

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

Dogmatique et dogme

§ 1 ^{er} . Dogmatique et théologie	20
§ 2. Notion et division du dogme	22
§ 3. Les vérités catholiques	25

CHAPITRE II

Les principes de la science dogmatique

A) Le principe objectif : La Révélation	27
§ 4. La Révélation divine	27
§ 5. L'Écriture source dogmatique	31
I. L'étendue de l'Écriture : Le Canon	31
II. L'inspiration de l'Écriture	33
III. L'usage de l'Écriture	42
§ 6. La Tradition	44
I. Réalité de la Tradition	44
II. Sources de la Tradition	48
III. Relations entre l'Écriture et la Tradition	50
§ 7. Le magistère ecclésiastique : « <i>Propositio Ecclesiae</i> »	53
§ 8. Degrés de certitude théologique et censures	60
B) Le principe subjectif de la science théologique : La foi ..	64
§ 9. La science avant la foi	64
§ 10. La foi théologale en soi	66
I. Notion de la foi	66
II. Principes de la foi	70
§ 11. La science dans la foi	76
§ 12. Le progrès dogmatique	78

CHAPITRE III

Méthode et tâche de la dogmatique

§ 13. La méthode dogmatique	83
§ 14. Tâche de la dogmatique	85

CHAPITRE IV

Aperçu général de l'histoire de la dogmatique

§ 15. L'époque patristique	88
§ 16. L'époque scolastique	89
§ 17. L'époque moderne	95

LIVRE PREMIER. — **DIEU**PREMIÈRE PARTIE. — **L'unité de Dieu***PREMIÈRE SECTION. — L'existence de Dieu*

CHAPITRE PREMIER

La connaissance naturelle de Dieu

§ 18. Sa réalité	100
§ 19. Caractéristique de la connaissance naturelle de Dieu	107

CHAPITRE II

La connaissance surnaturelle de Dieu

§ 20. La foi en Dieu	109
§ 21. La vision de Dieu	111

DEUXIÈME SECTION. — L'Être de Dieu

CHAPITRE PREMIER

L'Être de Dieu d'après la Révélation

§ 22. La notion de Dieu dans la Bible	117
§ 23. Les noms bibliques de Dieu	120

CHAPITRE II

La notion de Dieu d'après la raison éclairée par la foi

§ 24. L'essence physique et métaphysique de Dieu	123
§ 25. Les relations entre l'essence et les attributs	129

*TROISIÈME SECTION. — Les attributs de Dieu***CHAPITRE PREMIER****Les attributs de Dieu en général**

§ 26. Notion et division	131
§ 27. La perfection de Dieu.....	133

CHAPITRE II**Les attributs de Dieu en particulier**

A) Les attributs de l'Être divin.....	138
§ 28. L'unité de Dieu	138
§ 29. La simplicité de Dieu	140
§ 30. L'immutabilité de Dieu	144
§ 31. L'éternité de Dieu	147
§ 32. L'immensité et l'omniprésence de Dieu.....	150
B) Les attributs de l'activité divine	154
I. La science divine	156
§ 33. Réalité, perfection et division de la science divine.....	156
§ 34. L'objet de la science divine	159
§ 35. Le moyen de la science divine	163
II. La volonté divine	166
§ 36. Réalité, perfection, division.....	166
§ 37. Objet de la volonté divine	169
§ 38. La liberté de la volonté divine	172
§ 39. La puissance de la volonté divine	175
§ 40. La sainteté de la volonté divine	177
§ 41. La volonté juste de Dieu	180
§ 42. La volonté bonne et miséricordieuse de Dieu.....	182
§ 43. La véracité de la volonté divine.....	190

DEUXIÈME PARTIE. — La Trinité*PREMIÈRE SECTION. — La Trinité dans l'enseignement de l'Église***CHAPITRE PREMIER****Le dogme trinitaire en soi**

§ 44. Le contenu du dogme	193
§ 45. La terminologie trinitaire	197

CHAPITRE II

Les hérésies antitrinitaires

§ 46. Le monarchianisme et le subordinationisme	200
§ 47. Le trithéisme	202

DEUXIÈME SECTION. — La preuve de la Trinité

CHAPITRE PREMIER

La preuve de la Trinité en général

§ 48. La preuve par l'Écriture	204
§ 49. La preuve de Tradition	208

CHAPITRE II

La preuve de la Trinité en particulier

§ 50. Dieu le Père	212
§ 51. Le Fils	214
§ 52. Le Saint-Esprit	218

*TROISIÈME SECTION. — L'évolution doctrinale
dans la Tradition*

CHAPITRE PREMIER

Les Processions en Dieu

Remarques préliminaires	222
§ 53. La Procession du Fils	226
§ 54. La Procession du Saint-Esprit	230

CHAPITRE II

Les Relations

§ 55. Les Relations des Personnes entre elles	238
§ 56. Les Relations avec notre connaissance : Les Notions	241
§ 57. Les Relations surnaturelles des Personnes avec le monde. Les missions. Les appropriations	243

CHAPITRE III

L'unité absolue de vie en Dieu

§ 58. L'unité de l'action divine à l'extérieur	246
§ 59. L'unité d'inhabitation	247

CHAPITRE IV

La Trinité et la raison

§ 60. La Trinité n'est pas une vérité de raison	250
§ 61. Explication analogique de la Trinité suprarationnelle	253

