

LA CONSTITUTION DEI FILIUS.

(DEUXIEME ARTICLE.)

I.

CHAPITRE ET CANONS.

De Deo rerum omnium creatore.

Le contenu de ce chapitre est exactement et clairement indiqué par le titre: " De Dieu créateur de toutes choses." Le Concile, en effet, y expose, avec une merveilleuse lucidité, les enseignements de la foi catholique sur Dieu, considéré comme l'auteur de la création, ou de l'ordre naturel. La matière du chapitre est donc celle que les théologiens traitent sous les divers titres de : *De Deo uno, de Deo creatore, de Creaturis*, et les philosophes sous celui de *Théodicée*. Il se compose de trois paragraphes et sert de fondement à cinq anathèmes ou canons. Nous allons brièvement expliquer chacun de ces paragraphes, avec les canons qui s'y rapportent.

Le premier expose ce que l'Eglise croit sur Dieu, considéré en lui-même, et peut se réduire à ces trois propositions : Dieu existe, il est infini en toute perfection, il est distinct et au-dessus de tout ce qui n'est pas lui. Bien que le texte soit clair, on nous permettra un court commentaire.

" Sancta catholica apostolica *Romana* Ecclesia credit, etc." De quelle Eglise s'agit-il ? De l'Eglise ou diocèse de Rome ? Ou bien de l'Eglise universelle ? Il nous semble qu'on peut soutenir l'une et l'autre interprétation ; car chacune de ces quatre qualifications convient et à l'Eglise de Rome et à l'Eglise universelle.

En effet, l'Eglise de Rome est *sainte*, puisqu'elle est le centre du christianisme, et puisque, selon les paroles des Pères, c'est par elle que se maintient la pureté du dogme et de la morale de Jésus-Christ. Aussi ce titre lui a-t-il été décerné par une multitude d'auteurs ecclésiastiques et par les conciles généraux ; c'est ce que l'on peut voir en particulier dans les actes du concile de Trente sess. XIV de *Extrema Unctione*, c. III ; sess. XXII, c. VIII ; sess. ult. de *delectu ciborum*.

Elle est *catholique* ; car le pontife romain a pouvoir sur tout l'univers ; il est le " patriarche œcuménique, l'évêque de l'Eglise catholique " ; elle-même, elle est " la mère et la maîtresse de toutes les Eglises ", et, dans

la profession de foi, qu'ils font au jour de leur sacre, les évêques la nomment *catholique*. Nous n'avons pas à démontrer qu'elle est *apostolique* ; nul ne lui conteste ce privilège.

Toutes les qualifications données par le Concile à l'Eglise, dont il proclame la foi, conviennent donc à l'Eglise de Rome. De plus, les vénérables Pères semblent avoir emprunté leur phrase à la profession de foi que nous venons de mentionner. On y lit, en effet : " Sanctam, catholicam et apostolicam Romanam Ecclesiam omnium Ecclesiarum matrem, etc." Comme dans ce texte il est évidemment question de l'Eglise de Rome, il se peut fort bien que les paroles du Concile se doivent prendre dans le même sens.

Cependant, il nous semble beaucoup plus probable qu'il faut les appliquer à l'Eglise universelle. Le Pape, en effet, déclare dans le *proœmium* qu'il va exposer la doctrine de l'Eglise catholique ; c'est donc de cette même Eglise qu'il est dit, en tête du premier chapitre : " Ecclesia, credit et confitetur etc." Il serait singulier qu'après avoir annoncé qu'il donnera la doctrine de l'Eglise universelle, le Concile ne proclamât que la foi de l'Eglise de Rome. De plus, les vénérables Pères ont modifié la phrase de la profession de foi de Pie IV, par le retranchement de la conjonction " et ", ce qui en change le sens : car au lieu lieu de traduire : la sainte, catholique, apostolique, romaine croit etc. Le concile du Vatican a donc donné à la vraie Eglise un titre nouveau, une nouvelle *note*, une marque qui la distinguera, pour jamais, de toutes les fausses Eglises.

En disant que cette appellation est nouvelle, nous voulons seulement indiquer que les précédents conciles œcuméniques n'en avaient point fait usage ; mais on la trouve dans tous les livres de théologie, dans les rituels, dans les catéchismes et jusque dans le langage ordinaire ; notre nom, en effet, n'est-il pas : *catholiques romains*, et notre Eglise n'est-elle pas l'Eglise *romaine* ?

