

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 17 (1884)

Artikel: Les droits de la raison, de la conscience et de l'autorité : considérés dans leurs rapports avec le rationalisme et l'ultramontanisme
Autor: Irons, William
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379352>

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: 02.02.2025

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

LES DROITS DE LA RAISON, DE LA CONSCIENCE ET DE L'AUTORITÉ

considérés dans leurs rapports avec le rationalisme et l'ultramontanisme

PAR

WILLIAM IRONS ¹

La religion s'occupe du surnaturel ; c'est là sa sphère propre ; toutefois, en se présentant à l'humanité, elle fait aussitôt appel à notre conscience naturelle du bien. En dehors de cela, elle n'a pas pour nous de « locus standi. » Si elle ne s'offrait à nous que comme une terreur annonçant des événements inexorables, elle pourrait arracher à notre crainte l'obéissance, et notre conviction du devoir et du bien pourrait ainsi être écrasée par un instinct de propre conservation ; mais la religion nous parle comme à des êtres rationnels et elle vise au bien rationnellement et naturellement. Toutes les fois que nous nous trouvons soumis du dehors à des demandes arbitraires, nous éprouvons le sentiment que nous sommes lésés, ou du moins que nous sommes traités d'une manière peu digne.

¹ Ce travail, tiré de la *Revue de Princeton*, donnera une idée de l'état des esprits dans les pays de langue anglaise. Le calvinisme qui règne encore officiellement en Amérique y est ouvertement répudié ; la nécessité de la liberté de choix proclamée. Alors qu'on nous vante les bienfaits du déterminisme et cela dans le camp des philosophes comme dans certains cercles religieux, il n'est pas hors de propos de rappeler ce qu'on en pense dans le sein d'Eglises qui en ont vécu pendant des siècles.

Mais outre cela on peut dire que, non seulement nous ne saurions être intimidés au point d'abandonner notre raison, mais encore nous ne pouvons pas nous-mêmes, sous quel prétexte que ce soit, la mettre de côté, car rien ne peut annuler ses droits. S'il en était autrement notre nature paraîtrait une énigme désespérée et l'idée de devoir une illusion.

Après ces réflexions préliminaires, nous allons considérer la position occupée dans le moment présent par notre religion, attaquée comme elle l'est par le sentiment naturel du bien et du devoir dans l'humanité. Lorsqu'elle apparut pour la première fois, il y a dix-huit siècles, elle fut reçue avec enthousiasme dans plusieurs grands centres de civilisation, Jérusalem, Rome, Corinthe, Ephèse, Antioche ; de là elle commença à se répandre dans le monde ; et pendant quelques générations elle vit s'augmenter son autorité sur la raison et la conscience de ceux à qui elle s'adressait. Plus tard, elle rencontra nécessairement les changements politiques de l'Orient et de l'Occident. Une position nouvelle fut inévitable, des issues latérales, comme on pourrait les appeler, lui furent ouvertes, et il lui fut possible de marcher en avant. Bien que la conscience naturelle fut prête à répondre à ses appels, cependant les conditions de la civilisation étaient tellement troublées que le choc des éléments sociaux empêcha souvent d'entendre « son murmure doux et subtil. » Quelquefois le christianisme, en acceptant les faits au milieu desquels il avait à se mouvoir, put rester d'accord avec les changements politiques ; mais d'autres fois il se trouva inévitablement en collision avec la politique et les coutumes admises autour de lui. Nous ne pouvons nous arrêter pour donner même un aperçu de ces transformations successives. C'est en les traversant toutes, et en les influençant toutes diversement, que le christianisme est arrivé jusqu'à nous. Dans l'Occident, parmi les nations les plus civilisées, il exerce, pour ainsi dire, une domination incontestée. Aucune religion rivale du moins n'est apparue depuis que le mahométisme fut chassé d'Espagne. Et cependant, dans toute l'Europe, un nombre toujours croissant d'hommes sérieux mettent en doute et même rejettent les enseignements particu-

liers et les droits de ce qui fut une fois salué par notre race comme la bonne nouvelle.

Les explications données généralement de ce fait indiscutable sont loin d'être satisfaisantes. Quelques-uns allèguent que les preuves de notre religion ne sont pas suffisamment connues ; c'est là une excuse qui, après tant de siècles d'existence, ressemble beaucoup à une accusation, car une religion véritable s'adresse aux foules qui n'ont que faire de « preuves » soit historiques, soit philosophiques. L'examen de sa littérature et de son archéologie peut être plein d'intérêt ; mais le peuple a affaire avec la substance de la religion, et c'est là ce qui doit parler.

L'affirmation de quelques défenseurs du christianisme que cette religion est un système de doctrines réclamant arbitrairement l'assentiment sur des raisons externes est une prétention inadmissible. Quelques prétendus croyants vont même plus loin ; effrayés du présent état de choses, et craignant que l'intelligence que le monde pourrait acquérir du christianisme ne leur soit contraire, ils refusent même de faire appel à des preuves, parce qu'elles impliquent selon eux chez l'homme le droit de vérifier la vérité divine ; et ils blâment ce qu'ils nomment l'orgueil de la raison, oubliant que l'orgueil de la raison n'est pas la raison, mais une perversité morale. Sans doute nos relations avec Dieu et la vie future ne pouvaient pas toutes être découvertes par la raison ; mais elles doivent se rendre acceptables, une fois qu'elles sont convenablement déterminées, à tous ceux qui ont quelque responsabilité à leur égard.

Il est une classe de croyants dont la complaisance, tout à fait calme, malgré l'infidélité croissante, prouverait presque la vérité de la prétendue prédiction concernant notre religion, disant que l'affaiblissement de la foi sera un signe de la décadence des derniers jours. Le caractère immoral d'une telle répartition est évident par le fait que le christianisme continue à faire appel à la conscience naturelle des hommes, ce qu'il ne pourrait guère faire s'il devait ainsi compter sur l'incrédulité et l'accepter sans mot dire. Et ceux qui systématiquement décrient ainsi l'humanité déchue, voudraient à peine confesser que leur

propre forme de christianisme est irrationnelle, ou que leur conscience ne peut y souscrire. D'autres peuvent à aussi bon droit se déclarer satisfaits, sans qu'on leur dise qu'ils sont une espèce d'infidèles prédestinés. Les faits doivent être regardés en face avec beaucoup plus de franchise et de droiture; des subterfuges aussi craintifs que ceux auxquels nous faisons allusion doivent être abandonnés.

Tous ceux qui savent d'une manière certaine que leur religion est divine, et qu'elle ne peut pas être en opposition réelle avec la lumière qui éclaire tout homme, tous ceux-là doivent se sentir pressés d'en user tout autrement avec la résistance que rencontre maintenant le christianisme dans les pays éclairés. Ils doivent insister sur la distinction entre ce qu'ils croient et ce qui n'est qu'une pure opinion; car, sans cela, il y aura toujours à craindre que les foules ne confondent les théories rattachées au christianisme avec le christianisme lui-même. On ne saurait douter que beaucoup de ce qui passe pour la vérité chrétienne n'est après tout qu'une opinion imparfaitement déterminée; opinion qu'on déclare généralement répondre à ce que le christianisme est et réclame, par un appel à l'autorité; ce qui signifie souvent un appel complet de la raison et de la conscience naturelles à quelque « dictum » qui demande obéissance, qu'il satisfasse réellement ou non la raison. Pour une grande majorité de la chrétienté contemporaine, c'est l'évêque de Rome parlant « ex cathedra » qui est l'autorité à laquelle la raison et la conscience doivent s'en rapporter en dernier ressort. Pour d'autres, c'est l'autorité de l'Écriture devant laquelle ils pensent qu'on doit s'incliner, même lorsqu'elle semble être en opposition avec ce que les hommes sentent être bien en principe et juste de fait. Cette idée d'autorité est essentiellement la même des deux côtés, et elle est basée sur la supposition que la vérité divine doit nous arriver sous la forme d'une certitude infaillible extérieure, même pour ce qui concerne les détails.