LIVRE II. — LA DOCTRINE DE LA CRÉATION

PREMIÈRE SECTION. — L'acte créateur

CHAPITRE PREMIER

La Création du monde

§ 62. L'acte créateur en soi	258
§ 63. Acte créateur éternel et monde temporel	265
§ 64. Liberté et sagesse de la Création	267
§ 65. La toute-puissance de l'acte créateur	272

CHAPITRE II

La conservation et le gouvernement du monde

§ 66. La conservation divine	275
§ 67. Fin de la Création	279
§ 68. La Providence divine	282

DEUXIÈME SECTION. — L'Œuvre de la Création

CHAPITRE PREMIER

Les anges

§ 69. La création des anges	288
§ 70. L'élévation des anges. L'ange gardien	293
§ 71. La chute des anges. Les démons	296

CHAPITRE II

L'humanité

A) Origine de l'homme	300
§ 72. La création de l'homme	301
§ 73. La nature de l'homme	303
B) L'élévation de l'homme	309
§ 74. La notion du surnaturel	309
§ 75. La grâce originelle	313

C) La chute de l'homme	319
§ 76. Le péché personnel d'Adam	319
§ 77. Le péché originel	322
§ 78. L'essence du péché et le péché originel	327
§ 79. La propagation du péché originel	330
§ 80. Les suites du péché originel	332

LIVRE III. — LA DOCTRINE DE LA RÉDEMPTION

INTRODUCTION

La Rédemption en général

§ 81. Rédemption et religion. Décret éternel et préparation temporelle.	339
§ 82. Nécessité et liberté de la Rédemption. Convenance de l'Incarnation	343

PREMIÈRE SECTION. — La Personne du Rédempteur : Christologie

§ 83. Introduction	347

CHAPITRE PREMIER

La divinité du Christ

§ 84. La preuve d'Écriture.....	350
§ 85. La divinité du Christ dans la Tradition	359

CHAPITRE II

L'humanité du Christ

§ 86. L'humanité véritable du Christ.....	363
§ 87. La passibilité du Christ	366

CHAPITRE III

L'unité de Dieu et de l'homme dans une seule Personne

§ 88. Hérésies sur l'unité dans le Christ.....	369
§ 89. L'union hypostatique	372
§ 90. Explication théologique de l'union hypostatique	377
§ 91. Permanence sans altération des deux natures.....	382

CHAPITRE IV

Conséquences dogmatiques de l'union hypostatique

§ 92. La communication des idiomes. Les actions théandriques. La périchorèse	386
§ 93. La filiation divine naturelle du Christ en tant qu'homme.....	388
§ 94. L'adoration du Christ Homme-Dieu.....	390

CHAPITRE V

Les perfections de l'humanité du Christ

§ 95. La parfaite sainteté du Christ	394
§ 96. La science parfaite du Christ.....	401
§ 97. La puissance parfaite du Christ	406

DEUXIÈME SECTION. — L'Œuvre du Rédempteur : La Sotériologie

Aperçu général	408

CHAPITRE PREMIER

Le magistère du Christ

§ 98. La réalité de ce magistère.....	410
§ 99. La perfection du magistère du Christ	412

CHAPITRE II

Le sacerdoce du Christ

§ 100. La réalité du sacerdoce.....	415
§ 101. Le sacrifice sacerdotal du Christ	418
§ 102. La satisfaction par substitution	429
§ 103. Les effets du sacrifice rédempteur	440

CHAPITRE III

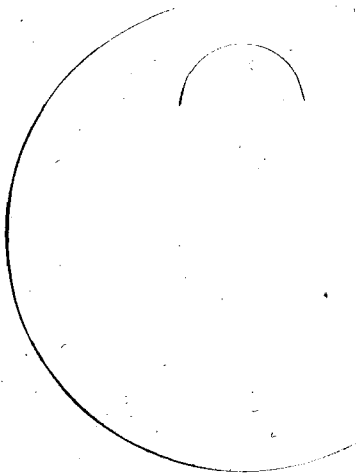
La royauté du Christ

§ 104. La royauté du Christ en général	444
§ 105. La descente aux enfers	446
§ 106. La Résurrection du Christ	449
§ 107. L'Ascension	453

APPENDICE

La Mère du Rédempteur

§ 108. La Mère de Dieu.....	457
§ 109. Marie toujours vierge	462
§ 110. La Vierge pleine de grâce.....	466
§ 111. La Vierge glorifiée.....	480
INDEX ALPHABÉTIQUE	487



PRÉCIS

DE

THÉOLOGIE DOGMATIQUE

INTRODUCTION

Aperçu général

L'introduction doit traiter surtout des *sources de la science dogmatique*. A cela viennent s'ajouter quelques questions secondaires. Nous divisons la matière habituelle en quatre chapitres : 1^o *Dogmatique et dogme* ; 2^o *Les principes de la science dogmatique* ; 3^o *Méthode et tâche de la dogmatique* ; 4^o *Aperçu général de l'histoire de la dogmatique*.