Cette note est à la fois négative et positive ; car toute église qui n'est point romaine n'est point celle de Jésus-Christ, puisqu'elle n'a pas pour chef le successeur de saint Pierre, qui est le pontife romain, et toute église romaine est la vraie église, puisqu'elle a pour chef l'évêque de Rome qui est nécessairement le successeur de saint Pierre, et que là où est le fondement de l'Eglise, là aussi est l'Eglise. Quelques-uns peut-être se demanderont si l'Eglise de Jésus-Christ sera toujours *romaine*. Si Rome vient à être détruite, dit-on, les successeurs de saint Pierre ne seront plus les pontifes romains, et par conséquent l'Eglise ne sera plus *romaine* ; n'y a-t-il pas là une sérieuse difficulté ? Les théologiens y font une double réponse. Selon quelques-uns, Rome est assurée d'un avenir éternel, parce que saint Pierre l'ayant choisie pour y établir son siège par l'inspiration de Dieu, et ce siège ne devant point périr, Rome participe à son immortalité. Selon le plus grand nombre au contraire, l'hypothèse de la destruction de

cette ville n'est pas absolument impossible ; mais le chef de l'Eglise catholique sera toujours le successeur de saint Pierre et des autres pontifes romains, son autorité sera toujours leur autorité continuée. La seule différence c'est que cette autorité ne pourrait plus être exercée à Rome. Quant à la supposition que le Pape, nommant un évêque de Rome, transporterait son siège dans une nouvelle ville, qui deviendrait ainsi le centre de l'Eglise, la plupart des théologiens la regardent comme contraire à la foi. L'Eglise catholique sera donc toujours l'Eglise romaine.

D'ailleurs quelle que soit l'Eglise dont le Concile ait voulu parler, l'autorité de la définition reste la même ; puisque supposé, ce qui est peu probable, qu'il ait voulu parler de l'Eglise de Rome, toutes les autres, selon l'expression de saint Irénée, doivent s'accorder avec elle, à cause de sa suprématie (*propter potiore[m] principalit[em]*).

Immédiatement après les mots que nous venons d'expliquer, le Concile donne l'énumération des perfections divines. Elle est tirée à peu près tout entière de la profession de foi publiée par le quatrième concile œcuménique de Latran et commençant par ces mots : *Firmiter credimus*.

Inutile de faire observer qu'en disant de Dieu qu'il est *incompréhensible*, l'Eglise ne dit pas que nous ne pouvons rien savoir de lui, mais seulement que nous ne pouvons, par la pensée, l'embrasser et le pénétrer tout entier.

Les mots *omnino simplex* expriment cette vérité : qu'en Dieu il n'y a point de parties, point de distinction réelle *a parte rei*, entre son essence et ses attributs, ou ses attributs entre eux. Mais elle ne condamne, ni l'opinion des Scotistes, qui suppose en Dieu des *formalités* distinctes *ex natura rei* ; ni surtout l'opinion commune des théologiens, qui admet en Dieu des distinctions de raison *eum fundamento in re*. Ainsi, par exemple, nous pouvons distinguer en Dieu la bonté de la puissance, l'intelligence de la volonté sans aller contre la définition du Concile. Sans doute, en Dieu ces perfections sont une seule et même réalité, mais réalité infinie, que nous ne pouvons saisir que par des concepts multiples.

Le reste de la phrase n'exigeant aucune explication, nous passons immédiatement aux canons qui s'y rapportent. Ce sont les quatre premiers. Les expressions en sont parfaitement claires, et nous nous contenterons, pour en faire saisir la portée, d'indiquer les principales erreurs qu'ils frappent.

Le premier condamne l'athéisme ancien et moderne, sous toutes ses formes, c'est-à-dire toute doctrine qui nie l'existence d'un seul vrai Dieu créateur. Par conséquent, sont frappées d'anathème : et la doctrine de ceux qui nient formellement l'existence de toute divinité ; et la doctrine de ceux qui en admettent plusieurs ; et la doctrine de ceux qui nient le Dieu véritable, appliquant ce nom trois fois saint à l'idée même de Dieu, ou au sentiment du beau, en un mot, à quelqu'une des modalités de l'âme humaine. Cette dernière forme de l'athéisme est moderne ; on la trouve

notamment dans les écrits de MM. Fichte, Taine, Littré, Vacherot, Renan, et dans les ouvrages de leurs disciples. C'est un athéisme plus dangereux que l'ancien, parce qu'il a les apparences de la vérité et parce qu'il se manifeste sous des formes souvent très-séduisantes. Le Concile prémunit les catholiques contre les nouveaux défenseurs de ces fausses divinités, en proclamant qu'il n'y a de Dieu vrai que le créateur et le maître des choses visibles et invisibles.

La croyance au vrai Dieu étant naturellement présupposée à la foi, les théologiens se demandent si la vérité de l'existence de Dieu peut devenir l'objet d'un acte de foi proprement dit. Sans entrer dans les discussions que soulève cette question, nous nous contenterons de répondre, avec Suarez, que tous, savants et ignorants, peuvent faire de véritables actes de foi sur cette vérité.

Le second canon frappe d'anathème les matérialistes. Sous ce nom, le Concile comprend non-seulement ceux qui n'admettent dans le monde que les corps, mais encore ceux qui rapportent tout à une force unique, dont les modifications, produisent, selon eux, tantôt des corps, tantôt les modes de notre être vulgairement appelés idées ou sentiments. Ce canon, en effet, condamne tous ceux qui, dans le monde, n'admettent pas autre chose que la matière; d'où suit nécessairement que, pour éviter l'anathème, il faut reconnaître l'existence d'une autre substance.