Ici il est bon de remarquer que ces deux étendards de l'autorité ont existé parmi nous côte à côte pendant quelques siècles, et que cependant ils n'ont pas encore réussi à persuader

aux hommes qu'un étendard de ce genre peut prendre la place de la raison ou de la conscience chez des êtres responsables. Où conduit le christianisme de notre époque ? c'est ce que nous pouvons apprendre par les aveux d'insuccès que nous entendons exprimer de tous côtés. Ce sont ces aveux que nous devons maintenant examiner de plus près, quelque affligeants qu'ils puissent être.

L'organe du cardinal Manning et des catholiques romains les plus fermes, voyant que tout ce qui distingue le christianisme de la religion naturelle est graduellement éliminé de l'opinion publique, contemple l'état de l'Europe, possédant jadis extérieurement la même foi, et s'écrie : « Maintenant nous pouvons dire avec vérité qu'il n'y a pas de chrétienté. (*Dublin Rev.*, avril 1875, pag. 488.) Personne ne dira qu'il y ait maintenant une nation qui retienne comme nation, de près ou de loin, cette foi endémique saisissante, pénétrant jusqu'au centre même de toutes les convictions morales des peuples, cette foi qui caractérisait l'Europe du moyen âge. »

Un autre témoignage, celui de l'archevêque de Cantorbéry, n'est pas moins explicite. En qualité de président de la « Christian Evidence society », et entouré de prélats et d'hommes distingués de l'Eglise et de l'Etat, sa Grâce a récemment sanctionné l'aveu officiel suivant : « Il est impossible de méconnaître que sur l'Europe entière, sans en excepter l'Angleterre, passe un flot de scepticisme. L'incrédulité se répand dans les rangs des savants comme des ignorants ; et les doutes inspirés par la culture intellectuelle la plus haute s'infiltrèrent dans toutes les couches sociales. » (Report, may 1878.) Deux mois plus tard, l'archevêque de York s'adressant à la « Lambeth Conference » peint la position actuelle du christianisme comme « un conflit d'opinions. »

Naturellement les journaux publics commentent cet état de choses. Le *Morning-Post*, habitué à prendre parti pour l'orthodoxie, met dans une relation très étroite l'avenir du christianisme européen avec celui de la politique européenne, et il prétend que les débats prolongés entre les hommes d'Etat et les Eglises, entre les catholiques et les protestants, aboutissent en

Allemagne à un abandon toujours croissant de la religion. On nous apprend ensuite qu'une société de plus d'un quart de million d'hommes s'est constituée dans ce pays en vue de renverser entièrement la religion, le gouvernement, la moralité et la propriété. La lutte prochaine avec l'incrédulité ne sera donc pas un paisible conflit d'opinions, ou une vague de scepticisme ne s'élevant que pour s'apaiser, comme quelques-uns osent l'espérer. Son implacable intensité peut être calculée en partie d'après l'appel récent de Strauss « à tous les hommes qui s'occupent de science ou de philosophie, à se dépouiller avec franchise du nom de chrétien, trop longtemps conservé, puisque chacun sait qu'aucun d'eux ne croit plus même au symbole des apôtres. »

En France la position n'est pas meilleure qu'en Angleterre ou en Allemagne. En 1878, dans le pays des de Maistre et des Montalembert, de Chateaubriand, de Dupanloup et des Coquerel, on eut beaucoup de peine à empêcher que le centenaire de Voltaire ne devint une répudiation littéraire nationale de notre foi. Il put être réduit à l'affirmation publique des littérateurs athées que « le christianisme ne peut plus se rendre recommandable à la culture intellectuelle de notre époque. » Au même moment à Rome, les francs-maçons célébraient aussi la fête de Voltaire.

Que veulent dire toutes ces dénégations ? Est-ce que notre époque rejette les droits du surnaturel reconnus par notre religion ? Non, on va plus loin que cela. Des écrivains tels que le laborieux auteur de la « Supernatural religion » ne s'arrêtent pas là. La vérité historique, non moins que le caractère divin de notre foi, est contestée. Ils ne pouvaient pas être longtemps séparés. Non pas que le surnaturel dépende d'une histoire qu'on pourrait en faire, ni qu'une histoire, écrite même par le mieux doué des fils des hommes, soit la garantie du surnaturel, ou soit garantie par lui : mais parce qu'ils vont ensemble, de telle sorte qu'accepter l'un, c'est bientôt admettre les deux.

Quelqu'un pourrait-il sérieusement se persuader que le remède pour une incrédulité qui se repose ainsi avec con-

fiance sur la base historique qu'elle prétend posséder et qui fait aussi appel à la conscience humaine, que le remède pour une telle incrédulité puisse être trouvé dans une simple soumission à une autorité extérieure quelconque ? Cela entraînerait tout simplement, pour autant qu'on peut le prévoir, la suppression de la pensée, la persécution de l'esprit de recherche et le silence de quelques-unes des plus nobles émotions du cœur de l'homme. De tels efforts pour faire taire la voix de la conscience n'ont réussi jusqu'à présent qu'à augmenter et à provoquer la libre pensée qu'ils devaient écraser, la conduisant fréquemment à s'élever injustement contre tout esprit de vénération que le rationalisme a en horreur. Il est tout à fait faux, en regardant en arrière, comme quelques-uns le font, par exemple au XVI^e siècle, de considérer le mouvement de la réforme comme essentiellement mauvais et irrégulier ; ou, d'un autre côté, de soutenir que les catholiques défendaient, précisément alors, une superstition irrationnelle et tyrannique. Peut-être devrions-nous confesser qu'à ce moment ni les saints ni les raisonneurs ne furent leurs propres maîtres. Les postulats des controversistes des deux partis ne furent que très imparfaitement examinés. Les conditions antérieures de l'action morale et religieuse ne furent que superficiellement considérées ; et tant qu'il en est ainsi quelque part, la vérité, la raison et la conscience ne sont traitées qu'avec des préjugés.

Ne nous laissons pas séduire par la pensée que, de nos jours, les choses sont philosophiquement beaucoup meilleures. Une grande proportion de chrétiens de nom voudraient volontiers laisser les choses en repos, et assurer la paix au prix de la vérité, sans s'apercevoir que le développement de la civilisation a rendu cela impossible. Il se peut que nous soyons encore, et c'est même probable, dans l'enfance de la philosophie sociale et politique ; mais le droit divin de l'esprit humain de lutter pour toutes les vérités auxquelles il peut atteindre, ce droit ne sera désormais plus jamais abandonné ou même suspendu. Nous savons à la vérité que nous avons à apprendre de tous côtés. Notre rationalisme, sans doute, doit apprendre la modestie et

notre traditionalisme doit également acquérir de la sincérité. Mais certainement il ne saurait y avoir de trêve.