Le premier qui ait écrit une introduction formelle à la dogmatique fut *Melchior Cano* († 1560). Il y fut déterminé par l'humanisme et surtout par le protestantisme. Il le fit dans les *loci theologici* souvent cités. A la manière d'Aristote dans ses *Topiques*, il traite des sources des vérités dogmatiques. Il en nomme dix : l'Écriture, la Tradition, l'Église catholique, le Concile, l'Église romaine, les Pères, la Scolastique, la Raison, la Philosophie, l'Histoire. Les principes sur lesquels il s'appuie se trouvent déjà chez les Pères. (Irén., Tert., Aug., Vinc. de L.) *S. Thomas* met en tête de sa *Somme* une brève et importante introduction. De même *S. Bonaventure*. (Præm. in 1. Sent.) Au sujet des autres Scolastiques, on donnera des détails plus loin. Néanmoins Melchior Cano a eu le mérite de traiter, dans leur ensemble et en tenant compte de leurs différences, des sources jusqu'alors dispersées.

CHAPITRE PREMIER

Dogmatique et dogme

A consulter : *Petau*, Dogm. theol. proleg., § 1^{er}. *Schrader*, De theologia generatim (1861). *Schwets*, Theologia fundamentalis (1867). *Schætzler*, Introductio in s. theol. dogm. (1882). *Kleutgen*, Institutiones theol. in usum scholarum : introductio generalis et de ipso Deo (1881). *Minges*, Compendium theol. dogm. generalis (1923). *Egger*, Enchiridion theol. dogm. gen. (1913) ; Propædæutica philosophico-theologica (1912). *Hontheim*, Institutiones theodiceæ (1893). *Ottiger*, Theologia fundamentalis, I (1897). *Wilmsers*, De religione revelata (1897). *Reinhold*, Prælectiones de theol. fund. (1905). *Vacant-Mangenot*, Dictionnaire théol., v. Dogmatique et Dogme ; IV (1522-1573 et 1574-1650), avec une très riche bibliographie.

§ 1^{er}. Dogmatique et théologie

La *dogmatique* est aujourd'hui une partie spéciale de la *théologie*. Les deux expressions sont apparentées et on les confond souvent. Le nom « dogmatique » est relativement récent (XVII^e siècle), le nom « théologie » est ancien.

L'*antiquité* abusait du titre θεολόγος. Elle le donnait aux chanteurs et aux poètes, aux grands maîtres de la philosophie : Platon, les stoïciens (Aristote ne voulait pas faire de théologie, il la considère comme une science *préphilosophique*), les pythagoriciens, les néoplatoniciens, les prêtres qui rendaient des oracles, les théologiens du culte de l'empereur. Leurs déclarations sur Dieu et les choses divines s'appelaient : θεολογία (θεολογεῖν).

Chez les *Pères*, sont considérés comme théologiens : les dépositaires de la Révélation et les hagiographes de l'Ancien et du Nouveau Testament, particulièrement Moïse, les Prophètes, S. Jean, S. Paul et surtout le Christ ; parmi les Pères eux-mêmes, les défenseurs de l'orthodoxie, comme S. Athanase, S. Basile, S. Grégoire de Naz., en outre des docteurs et des prédicateurs remarquables.

Est *théologie* pour eux tout enseignement concernant Dieu et les choses divines en général, la Révélation divine ; l'enseignement concernant la Trinité, la divinité du Christ et du Saint-Esprit, la Création ; les enseignements particuliers concernant la foi, les louanges de Dieu et les prières.

S. *Augustin* dit : « Sous le nom grec de « théologie », nous entendons toute science ou tout enseignement concernant la divinité. » (Civ., VIII, 1.) Le *pseudo-Denys* comprend dans la notion de théologie tout le contenu de l'Ancien et du Nouveau Testament. (De myst. théol., 3.) Or S. Augustin et le pseudo-Denys sont les maîtres principaux des Scolastiques ; on comprend dès lors que ceux-ci aient accepté leur terminologie. On employait en outre les termes « sacra doctrina, scientia divina », pour insister sur le caractère surnaturel de la théologie. La Scolastique voit dans la science de Dieu le principe et la fin de toute théologie. S. *Thomas* : « Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei. » S. *Bonaventure* : « Sacra doctrina sc. theologia quæ principaliter agit de primo principio sc. Deo trino et uno », etc. (Brevil., I, 1.)

Théologie naturelle et surnaturelle. Déjà S. *Augustin* distingue la science païenne de la divinité qu'il appelle « theologia naturalis » de la science chrétienne. (Civ., VIII, 1. Trin., XIV, 1, 3.) Les notions de « theologia naturalis, rationalis » et de « theologia supernaturalis, revelata » sont particulièrement accentuées dans la Scolastique : « Theologia quæ ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia quæ pars philosophiæ ponitur. » (S. th., I, 1, 1 ad 2.) Les principes sont chez l'une et l'autre essentiellement différents. L'une s'appuie sur la raison pure, l'autre sur la révélation divine. De nos jours, on appelle la théologie naturelle théodicée et on réserve le nom de théologie à la théologie surnaturelle. On distingue la *théologie systématique*, la *théologie historique* et la *théologie pratique*.

Notion de la dogmatique. Sous le nom de « dogmatique, théologie dogmatique », on désigne aujourd'hui l'exposé scientifique des vérités surnaturelles et des faits concernant le salut contenus dans la Révélation divine, exposé présenté dans un ensemble organique et une unité systématique. Elle suppose l'unité objective et la connexion logique de la Révélation. Si cette Révélation était un chaos, la science théologique serait hors d'état d'en tirer un système cohérent ; tout au plus pourrait-elle essayer un arrangement artificiel.

