eglise consiste à affirmer et à transmettre le dépôt qui lui a été confié par J.-C., sans qu'elle puisse ni l'augmenter ni le diminuer; elle le prêche, elle le défend contre ceux qui l'attaquent, mais elle ne saurait se substituer elle-même à la science des théologiens. Ne confondons pas d'ailleurs l'autorité de l'Eglise avec la hiérarchie, et n'attribuons pas à la hiérarchie le droit d'étouffer les progrès de la science en général et de la théologie en particulier. — 3° Comment M. Denis peut-il dire que l'apologétique n'a pas existé dans les premiers siècles de l'Eglise? Qu'est-ce que les discussions des premiers docteurs et des premiers Pères contre les juifs et les payens, sinon des apologies? M. Denis ignore-t-il les deux apologies de Saint-Justin? Ignore-t-il les noms de Quadrat, d'Aristide, d'Ariston, de Méliton, d'Apollinaire, de Tatien, d'Athénagore, de Théophile, d'Hermias, de Tertullien, de Minucius Félix, etc.? Voir le *Corpus Apologetarum* (5 vol. in-8°).

M. Denis veut que la sphère de la théologie soit «rigoureusement fermée aux innovations qui ne viennent pas de l'Eglise» (p. 93). C'est une erreur: car l'Eglise n'est pas chargée de fournir des innovations à la théologie. — M. Denis veut enfermer la théologie dans l'argumentation suivante: «Dieu a parlé; Dieu ne peut être trompé ni trompeur, donc je dois obéir à sa parole» (p. 93). Pauvre théologie que celle qui se borne à ce syllogisme! — Et c'est de cette théologie misérablement cir-

conscrite que M. Denis fait naître l'apologétique! Il dit expressément (p. 110): « Notre conviction personnelle est que l'apologétique *est à refaire complètement*; par rapport à la théologie, elle est encore *une toute petite fille, incapable* de jouir et de profiter des trésors de sa mère ». Etrange théologie et étrange apologétique!

Continuons. M. Denis distingue deux apologétiques: *l'ancienne*, qu'il appelle traditionnelle, et *la nouvelle*. S'il se bornait à cela, il n'y aurait rien à redire; mais il va beaucoup plus loin, et il a une façon de traiter l'ancienne, qui me semble non fondée et même injuste, et une façon de poser la nouvelle, qui me semble erronée en plus d'un point. Il dit: « Naguère le problème du surnaturel se posait *seulement* (?) sur le terrain de l'accord de la *raison* et de la foi... Aujourd'hui, *ce n'est pas seulement la raison* qu'il s'agit d'harmoniser avec la foi, c'est surtout notre *nature* conçue avec ses exigences intérieures qu'il faut accorder avec le naturel en soi. Nous faisons donc un pas de plus » (p. 286). Si c'est en cela que doit consister l'apologétique nouvelle, disons tout d'abord qu'elle est fort ancienne; car elle existe, et avec une incroyable surabondance de détails, déjà chez les Pères, qui se sont occupés, eux aussi, de l'harmonie de notre *nature* avec la grâce, plus peut-être encore que de l'accord de la *raison* avec la foi. M. Denis n'aurait-il rien lu de Saint-Augustin sur ces matières? A propos de Thomas d'Aquin, il dit: « Aujourd'hui ce sont Dieu révélateur, la Création et la Révélation eux-mêmes qu'il s'agit de prouver non comme articles de foi, *mais comme articles de raison*; et *preuve* ici ne signifie plus simple *constatation*, mais doit, en outre, signifier *crédibilité en soi* par rapport à la Révélation » (p. 270). Or Thomas d'Aquin a précisément expliqué cette *crédibilité en soi* et ces *articles de raison*, soit dans sa *Somme contre les Gentils*, soit dans sa *Somme théologique*.

Si M. Denis lit aussi les ouvrages de Duns Scot et des Scotistes, il verra qu'ils revendiquaient, contre les théologiens qui exagéraient le péché originel, la dignité de la nature humaine, et qu'ils affirmaient que, pour que l'homme reçoive une assistance divine, il faut qu'il subsiste *entre celui qui reçoit et ce qui est reçu une affinité qui est incompatible avec une déchéance complète*. Il semble, en outre, que M. Denis ne connaisse pas assez l'ancienne apologétique des Pères, pour pou-

voir la différencier avec clarté d'avec la nouvelle. Que l'on puisse aujourd'hui faire ressortir l'accord et l'harmonie en question, par des arguments nouveaux et des considérations qui nous frappent davantage, nul ne saurait en douter. Mais si nous pouvons et si nous devons mieux faire, il n'en résulte pas que les anciens n'aient pas tenté déjà de faire ce que nous voulons mieux faire. La différence entre eux et nous est une différence de qualité, peut-être de méthode, mais non de genre ni même d'espèce. C'est pourquoi les deux apologétiques dont parle M. Denis ne sont pas aussi différentes qu'il l'affirme. Ne semble-t-il pas l'avouer lui-même dans le passage suivant : « En ce siècle de remuements profonds et de chocs qui n'admettent pas de retour en arrière et où les régressions deviennent rares, on partagera la défense du christianisme en deux périodes : celle où a particulièrement prédominé la raison, la métaphysique, l'*a priori*, et celle où l'immanence du moi, mettant en évidence ses modes de vie, ses prédispositions, ses besoins, les formes préordonnées de son activité, impère et fixe dans l'ordre naturel les conditions libres de tout surnaturel transcendant et vrai intimement. Ah ! sans doute, il serait *bien téméraire et bien ignorant* celui qui prétendrait que l'Eglise a méconnu jusqu'ici cette manière de voir. En réalité, il est possible de trouver les éléments de cette apologie notamment dans Saint-Augustin, dans Saint-Bonaventure, dans Saint-Thomas d'Aquin, dans le livre de l'*Imitation* et dans Saint-François de Sales » (p. 192). Après cet aveu, M. Denis limite et restreint singulièrement la portée de sa nouvelle apologie : non seulement il affirme « l'efficacité incontestable » de l'ancienne, mais il dit encore : « Notre étude *ne visant qu'une certaine catégorie d'incrédules*, ne s'appuie nécessairement que sur une catégorie d'arguments ; elle ne préjuge donc pas de l'inutilité des arguments métaphysiques et moraux traditionnels ; loin de nous donc la pensée de décourager toute apologétique qui n'aurait pas la psychologie pour base exclusive » (p. 194). Très bien ; mais alors pourquoi mener si grand bruit, dans d'autres pages, contre cette même apologie ? Pourquoi accuser celle-ci, quelques lignes plus loin (p. 195), de marcher dans « une voie trop simpliste, laquelle ne distingue pas suffisamment la part nécessaire de l'humanité dans l'acte de foi », et de « donner habituellement à la foi une définition exclusivement intellectualiste ? » Pourquoi chercher à