Notre nature est entraînée vers un idéal. Le passé nous a conduits au présent, et bien que beaucoup d'idées doivent être abandonnées, nous avons apporté jusqu'ici quelque chose avec nous. Dans tout cela se trouve un « à priori », et la relation entre lui et l'homme doit être de plus en plus déterminée à mesure que celui-ci avance. Car l'empirisme pur n'est qu'une manière de penser enfantine, hasardée et sans principe. Le désir profond, l'intention inébranlable d'être vrais doit nous accompagner à chaque pas de notre progrès réel. La grande controverse entre la pensée humaine et l'autorité qui ne raisonne pas s'est poursuivie sous différentes formes dans tous les âges. En Europe, dont nous nous occupons, depuis le moyen âge jusqu'à maintenant, les feux ont alternativement brillé au grand jour et couvé sous la cendre. Mais le moyen-âge, au moins, essaya de fonder une philosophie, tandis que notre époque ne s'aperçoit que bien lentement qu'elle devrait le faire. Pendant ce temps la marche de l'éducation supérieure tend plutôt vers les sciences empiriques, que vers les sciences philosophiques.

Nous devons maintenant tâcher de marquer plus exactement la position actuelle du problème religieux. Il y a un accord philosophique de mauvais augure parmi les catholiques et les rationalistes, abandonnant tous deux l'« à priori » pour dire, d'après l'expression reçue, que le christianisme ne peut être « prouvé » ; et que s'il doit être admis du tout, il doit l'être, vrai ou faux, comme nous l'avons dit, sur l'autorité du pape ou sur celle de l'Écriture ; et cela aussi sans demander ce qu'est la Bible, si ce n'est un livre respectable, ou ce qu'est le pape, « lorsqu'il parle distinctement comme pape. » Cette controverse a été longtemps inévitable, et maintenant elle s'est imposée à l'attention de tous par la publication du Syllabus, dans lequel Pie IX a si récemment défié la position sociale, politique et religieuse du rationalisme « sur toute la ligne ; » et par l'acceptation du défi, soit par les hommes d'État, soit par les littérateurs de toute l'Europe.

L'auteur qui a exposé le mieux les vues du pape sur les divers points du problème et qui mérite aussi le mieux d'être écouté, est le D^r Newman de l'Oratoire. Dans une lettre adressée au duc de Norfolk, qui occupe de droit la plus haute place parmi les laïques de l'Eglise romaine d'Angleterre, le D^r Newman réplique à une « Expostulation against Vaticanum » de M. Gladstone, qui avait considéré le Syllabus romain principalement du point de vue politique. La discussion d'un tel sujet entre de tels hommes ne pouvait être entièrement politique, bien qu'il fût naturel pour des hommes d'Etat de l'aborder sur ce terrain. Le D^r Newman ne pouvait s'empêcher de « dire seulement un mot sur le principe de l'obéissance elle-même, afin de rechercher si elle est ou non actuellement un devoir religieux. » C'est bien là le point. M. Gladstone avait dit que « le pape réclame une autorité infaillible, demandant pour elle une obéissance absolue en matière de foi et de morale » ; qu' « il n'y a pas de partie ni de faculté dans la vie humaine qui ne puissent être et qui ne soient du ressort de la morale ; » qu' « il réclame aussi la domination sur tout ce qui concerne le gouvernement et la discipline de l'Eglise, et de plus le pouvoir de fixer les limites de ces droits » ; enfin qu' « il ne les sépare pas par une ligne distincte et intelligible du domaine de l'obéissance et de l'obligation civiles. » Le D^r Newman ne s'oppose pas à cette affirmation, mais il pense pouvoir répliquer que « ce n'est pas là plus que nous n'affirmons tous de la suprématie de la loi parmi nous, et même à un certain point de vue, que cela pourrait sembler moins. »

On oublie ici que si les choses étaient réellement ainsi, la suprématie papale n'aurait pas eu besoin d'une proclamation aussi formelle que celle qu'elle a donnée enfin après de si longs siècles d'hésitation. Il n'est pas concevable, par exemple, qu'un acte d'un gouvernement quelconque paraisse maintenant pour nous informer que la loi est revêtue d'une autorité suprême ; et nous ne pourrions pas non plus être persuadés que « sa domination s'étend à tout dans le domaine de la foi et de la morale. » Que beaucoup d'esprits égarés aient compris ainsi, comme le D^r Newman peut l'avoir fait pour un moment, la

théorie papale, dans le but de faire taire tous les doutes, cela peut être vrai ; mais une telle manière de voir ne supporte pas un instant de réflexion. Si l'on a égard à la légitimité de tous les doutes religieux sérieux, un tel assentiment ne pourrait en tout cas pas être regardé comme ayant une portée morale. Même en pratique, on ne pourrait maintenir longtemps qu'il y a un parallèle à établir entre une loi qui, comme celle de Rome, se déclare infaillible et parfaite, et la loi d'un Etat, qui est toujours revisable. Personne ne pouvait manquer de voir, en y regardant un peu attentivement, que rabaisser l'infailibilité du pape à n'être plus que la suprématie de fait des lois humaines, c'était faire crouler toute la théorie.

Mais le Dr Newman est évidemment sincère ; et il cherche à poursuivre jusque dans ses conséquences ce qu'il a avancé. Il dit clairement que l'infailibilité papale, bien loin d'avoir une portée aussi étendue qu'on le suppose généralement, ne se prononce que rarement. Il regarde le « père O'Reilly comme l'un des premiers théologiens du jour, » et il pense que c'est à bon droit qu'il soutient que « l'infailibilité du pape n'est que rarement mise en œuvre. » Il demande « quel profit il y a à mettre l'infailibilité du pape en rapport avec des actes du pape qui n'ont rien à faire avec elle... actes dans lesquels le pontife ne se trompe pas généralement, mais pourrait se tromper, tout en demeurant cependant infaillible dans le seul sens dans lequel il a déclaré l'être ? » Est-ce donc après tout, demandons-nous, pour jouir des bienfaits d'une si obscure théorie que les convertis sont invités à abandonner les variations et les incertitudes du protestantisme, et à se joindre à « l'obéissance romaine ? »

Après cela le Dr Newman continue à citer avec approbation les paroles de l'Instruction pastorale des évêques suisses : « Il ne dépend pas du tout du caprice du pape, ou de son bon plaisir, de faire de telle ou telle doctrine l'objet d'une définition dogmatique ; et le pape est lié et limité, entre autres choses, par le fait qu'à côté de la hiérarchie ecclésiastique, il y a le pouvoir temporel des magistrats, qui sont revêtus dans leur domaine d'une pleine souveraineté, et auxquels nous devons

obéissance, en matière de conscience, et respect en toutes choses admises par la morale, et appartenant au domaine de la société civile. » (p. 126.)

Nous prenons ces paroles, comme nous devons le faire, dans leur sens évident, sans nous arrêter à relever les phrases équivoques. Mais la conclusion du Dr Newman est naturellement encore plus claire et plus frappante que ses citations. « L'infailibilité du pape, et sa suprême autorité, ont été déclarées objets de foi, dans les « capita » du Vatican ; mais sa prérogative d'infailibilité réside dans des affaires de spéculation, et sa prérogative d'autorité n'est pas infailibilité pour les lois, les commandements et les mesures. » Certes ces droits ainsi rapetissés ne sont pas ceux qui alarmèrent l'Europe lors de la publication du Syllabus. S'ils sont capables de satisfaire les convertis attentifs, c'est ce que ceux-ci peuvent encore avoir l'occasion de considérer.