Pour ce qui est des relations de la *dogmatique* avec les autres disci-

plines théologiques, il faut tenir compte surtout de ses rapports avec la morale et l'exégèse.

Jusqu'au Concile de Trente, dans l'enseignement de l'Écriture et des Pères comme dans la Scolastique, la théologie dogmatique et la théologie morale furent traitées ensemble. Les besoins des temps modernes exigèrent que ces deux disciplines fussent séparées. Mais on ne doit pas perdre de vue leur connexion historique et surtout théologique.

La dogmatique doit s'occuper des enseignements spéculatifs de la foi, la *théologie morale* traite des règles pratiques pour la vie chrétienne ; l'une s'adresse surtout à la raison, l'autre à la volonté. Mais toutes deux recourent à la même source surnaturelle, emploient d'ordinaire la même méthode et enfin ont le même but. Malgré tout, la dogmatique garde le rôle directeur. C'est à elle de prouver les principes surnaturels sur lesquels s'appuie la théologie morale — qu'on songe aux enseignements sur Dieu, la grâce, l'Eglise, les vertus — et elle exige, de la discipline sœur, le même esprit de foi. C'est avec raison qu'on parle des « *dogmata morum* » comme on parle du « *dogma fidei* ». Une séparation interne, telle qu'on la voulait au « siècle des lumières », enlèverait à la morale elle-même tout prestige.

Les relations de la dogmatique avec l'exégèse sont semblables. L'exégèse fournit des matériaux sains pour la construction dogmatique. Mais, malgré une certaine autonomie, elle reste dépendante de la dogmatique, comme on le montrera plus tard, en étudiant l'Écriture sainte. Chacune cependant suit sa propre méthode. L'exégèse s'attache aux détails ; la dogmatique considère plutôt les grands ensembles, sans pourtant, bien entendu, se séparer de l'exégèse, quand il s'agit d'argumentation précise. La « méthode locale antihistorique », qui consiste à retirer les textes probants de leur contexte, ne peut plus être reprochée à bon droit à la dogmatique moderne. Cette méthode n'est pas scientifique.

Objet de la théologie. C'est la Scolastique qui la première s'est demandée quel était l'objet (subjectum) de la théologie. S. Thomas répondit que c'était essentiellement *Dieu*, le principe et la fin dernière de toute autre chose ; que, par conséquent, tout doit être considéré par rapport à lui. (S. th., I, I, 7.)

La théologie ou dogmatique est-elle une science ? S. Thomas, après avoir distingué d'une manière approfondie la foi et la science — « impossible est, quod ab eodem idem sit scitum et creditum » (S. th., II, II, 1, 5) — répond que la théologie est bien une science, mais une science *subalterne* et non *absolue*, puisqu'elle ne prouve pas elle-même ses principes, mais les reçoit d'une science plus élevée « *scientia Dei et beatorum* ». (S. th., I, I, 2.) Scot, sous réserve de quelques petites divergences, est d'accord avec lui.

La dogmatique, après avoir trouvé ses principes assurés dans la foi, procède à la manière d'une science naturelle ; elle cherche, au moyen de syllogismes, d'opérations logiques, d'enchaînements et d'analogies, à étendre son domaine, à réaliser une unité rigoureuse et une connexion parfaite, sans oublier cependant jamais qu'elle est une science de la *foi*. Dans ce sens, la théologie est la première et la plus haute de toutes les sciences. Elle l'est à cause de son *objet*, qui est Dieu lui-même ; à cause de sa *certitude*, qui est garantie par l'éternelle Vérité ; par sa *valeur*, puisque son rôle est de nous transmettre les vérités qui assureront notre salut et notre béatitude. (S. th., I, I, 2 et 5.) On sait que d'autres sciences reposent sur des postulats. La science mathématique moderne, précisément, affirme qu'elle ne peut prouver ses principes.

Ce n'est donc pas de l'insolence quand la dogmatique réclame le rang de science principale et fondamentale parmi les disciplines théologiques. Elle n'entend pas par là contester à ces autres disciplines leur indépendance ou les considérer comme des sciences auxiliaires. Mais elle demande qu'on lui rende autant que possible le tribut d'hommage auquel elle a droit et que, à l'encontre des tendances modernes centrifuges, on l'aide à sauvegarder l'unité de la théologie.

§ 2. Notion et division du dogme

A consulter en plus des auteurs signalés plus haut : *Pesch*, *Præl. dogm.*, I, 355 sq. *Van Noort*, *De fontibus revelationis*, 190 sq. *Specht*, *Dogm.*, I, 4 sq. *Veranius*, *Regula fidei catholicæ*. *Holden*, *Analysis fidei divinæ* et *Christmann* qui s'appuie sur les deux précédents : *Regula fidei catholicæ* (*Migne*, *Cursus theologiæ*, I et VI). *Palmieri*, *Theologia dogm. orth.* (1911). *L. de Grandmaison*, *Le dogme chrétien* (1928).

Notion. Un dogme (*dogma catholicum*) est toute vérité religieuse révélée surnaturellement par Dieu et proposée comme telle à notre croyance par l'Église. Tout dogme catholique a donc un double caractère distinctif : un caractère *interne* et *objectif*, le fait d'être contenu dans la Révélation, et un caractère *externe* et *juridique*, la proclamation par l'Église.