faire croire (p. 196) que les anciens apologistes n'ont tenu aucun compte des conditions humaines de la pénétration de la grâce dans l'âme? Ce que M. Denis propose comme neuf est donc fort ancien. Je le répète, faisons mieux, si nous pouvons, ce que les anciens ont déjà fait, mais ne croyons pas que nous ayons découvert la nature et la psychologie; ne croyons pas surtout qu'il s'agisse pour l'apologiste, comme l'affirme M. Denis, de « renouveler la théorie de la connaissance relativement aux choses divines » (p. 193). Renouveler la théorie de la connaissance! Qu'est-ce que cela peut bien signifier? Quelles prétentions en tout cas! Quels gros mots, vides de sens, je crois, si l'on considère que M. Denis lui-même avoue à la même page que « la connaissance physique ou historique des faits divins surnaturels » nous est « donnée par les sens et la raison ». Que de mauvais apologistes aient « morcelé et divisé l'activité interne » et « démembré le moi » (p. 213); qu'ils aient placé le surnaturel « en l'air », le considérant « comme une pyramide posée sur le sable » (p. 387); que le P. Coconnier, dans la « Revue thomiste », janvier 1898, ait mérité les reproches que M. Denis lui adresse, c'est possible, je n'ai pas à l'examiner ici; mais n'en rendons pas responsable toute l'ancienne apologétique, pas plus que nous ne faisons retomber sur un instrument ou sur une méthode la maladresse de l'ouvrier qui s'en sert mal.

Enfin, pour en finir avec cette question, je me permets d'adresser à M. Denis un dernier reproche: celui d'intervertir le vrai rôle de la philosophie et de la science, lorsqu'il dit: « Il n'y a en droit qu'une seule apologétique qui qualifie, résume et justifie toutes les autres, c'est l'apologétique philosophique... Toute science doit être d'abord philosophique avant d'être vraiment scientifique » (p. 277). La vérité n'est-elle pas, au contraire, que toute science doit d'abord être vraiment scientifique, solidement établie comme telle, dans la connaissance ordonnée des faits? et n'est-ce pas alors seulement qu'elle peut donner lieu à des conclusions philosophiques? Que serait la philosophie si elle n'était pas fondée avant tout sur les sciences ou sur la connaissance scientifique des choses? La philosophie ne précède donc pas les sciences; elle doit les suivre. Donc l'apologie chrétienne doit être d'abord scientifique, c'est-à-dire fondée sur la connaissance scientifique des sciences et de l'histoire, et ensuite philosophique.

3. M. Denis n'est pas seulement injuste envers l'ancienne apologie en la rendant responsable des torts des mauvais théologiens qui l'ont mal pratiquée, il est encore injuste envers l'intellectualisme. Cette seconde injustice n'est d'ailleurs que la conséquence de la première, ou même simplement la première sous une autre forme : car la méthode « intellectualiste » attaquée par M. Denis, n'est, au fond, que la méthode traditionnelle même. A l'en croire, la méthode intellectualiste « ne postule pas les conditions psychologiques de la vraie religion et elle n'indique pas celles du surnaturel proprement dit » (p. 38). Or, rien de plus gratuit. — A l'en croire, les intellectualistes « font abstraction de la réalité et placent l'esprit dans le domaine de la raison pure sans se préoccuper de l'expérience » (p. 40). Nouvelle assertion gratuite. — A l'en croire, « les arguments de raison sont objectifs et impersonnels ; par là même qu'ils sont objectifs, ils ne peuvent me prendre par l'autonomie et l'immanence ; et par là même qu'ils sont impersonnels, leur hétérogénéité les écarte de moi » ; donc il faut « tenter l'épreuve par l'immanence et non par la raison » (p. 62). M. Denis semble croire, dans ces lignes, que la raison n'est pas immanente à l'homme, qu'elle vient du dehors, qu'elle ne nous est ni subjective ni personnelle. Il se trompe : notre raison fait partie de notre moi, de notre intérieur, de notre essence ; elle est aussi immanente en notre âme que n'importe quelle autre faculté de l'âme.

« Il faut me présenter les vérités de foi, dit M. Denis, non pas d'une façon impersonnelle, mais me montrer combien j'en ai soif, et, analysant mon être moral, me les faire désirer, me les faire vouloir par l'évidente conviction que je ne serai complet, heureux, vivant selon ma destinée qu'avec elles » (p. 63). Très bien. Mais M. Denis a tort de sembler croire que la raison ne puisse pas faire cette démonstration et donner l'« évidente conviction » dont il s'agit. Certes, la raison n'est pas le cœur, mais elle ne l'exclut nullement, et on aurait tort de l'exclure elle-même pour ne plus écouter que le sentiment ; c'est pour le coup qu'il y aurait division et mutilation dans l'immanence même et dans le moi.