Mais pour comparer les droits de l'autorité, même ainsi rapetissés, avec les obligations de la conscience individuelle, le Dr Newman, avec sa franchise usuelle et parfois paradoxale, procède comme suit : « Quant au devoir d'obéir à la conscience en toute occasion, le cardinal Gousset observe, d'après le quatrième concile de Latran, que celui qui agit contre sa conscience perd son âme. Ce « dictum » est énoncé avec une plénitude et une force singulière dans les traités de morale des théologiens. La célèbre école des Carmélites de Salamanca énonce la proposition générale que l'on doit toujours obéir à sa conscience, qu'elle dise vrai ou faux, et cela que l'erreur provienne de la personne qui se trompe ou non. Aquinas, Bonaventura, Cajetan, Vasquez, Durandus, Navarrus, Corduba, Layman, Escobar, et quatorze autres docteurs, sont cités comme tenant cela pour certain, et deux d'entre eux comme « de fide. » Le dominicain français, Natalis Alexander, est approuvé quand il dit : « Si au jugement de sa conscience, même d'une conscience trompée, un homme est persuadé que ce que son supérieur commande n'est pas selon Dieu, il est obligé à ne pas obéir. » Le Dr Newman ajoute, « le mot « supérieur » comprend certainement le pape. » Et il conclut ce qu'il a à dire sur la

conscience par ces mots : « Certainement si je suis appelé à mêler la religion dans les toasts, après un diner, ce qui en vérité ne paraît pas tout à fait convenable, je boirai à la santé du pape s'il vous plaît, mais à la santé de la conscience d'abord, et du pape ensuite. » (pp. 64-66.)

Si nous pouvions ici regarder le Dr Newman comme l'avocat attitré de la partie romaine, nous pourrions presque espérer que quelque acheminement pratique vers une entente serait possible. Il a, dans sa propre opinion, réussi à jeter un pont sur l'abîme qui sépare l'autorité et la conscience. Mais, malheureusement, il nous est impossible d'accepter son exposé comme vrai. M. Gladstone n'avait aucunement *supposé* qu'il doit nécessairement y avoir une hostilité désespérée entre la conscience et l'autorité, comme il eut bientôt, en réalité, l'occasion de le faire voir ; mais il prend la peine de nous assurer que la *Voce della Verità* se plaint très sérieusement du Dr Newman. M. Gladstone alors montre que, tandis que le Dr Newman fait de si nombreuses exceptions à la règle d'obéissance à l'autorité, le concile du Vatican, comme nous le verrons, n'en fait absolument aucune. L'Eglise, d'après le concile impose « oui » ; la conscience individuelle se réserve le droit de dire « non ».

Cette aimable sorte de critique est loin cependant de satisfaire le parti catholique romain. La *Revue de Dublin*, publiée à ce moment par un ami et un admirateur du Dr Newman, refuse toute sympathie aux vues du Dr Newman : « Sur aucune autre question du jour, dit-elle, nous ne nous trouvons en aussi complète opposition avec le Dr Newman que sur ses vues concernant les disciples de Döllinger. Mais il serait mal de notre part de saisir cette occasion pour exprimer toute notre pensée sur le sujet. » Différant complètement de la sage et aimable modération que défend le Dr Newman, l'auteur ajoute : « Une réflexion prolongée n'a fait qu'augmenter le doute, exprimé dans notre dernier numéro, que la « conscience » du Dr Newman n'est pas précisément la même que la « conscientia » des théologiens ; et nous hésitons à croire, comme lui, que dans des cas semblables à ceux qu'il mentionne la désobéis-

sance aux ordres officiels et exprès d'un pape pourrait se défendre par des raisons de conscience. » Nous craignons que l'éditeur de la *Revue de Dublin* n'ait raison comme catholique romain. Le sens du mot « conscience » dans la théologie romaine est plus subtil et plus compliqué que le Dr Newman ne le reconnaît dans le raisonnement qu'il tient. La « syntérèse » (συντήρησις) de l'école correspond à peu près à cet instinct de propre conservation qui est une partie de notre nature en tant qu'êtres moraux, et non pas à la *συνείδησις* de saint Paul, bien qu'elle soit souvent appelée tout court « conscience. » (Aquénas Dist. 24.)

L'éditeur de la *Revue de Dublin* aurait pu et aurait dû dire davantage. Ce langage équivoque trompe et multiplie la désunion dans l'Eglise de Rome; et nous demandons si des questions aussi graves que celles-ci doivent être ainsi étouffées par des phrases? Cela ne peut pas être; et si on l'essaye, ou plutôt si on persiste à le faire, *on verra que, le côté rationnel et moral* du christianisme de Rome *demeurant* sans défense, la chrétienté *cessera* de croire. S'il se prépare une apologie de cette religion d'autorité montrant qu'elle se justifie au tribunal de la conscience, c'est maintenant qu'elle devrait paraître, chez les théologiens catholiques romains compétents, chez des hommes tels que Mœhler par exemple, si l'on en pouvait trouver.

Mais nous ne devons pas croire qu'une telle apologie de la soumission absolue à l'autorité en religion ne soit un devoir que pour Rome; car le « devoir religieux de l'obéissance, » comme l'appelle d'une manière touchante et, peut-être désespérée, le Dr Newman, est presque la question du jour pour tous. Mais « l'obéissance à quoi? » est naturellement le premier point à fixer. La grande majorité des protestants croit à la nécessité de conserver ce que, sur une autorité quelconque, elle considère comme « les principes fondamentaux de l'Evangile. » Ceux-ci peuvent être fixés différemment selon les diverses confessions, mais chacune persiste à croire que, pour certaines doctrines essentielles et mystérieuses, il doit y avoir en réalité une « foi d'autorité »; en d'autres termes, que la raison ne doit pas résister même à ce qui semble déraisonnable. La

question préalable de la possibilité, à priori, de servir l'Être suprême et parfait ou de lui plaire contre notre raison a été aussi peu étudiée parmi les défenseurs du libre examen que parmi ses adversaires. Si les uns disent : « vous devez ranger votre raison et votre conscience à nos conclusions, » et les autres, « vous devez accepter notre conclusion comme infaillible, que vous puissiez ou que vous ne puissiez pas accorder votre raison et votre conscience avec elle, » la différence philosophique entre ces deux catégories de gens est bien petite.

Quelques-uns pourraient supposer que le fardeau imposé à la conscience par l'Eglise de Rome est d'autant plus grand que chez les autres chrétiens que l'autorité reconnue est de nature tout à fait différente. Mais assurément, si cela était vrai, ce serait une excuse impossible. Il ne peut pas y avoir de compromis quant à la « quantité » de foi d'autorité qu'on doit accepter contre sa conscience. Le catéchisme de Trente et la confession de Westminster admettent le même principe d'une autorité formelle exigeant l'acceptation passive de certains dogmes en tant que révélés, qu'on puisse ou non les tenir pour vrais. Le pape peut être plus modéré et plus constitutionnel que Bossuet ne l'a même reconnu ; ou bien le point qui permet d'adhérer à une secte peut n'être qu'un court dogme biblique ; mais si nous sommes appelés, en conséquence de l'un ou de l'autre, à renoncer à notre sentiment de vrai ou de faux dans une question de foi ou de pratique, le principe est le même ; l'exigence est immorale et fatale.