Le Concile du Vatican : « Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quæ in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive solemni judicio, sive ordinario et universali magisterio, tanquam divinitus revelata credenda proponuntur. » (S. 3, c. 3 ; *Denz.*, 1792.) Les Grecs ont objectivement la même manière de voir.

La proclamation *ordinaire* s'est faite depuis le début par les prédications continuelles, par l'injonction de la règle de foi avant le baptême (profession de foi du baptême, Symbole des Apôtres, « *Regula fidei* » καὶ ὡν τῆς πίστεως), par les paroles et les actes de la liturgie, par l'introduction des catéchismes. La proclamation *extraordinaire* se limite d'ordinaire à certaines vérités de foi importantes, menacées par l'hérésie. Alors l'Église définit la vérité de foi dans un jugement solennel (solemni judicio). Ainsi par ex. : la divinité du Christ au Concile de Nicée en 325. Cependant les vérités proposées par l'enseignement ordinaire, comme celles qui sont définies par l'enseignement extraordinaire, sont de vrais dogmes au sens propre du mot. A ce sujet, le C. J. C. donne une règle précieuse (can. 1323, § 3) : « Declarata seu definita dogmaticæ res nulla intelligitur nisi id manifeste constiterit. »

Étymologiquement δόγμα, de δοκεῖν, signifiait pour les anciens une résolution ferme ou une décision d'autorité soit dans le domaine de la science, soit dans la vie de l'État. On trouve ce mot avec ce dernier sens dans la Bible elle-même. (LXX : Esth., III, 9. Dn., II, 13 ; VI, 8. Luc, II, 1. Act. Ap., XVI, 4 ; XVII, 7. Eph., II, 15. Col., II, 14 ; cf. Heb., XI, 23.) — Les Pères devaient être tout naturellement portés à désigner sous le nom de dogmes les principes fermes de l'enseignement chrétien de la foi et des mœurs. Ils le firent de bonne heure. (Ign., Mag., XIII, 1 : δόγματα τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων ; Barn., Ep. I, 6 : τρία οὖν δόγματ' ἐστὶν κυρίου ; cf. Clem. I Cor., XX, 4 ; Ep. ad Diog., V, 3.) Les Alexandrins dési-

gnaient sous le nom de *δόγμα* toute la doctrine chrétienne. (Clem. Strom., 7. M., P. gr., 9, 544 ; Orig., De princ., iv, 1 : M. II, 344 ; C. Cels., i, 7 : « dogma nostrum ».) — A partir du IV^e siècle, on commence peu à peu à réserver de préférence le terme *δόγμα* aux enseignements de la foi. (Denz., au mot « dogmata ». Cyr. Hier. Cat., iv, 2. Grég. Nyss., Ep. xxiv. M. 46, 1089.) On appelle parfois les hérésies « nefaria dogmata » ou « impiissima ». (Denz., 161, 272.)

Conséquences. Étant donné que le dogme, au sens strict, exige la Révélation surnaturelle, il s'ensuit que les vérités, que l'Église, dans ses déclarations, ne puise pas à cette source, ne sont pas des dogmes proprement dits.

Par conséquent, les « vérités catholiques » (*veritates catholicæ*) qu'on examinera tout à l'heure ne sont pas des dogmes, au sens strict, même quand elles sont définies, parce qu'il leur manque le caractère complet de la Révélation. Tel est l'avis de presque tous les théologiens, à l'encontre de Lugo (de fide divina, d. 1, n^o 272 sq.) et de Suarez (de fide divina 3, s. II, n^o 11), car l'autorité de l'Église ne peut pas suppléer à l'élément essentiel qui fait défaut.

La révélation privée ne peut pas non plus être une source du dogme. Une approbation qu'a pu donner l'Église n'a qu'un caractère disciplinaire et non dogmatique. Elle ne contient que l'autorisation d'éditer et de lire. Ce jugement ecclésiastique n'est pas infaillible, comme le prétend *Straub* (De Ecclesia Christi, II (1912), 250) en s'appuyant sur les apparitions de la Sainte Vierge à Lourdes et sur la fête de ces apparitions célébrée dans l'Église universelle.

Le protestantisme ancien était encore attaché à la Révélation, bien qu'il prétendit qu'elle fût contenue uniquement dans l'Écriture. En conservant les trois antiques symboles de l'Église (Symb. des Ap., d'Athan., de Nicée-Const.), il se trouvait lié d'une certaine manière à la proclamation de l'Église et montrait ainsi un certain intérêt dogmatique. Le *néo-protestantisme* y a complètement renoncé : il repousse tout « lien dogmatique ». C'est pourquoi le « mouvement œcuménique » actuel est sans issue. La recherche libre est incompatible avec les liens dogmatiques. Le terrain d'entente le plus facile est encore la croyance à « Dieu ». Martin Rade connaît « quinze » systèmes différents. Lui-même veut établir « ce qui aujourd'hui (!) possède encore, dans la chrétienté évangélique, vie et valeur comme doctrine de foi. » A ce sujet, il remarque que, dans le protestantisme, les idées et les opinions que l'on professe au sujet du Christ présentent la plus grande confusion. Mais il en était déjà ainsi (!) dans le Nouveau Testament et « une doctrine de foi peut-elle nous dire autre chose que : Dieu ? » « Et nous prétendons que cette doctrine de Dieu contient tout le christianisme. Celui qui a ce Dieu est chrétien. » Y a-t-il donc « un christianisme, une foi chrétienne sans Christ ? Eh ! bien oui, cela existe. Plus souvent que ne le pense et ne l'avoue le théologien ordinaire. »

Il faut encore remarquer que le dogme, d'après ce qu'on a dit, ne s'identifie pas purement et simplement avec la Révélation, comme le pensent les Grecs. Le dogme est la formule ecclésiastique de la Révélation divine. Pour les Grecs, la Révélation est un nombre déterminé de dogmes fixé de toute éternité. C'est ce qui exclut chez eux le progrès dogmatique.