M. Denis calomnie l'intellectualisme, quand il dit : « L'apologétique traditionnelle, *en restant dans l'isolement de l'intellectualisme*, n'a pas profité de la psychologie ; l'intellectualisme

sonne creux parce qu'il ne *résonne (sic)* que d'après les formules que la raison *isolée de l'expérience* se donne seule à elle-même » (p. 310). Que des théologiens aient isolé leur raison de l'expérience, cela est certain; mais qu'il faille, pour cela, accuser la raison d'être isolée de l'expérience, de repousser les faits de l'expérience, et déclarer que quiconque en appelle à la raison pratique un intellectualisme isolé, exclusif et creux, ceci est erroné. Les partisans de la raison protestent contre ce procédé et contre ce raisonnement. Tel n'est point le véritable intellectualisme. Les Pères, qui ont été des intellectuels et des intellectualistes, ont associé la raison à toutes les autres facultés de l'âme et aussi les autres facultés de l'âme à la raison. Le divorce et le séparatisme dont parle M. Denis leur étaient étrangers, et il n'est nul besoin de crier à la nécessité d'une apologétique nouvelle pour revendiquer les droits de la psychologie et du sentiment. Les vrais intellectualistes ont assez de raison pour savoir que la raison cherche ses arguments non seulement en elle-même, mais encore dans tous les plis et replis de la nature humaine, de l'expérience et de la psychologie, vieilles choses que les anciens et les traditionnels ont aussi connues en même temps que la raison.

M. Denis calomnie encore l'intellectualisme, quand il le réduit à « la raison raisonnante, passive et réceptive, tournant dans sa sphère et tendant à éliminer ce qu'elle ne contient pas en elle-même » (p. 86); quand il ose affirmer que c'est « la raison qui établit une lutte entre *connaître* et *croire* »; quand il la sépare de la raison métaphysique, et la réduit à n'être qu'une logique vide, une dialectique creuse. Où a-t-il vu des apologistes se contenter d'une telle raison? Nous serions curieux de les connaître. Il va même jusqu'à écrire, p. 105: « Il s'agit simplement de raison logique et dialectique, à l'exclusion — c'est l'hypothèse de l'apologie traditionnelle — des autres moyens de connaissance et de certitude que la philosophie moderne admet: réflexion, conscience, immanence, intuition, perception ». Vraiment, ne dirait-on pas que la philosophie des anciens docteurs n'admettait ni la réflexion, ni la conscience, ni l'immanence, ni l'intuition, ni la perception? L'« hypothèse » que M. Denis attribue gratuitement et injustement à l'apologie traditionnelle, est par trop naïve. M. Denis se moque. Qu'il veuille bien se relire lui-même. Quelques pages plus haut (p 86), il a écrit

« que la raison peut organiser l'ensemble des vérités révélées, les constituer en une science particulière qui est la théologie » Peut-on organiser une science sans réflexion, sans conscience, sans perception, etc., et la théologie est-elle si misérable qu'elle ne soit que de la logique vide et de la dialectique creuse ?

Evidemment, M. Denis est arbitraire et injuste, quand il confond la critique intellectualiste et la critique négative (p. 178). Rien ne l'autorise à commettre une telle confusion. Lui-même a reconnu (p. 106) que la raison est capable de démontrer l'existence de Dieu, le libre arbitre, la spiritualité et l'immortalité de l'âme, etc. Ce qu'il semble lui reprocher, c'est de ne pas démontrer Dieu comme « objet de croyance, de prière, de crainte, d'adoration et d'amour », c'est de ne pas défendre « la raison religieuse elle-même », c'est de « rester en deçà des exigences de la raison elle-même ». Si telle est bien la pensée de M. Denis (p. 106), si tels sont réellement les griefs qu'il adresse à l'apologie traditionnelle, il donne la preuve péremptoire qu'il n'a pas lu les Pères, qu'il n'a même lu ni Bossuet, ni Fénelon, etc. Non que je veuille prétendre que tout soit exact, complet, parfait, dans les apologies qui ont été faites jusqu'à présent. Certes, il y a encore beaucoup à dire. Mais les choses qui sont à dire ne sont ni contre la raison, ni contre la logique, ni contre l'intellectualisme; elles doivent même être aussi intellectuelles et aussi rationnelles que morales et mystiques; elles ne sauraient, par conséquent, fonder une apologétique d'une *espèce* nouvelle, *essentiellement* différente de la traditionnelle. Qu'elle soit plus claire, plus solide, plus scientifique, plus philosophique, rien de mieux; depuis quarante ans j'y travaille pour mon humble part, mais avec un profond respect pour ceux des anciens qui ont respecté la raison, la conscience, le cœur et la nature entière de l'homme.

4. Si j'ai bien compris les griefs de M. Denis contre l'apologétique traditionnelle et contre l'intellectualisme, ils prouvent que, dans le fond, M. Denis n'est guère qu'un *sentimentaliste exclusif*.

On peut le conclure d'abord de ses efforts pour déprécier la raison, et de ses attaques contre les arguments de raison sous prétexte qu'ils sont « objectifs et impersonnels » (p. 62). « Le rôle de la raison dans l'ordre des phénomènes religieux,

est, dit-il, *négalif* » (p. 68); et la raison qu'il en donne est que « la raison ne peut servir de base propre à aucune religion ». Et pourquoi? Parce que « la raison n'a pas de contenu réel et vivant qui lui soit propre » (p. 69); parce que la raison « n'a que des conditions de réceptivité » (p. 71). Autant d'assertions, autant d'erreurs. L'auteur cherche en vain à s'esquiver en disant dans une note (p. 70) qu'il ne parle que « de la raison raisonnante, et non de la raison métaphysique, qui a un contenu réel au point de vue religieux ». De quel droit, lui demanderons-nous, distingue-t-il une raison raisonnante et une raison métaphysique? De quel droit surtout les sépare-t-il? De quel droit fait-il le procès à la raison en matière de religion, comme si, en raisonnant, elle raisonnait forcément dans le vide, et comme si elle n'avait « aucun contenu réel et vivant? » Cette thèse de M. Denis est plus qu'arbitraire, elle est erronée.