Les appels souvent faits à la Sainte Ecriture, comme à une autorité pratique à laquelle la raison doit se soumettre après un examen critique plus ou moins minutieux, sont par là même aussi difficiles à accorder avec les droits de la conscience que ceux qu'on fait à l'autorité papale. Les diverses conclusions scripturaires obtenues par des hommes attentifs et sérieux parmi nous sont bien proclamées au nom de la liberté de conscience, mais toutes ces nombreuses expositions remontent à une même origine formelle, l'Ancien et le Nouveau Testaments inspirés, soumis ou non à la critique ; nous ne devons donc pas, nous qui nous plaignons de l'infailibilité papale, parce qu'elle

est en conflit avec la raison et la conscience, nous ne devons pas nous étonner si l'on nous demande de donner un exposé rationnel de nos propres vues sur l'authenticité et l'inspiration de la Bible, de laquelle nous faisons tout dépendre, comme les catholiques du Syllabus. En vérité le dogmatisme est chez nous une contradiction, même quand il n'est pas catholique, et il est immoral quand, d'une manière quelconque, il est déraisonnable. Mais ici nous devons nous arrêter un instant, car une autre classe d'opinion, qui n'est ni dogmatique ni catholique, appelle notre attention.

Nous devons revenir au commencement si nous voulons apprécier notre position ; au commencement, c'est-à-dire au principe de la conscience et de la responsabilité, et au principe de l'idée d'une révélation. Sans cela, on pourrait nous soupçonner de faire de la révélation surnaturelle une intrusion dans la sphère des devoirs humains. Le besoin que l'homme semble avoir d'une révélation, comme d'un supplément à ses aspirations naturelles vers la vérité et le bien, est une des bases sur lesquelles le christianisme doit reposer en premier lieu, si du moins nous voulons remonter jusqu'aux principes. « Le patronage de la conscience, dit le Dr Newman, est la raison d'être de la religion. » Il montre, dans un passage d'une extrême beauté et d'une grande finesse, que l'insuffisance de la lumière naturelle est la justification de la révélation. Il dit : « Le sentiment du bien et du mal, qui est le premier élément de la religion, est si délicat, si vacillant, si facilement embarrassé, obscurci ou perverti, si subtil dans ses méthodes d'argumentation, si impressionnable par l'éducation, si facilement influencé par l'orgueil et la passion, si inconstant dans son essor, que dans la lutte pour l'existence, au milieu des manœuvres et des triomphes de l'esprit humain, ce sentiment est à la fois le plus élevé de tous les maîtres et cependant le moins lumineux... La religion naturelle, quelque certaines que soient ses bases et ses doctrines quand elles s'adressent à des esprits attentifs et sérieux, demande, afin de pouvoir parler avec efficace à l'humanité et dominer le monde, à être soutenue et complétée par la révélation. »

Une telle appréciation de notre sentiment du bien moral, aussi bien que de la religion naturelle, ne peut presque pas être contestée. Mais elle nous oblige à reconnaître que nous sommes tenus de faire le bien par une certaine intuition naturelle bien que peu précise et non pas en conséquence de définitions élaborées. Quelque chose d'antérieur à elle-même est reconnu par chaque conscience. La connaissance que nous en avons est, de l'aveu de tous, imparfaite et doit être augmentée ; ce n'est pas quelque chose de particulier à certains individus, tous ont le même besoin. Seulement ici, nous voudrions l'appeler « l'absolu », parce qu'il ne dépend pas de nos dispositions spéciales. Nous ne pouvons même pas, moralement, reconnaître une autorité qui ne vise pas à se mettre d'accord avec cet absolu. Il peut, il est vrai, y avoir un arrêt dans le développement de la conscience, lorsque dans ses voies secrètes elle vérifie ce qui se présente de nouveau à elle comme une autorité probable, et se soumet pour un temps. Cependant si ce repos devait durer longtemps, il menacerait la responsabilité tout entière, et rendrait esclave cette faculté spéciale, en rapport avec l'à priori, qui distingue l'homme de la bête.

Telle serait en tout temps la position de la conscience vis-à-vis de ce qui prétendrait être revêtu de l'autorité d'une révélation, soit du bien, soit du mal. La conscience ne pourra jamais accepter une imposition arbitraire. C'est une idée fausse et incroyable, une idée pleine d'injustice et de scepticisme à l'égard du bien, de dire que l'homme dont la nature a pour premier devoir de rechercher le bien, que cet homme doit tendre vers un but artificiel qu'il ne sent pas être bien ; et cela pour prouver son obéissance ! Le caractère distinctif d'un vrai homme, soit pour la pensée, soit pour l'action, est de faire ce qu'il sent être bien, et d'éviter ce qu'il sent être mal. Lorsque nous pensons, nous devons rechercher si nous pensons droitement, et pas seulement si nous pensons avec obéissance. Lorsque nous agissons, nous désirons être dans le vrai, nous ne nous contentons pas d'obéir à un commandement ; et cela dans toute l'étendue de notre responsabilité.

Même quand notre obéissance est mise à l'épreuve, pendant que nous arrivons à la perception de nouveaux devoirs, le sentiment du bien lui-même doit se développer de manière à rendre l'obéissance entièrement morale. Pourquoi surveillons-nous nos expériences, comme nous le faisons, pour nous assurer que nous sommes dans le vrai, si nous rejetons tout absolu ?

Si nous ne sommes pas en communion avec le bien, avec le bien en soi, nous n'aurons que peu de rapports avec la nature humaine. Si nous ne pouvons pas connaître plus ou moins l'absolu, il n'y a vraiment pas de raison pour que nous soyons raisonnables. Notre discernement moral doit, il est vrai, être respectueux et modeste, mais il ne doit pas être condescendant au point de ne pouvoir être honnête ni aveuglément respectueux au point de ne plus être vrai ; il doit s'éloigner de la démoralisation, de l'égoïsme et de l'autorité. Si donc nous admettons d'une part que nous avons besoin de secours pour discerner plus clairement la vérité, le bien et la raison, nous devons reconnaître d'autre part que la religion ne doit pas troubler notre responsabilité, en nous offrant quelque chose que notre conscience condamne. Nous conservons assez de notre nature morale, quelque grand que soit notre besoin de secours, pour être responsables. Les protestations secrètes de la conscience sont encore plus impératives que ses ordres ordinaires ; et l'on trouve plus de malaise en méprisant les pressentiments et les avertissements de notre nature morale que de paix en obéissant à ses ordres.

Mais en parlant des protestations de la conscience, nous ne devons pas oublier que quelquefois elles sont suspectes. Des objections contre la révélation, par exemple, qui prennent la forme de résistances de conscience, ne sauraient provenir raisonnablement de ceux qui, dans leurs théories, nient l'existence du bien et du vrai absolus. Elles ne sauraient non plus avoir de valeur si elles sont dirigées contre une caricature de notre religion et non pas contre la religion elle-même. Aucun croyant éclairé n'ignore que de fausses représentations du christianisme sont très généralement répandues, et même

dans le peuple identifiées avec lui ; aucun croyant éclairé n'ignore non plus qu'elles sont une des causes de l'éloignement croissant qui se manifeste pour le christianisme. Des exemples seuls montreront combien cette confusion a contribué à discréditer le christianisme. Des hommes éclairés, mais ne possédant pas une culture philosophique et n'ayant pas saisi la révélation comme un développement de notre perception de l'à priori, assimilent volontiers les réveils les plus illettrés au christianisme ; ils le font d'autant plus volontiers que cela s'accorde avec leurs doutes légers sur la morale absolue et la responsabilité individuelle.