Le troisième canon frappe directement le panthéisme, qui est, en théodicée, l'erreur moderne par excellence. Il le sappe par la base en niant l'identité numérique de la substance de Dieu et de la substance des autres êtres. Car dès lors que l'on admet la multiplicité numérique des substances, il n'y a plus de panthéisme possible. Mais qu'est-ce qu'une substance? Le mot est plus facile à comprendre qu'à définir. La substance est le fonds de l'être, ce qui existe en soi, ce qui, dans les choses finies, est modifié par des accidents, par des formes n'existant point en elles-mêmes, mais dans le *substratum* auquel elles sont attachées et auquel elles sont nées. D'après cette explication, il est évident qu'admettre une substance unique, c'est admettre un être unique dont tout ce que nous connaissons n'est qu'une modification infiniment multipliée. C'est, en effet, la conséquence que les panthéistes ont tirée de leur principe, et qui se trouve anathématisée dans le canon suivant.

Ce canon, composé de trois propositions, condamne les trois principales formes du panthéisme. La première enseigne que les êtres finies sont des émanations de Dieu, c'est-à-dire des parties détachées de sa substance et formant, dans le temps, des êtres distincts de lui et finis. C'est, en particulier, l'erreur des Indiens, selon lesquels tout émane de Brahma et retourne en Brahma: seul Brahma est une réalité; les autres êtres ne sont que de trompeuses apparences. Cette proposition condamne aussi ceux qui, distinguant entre le corps et l'âme, font de cette dernière une émanation de la divinité.

La seconde proposition condamnée enseigne : que la divine essence forme toutes choses par sa propre manifestation ou son évolution. C'est l'erreur de Plotin et des autres néoplatoniciens, qui n'admettaient qu'une seule substance, se manifestant par des phénomènes extérieurs ; c'est l'erreur de Spinoza, qui admet également une substance unique douée de deux attributs : l'étendue qui forme les corps, et la pensée qui, en se modifiant, forme les âmes ; c'est l'erreur de Schelling, qui fait de toutes choses une substance unique dont la conscience, que nous avons chacun de notre personnalité, est un mode particulier ; c'est enfin l'erreur de Hegel, qui place au commencement de toutes choses l'*Idee*, dont les développements forment successivement les idées abstraites ou les plus purs possibles, les phénomènes matériels et enfin le genre humain, seul conscient de son existence.

La troisième proposition condamnée enseigne un athéisme déguisé, très-commun de nos jours, et selon lequel Dieu est l'ensemble des êtres. C'était la doctrine de Parménide et de Zénon dans l'antiquité. C'est de nos jours celle de plusieurs philosophes célèbres. Elle est particulièrement enseignée par l'école saint-simonienne, d'après laquelle : "*Dieu est tout ce qui est ; tout est en lui ; tout est par lui ; tout est lui... L'homme est un Dieu ; ... mais il n'est point Dieu tout entier, il n'est point l'Être infini.*" Cette doctrine d'ailleurs se retrouve au fond de presque tous les écrits des philosophes modernes, et ceux de M. Cousin, entre autres, en offrent des traces très-visibles. Chez eux, elle revêt ordinairement des formes séduisantes très-propres à tromper les esprits sans défiance.

Le second paragraphe du premier chapitre, depuis ces mots : *simul ab initio*, est textuellement tiré de la profession de foi du quatrième concile de Latran. Le sens en est clair ; quelques explications cependant ne seront pas inutiles pour bien faire saisir toute la valeur des mots.

Et d'abord qu'est-ce à dire que Dieu a créé le monde par sa bonté ? Cette expression signifie que la cause déterminante de l'action créatrice a été la bonté. Mais que faut-il entendre par cette bonté, Dieu étant supposé le seul être existant ? Sous ce mot, il faut entendre l'amour dont Dieu aime ses propres perfections, amour qui le porte à les communiquer, et, pour ainsi dire, à les multiplier (1).

La cause déterminante de la création est donc la bonté de Dieu, la cause efficiente est sa toute-puissance : *omnipotenti virtute* ; quant à la cause finale, le saint Concile la fait connaître d'abord, en écartant l'idée fautive que l'on pourrait s'en former : " Dieu n'a point créé pour augmenter sa béatitude, ni pour l'acquérir," puis en disant positivement quelle elle est ; Dieu a créé " pour manifester sa perfection par les biens qu'il accorde aux créatures."

Les agents imparfaits, dit saint Thomas, agissent pour *acquérir* quelque

(1) Vid. s. Thom. *Summ.* q. 44, 4.

fin. Mais le premier agent, qui est seulement agent, ne peut agir pour acquérir une fin ; il se propose seulement de *communiquer* sa perfection qui est sa bonté. Cette explication nous donne le sens exact du mot *manifestar*. Le but principal de Dieu n'a point été d'obtenir l'admiration de ses créatures, en leur faisant voir les merveilles de sa puissance, mais de reproduire sa propre beauté sous des formes finies, et ainsi de la placer en dehors de son être mystérieux et infini, en un mot, de la *manifestar*.