Mais son sentimentalisme apparaît plus encore dans sa psychologie. Il paraît qu'il y a une psychologie moderne, près de laquelle celle des Aristote, des Augustin, des Thomas d'Aquin, des Bossuet, etc., n'est rien. « La psychologie moderne, dit-il, faite de méthode rigoureuse et de données immédiates de la conscience, offre des garanties équivalentes à celles que donnent les constatations de la science expérimentale. C'est *incontestablement la partie forte et originale de notre entreprise* » (p. 210). Voyons donc cette « partie forte et originale ». Quelques textes nous édifieront vite sur la pensée de l'auteur :

« Le *premier* caractère émergeant pour ainsi dire de l'activité religieuse est *l'amour* (p. 142)... On peut définir la religion une activité indépendante de la raison métaphysique et de la raison morale » (p. 144). — Donc, raison métaphysique et raison morale, disparaissent! L'amour suffit! — « La religion appréhende l'inconnaissable et l'irrationnel (Dieu, le mystère, le surnaturel) *sans aucun secours de raisonnement*. C'est par voie *d'amour, de spontanéité, d'action* qu'elle en prend conscience (p. 145)... Les phénomènes de la prière, de l'adoration, de l'amour de Dieu constituent par leur synthèse une *aspiration d'un ordre supra-rationnel* » (p. 146).

Il paraît que les intellectualistes avaient mal compris les choses de l'âme, lorsqu'ils avaient discerné l'entendement d'abord, la volonté ensuite; lorsqu'après les phénomènes de sensations corporelles ils avaient observé des phénomènes de

connaissance auxquels faisaient suite des phénomènes de sentiment et d'amour spirituel. M. Denis ne veut pas qu'il en soit ainsi. Il veut que la volonté précède l'intelligence. Les maximes anciennes : *nil volitum nisi praecognitum, ignoti nulla cupido*, ne sont plus que des erreurs. On veut maintenant ce dont on n'a aucune idée. « L'entendement est un achèvement, un couronnement » (p. 153), « la raison termine l'édifice humain » (p. 288). « C'est ce que n'avaient pas vu les doctrines intellectualistes » (p. 153)! Si M. Denis se bornait à dire qu'il faut partir de l'activité, notion antérieure à celle de l'entendement et de la raison, il faudrait l'applaudir; mais c'est là une vérité fort ancienne que les intellectualistes ont proclamée bien avant lui. Seulement les intellectualistes ne confondaient pas cette activité première avec la volonté et le sentiment; entre cette activité, cette force, et la volonté et le sentiment de l'amour, ils plaçaient l'intelligence, l'entendement, la perception rationnelle, ce qui permettait de concevoir le caractère moral de la volonté, du sentiment et de l'amour, et ce qui était d'ailleurs parfaitement conforme à la nature exactement observée et à la véritable expérience interne. Telle était l'immanence des anciens, immanence dont ils avaient parfaitement conscience, et qui vaut, je crois, celle à laquelle M. Denis en appelle constamment comme à une chose nouvelle et fondamentale.

Ce n'est pas tout. M. Denis distingue la *croyance* et la *foi* : la foi, qui est surnaturelle (adhésion ferme de l'esprit à tout ce que Dieu a révélé, p. 211); la croyance, qui est naturelle, qui trouve sa place dans l'énergie initiale du moi, et qui est « une puissance (*sic*) de l'âme émanant de l'activité et cherchant un objet *extérieur* » (p. 154). Et cette puissance, « par sa tendance à appréhender des objets extérieurs, est supérieure à la raison! » Toutefois, l'auteur veut bien reconnaître que cette même puissance, la simple croyance, est aussi inférieure à la raison, en tant qu'« elle peut recevoir indifféremment un objet irrationnel, contradictoire, superstitieux et indéterminé » (p. 154).

Selon M. Denis, cette croyance « émane de la liberté et va plus vite que la raison » (p. 154). « Elle a l'avantage sur toutes les autres facultés de nous persuader d'emblée que ce que nous croyons est vrai » (p. 158). Etrange avantage, que celui qui nous induit si facilement et si gravement en erreur! M. Denis lui-même l'avoue, quand il reconnaît que « la croyance

implique quelque chose d'*irrationnel* par cela même qu'elle *supprime l'expérience, la raison et le jugement* » (p. 158). Cette croyance, M. Denis la réduit à n'être qu'un « élément dynamique et non un élément intellectuel » (p. 204). Aussi distingue-t-il la croyance *scientifique*, qui procède exclusivement de l'entendement, et la croyance *religieuse*, qui procède « plus particulièrement de l'activité volontaire et affective » (p. 47). Et cette croyance religieuse, qui n'est nullement scientifique, est représentée plus loin (p. 163) par l'auteur comme un principe de connaissance et comme « plus élevée qu'aucune catégorie de la logique ! » Pourquoi ? Parce qu'« elle ne passe pas par la progression du jugement », parce qu'elle est « affranchie des exigences de la dialectique », et parce qu'« elle a dans l'ordre pratique la puissance que l'*intuition* a dans la spéculation ».

Le sentimentalisme de M. Denis est donc manifeste. Selon lui, « nous arrivons à croire fermement, non point par un simple assentiment de l'esprit, mais par le fait de la volonté délibérée et claire » (p. 165). Mais on peut se demander ce que peuvent signifier dans son système les deux mots « *délibérée* » et « *claire* » appliqués à la volonté, quand il ne s'agit pas d'un assentiment de l'esprit, et quand, faute d'évidence, « nous pouvons choisir le parti *que nous voulons* » (p. 165).