Un savant aussi compétent que le professeur Clifford écrivant dans la *Fortnightly Review* décrit comme suit, et il est bon que nous le sachions, la « théologie » populaire reçue dans les communautés chrétiennes, telle qu'il la comprend : « La condition des hommes qui quittent cette vie dépend en dernier ressort de la volonté d'un être qui, il y a bien longtemps, maudit toute l'humanité parce qu'une femme lui désobéit. La malédiction ne fut pas un simple signe de déplaisir, mais une décision arrêtée de garder ses victimes pour toujours vivantes et se tordant au milieu d'horribles tourments, dans un lieu que sa divine préscience avait préparé d'avance. Toutefois en considération de la mort de son fils, amenée par des agents ignorant ce qu'ils faisaient, il veut bien rassasier des délices de sa faveur les pauvres misérables qui trahiront leurs frères et qui diront assez de douces paroles au destructeur de leurs parents. Pour les autres, l'ancienne malédiction est encore en vigueur, les condamnant « pour la manifestation de Sa gloire. » Pour les morts donc, si c'est là la vie future, il ne reste que le choix entre la honte et les souffrances. Quels que soient la noblesse et le dévouement qu'un homme ait mis à travailler au bien de ses semblables, il doit pourtant finir par être l'éternel sycophante d'un céleste despote, ou l'éternelle victime d'un céleste bourreau. »

Tel est — exprimé il est vrai avec une méchanceté farouche, inexcusable, — le calvinisme populaire, ayant cours sans aucun doute dans les classes non éclairées de la société comme

une religion imposée par une autorité soi-disant biblique et, sauf quelques atténuations, traditionnelle. Mais pour un savant et un penseur appeler cela christianisme, c'est honteux ! Si des personnes médiocrement douées veulent « interpréter » des écrits antiques, divins certainement, mais difficiles à comprendre et imparfaitement traduits, pour en extraire une cosmogonie, une théodicée, une eschatologie, ajoutant des traditions païennes ici sur l'expiation, là sur un état physique à venir, et s'il leur plaît d'appeler ce mélange « leur religion », nous n'y pouvons certainement rien. Mais tout homme ayant quelque noblesse de caractère devrait s'occuper avec sérieux à porter remède à ce mélange d'ignorance, de méchanceté et d'égoïsme, et non pas faire subir cette ignominie à ce nom qui est au-dessus de tout nom, au moins dans l'histoire morale de l'humanité. L'essence de ce fanatisme doit en tout cas être cherchée dans sa prédestination mécanique, qui équivaut à un matérialisme universel, et qui se voit cependant facilement acceptée par la multitude, cultivée ou non, mais peu développée moralement. Malheureusement on la trouve dans les systèmes d'un grand nombre de théologiens, qui en cachent la grossièreté sous le voile du « mystère. »

Un autre exemple de la révolte de la conscience contre le calvinisme régnant dans les classes illettrées de la société nous sera fourni par un homme du même bord que le professeur Clifford, mais plus connu que lui, par le professeur Huxley. Ecrivant dans le *Nineteenth Century*, il dit : « On ne pourrait exagérer l'influence pernicieuse qu'ont exercée sur la moralité des individus ces systèmes théologiques qui ont représenté la divinité comme orgueilleuse, irritable et vindicative, comme une sorte de pédant instructeur de l'humanité, pour lequel ni valeur ni loyauté éprouvée ne saurait faire pardonner le déplacement d'un des boutons de l'uniforme, ou la fausse interprétation d'un paragraphe des statuts et des ordonnances. » L'« uniforme » représente apparemment le symbole, et les « statuts et ordonnances, » l'Écriture ; si du moins nous interprétons bien les métaphores que le professeur Huxley emploie de préférence aux raisonnements. Nous voudrions lui rappeler

que des choses qui paraissent quelquefois très petites, ainsi une lampe de sûreté dans une mine, peuvent être très importantes, et la désobéissance à quelque paragraphe des « statuts et ordonnances » peut être assez grave pour que « ni valeur, ni loyauté ne puisse la faire pardonner. » Mais comme nous voulons raisonner sur ce sujet, et non faire de la rhétorique, le sens complet de ce passage peut nous avoir échappé. Nous ne cherchons aucunement à enlever à l'héroïsme du professeur Huxley les récompenses dont il craint d'être frustré par son « instructeur » (bien que la moquerie soit un héroïsme discutable, dans un monde qui écoute encore la voix de la raison); nous ne voulons pas non plus refuser au professeur Clifford la louange qu'il peut demander à juste titre pour « avoir travaillé noblement au bien de ses semblables. » Nous sommes d'accord avec eux pour dire que les « systèmes de théologie » qu'ils condamnent, dans ces passages, sont abominables. Mais nous savons qu'ils ne sont pas chrétiens; et quiconque suppose qu'ils le sont, montre qu'il n'a donné ni temps ni attention à l'étude de la théologie. Le principe du professeur Huxley de ne pas prétendre croire ce que les hommes n'ont pas de raisons de croire, est très bon. C'est ce que depuis longtemps nous nous efforçons d'établir. Mais nous avons aussi un autre principe que nous recommandons à son attention, c'est que lorsque un raisonnement calme et un parler clair sont possibles, il n'est pas nécessaire d'avoir recours aux allusions et à la moquerie.

Encore un exemple. Il sera pris dans les écrits d'un homme qui a sans doute été, plus directement que les savants professeurs dont nous avons parlé, en relation avec les systèmes de théologie dont ils se plaignent; son témoignage cependant est peu différent des leurs. Le bien connu et intelligent rév. R. W. Dale, pasteur de l'église congrégationaliste de Birmingham, a donné, dans le *Nineteenth Century*, une intéressante étude sur le caractère de feu M. George Dawson; nous aurons ainsi en le citant un double témoignage, d'autant plus précieux que M. Dale ne parle qu'avec restriction de cette caricature ignorante du christianisme, qui est malheureusement si répandue

dans le peuple. M. Dawson avait été frappé de ce qu'il y a de faux, de fictif chez ces prédicateurs qui, tout en ayant horreur du langage du peuple, restent cependant à moitié attachés à ses idées, et ne peuvent trouver des termes nouveaux pour les exprimer. M. Dale représente George Dawson leur disant : « Puisque le langage dans lequel vous exprimez votre foi ne représente pas véritablement votre pensée, ce mensonge paralysera jusqu'à votre vie. » Puis le même auteur continue : « La position d'un grand nombre de pasteurs évangéliques a été en partie plaisante, en partie répréhensible, et en partie pathétique. Elle était plaisante ; car plusieurs d'entre eux sentaient que les termes dans lesquels ils exprimaient leurs plus profondes convictions ne pouvaient pas se justifier ; et pourtant ils n'avaient pas d'autres moyen de les exprimer. Ces termes représentaient des théories qu'ils avaient reconnues ne pas être soutenables intellectuellement. Leur position était répréhensible ; car la vraie marche à suivre eût été de dire franchement : Nous avons abandonné les théories qui ont produit les termes de « dépravation totale, » de « justice imputée, » bien que nous croyions toujours que l'homme ne peut vivre pour Dieu que s'il reçoit la vie de Dieu. » Mais la position des pasteurs évangéliques était aussi pathétique ; en effet, le langage qu'ils avaient eu l'habitude d'employer avait été créé par les spéculations humaines, et se séparer de l'ancienne terminologie pouvait lui faire craindre de voir leur système théologique s'écrouler. »

C'est là une marque très certaine que leur système doit en réalité s'écrouler, car elle montre que la forme populaire de ce qu'on appelle l'évangile n'est pas traduisible dans le langage de la raison humaine. M. Dale lui-même est encore loin d'exprimer toute sa pensée, « car, dit-il, la franchise n'est pas populaire. On prend son parti de la perte de la terminologie, parce que quelques-uns espèrent que la pensée pourra encore être conservée. Mais n'est-ce pas la pensée elle-même, rendue comme il vous plaira, qui tend à précipiter l'Europe cultivée dans l'incrédulité? »