Liberrimo consilio. L'acte créateur est essentiellement libre, c'est-à-dire que Dieu pouvait, à son gré, créer ou ne pas créer, produire telles créatures ou telles autres. Cette liberté de Dieu est pour l'homme un mystère ; car Dieu étant infiniment simple et existant nécessairement, il est difficile de comprendre en lui un acte libre, c'est-à-dire un acte qui eût pu ne pas être. Le "comment" nous échappe, mais la vérité définie par le Concile est incontestable, même pour le philosophe qui raisonne exclusivement d'après les données de la raison.

Simul ab initio temporis. La vérité contenue dans ce membre de phrase est que : ni les anges, ni les autres créatures n'existent *ab aeterno*, et qu'avant la création il n'y avait point encore de temps. Le mot *simul* prouve-t-il que les anges aient été créés en même temps que les hommes et le monde matériel ? C'est là, en effet, le sens du texte ; mais ce mot est placé, dans la phrase, *quasi obiter*, et le Concile n'a point entendu définir la question ; il a seulement exprimé son opinion. Le sentiment contraire peut donc encore être soutenu, comme il l'a été par quelques théologiens postérieurs au concile de Latran.

De nihilo condidit. Il a fait toutes les créatures de rien ; c'est une vérité de foi catholique, aujourd'hui connue même des enfants, et sur laquelle il est inutile de nous arrêter.

A ce second paragraphe se rapporte le cinquième et dernier canon *de Deo rerum omnium creatore*. Comme le précédent, il renferme trois propositions où sont énoncées les principales erreurs relatives à la création. La première est celle qui suppose le monde éternel, existant *a se*, et non fait ; c'est l'erreur de l'école ancienne dite "académique" et de plusieurs modernes. Elle fut en partie adoptée par les épicuriens, qui voyaient dans le monde le résultat de la rencontre fortuite des atomes, et par les matérialistes de nos jours, qui attribuent toutes choses aux forces immanentes et éternelles de la nature. Cette première proposition condamne aussi, et tout spécialement, ceux qui nient que les choses aient été produites par voie de création, c'est-à-dire par voie d'extraction du néant. Tout autre mode de production, l'émanation, l'évolution, le développement des forces latentes, la transformation, etc., contredit la foi catholique et la raison.

Mais pourquoi le saint Concile a-t-il dit que toutes choses ont été créées *secundum totam suam substantiam* ? C'est d'une part pour condamner

ceux qui, admettant le nom de création, repoussent la chose qu'il exprime. Plusieurs, en effet, ont donné à l'évolution des forces naturelles le nom de création, et aux formes nouvelles, qui en naissent, le nom créatures, et ainsi ils ont propagé leurs erreurs sous le couvert de la vérité. D'autre part, les *substances* seules sont créées, c'est-à-dire produites de rien, tandis que les formes ou accidents, sont tirées de la substance. Voilà pourquoi l'homme, incapable de rien créer, produit chaque jour, en lui-même et dans les autres êtres, une multitude de formes nouvelles. Cette distinction, peu importante en apparence, nous donne la clef de ce grand problème : si tout est l'œuvre de Dieu, comment le mal existe-t-il dans le monde ? En effet, si Dieu n'a créé que les substances, le mal ne se trouvant que dans les formes ou accidents, nées de la créature, il n'y a rien d'étonnant à ce que nous en trouvions dans le monde.

La seconde proposition condamnée par ce canon est : que Dieu était absolument nécessité à l'acte créateur. Cette erreur est soutenue par une foule de philosophes modernes ; elle a sa source dans la fausse idée qu'ils se font de Dieu et dans la difficulté réelle qu'il y a à concilier un acte libre avec la nature d'un être simple, nécessaire et immuable. Elle conduit aux plus désastreuses conséquences ; si Dieu est ou était nécessité à créer, cette nécessité est éternelle comme lui, et, par conséquent, le monde aussi ; il n'a pu créer autrement qu'il ne l'a fait, ce monde est donc le meilleur possible ; nous ne devons rien à Dieu, puisque nous sommes aussi nécessaires que lui, etc.

De la troisième proposition, dont la signification est parfaitement évidente, il ne faut pas conclure que Dieu s'est exclusivement proposé sa propre gloire en créant le monde. C'est la fin principale, mais non la fin unique de son acte ; ou plutôt, dans cette fin en est renfermée une seconde, qui est le bien des créatures. En reproduisant des images finies de ses perfections, Dieu s'est glorifié, et, en même temps, il a procuré le bien de ses créatures, puisque toute leur perfection consiste à lui ressembler.

Pour achever le commentaire du premier chapitre, il nous reste à dire un mot du dernier paragraphe. Le Concile y expose deux vérités catholiques : l'existence de la divine providence, et la science infinie de Dieu. Par sa providence Dieu atteint une double fin : *tuetur*, il soutient, il conserve les êtres dans l'existence ; *gubernat*, il les gouverne, c'est-à-dire il les fait arriver au but de la création, qui est sa propre gloire. Ceux-là mêmes qui se perdent contribuent à cette fin, en proclamant la justice infinie du créateur, et ainsi la Providence arrive toujours à son but.