M. Denis va jusqu'à vouloir rendre l'idée religieuse « indépendante psychologiquement de la morale, de la métaphysique et de la science » (p. 128). Il ne voit pas combien l'idée religieuse, ainsi isolée et ainsi réduite, est exposée à l'erreur, à la superstition et à l'immoralité. Il croit que *cette* idée religieuse, dans les conditions qu'il énumère, peut « se donner à elle-même, par sa propre autonomie, un objet suffisant » (p. 128). Sa théorie est celle-ci : « Le moi réfléchi et immanent *est à lui-même sa seule évidence*, et par là il est aussi son propre sujet de science et de certitude. Tout ce qui se présente comme fonction de lui-même en lui-même *est donc vrai* (!) comme tendance, comme capacité, comme besoin, comme désir et comme amour. C'est ainsi que la croyance religieuse, émanant de ce moi profond et tout spontané, *postule* une réalité *d'autant plus immédiatement saisie* (!) que cette réalité surpasse toute la nature » (p. 170). De cette théorie peuvent découler directement toutes les folies religieuses. Du moment que la croyance religieuse est à elle-même son propre critérium et qu'elle est

sensée saisir réellement ce qu'elle postule, on ne voit pas comment on pourrait l'arrêter sur la pente de l'exaltation et de la folie. Écoutons encore l'auteur : « Où la raison saisit simplement des analogies, des convenances rationnelles, des non-contradictions, des possibilités, la conscience religieuse perçoit des postulats, des objets impérés, en un mot *la vérité et l'être* » (p. 172). Et encore : « Il nous semble que l'on peut dire que la croyance est homogène au sentiment, à l'amour, aux facultés affectives, à l'action, à la volonté, à la liberté (*ibid.*)... La croyance religieuse a une *dialectique propre*, ultra-logique ou extra-scientifique (p. 174)... En résumé, la croyance, procédé de connaissance et principe de certitude, *doit être acceptée au même titre que la raison* ; elle fait partie de nos moyens *dialectiques* (!) susceptibles d'atteindre l'être et la vérité. C'est là une théorie rigoureusement démontrée (!) et qui s'imposera de plus en plus (!) aux penseurs » (p. 176) !

Rien de plus dangereux, je le répète, que d'isoler la croyance religieuse et l'idée religieuse de la raison et de la morale, sous prétexte que « l'idée religieuse vit dans les âmes par sa propre évidence » (p. 85). M. Denis a lui-même ruiné scientifiquement et moralement son système, quand il a écrit : « Qu'on ne perde jamais de vue ce principe primordial : *la religion en elle-même ne dépend ni de la métaphysique ni de la morale ; elle se suffit à elle-même*. En elle, elle doit trouver ses principes..., ses moyens d'action..., sa fin » (p. 100). Que certains individus soient religieux sans connaître la métaphysique, qu'il y ait même des papes violant publiquement la morale, nul ne le nie ; mais qu'une telle religion « se suffise à elle-même », nul théologien ne saurait le concéder. Disons hautement avec tous les grands théologiens que la religion a besoin de la métaphysique et de la morale ; que l'apologétique et la théologie ne sauraient se passer ni des sciences, ni de la dialectique, ni de la raison ; bien plus, que leur progrès sera toujours en raison directe de leur accord avec les sciences, avec la dialectique et avec la raison.

5. Lorsqu'on altère à ce point les notions de l'apologétique et de la théologie, il est impossible qu'on n'altère pas en même temps les notions du surnaturel et du dogme. C'est ce qui est malheureusement arrivé à l'auteur.

M. Denis, il est vrai, a écrit des pages fort justes sur l'accord du naturel et du surnaturel (p. 89-90); il n'a qu'un tort, celui de s'imaginer que l'intellectualisme n'a pas enseigné cet accord, sous le ridicule prétexte que « la raison est statique et limitative et qu'elle ne peut impérer rien qui la dépasse ».

Mais, à côté de ces pages, il en est d'autres où il prête à la méprise, par exemple, quand il « distingue le surnaturel *seul philosophiquement définissable* du surnaturel *donné par la théologie conséquemment à la Révélation* » (p. 148). Il enseigne que « les définitions, même celles du surnaturel et du mystère, sont *relativement récentes* (!), et que, *par conséquent*, elles ne sont ni absolues, ni définitives, ni intangibles » (p. 153). Il enseigne encore que le surnaturel est « l'objet propre de la croyance, son aliment ordinaire » (p. 163), comme si la croyance ne pouvait pas avoir aussi pour objet propre les mystères de l'ordre naturel. Selon M. Denis, « par hypothèse, le surnaturel ne peut exister pour nous que s'il se réalise en nous » (p. 128); d'où l'on pourrait conclure, ce semble, que le surnaturel n'existe pas pour nous objectivement, en dehors de nous; et alors qu'est-ce qu'un surnaturel qui n'existe qu'en nous et non en dehors de nous? Dieu n'existe-t-il pas aussi en dehors de nous, et ne nous apparaît-il pas admirable et surnaturel dans l'univers non moins qu'en nous-mêmes? Selon M. Denis, le surnaturel proprement dit est « ce que nous n'aurions jamais soupçonné dans l'ordre de l'intelligence, ni désiré dans l'ordre du progrès moral, ni conçu en aucune manière sans le don de la Révélation et de la grâce » (p. 131); doctrine inacceptable, car c'est un fait que l'âme humaine, avec ses seules forces naturelles, avec sa raison, son cœur, sa conscience morale et idéale, peut soupçonner, concevoir et désirer un ordre de choses supérieur, une véritable surnature, une union avec Dieu plus intime et plus parfaite que celle qu'elle peut réaliser à elle seule.

Sur le dogme, sur son unité et son immuabilité, M. Denis a aussi écrit des pages d'une orthodoxie irréprochable, que je regrette de ne pouvoir reproduire ici. Mais voici, d'autre part, des assertions injustifiables.

M. Denis semble confondre le dogme avec les formules dogmatiques: le *dogme*, qui est un et immuable, et qui a toujours été cru dans l'Eglise chrétienne, dès le principe: *quod*

audistis ab initio (II. S. Jean, II, 24); les *formules dogmatiques*, qui varient et évoluent avec les siècles, sans être elles-mêmes des dogmes, mais sans enseigner autre chose que le dogme. M. Denis enseigne que « l'idée dogmatique apparut avec la critique naturaliste » (p. 52); or la vérité est que l'idée dogmatique a apparue avec le dogme même, c'est-à-dire avec l'enseignement même de J.-C. M. Denis semble croire que le dogme trinitaire et le dogme christologique sont des produits de la critique chrétienne et de la critique payenne. Voici ses propres paroles: « *Durant les deux premiers siècles de l'Eglise, on crut à J.-C. comme individu, comme au Maître, au Sauveur, au Messie...; plus tard, la critique chrétienne* aiguillonnée par le *platonisme alexandrin* et le *scepticisme* de Celse, de Lucien, de Julien, etc., *a établi en J.-C. les distinctions théologiques d'origine, de natures, de personne; il en a été de même pour le dogme de la Trinité; enfin, beaucoup plus tard, s'est dégagée la notion de mystère inaccessible, dans le sens actuel* » (p. 52).