Les faits tels que nous les avons exposés nous montrent

maintenant clairement que la conception populaire de notre religion est inacceptable à toute conscience éclairée. Mais en terminant cette appréciation de la religion qui n'a pas ses bases dans la conscience et la raison de l'Europe, nous devons revenir aussi au décret du Vatican, qui prétend porter remède à toutes les résistances de la conscience en la forçant d'accepter sans les discuter tous les dogmes proclamés par l'Eglise. Ses résultats, comme ceux du rationalisme, ont été, et doivent certainement être un éloignement de la conscience pour la cause du Christ plus complet encore que celui que provoquent les grossiers spécimens de théologie auxquels nous avons fait allusion, et qui pourraient tôt ou tard être abandonnés. Le système romain se résume finalement dans ces paroles qui doivent provoquer la terreur et qui sont un défi : « Nous enseignons et nous prononçons, comme dogme divinement révélé, que le pontife romain, lorsqu'il parle *« ex cathedra »*, c'est-à-dire en sa qualité de pasteur et docteur de tous les chrétiens, fixe, en vertu de sa suprême autorité apostolique et avec le secours divin qui lui a été promis en la personne du bienheureux Pierre, les doctrines de la foi et de la morale qui doivent être reconnues par l'Eglise entière comme revêtues de cette infailibilité dont le divin Rédempteur a armé son Eglise pour qu'elle juge ce qui concerne la foi et la morale. C'est pourquoi les proclamations du pontife romain sur ces sujets sont d'elles-mêmes, et non à la suite du consentement de l'Eglise, irrévocables. Si quelqu'un prétend s'opposer à cette déclaration, ce qu'à Dieu ne plaise, qu'il soit anathème. »

La signification pratique de ces paroles solennelles serait une énigme pour la plupart des lecteurs, si le Dr Newman et Tessler avaient dit vrai en écrivant : « Le pape n'est pas infailible comme homme, ni comme théologien, ni comme prêtre, ni comme évêque, ni comme juge, ni comme législateur. » Pour nous, nous pensons qu'elles signifient que l'infailibilité du pape s'étend seulement aux déclarations objectives de la vérité catholique : mais même ainsi, il y a quelque chose de violent dans cette exclusion du consentement de l'Eglise, comme si par là on désirait annuler formellement sa conscience. Que

l'on explique toutefois comme l'on voudra cet effort de Rome sans précédent pour établir le principe de la foi d'autorité, dans sa forme la plus grossière, comme le seul préservatif pour le christianisme public, le fait demeure, et cela d'après la propre confession des catholiques, que cet effort n'a pas réussi.

Si nous nous arrêtons ici, l'incrédulité de notre époque pourrait peut-être se persuader avec assez peu de difficulté que son triomphe est assuré, et que les chrétiens timides en sont à se demander si après tout les portes de l'enfer n'ont pas prévalu contre l'Eglise. Mais le fait que l'incrédulité qui progresse n'a rien à offrir à la conscience, nous rappelle que nous n'avons pas lieu de désespérer. En effet, le désespoir ne pourrait naître que d'une représentation entièrement fautive du problème qui nous occupe. Nous avons examiné dans l'histoire l'accueil qui a été fait à notre religion par la conscience du monde, soit quant à l'ensemble extérieur de la civilisation, soit quant à la vie intérieure de la responsabilité rationnelle ; mais les droits surnaturels de l'Évangile de Christ, sa divine vitalité intrinsèque et sa relation essentielle avec la conscience demeurent pour le chrétien exactement ce qu'ils sont toujours. On pourrait même concevoir que la position historique du christianisme ait été complètement autre qu'elle n'a été. Dans l'Orient, elle a été dès le commencement très différente de ce qu'elle fut dans l'Occident ; et dans l'Occident, le christianisme a affecté la civilisation des différents pays d'une manière très variée ; il y a eu unité dans la vie surnaturelle, et pas dans le développement historique, qui intellectuellement et socialement est toujours changeant. Ce que nous devons admettre que le christianisme a perdu dans la civilisation de l'Europe, pour le présent, ne touche en rien à cette révélation divine qui suit toujours son cours sublime et pénètre la raison et la conscience des âmes les plus élevées. Cette connaissance développée de l'à priori que donne l'Évangile est la même partout où il s'est établi. Elle est universelle comme la sphère morale dans laquelle il se meut ; et elle est sentie et éprouvée bien au delà des limites d'une définition intellectuelle. Tandis

que nous affirmons que l'exposition des vérités chrétiennes formellement exprimées devrait être en harmonie avec la raison et la conscience du monde, la plus grande partie de ceux qui subissent encore la bonne influence de notre religion restera peut-être longtemps encore incapable d'un haut développement rationnel. Et si l'on nous objecte que leur perception de l'à priori chrétien devra être très peu distincte d'après ce que nous venons de dire, nous répondrons que c'est aussi le cas pour les plus simples éléments de la morale. Un tel défaut de netteté intellectuelle n'anéantit cependant pas du tout la responsabilité réelle que les hommes se reconnaissent mutuellement. Des conceptions fausses et inintelligentes de la doctrine chrétienne sont sans doute déplorables, et même largement pernicieuses, mais elles ont des limites naturelles. Elles peuvent entraver le progrès actuel du règne de la vérité parmi les hommes, de là notre grave responsabilité à leur égard ; mais ce qui est vrai a sa place dans l'absolu et dans la conscience qui s'est élevée et qui s'élève de plus en plus pour le connaître. La preuve intellectuelle d'une vérité quelconque n'est au premier abord que pour le petit nombre : mais la conformité avec la nature humaine est elle-même un fait, et elle devient par là la preuve pour la foule ; car les faits de la nature nous enseignent graduellement la science, soit dans la sphère morale, soit dans la sphère physique.

En examinant le côté intellectuel et moral du problème religieux, il est évident que nous n'avons pas le droit de mettre sur le compte particulier du christianisme les difficultés qui appartiennent à l'idée même de responsabilité. Elles doivent être éliminées, ou du moins elles peuvent seulement être mentionnées comme n'ayant pas encore été écartées par la révélation. Mais cela signifierait seulement que notre éducation est graduelle pour l'à priori aussi bien que pour l'à posteriori. Les questions d'ontologie aussi sont communes au christianisme et à toute philosophie, et doivent être ainsi considérées. Il en est de même aussi des questions historiques qui nous sont posées quelquefois en tant que croyants : on ne doit pas non plus s'en exagérer l'importance, comme si pour nous la divine révélation

dépendait absolument du récit que les hommes en ont pu faire. Une telle supposition demanderait non seulement une continuité très exacte de l'histoire, mais encore la possibilité pour tous ceux qui s'intéressent à la religion, c'est-à-dire pour tous les hommes, d'atteindre à ces questions.

Dans ces limites que la raison suggère immédiatement, le croyant intelligent est tenu de ne poser au nom du Christ aucune affirmation doctrinale qui offenserait la conscience humaine. Il doit être prêt à établir les doctrines de sa foi raisonnablement et moralement, ou bien il doit se taire et se contenter de vivre dans cette humble sphère où les sources de la vie morale jaillissent toujours. Depuis que le premier problème du christianisme, « Que pensez-vous du Christ ? » problème qui emportait une conception complète de Celui que nous adorons, a été résolu d'une manière adéquate dans le quatrième siècle, la raison et la conscience y ont donné leur assentiment¹. Plus tard la pensée spéculative du christianisme, dans toutes ses crises particulières, a été principalement dirigée du côté de la morale et de la responsabilité humaine. Ce sont ces mêmes problèmes qui, aujourd'hui encore, remuent profondément le monde. Les questions du seizième siècle étaient avant tout des questions touchant à la responsabilité humaine. Luther l'emporta contre les indulgences parce que leur vente était immorale. Toutes les discussions sur la grâce furent des discussions sur le bien et le mal. Et maintenant on ne pourrait pas, extérieurement, rendre un plus grand service au christianisme qu'en montrant l'harmonie de ses doctrines capitales avec notre perception naturelle du bien et du mal.