Quant à la science divine, le Concile se contente d'enseigner que Dieu sait tout, même les choses futures qui dépendent de la libre détermination des créatures. Il garde un complet silence sur les fameuses controverses relatives au *medium*, par lequel Dieu connaît les futurs libres ; chacun reste donc libre, comme auparavant, de suivre l'opinion des Thomistes, ou

celle des Augustiniens, ou toute autre. Le Concile n'a point prononcé d'anathème contre ceux qui nieraient les vérités enseignées dans ce paragraphe ; mais elles n'en sont pas moins des vérités de foi catholique, et les nier ou les révoquer en doute c'est commettre le péché d'hérésie. La plupart des erreurs contraires à la doctrine contenue dans ce premier chapitre se trouvent condamnées par les deux premières propositions du Syllabus de 1864.

Quelques-uns, peut-être, accuseront le saint Concile d'avoir empiété sur le domaine de la philosophie et porté atteinte aux droits de la science. Rien de moins fondé qu'une semblable accusation. Les vérités relatives à l'existence de Dieu, à celle de l'âme, à l'origine des choses appartiennent, sans doute, à l'objet de la philosophie, mais elles appartiennent aussi, et essentiellement, à la Religion ; elles sont le préambule nécessaire de la foi catholique. Le dogme de la Trinité ne peut se concevoir, ni se démontrer, sans le dogme de l'existence de Dieu ; celui de la vie future, sans celui de l'existence de l'âme ; l'adoration est impossible sans la croyance à la création. L'Eglise n'est donc pas sortie du domaine de la vérité religieuse ; elle n'a point empiété sur la philosophie ; elle n'a porté aucune atteinte aux droits de la science. D'ailleurs l'Eglise n'enseignant que le vrai et ne condamnant que le faux, il est impossible qu'elle cause le moindre préjudice à la science humaine, puisque la science n'a point de droit à l'erreur.

II

CHAPITRE ET CANONS

De Revelatione.

Sous ce titre, qui indique très-exactement le contenu du chapitre, le Concile expose les vérités que les théologiens démontrent çà et là dans les traités ; de *Principiis theologiæ*, de *Locis theologicis*, de *Verâ religione*, de *Creaturis*.

Le chapitre se compose de quatre paragraphes, auxquels se rapportent un nombre égal de canons. Dans le premier, le Concile, après avoir affirmé les forces de la raison naturelle, enseigne qu'il a plu à Dieu de faire des révélations au genre humain. Dans le second, il expose la grande utilité, la gratuité et la nécessité relative de ce bienfait. Dans le troisième, il déclare que cette révélation est renfermée dans la Tradition, et dans l'Ecriture divinement inspirée. Enfin, dans le quatrième, il pose la règle à suivre pour l'interprétation de l'Ecriture. Reprenons successivement chacun de ces points.

Le premier soin du Concile est d'affirmer les forces de la raison naturelle. Cinq choses sont à remarquer dans son enseignement. D'abord ce que la raison humaine peut connaître, c'est Dieu comme principe et fin de tout dans l'ordre naturel. Qu'elle puisse connaître autre chose, le Con-

cile ne le dit pas ; mais il ne le nie pas non plus, et l'on ne peut rien inférer de son silence dans un sens ou dans l'autre. D'ailleurs le sentiment de l'Eglise, exprimé dans les écrits de ses docteurs et manifesté, à plusieurs reprises, dans ces derniers temps, par le Saint-Siège, est que les seules lumières de la raison naturelle suffisent à nous faire connaître plusieurs autres vérités religieuses, telles que la spiritualité et l'immortalité de l'âme.

En second lieu, cette connaissance se peut obtenir sans aucun concours surnaturel de Dieu, c'est-à-dire sans le secours extérieur de la révélation et sans l'aide intérieure de la grâce, *naturali humane rationis lumine*. Il va sans dire, que l'on suppose cette raison cultivée par les moyens que la nature met à notre disposition, et aidée du concours divin, naturel, qui ne fait défaut à aucune créature.

Troisièmement, l'un des moyens de cette connaissance est la création *e rebus creatis*. De l'existence des créatures qu'elle constate, la raison peut conclure à celle de leur auteur. Cette doctrine a toujours l'Eglise ; tous ses Pères et ses apologistes l'ont mise en pratique, pour être enseignée pour réfuter les païens et les athées. " Nos, dit Tertullien (1), *definimus Deum primo naturâ cognoscendum, dehinc doctrina recognoscendum ; natura ex operibus, etc.*"

Quatrièmement, cette connaissance n'est point une idée vague, incertaine, sur laquelle l'homme ne puisse arriver qu'à des probabilités ; c'est une certitude, *certô cognosci*. Par conséquent, elle peut servir de point de départ à une démonstration rigoureuse et scientifique de la vérité de la révélation et de la religion.