Donc, selon M. Denis, la notion du mystère inaccessible telle que nous l'avons, ne serait pas la notion chrétienne primitive, mais elle se serait *dégagée*, et beaucoup plus tard! Donc notre mystère actuel de l'incarnation, de l'*origine* de J.-C., de ses *natures*, de sa *personne*, de même notre mystère actuel de la Trinité, « le dogme de la Trinité », dit expressément M. Denis, seraient des produits très tardifs de la critique chrétienne aiguillonnée par le platonisme alexandrin et par le scepticisme payen! Pendant les deux premiers siècles, il n'en aurait pas été question; le dogme aurait été alors beaucoup plus simple, on se serait borné aux mots « Maître, Sauveur, Messie ». Donc ce n'est pas seulement la formule dogmatique des conciles œcuméniques de Nicée, de Constantinople, d'Ephèse, de Chalcédoine, qui est un produit humain, c'est le fond, le contenu de cette formule, « l'idée dogmatique! » Comment M. Denis peut-il, avec de pareilles doctrines, soutenir l'immutabilité du dogme chrétien? Cela est parfaitement impossible. Voilà à quels résultats conduit la fameuse doctrine de l'explicité et de l'évolutionisme du dogme, telle qu'elle est enseignée dans l'Eglise romaine actuelle; doctrine historiquement et théologiquement fautive, qui confond le vrai dogme, parole même de J.-C., avec les spéculations auxquelles les théologiens se sont livrés dans

le but de l'expliquer et de le défendre. Ce qui me surprendrait plus encore que l'erreur de M. Denis, ce serait que la papauté la sanctionnât. Car la papauté, qui considère comme des dogmes toutes les prétendues explications qu'elle en a données dans le cours des siècles, ne veut pas qu'il soit dit que ces explications soient nouvelles; elle veut qu'elles soient aussi anciennes que la Révélation même de J.-C., qu'elles soient déjà contenues dans les Ecritures et déjà enseignées par les Pères; et elle veut si bien qu'il en soit ainsi, qu'elle ne craint pas de dénaturer le sens des textes et même d'en fabriquer, pour démontrer qu'en effet il en a été ainsi! Et voilà M. Denis qui avoue qu'«on crut à J.-C.» durant les deux premiers siècles d'une certaine manière, puis d'une autre *plus tard*, et enfin d'une autre *beaucoup plus tard*. Comment Rome, je le répète, va-t-elle tolérer cet enseignement qui sape par la base l'immutabilité de ses dogmes?

Dans l'ancienne Eglise catholique on considérait les dogmes comme étant le dépôt même de la Révélation: *depositum custodi* (I. Tim. VI, 20). Selon M. Denis, au contraire, ils sont «dégagés du dépôt révélé» (p. 56). Il paraîtrait que, dans le dépôt même de la Révélation, ils n'étaient pas «précisés»; et que, pour les préciser, il a fallu les «dégager du dépôt révélé!» C'est ce «dégagement» que M. Denis appelle l'explicité du dogme et l'évolution de l'idée chrétienne, lorsqu'il enseigne que «l'idée chrétienne est essentiellement évolutive» (p. 118), et que «l'Eglise garde, expose et *rend explicite* cette Révélation par l'organe des conciles, des décrets des papes et par le travail de ses docteurs» (p. 58). Conciles (sans explication), décrets des papes, travail des docteurs, tout cela est sur le même pied et tout cela concourt à l'explicité et au dégagement du dogme, qui, d'autre part, est toujours censé immuable (même quand il est cru autrement, après le dégagement, qu'avant)! A la page 268, M. Denis enseigne que le dogme «vient de Dieu»; mais comment en vient-il, si ce que l'Eglise romaine présente actuellement comme dogme est le produit tardif et successif de la critique chrétienne, du platonisme alexandrin et du scepticisme payen, et si nos mystères inaccessibles d'aujourd'hui nous sont venus «beaucoup plus tard?»

Que le dogme doive avoir en soi une constitution stable, rien de mieux; mais comment M. Denis en conclut-il que le

dogme révélé doit être en soi « un corps organique » (p. 267)? Quelle analogie y a-t-il entre la parole stable de J.-C. et un corps organique? M. Denis avouera que cette comparaison, qui d'ailleurs ne fait pas partie du dépôt révélé, peut prêter à la méprise et même à l'erreur: car on peut introduire beaucoup de choses dans un corps organique, on peut aussi l'estropier, l'atrophier, le rendre monstrueux.

M. Denis semble le comprendre et en conséquence vouloir prendre ses précautions, lorsqu'il dit: « L'évolution du dogme chrétien suppose des limites: elle doit rester une et continue, c'est-à-dire traditionnelle. La tradition ne peut être en droit que le développement des principes révélés en fait. Elle ne peut être ni la substitution, ni le bouleversement, ni l'exagération. Ceci signifie qu'elle ne peut faire dire à Dieu ni plus ni moins qu'il n'a révélé » (p. 271). Excellent, mais insuffisant: car sans être apparemment ni une substitution, ni un bouleversement, ni une exagération, le développement en question peut être une *addition*; or une addition humaine à un dépôt divin, ne saurait être divine, ni par conséquent objet de foi divine. De fait, la plupart des dogmes romains ne sont pas autre chose que des additions humaines, souvent mensongères, qu'on a voulu faire passer pour des dogmes sous le couvert de l'explicité et par le moyen du dégagement. Comment M. Denis ne voit-il pas que ce que la raison est censée tirer du dogme en raisonnant sur le dogme est chose humaine et non divine? M. Denis attaque, et avec raison, les « frères séparés » qui coupent et taillent dans le vif du dogme (p. 272); mais pourquoi n'attaque-t-il pas aussi les frères romains qui ajoutent au dépôt et qui fabriquent des dogmes nouveaux sous prétexte de rendre les anciens plus explicites?