La grande puissance de progrès du christianisme était d'abord dans le baptême, qui demandait une préparation morale, et dans le sacrement du corps et du sang de Christ qui unissent les hommes entre eux pour la vie éternelle. La conception intellectuelle, ou la croyance, de la communauté chrétienne résulta de ces deux rites, qui à leur tour s'exprimèrent dans les symboles ; et cette même foi fut fortifiée et éclairée par l'Eccli-

¹ Le lecteur remarquera cette phrase révélatrice qui indique bien où en sont encore les plus avancés en pays anglais.

ture, en Orient dans la Peshito et en Occident dans l'Itala, révisée par les soins de Jérôme. Grâce à ces secours surnaturels, les divins sacrements, les symboles et les Ecritures, l'Eglise se posa naturellement à l'extérieur comme la colonne et l'appui de la vérité ! Mais à côté de cela il y avait le travail de la vie intérieure qui se poursuivait dans chaque agent moral, et qui constituait partout l'essence indestructible du christianisme en l'homme. Les temps passaient, mais toujours sans amener une définition du canon, ou de son inspiration, ou de l'expiation de Christ, ou de l'œuvre de la grâce de Dieu dans la nature morale de l'homme, ou de beaucoup d'autres points dont la confession exacte est souvent regardée par les hommes comme nécessaire au salut. Mais les héritiers légitimes de l'ancien christianisme ne réclament pas de théories ou de définitions sur tous ces points, ni même des informations exactes. Ce que Paul appelait « Christ en vous, l'espérance de la gloire », est mieux connu par eux, et nous pourrions ajouter par toute la lignée des saints, que le Christ de l'histoire. Et ce n'est pas là un rêve mystique ; car le célèbre adversaire juif de notre foi, M. E. Benamosegh, s'étonne du succès de ce qu'il appelle « la plus grosse et la plus audacieuse des fictions, le Christ intérieur, auquel après saint Paul le monde chrétien a cru pendant un si grand nombre de siècles ; » et avec lequel, nous sommes heureux de le rappeler, le pieux évêque de la Rochelle, M. Landriot, a récemment presque effrayé les jésuites dans son livre, *le Christ de la tradition*.

On ne saurait méconnaître cependant que le monde demande aujourd'hui de pouvoir saisir intellectuellement et moralement les doctrines publiquement proclamées au nom du christianisme, et que les explications ou les excuses qu'on donne sont trop souvent comme des « pierres à ceux qui demandent du pain ». S'il n'est pas du devoir de tous, il est cependant du devoir de quelques-uns de défendre scientifiquement, au nom de la raison et de la conscience, chaque doctrine pour laquelle nous réclavons la foi, ou même seulement une tolérance rationnelle. Une telle défense de la substance de notre religion ne se fera, il est vrai, qu'avec peu de succès tant qu'il ne sera

pas à la mode de penser. Dans un siècle qui n'a de passion que pour les expériences et les découvertes, et qui ne brûle d'un réel enthousiasme que pour la connaissance des phénomènes physiques, on peut s'attendre à l'indifférence pour tout essai d'arriver à une ontologie véritable, et à cette incapacité prolongée qui redoute la métaphysique. Mais l'intellect et la conscience existent encore, bien que leur éducation soit négligée ; et forcer les hommes à considérer les rapports du christianisme avec la raison et la conscience, forcera au moins à s'occuper plus sérieusement de la conscience et de l'absolu. Mais que l'on commence où et comme l'on pourra, cela doit se faire. Il faut que ceux qui se scandalisent des doctrines de la chute, du pardon, de l'expiation, de la médiation, de la rétribution, puissent voir que ces doctrines se justifient au tribunal de la raison et de la conscience, comme s'adaptant à la nature humaine. Sans cela nous sommes menacés de la crise la plus redoutable que la civilisation humaine ait encore vue.

En effet il y a à craindre pour notre civilisation, simplement par absence de pensée, un retour prématuré au paganisme, à un paganisme, il est vrai, différent de celui du passé, car l'histoire ne se répète pas, mais non moins destructeur. La renaissance du quinzième siècle ne fut pas moins créatrice que la nôtre, mais elle avait un caractère païen, et trouva son apogée dans la révolution française. Un nouveau point de départ a été posé maintenant ; mais le dix-huitième siècle ou ses prédécesseurs ne se répéteront pas. Si le système conservateur atteint son but, il pourrait fort bien voir quelque chose de semblable à l'œuvre des anciens Eléates d'Alexandrie : une revision des relations humaines dans un système social où le christianisme sera devenu une affaire privée.

A l'origine du christianisme un grand nombre de problèmes sociaux fondamentaux furent remis en question et dans la suite on arriva graduellement à des solutions. Depuis lors, il n'y a pas eu, avec un succès quelconque, de retour vers le passé. Rompre maintenant avec ce que nous pourrions appeler, dans un sens, la solution chrétienne, coûtera au monde un nouveau

bouleversement, quoi que ce soit que cela implique. Il peut y avoir parmi nous des gens qui, avec l'aveuglement d'un trop grand nombre de réformateurs, espèrent qu'après quelques modifications les choses pourraient aller naturellement comme auparavant. En pensant ainsi ils montrent qu'ils ne comprennent pas combien les hommes changent quand ils changent un principe.

Nous devons à notre qualité de chrétiens d'être toujours du côté de la raison et de la conscience, là où se trouvent, explicitement ou implicitement, les saints des temps passés. Nous montrerons par là aux plats rationalistes que les fondements du christianisme, comme ceux de la raison consciente, reposent sur l'absolu et l'éternel ; et ainsi nous opposerons au syllabus de l'erreur et de l'absolutisme, le syllabus de la liberté morale, de la raison et de la vérité.

La conviction que les grandes vérités de notre révélation sont conformes à la raison et à la conscience a été celle des meilleurs esprits de l'église entière, depuis Clément d'Alexandrie et Origène à Jérôme, Athanase et Jean Damascène ; depuis J. Scot Erigène à Anselme et Robert Pulleyn. Nous ne voulons pas prendre une autre position. Mais en invitant tous les hommes de science, sans réserve, à comparer nos doctrines chrétiennes avec la raison et la conscience naturelle, il serait inutile de procéder plus avant sans préciser non seulement quelle espèce de christianisme est le vrai, mais encore ce que nous entendons par action responsable, et quelle vérité nous avons en vue.

La première question que nous devons nous poser, et elle ne doit pas être étudiée superficiellement, est de savoir si la responsabilité implique la liberté d'action dans un agent conscient ? C'est ici que les partis se séparent. S'il n'y a pas liberté de choix, l'univers n'est plus qu'une espèce de machine et l'homme n'est responsable de rien. Notre appel n'est donc, et ne peut être, que pour ceux qui croient à la conscience, et qui veulent examiner ce que cette conscience implique, et ce qu'est la révélation. C'est une pure querelle de mots que de vouloir raisonner sans définir préalablement la question qui est posée. *(Traduit de l'anglais par ALF. LAUFER.)*