Enfin le Concile déclare simplement qu'il est possible à l'homme en général d'arriver à cette connaissance ; mais il ne dit pas que chaque individu puisse le faire, ni même que, dans la réalité, les savants laissés à leurs propres forces, ne se trompent pas bien souvent sur cette vérité fondamentale, comme se sont trompés tant de philosophes anciens. Le Concile enseigne seulement que, par la raison naturelle, les hommes ont le pouvoir de connaître Dieu, de manière que leur ignorance ou leur erreur, en ce point, n'est pas, au moins pour plusieurs d'entre eux, sans péché, *ita ut*, dit l'apôtre saint Paul, *sint inexcusabiles* (2).

Nous n'avons pas besoin de faire observer que le Concile parle ici de l'homme après la chute, de l'homme dans l'ordre présent, tel qu'il naît aujourd'hui.

Mais les bontés de Dieu envers le genre humain ne se sont point bornées à cette lumière naturelle, dont il nous a doués ; il lui a plu de nous éclairer

(1) *Advers Marcion*, lib. I. c. 13, citat. apud Perrone. instit. de Locis theologicis, part III, n. 39.

(2) *Ad Rom.* I. 20.

encore par une autre voie, qui est celle de la révélation *surnaturelle*. Le Concile insiste sur ce dernier mot pour mieux préciser le sens de l'enseignement catholique en cette matière, et le distinguer de certaines opinions plus ou moins probables, sur lesquelles il se tait. Que Dieu ait parlé à l'homme pour lui faire connaître certaines vérités naturelles ; plusieurs auteurs l'ont cru, mais l'Eglise ne l'enseigne pas. Elle déclare seulement que Dieu a parlé à l'homme d'une manière surnaturelle, et, par conséquent, pour le conduire à une fin surnaturelle.

A ce premier paragraphe se rapportent deux canons, condamnant les erreurs contraires aux deux vérités qu'il contient. Le premier frappe d'anathème quiconque nie que, par la lumière naturelle de la raison, l'homme puisse, au moyen des créatures, arriver à la connaissance certaine d'un seul vrai Dieu créateur. Ce fut, dans ces derniers temps, l'erreur de l'école traditionaliste, qui non-seulement attribuait, en fait, et avec raison, la connaissance que nous avons de Dieu à la révélation surnaturelle, mais refusait à la raison naturelle, laissée à ses propres forces, le pouvoir d'arriver à la connaissance certaine des vérités fondamentales de l'ordre naturel.

Cette erreur naissante n'avait point échappé à la vigilance du Saint-Siège, et, quoiqu'il n'eût pas encore porté de jugement définitif, il avait cependant suffisamment indiqué aux philosophes et aux théologiens catholiques le chemin à suivre et les écueils à éviter. MM. Bautain et Bonnetty, deux des défenseurs les plus ardents du traditionalisme, avaient dû, le premier dès 1840, le second en 1855, souscrire plusieurs propositions affirmant les forces de la raison humaine et déclarant, en particulier, qu'elle " peut prouver avec certitude l'existence de Dieu, la spiritualité de l'âme " et la liberté de l'homme."

Jusqu'à ces derniers temps, ce traditionalisme a exercé une certaine influence sur les esprits. En opposition à la doctrine beaucoup plus répandue, qui exalte outre mesure la puissance native de l'âme humaine, quelques catholiques en étaient arrivés à nier jusqu'à la possibilité de toute croyance religieuse et de toute véritable vertu purement naturelles. Mais ce fut l'erreur d'hommes de bonne foi, et la définition du Concile ne trouvera parmi eux que des esprits dociles et heureux d'être ramenés dans le droit chemin.

Le danger de ces opinions, était de rendre impossible toute démonstration scientifique de la vérité de la religion. Car, si la raison ne peut pas même prouver l'existence de Dieu, sans le secours de la révélation, on ne voit pas comment il serait possible de convaincre un incrédule, un athée, par exemple, ou un païen, qui ne reconnaît pas l'autorité de cette révélation.

De plus, si l'homme ne peut connaître Dieu sans un secours de l'ordre surnaturel, cette connaissance lui étant absolument nécessaire même pour

atteindre sa fin naturelle, Dieu la lui doit et, contrairement à l'enseignement de l'Eglise, la révélation était absolument nécessaire, Dieu était tenu de nous la faire. Le Concile a coupé la racine même de l'erreur ; c'en est fait d'elle pour jamais.

Il est à remarquer que, par prudence, la vénérable Assemblée s'est soigneusement abstenue de toucher aux autres questions, sur la même matière, controversées dans les écoles, mais non nécessaires pour la défense de la foi catholique. L'homme eût-il pu inventer la parole ? Pourrait-il arriver à la connaissance de Dieu sans le secours de la société ? L'individu pourrait-il de lui-même se faire une idée exacte des principales obligations de la loi naturelle, etc. ? Sur ces points, l'Eglise ne s'est pas prononcée, et les termes généraux de la définition laissent toutes les opinions libres.

Dans le *Syllabus*, nous n'avons trouvé aucune proposition qui correspondît à ce premier canon.