M. Denis ose écrire ceci: « Au moyen âge, on célébrait déjà, dans certains ordres religieux, la fête de l'immaculée-conception; on célébrait donc pieusement ce que l'on croyait dogmatiquement: *modus orandi, modus credendi*. De même en Espagne, en Italie et dans le sein de notre ancienne Sorbonne, la thèse de l'infailibilité du pape était couramment soutenue » (p. 272). M. Denis sait certainement que, si quelques religieux ont célébré la fête de l'immaculée-conception, cette fête a été repoussée par d'autres; que l'immaculée-conception, admise par les uns, repoussée par les autres, ne pouvait pas, par consé-

quent, être « crue dogmatiquement », le dogme étant ce qui est « cru partout, toujours et par tous » ; que ceux qui célébraient cette fête, ne la célébraient donc que comme une pieuse doctrine, mais nullement comme un dogme. M. Denis sait aussi que, si l'opinion de l'infaillibilité du pape a été admise par les uns, elle a été repoussée comme une erreur positive par les autres, même dans l'ancienne Sorbonne. M. Denis a dû entendre parler, en son temps, d'un certain Bossuet, de certains articles de 1682, et peut-être même des débats auxquels le quatrième a donné lieu avant son acceptation et après, etc., etc. Dès lors, ce « dégagement » de l'infaillibilité papale ne serait-il pas une *substitution*, ou un *bouleversement*, ou une *exagération* ? Comment M. Denis pourrait-il prouver que sur ce point la tradition est restée « une et continue » ?

M. Denis est très embarrassé et très comique. Il recourt à une comparaison qui est exquise comme spécimen de truc et d'escamotage. « Le dogme chrétien, dit-il, a été nécessairement comme les astres *qui capturent d'autres plus petits*, les attirent à eux, suppriment leur propre rotation et les ravissent à un système planétaire voisin. C'est ainsi que le christianisme (?) a peut-être (!) *accueilli* (!!) inévitablement (!) plus d'une philosophie, plus d'un système scientifique, plus d'une méthode qui, s'ils étaient restés isolés de lui, et par conséquent prédominants, auraient sans doute (!) porté des fruits pernicieux » (p. 273). N'est-ce pas charmant ? M. Denis ne nous dit pas si ce procédé de discussion, cette façon de *capturer* et d'*accueillir*, fait partie de l'apologétique nouvelle.

On ne saurait avouer plus explicitement et avec plus de dégagement que des opinions humaines ont « pénétré dans le trésor des croyances de l'Eglise », croyances d'abord non définies, puis définies par Rome (p. 274). Il suffit : *habemus confitentem reum*. M. Denis est même généreux dans son aveu ; car il ajoute : « Au moyen âge, quand l'esprit chrétien était extrêmement absorbant, rien ne résistait à son assimilation, *aux risques de nécessiter plus tard une régression*. *Avouons-le, la régression se fait maintenant* (p. 274)... Cette régression ne peut scandaliser que les faibles » (p. 275).

L'ancien-catholicisme n'est pas autre chose que la régression catholique, faite d'après le critérium catholique, contre l'introduction des opinions humaines dans le dépôt de la révé-

lation, c'est-à-dire contre les faux dogmes de Rome. Cette régression ne scandalise que les faibles, mais le nombre des faibles, même chez ceux qui savent, est immense.

M. Denis a essayé de justifier le nouveau dogme de l'infailibilité du pape. Voici son plaidoyer: « C'est une grave erreur de croire que l'Eglise romaine est arrivée à la prétention à l'infailibilité par calcul ou par ambition politique » (p. 282). Première phrase maladroite: car elle concède que l'Eglise romaine est *arrivée* à cette prétention; que, par conséquent, cette Eglise n'avait pas tout d'abord cette prétention; et que, par conséquent, *elle a changé dans une chose qu'elle tient aujourd'hui pour un dogme!* Continuons. — « L'infailibilité est un dogme d'expérience, résultant d'un long usage de l'autorité spirituelle, mais c'est de plus la nécessité intrinsèque d'un gouvernement autonome. Ce dogme devait nécessairement se dégager *de lui-même* et être proclamé après de longs siècles. Il achève, en quelque sorte, l'œuvre unitaire et forte du dogme chrétien; il lui donne la suprême sanction que le dogme seul vrai se doit à lui-même: l'inerrance. Les diatribes que la proclamation du dogme a provoquées en 1870 sont sujettes à une critique qui les annihile toutes: oui ou non, la *vérité chrétienne* est-elle vraie en soi? si oui, elle n'implique aucune erreur ni de fait ni virtuellement. Or, ceci suppose l'inerrance et l'infailibilité. L'inerrance dans le passé et l'infailibilité dans l'avenir s'affirment chaque fois que l'*Eglise* se prononce et prend une décision qui intéresse le salut des fidèles. L'Eglise ne prétend pas à autre chose, et ce serait pour les fidèles un grand malheur, une source perpétuelle de doutes et d'erreurs si cette infailibilité ne pouvait se manifester, s'affirmer, dire oui ou non, c'est-à-dire parler à des hommes en tant qu'hommes comme il convient de leur parler. Telle est la haute justification de l'infailibilité personnelle du *chef suprême* de la hiérarchie catholique » (p. 282-283). M. Denis paraît ignorer que le chef suprême de l'Eglise est J.-C., et J.-C. seul; que c'est lui qui est infailible, et que l'Eglise, qui vit de sa vie, est *ipso facto* infailible toutes les fois qu'elle enseigne la doctrine et les préceptes qu'il a enseignés lui-même. M. Denis paraît ignorer que l'Eglise n'a pas d'*imperium*, et qu'elle ne saurait revendiquer l'infailibilité à titre d'*impérium*; que l'Eglise *romaine* n'est pas l'*Eglise*, mais seulement *une Eglise particu-*