Le *modernisme*, comme le protestantisme moderne, s'écarte de la « conception intellectuelle » scolastique du dogme. Sans doute, il ne veut pas arracher complètement le dogme à la connaissance et en faire une pure affaire de sentiment ; il affirme, au contraire, que l'expérience religieuse doit être formulée en idées et en paroles. Au début, cela se ferait d'une manière spontanée et naturelle, mais vague. Plus tard, cette opération serait plus réfléchie et plus distincte grâce à une élaboration pénible. Le rôle décisif dans la rédaction de ces formules appartiendrait finalement à l'Eglise qui leur donnerait le caractère d'un dogme. Ainsi on distinguerait dans le dogme trois stades : un stade intérieur et *religieux*, un stade philosophique et *intellectuel* et un stade ecclésiastique et *autoritaire*. — Bien que la vie religieuse intérieure demeure en soi immuable dans l'Eglise, ses manifestations extérieures, et partant les vérités dogmatiques, seraient en perpétuelle évolution. Ces formules, en tant que symboles, ne sauraient prétendre atteindre la vérité ; cependant, avec leur caractère ecclésiastique, il faut les accepter avec respect, car elles contribuent merveilleusement à propager et à perfectionner le sens religieux. Étant donné que nous sommes incapables d'atteindre la vérité absolue, les dogmes gardent cependant une grande importance comme règles de vie pratique, parce qu'on se conduit à leur égard *comme s'ils étaient* l'expression de la vérité (dogmatisme moral). Ainsi donc on prierait Dieu comme s'il était une personne, on traiterait l'Eucharistie comme si elle contenait la Présence réelle, tout en ignorant le *comment* de ces vérités. (Cf. Encyclique « Pascendi », Décret « Lamentabili », Motu proprio « Præstantia », Denz., 2071 sq. Le Roy, *Dogme et critique* (1907).)

Essence du dogme. Après avoir repoussé la conception moderniste du dogme, nous pouvons établir, au sujet de l'essence du dogme, cette thèse sûre : *Le dogme n'est pas de nature purement symbolique, mais il a une valeur réelle de connaissance ; il n'est pas en premier lieu une règle des mœurs, bien qu'il ait indirectement une grande influence même sur la vie morale.*

Le dogme veut nous communiquer des connaissances religieuses, objectivement sûres, généralement compréhensibles et s'imposant obligatoirement. Il est vrai que ces vérités ayant trait à Dieu, à son Être et à sa vie, cachés pour nous, ne peuvent être des vérités adéquates ou absolues, mais seulement des vérités analogiques, relatives. Néanmoins, ce sont des vérités réelles. Le point de vue catholique se place entre deux extrêmes : l'*agnosticisme* aveugle et l'*anthropomorphisme* naïf. On abuse beaucoup aujourd'hui des mots vérité absolue et relative. *Pesch* remarque à ce sujet avec raison : « Cela peut vouloir dire : « Les dogmes ne sont que l'expression d'une conception subjective à laquelle ne correspond pas une valeur objective » — et cela est faux ; — ou bien cela peut vouloir dire : « Les dogmes ne sont pas une expression exhaustive de la réalité divine et admettent des précisions ultérieures » — et cela est exact. » (*Foi et dogme*, 168.) — Il en est de même pour l'autre point. Les dogmes sont tout d'abord des vérités pour la foi et non des règles pour la vie ; mais cela ne veut pas dire qu'ils sont de pures conceptions intellectuelles, ils s'adressent aussi au cœur. Le protestantisme nous reproche de faire une « théologie de luxe » (Kattenbusch) et d'agir avec les dogmes comme avec l'Écriture : « On la possède comme si on ne la possédait pas, la soumission aux formules suffit. » Ces reproches ne méritent pas qu'on leur réponde.

Division des dogmes. Malgré leur ressemblance formelle, on a coutume de diviser les dogmes d'après les points de vue suivants :

1. D'après leur contenu, en *dogmes généraux* et en *dogmes spéciaux* (dogmata generalia, d. specialia). Les premiers sont les grandes vérités fondamentales concernant Dieu, la Création, la Rédemption et les fins dernières ; les autres sont les vérités particulières contenues dans ces grandes vérités.

2. D'après leur relation avec la raison, on les divise en dogmes *purs* et en dogmes *mixtes* (d. pura, d. mixta). Les premiers sont les mystères incompréhensibles ; les autres les vérités que la raison peut atteindre d'une certaine manière, v. g. l'existence de Dieu, quelques-uns de ses attributs.

3. Par rapport à leur proclamation par l'Église, on les divise en dogmes *formels* (d. formalia quoad nos, revelata et proposita) et en dogmes *matériels* (d. materialia, in se revelata sed non proposita). Dans ces derniers manque le second élément essentiel. Ce ne sont donc pas des dogmes proprement dits. Mais celui qui serait convaincu de leur existence dans la Révélation serait tenu de les croire d'une foi divine (fide divina seu theologica, différente de la fides catholica).