Le second condamne l'erreur opposée, celle qui nie la possibilité ou la convenance de la révélation, soit naturelle soit surnaturelle. C'est l'erreur des déistes et des autres rationalistes de nos jours ; on en trouve la réfutation dans tous les traités *de verâ religione*, et sur ce point, il n'y a pas de discussion entre catholiques. Il n'en est pas de même du mode de la révélation ; a-t-elle été faite par des moyens extérieurs ? et par lesquels ? Ou bien, au contraire, Dieu n'a-t-il parlé que par des illuminations intérieures ? Des opinions diverses, sur cette matière, se sont fait jour, dans ces derniers temps, parmi les écrivains catholiques ; mais le Concile s'est abstenu de rien décider.

Aucune proposition du *Syllabus* ne se rapporte à ce canon.

Dans le second paragraphe, le Concile expose l'utilité, au point de vue naturel, la gratuité absolue et la nécessité conséquente ou conditionnelle de la révélation. Depuis la chute, les vérités de la religion naturelle, comme, par exemple, l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, les récompenses de l'autre vie, qui cependant ne dépassent point la portée de la raison humaine, se sont obscurcies pour les descendants d'Adam. Sans la révélation divine, dit saint Thomas, elles ne pourraient être connues que par peu de personnes, après de longues études, et elles seraient mêlées de beaucoup d'erreurs (1) ; c'est ce qu'a démontré surabondamment une expérience de quatre mille ans. L'utilité de la révélation consiste précisément en ce qu'aujourd'hui ces mêmes vérités peuvent, selon la déclaration du Concile, être connues de tous, *ab omnibus* ; facilement, sans grand travail, *expeditè* ; avec certitude et sans mélange d'erreur, *firmâ certitudine et nullo admixto errore*.

Cependant la révélation n'est pas absolument nécessaire puisque

(1) *Contra gent.* lib. 1. cap. 4.

l'homme pourrait, avec beaucoup de travail, arriver à une connaissance suffisante des devoirs de la loi naturelle. Il ne répugnerait donc pas à la justice que Dieu n'eût point parlé au genre humain, et l'eût abandonné aux seules forces de sa raison.

Mais elle est nécessaire d'une nécessité conséquente ; c'est-à-dire par suite de la vocation du genre humain à l'ordre surnaturel. Dieu pouvait ne pas nous appeler à une fin surnaturelle, mais l'ayant fait, il est nécessaire qu'il nous révèle ce que notre raison est impuissante à découvrir.

Voyons maintenant quelle est cette fin surnaturelle à laquelle nous sommes appelés. C'est " la participation à des biens divins, qui surpassent absolument l'intelligence humaine." Or quels peuvent être ces biens ? Ce n'est point la connaissance de Dieu, considéré comme l'être infini, créateur du ciel et de la terre ; car cette connaissance n'est point au-dessus des forces naturelles de notre raison ; c'est donc la connaissance de Dieu, en tant qu'il subsiste en trois personnes, comme Père, Fils et Saint-Esprit, et comme auteur de la grâce. Tel est, en effet, le mystère qui s'impose ici-bas à notre foi, et dont la vue fait, dans le ciel, le bonheur des saints.

De là suit que les vérités contenues dans le dépôt de la révélation appartiennent aux deux ordres. Les unes, en effet, se rapportent au Dieu infini, créateur de toutes choses, sont accessibles à la raison humaine, et forment l'objet de la philosophie naturelle. Les autres, au contraire, se rapportent à Dieu considéré dans ses opérations *ad intrá*, c'est-à-dire au Père engendrant de toute éternité un Fils semblable à lui, au Fils engendré du Père et au Saint-Esprit procédant de l'un et de l'autre ; elles dépassent la portée de l'intelligence humaine, et forment l'objet principal et propre de la théologie.

Quelques-unes des erreurs contraires aux vérités exposées dans ce paragraphe se trouvent frappées d'anathème par le canon troisième. Ce sont les erreurs des rationalistes, dont les uns, désignés sous le nom de *naturalistes*, soutiennent que l'homme ne peut, par aucun moyen, arriver à une connaissance et à une perfection supérieures à sa nature ; et les autres, les *progressistes*, enseignent que l'humanité, dans son progrès indéfini, atteindra, par ses seules forces, toute vérité et toute perfection.

La seule expression à expliquer, dans ce canon, est celle-ci : *cognitionem et perfectionem... naturalem*. Que faut-il entendre, au juste, par le mot *naturalis* ? La question offre certaines difficultés. Il est des vérités relatives à Dieu, considéré comme créateur, que nul homme ne connaît jamais véritablement sans un secours particulier de Dieu, mais qui ne sont pas absolument au-dessus d'une intelligence finie, et qu'un esprit humain, si on le suppose très-parfait, pourrait arriver à connaître. De même, il est des vertus se rapportant à Dieu, connu par la seule raison, que l'homme, dans l'état présent, ne peut pratiquer, mais qui ne lui eussent

point été impossibles dans un état différent, où cependant il n'eut pas été appelé à connaître ni à voir Dieu subsistant en trois personnes. La connaissance de ces vérités et la pratique de ces vertus rentrent-elles dans ce que le Concile appelle *la connaissance et la perfection naturelle*? Nous ne le croyons pas. Et, en effet, qu'a voulu condamner la vénérable Assemblée? Evidemment les erreurs contraires à l'enseignement donné dans le paragraphe que nous venons d'expliquer; or, dans cet exposé de la doctrine catholique, il est exclusivement question des vérités qui dépassent absolument, *omnino superant*, l'intelligence humaine. Le sens du canon est donc celui-ci: anathème à quiconque dit que Dieu ne peut élever l'homme à la connaissance de vérités absolument inaccessibles à tout être humain laissé à sa propre puissance, ou soutient que, par la grâce, nous ne pouvons arriver à une perfection supérieure à celle de tout homme laissé à ses forces naturelles.