lière, faillible comme toutes les Eglises particulières. Oui, certes, la vérité chrétienne est vraie en soi; mais ce n'est pas parce qu'elle passe par la bouche du pape, fût-il Honorius, qu'elle est vraie; elle est vraie en soi, parce qu'elle sort de la bouche de J.-C. même. L'Eglise n'a nullement la mission de se prononcer sur toutes les questions qui surgissent; elle n'a qu'une mission, celle de transmettre intégralement la doctrine et les préceptes que le Christ, son Maître, lui a confiés; rien de plus et rien de moins. Le dogme n'est pas le dogme parce que l'Eglise infaillible l'enseigne; le dogme est le dogme parce que J.-C. l'a enseigné, et l'Eglise n'est infaillible que lorsqu'elle l'enseigne fidèlement et exactement. Le dogme ne tire donc pas son origine de l'infaillibilité de l'Eglise; mais, au contraire, c'est l'Eglise qui, dans son enseignement, tire son infaillibilité de l'infaillibilité même du dogme reçu de J.-C. et transmis par elle. M. Denis lui-même avoue (p. 266): « Je dirai donc avec raison *de l'Eglise qui me présente le dogme*, qu'elle est infaillible nécessairement ». Le dogme n'est pas dogme parce qu'il est présenté par l'Eglise, mais l'Eglise, quand elle le présente tel que J.-C. le lui a confié, est alors infaillible, et alors seulement.

Je ne résiste pas au plaisir de citer encore quelques excellents aveux de l'honorable apologiste. Après avoir dit que l'idée chrétienne s'est assimilé temporairement des éléments étrangers, il ajoute: « Il n'en est pas moins vrai que ces éléments lui sont *étrangers* et qu'ils peuvent, par la force de régression égale à la force première de progression, *créer un danger pour la vérité*. Les chocs en retour sont aussi redoutables que les élans démesurés » (p. 281). Très vrai; mais ceux qui ont commis « les élans démesurés » et qui ont rendu les chocs en retour nécessaires, ne sont-ils pas les premiers coupables? Quant à nous, anciens-catholiques, nous opérons la régression avec toute la prudence possible, puisque, dans chaque question dogmatique, nous appliquons avec la plus stricte exactitude le critérium de l'ancienne Eglise catholique.

Très pauvre est l'essai de justification de l'Eglise romaine à propos de la condamnation de Galilée (p. 276), mais très juste est la page suivante sur le danger qu'il y a à confondre le vrai dogme divin avec les explications humaines des théologiens: « Les considérations précédentes nous mettent aussi en

garde contre les tendances exclusivement logiques et dialectiques de la raison raisonnante. Ces tendances consistent à revêtir la Révélation et les Vérités de foi de nos propres conceptions. Souvent il arrive qu'après nous en être pénétrés, après nous les avoir exposées et démontrées à nous-mêmes, nous nous illusionnons au point de croire qu'on ne pourra faire mieux ni *autrement* que nous. C'est un danger très grave. Il vient de ce que nous prêtons à nos procédés et à nos méthodes, à notre dialectique et à notre raison l'immutabilité que le dogme seul possède. Nous oublions qu'il n'est pas seulement immuable, mais qu'il est en outre continu et progressif. En cela il est nécessairement supérieur et plus compréhensif que notre jugement et nos méthodes, lesquels passeront comme nous. Le costume que tout esprit, si grand soit-il, apporte au dogme en le faisant passer par lui-même, est sujet à la ruine, il ne saurait avoir les attributs divins de la Révélation. L'intransigeance de certains défenseurs de la vérité chrétienne ne vient-elle pas de cette confusion, et leurs insuccès ou leurs succès trop éphémères n'en sont-ils pas la conséquence? Il convient d'avoir une conception de la Révélation et de l'idée chrétienne beaucoup plus haute » (p. 278). — Et encore: « Nous estimons même qu'il faut à tout prix éviter une sorte de pharisaïsme intellectuel extrêmement dangereux. Ce pharisaïsme consisterait à agir avec l'élite des philosophes dont nous parlons, comme si tout le monde devait penser le dogme, aimer le christianisme, aller à Jésus-Christ et servir son Eglise de la façon exclusive qu'on les aime et les sert soi-même! La lettre que nous suivons doit-elle être l'esprit de tout le monde? N'élevons jamais nos habitudes, nos procédés et nos méthodes à la hauteur du dogme lui-même: surtout ne leur attribuons pas de notre propre autorité l'immutabilité, l'infailibilité et la pérennité qui n'appartiennent qu'à lui » (p. 295).

Bref, la nouvelle Apologétique de M. Denis contient de bonnes choses et de mauvaises. Les bonnes ne sont pas de lui; ce sont des restes des anciennes doctrines qui avaient cours dans l'ancienne Eglise. Mais les choses propres à M. Denis ne peuvent que compromettre gravement la nouvelle Apologétique et l'Eglise même. Quand M. Denis dit: « C'est un véritable renversement de méthode que nous pratiquons » (p. 152), il dit plus vrai qu'il ne pense, mais à son détriment. Ce qui frappe

dans sa méthode, c'est d'abord l'absence de l'Écriture sainte et de l'exégèse; chose incroyable dans une apologie du christianisme! C'est ensuite l'absence presque totale de l'histoire du christianisme et de l'Église; et, dans les quelques passages où quelques détails sont mentionnés, c'est l'arbitraire, la fantaisie et l'erreur. De plus, la raison est repoussée et amoindrie le plus possible sous prétexte que la dialectique est creuse; et par quoi la remplace-t-on? par le sentiment tel quel, source de contradictions d'autant plus profondes que les sentiments ne se discutent pas. Et pendant qu'on ôte à la raison et à la science leur valeur apologétique, on cherche à ériger en science une prétendue psychologie, qui n'est que le sentiment, isolé de la raison et de la science, l'amour sans autre lumière que ses propres ténèbres, sans autre critérium que ses propres caprices. Selon M. Denis, c'est le salut; selon nous, c'est la consécration de la déraison, en attendant la folie mystique à courte échéance. Dieu veuille que nous nous trompions!

E. MICHAUD.