§ 3. Les vérités catholiques

A consulter : *Dict. théol.*, V, 1870 sq. et IV, 1576 sq. *Franzelin*, De div. Trad. thes. 23 n. 4. *Straub*, De Ecclesia Christi, II, thes. 25.

Essentiellement différentes des dogmes, dans le sens strict que nous venons d'expliquer, sont les *vérités catholiques* (veritates catholicæ). L'Église propose aussi dans son enseignement ordinaire, ainsi que dans ses déclarations scientifiques sur la foi, des vérités qui ne possèdent pas la première caractéristique du dogme. Elles ne sont pas contenues dans la Révélation et ne sont pas non plus proposées comme telles. On les appelle simplement « enseignement ecclésiastique » (doctrinæ ecclesiasticæ) à la différence de « l'enseignement divin » de la Révélation. Ces vérités comprennent trois groupes : 1^o Les *conclusions théologiques* (conclusio theologica) ; 2^o Les *vérités philosophiques* qui sont en relation étroite avec les vérités révélées ; 3^o Les *faits dogmatiques* (facta dogmatica). Ces vérités catholiques, elles aussi, sont garanties par l'*infaillibilité*. (Cf. § 7.)

Ad 1. *Notion*. La conclusion théologique est une vérité religieuse déduite de deux prémisses dont l'une est formellement révélée et l'autre n'est connue que naturellement. Comme ces vérités plongent par une racine dans la Révélation, on les appelle *virtuellement révélées* (virtualiter revelata).

Pour ce qui est de la détermination du mode de révélation, on distingue les degrés suivants : une vérité peut être révélée : a) *immédiatement et formellement* (revelatio immediata et distincta), par ex. : la Création (Gen., I, 1), l'Incarnation (Jean, I, 14), la Trinité (Math., XXVIII, 19) ; b) *immédiatement* mais d'une manière *obscur* (rev. immediata sed obscura, quasi implicita), comme la partie dans le tout, le particulier dans le général, par ex. : la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils, l'infaillibilité du Pape ; c) d'une manière *virtuelle* et *implicite* (rev. virtualis et implicita), de telle sorte qu'on ne peut découvrir cette vérité que par la voie du syllogisme. Dans les deux premiers cas, nous avons un véritable dogme ; dans le dernier cas, une conclusion théologique. Quand les deux prémisses sont révélées, la conclusion est un dogme ; quand les deux prémisses sont des vérités naturelles, nous n'avons qu'un syllogisme philosophique. Exemples de conclusions théologiques : Le Christ est, même comme Homme, le Fils naturel de Dieu et non son Fils adoptif ; l'unité de l'action divine à l'extérieur ; l'unité de procession de la troisième Personne divine ; le pouvoir d'enseignement de l'Église concernant les vérités catholiques.

Pour la dogmatique, les conclusions théologiques sont d'une grande importance. Elles permettent d'approfondir d'une manière scientifique les vérités révélées, de les relier entre elles, de les systématiser. Elles permettent de découvrir de nouvelles

vérités et de répondre à mainte question dont la Révélation ne donne pas la solution précise. C'est l'Église qui décide, *en dernière analyse*, quelles sont les vérités que nous devons considérer comme conclusions théologiques. Pour ce qui est de l'obligation que nous avons de les croire ou de leur caractère de certitude, la plupart des thomistes, avec beaucoup d'autres théologiens, déclarent que ce n'est pas la foi divine, mais seulement la foi ecclésiastique qu'on peut et, partant, qu'on doit leur accorder. On trouve des exemples de déclarations officielles sur les conclusions théologiques dans la Constitution « *Auctorem fidei* » de Pie VI contre le synode de Pistoie. Dans les 85 propositions, il condamne le plus souvent de fausses conclusions. (Denz., 1501 sq.)

Ad 2. L'Église, en tant que maîtresse de tous les temps et de tous les peuples, a le devoir de ne pas conserver le dépôt de la Révélation comme une lettre morte, mais de le proposer sous une forme qui soit adaptée à la culture et aux besoins individuels et qui répondé aux exigences de chaque époque. En agissant ainsi, elle doit mêler à l'élément surnaturel un élément naturel. Dans ses discussions scientifiques notamment, il n'est pas rare que l'Église s'appuie sur les données de la saine philosophie (philosophia perennis) ; elle lui a même emprunté plusieurs termes dans ses définitions dogmatiques, comme transubstantiation, consubstantiel, personne, nature, substance, etc.

Ensuite l'Église touche une série de vérités naturelles dans les préambules qu'elle doit faire, quand elle veut parler des vérités révélées. (*Præambula fidei* ; S. th., I, 2, 2 ; De ver., XIV, 9 ad 8.) De ce nombre sont surtout les vérités concernant l'existence de Dieu et ses attributs absolus, que la raison naturelle peut elle-même reconnaître. Beaucoup font aussi rentrer dans ce nombre l'immortalité, la spiritualité de l'âme, le libre arbitre, la morale naturelle et le fait de la Révélation.