On peut rapporter à ce canon la proposition quatrième du *Syllabus*. Toutefois il y a entre les deux textes des différences que le lecteur découvrira facilement à la simple lecture.

Dans le reste du chapitre, c'est-à-dire dans le troisième et dans le quatrième paragraphe, le concile du Vatican ne fait guère que reproduire les décisions du concile de Trente, sur l'Écriture sainte et la Tradition. Cependant les Pères du Vatican ont ajouté au texte de la quatrième session du concile de Trente deux explications d'une certaine importance.

La première a pour but de préciser le sens de ces mots: *livres sacrés et canoniques*, et d'exposer le caractère distinctif de l'Écriture sainte. Le Concile déclare que ce qui fait le caractère des livres sacrés, ce n'est pas l'approbation de l'Église donnée aux œuvres de la science humaine, ni l'exemption de toute erreur dans un écrit qui contiendrait la doctrine révélée, mais *l'inspiration* du Saint-Esprit. Qu'est-ce donc que l'inspiration divine? C'est l'intervention de l'Esprit-Saint donnant à l'auteur canonique la volonté d'écrire, et lui suggérant, sinon les expressions, du moins toutes les idées de son livre, de telle manière que Dieu en est véritablement l'auteur: *Spiritu sancto inspirante conscripti, Deum habent auctorem*.

De là il résulte que pour l'Écriture sainte, ce n'est pas assez du *mouvement pieux*, par lequel Dieu excite certains auteurs à écrire, comme il l'a fait sans doute pour l'auteur de *l'Imitation*, ni de *l'assistance*, qui rend un auteur infaillible, assistance dont jouit le Concile, par exemple, en rédigeant ses définitions il faut l'inspiration. Quant à la révélation, c'est-à-dire la manifestation d'une vérité encore inconnue, elle n'est pas toujours nécessaire; puisque souvent les auteurs sacrés racontent ce qu'ils ont "vu de leurs yeux et touché de leurs mains (1)."

(1) I. Joan 1, 1.

Dans la seconde explication, le concile du Vatican, interprétant le décret du concile de Trente, déclare, que, dans les matières de foi et de mœurs, qui intéressent la doctrine chrétienne, non seulement il n'est pas permis d'interpréter l'Écriture contre le sens que lui donne l'Église, mais encore que ce sens *doit être tenu pour vrai*. La défense faite par le concile de Trente n'a donc pas pour unique raison le respect dû à la sainte Église, mais encore le respect dû à la vérité, qui se trouve toujours dans l'interprétation de l'Église. Toutefois il faut soigneusement se rappeler, que cette infaillibilité de l'Église est limitée aux choses de foi et de mœurs, se rapportant à la doctrine chrétienne, et que dans les questions qui intéressent seulement la géologie, la linguistique, la géographie ou l'histoire, il n'est pas défendu de s'écarter de l'opinion, même unanime des Pères et des Docteurs. En ces matières, l'Écriture-Sainte est absolument exempte d'erreur, mais ceux qui l'interprètent peuvent se tromper.

Le quatrième canon, qui condamne les erreurs contraires aux vérités exposées dans le troisième paragraphe, nous paraît frapper dans sa dernière proposition, *si quis eos (libros sacre scripturae) divinitus inspiratos esse negaverit*, la doctrine des Jésuites Lessius et Hamelius (1586). D'après leur opinion, déjà censurée par les universités de Louvain et de Douai, l'exemption de toute erreur, prouvée par le témoignage de l'Esprit-Saint, aurait suffi pour transformer un écrit, œuvre de la sagesse humaine, en livre sacré et canonique, en Écriture sainte : tel était peut-être, disaient-ils, le second livre des *Macchabées*.

Quant à la question, débattue dans les écoles, de savoir : si les mots eux-mêmes des saintes Écritures ont été suggérés par le Saint-Esprit, ou si l'inspiration ne s'étend qu'aux idées, le Concile n'y touche pas, ni dans le chapitre, ni dans le canon ; elle reste donc libre, comme auparavant. Le *Syllabus* n'a pas traité cette matière.

J. B. JAUGEY.

NOTA.—Dans le précédent article, 15 juillet, page 494, ligne 22, au lieu de : les chapitres exposent la doctrine et condamnant l'erreur, lisez : les chapitres exposent la doctrine, et les *Canons* condamnent l'erreur ; page 495, ligne 39, au lieu de : elles ne contredisent pas directement la vérité, lisez : elles ne contredisent pas directement la vérité *définie*.

(A Continuer.)