L'Église peut aussi prendre vis-à-vis de la philosophie une attitude négative, quand celle-ci s'attaque directement aux vérités de foi ou bien formule des thèses qui, dans leurs conséquences, peuvent devenir dangereuses pour la foi. Le jugement porté sur une telle philosophie fait partie des vérités ecclésiastiques. Le Concile du Vatican déclare expressément que l'Église, pour protéger le *depositum fidei*, « *ius etiam et officium divinitus habet falsi nominis scientiam proscribendi* ». (S. 3, c. 4 ; Denz., 1798.)

Ad 3. En plus des vérités naturelles, il y a encore des *faits naturels* qui sont présumés par le dogme ou bien lui sont intimement ou historiquement connexes. C'est pourquoi on les appelle les *faits dogmatiques* (*facta dogmatica*). Il ne faut pas les confondre avec les faits purement surnaturels qui ont trait à notre salut comme l'Incarnation, la Résurrection et l'Ascension du Christ. L'expression provient de la théologie posttridentine et désigne, au sens large, les faits qu'on vient d'indiquer, comme l'épiscopat de S. Pierre à Rome, la légitimité des conciles en particulier, la validité des proclamations « *ex cathedra* » du Pape, le fait que la parole de Dieu est contenue dans la *Vulgate*. Toutes ces vérités sont en soi naturelles, mais d'elles dépendent, historiquement, une foule de vérités strictement dogmatiques. Qu'on songe seulement à l'existence et à la validité du Concile de Trente, à l'historicité du pontificat de Pierre à Rome !

Au sens *strict*, on désigne, par cette expression, des « *textes dogmatiques* ». L'Église juge si un écrit ou une thèse est conforme ou non au dogme. L'Église s'est de tout temps prononcée, d'une manière décisive, sur ces textes dogmatiques. Quand les jansénistes lui contestèrent ce droit, avec leur distinction de la question de droit et de la question de fait (*quæstio juris*, *qu. facti*), elle le revendiqua dans les deux sens. A ce sujet, elle déclara que, dans son jugement, elle s'en tenait au sens objectif de l'exposé (*sensum quem præ se verba ferunt*), elle laisse donc de côté l'intention subjective de l'auteur. (Denz., 1350 ; cf. 1098 et 1099.) Signalons parmi les exemples de textes dogmatiques, l'écrit « *Thalia* », d'Arius ; les « *Trois Chapitres* », de Luther ; l'« *Augustinus* », de Jansénius. L'Église exige expressément, pour son jugement sur ces textes, l'assentiment interne et ne se contente pas du silence respectueux.

Sommaire logique des paragraphes suivants. D'après le Concile du Vatican, il faut que le dogme soit contenu dans la *Révélation*. Cette Révélation se trouve, comme l'affirmait déjà le Concile de Trente, dans l'*Écriture* et la *Tradition*. A ces deux sources doivent puiser les vérités de foi, d'après l'ordre voulu par Dieu, non seulement les fidèles eux-mêmes, mais encore le *magistère ecclésiastique*. Ainsi, en traitant du *principe objectif* de la dogmatique, nous aurons à parler de l'*Écriture*, de la *Tradition* et du *magistère ecclésiastique*.

CHAPITRE II

Les principes de la science dogmatique

A) Le principe objectif : La Révélation

A consulter : *Pesch*, Præl. dogm., I, 151 sq. *Tanqueray*, Synopsis theol. fund., 106 sq. *Hetzenhauer*, Theologia biblica (1908). *Zschokke*, Historia sacra Veteris Testamenti (1920). *Ottiger*, De revelatione supernaturali. *Garrigou-Lagrange*, De revelatione (1920). *Dict. théol.*, I, 1524 sq. *H. Dickmann*, De revelatione christiana (1930).

§ 4. La Révélation divine

Notion. La Révélation divine (*ἀποκάλυψις, γνωσις*) est un acte libre de la grâce de Dieu par lequel il se manifeste lui-même aux hommes et leur fait connaître son existence et son essence, sa volonté et ses œuvres. Cela se fait : 1^o Par la voie de la *nature* (*revelatio naturæ : theologia naturalis*) ; 2^o Par la voie de la *foi* (*revelatio fidei : theologia fidei sive viatorum*), et 3^o Par la voie de la *gloire* (*revelatio gloriæ : (theologia) scientia gloriæ sive beatorum*). La première est une révélation naturelle, les deux autres sont des révélations surnaturelles. La « *revelatio gloriæ* » n'est pas une source de la dogmatique.

Le Concile du Vatican commence par la « *revelatio naturalis* » : « Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanæ rationis lumine et rebus creatis certo cognosci posse. » Puis il passe à la « *revelatio supernaturalis* » : « Attamen placuisse ejus (Dei) sapientiæ et bonitati, alia eaque supernaturali via seipsum ac æterna voluntatis suæ decreta humano generi revelare. » Enfin il rappelle la « bonté infinie de Dieu » qui a révélé surnaturellement des vérités connaissables naturellement, pour assurer leur certitude générale, à cause de leur importance pour la fin de l'homme : « Huic divinæ revelationi tribuendum quidem est, ut ea, quæ in rebus divinis humanæ rationi per se impervia non sunt, in præsentī quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint. » Il ajoute encore : « Non hac tamen de causa revelatio absolute necessaria dicenda est. » (S. 3, c. 2 ; *Denz.*, 1785 sq.)

La distinction entre la révélation naturelle et la révélation surnaturelle remonte jusqu'à S. Paul. Le païen peut toujours suffisamment connaître Dieu par la Création (Rom., I, 18 sq.), par les mouvements de la conscience. (Rom., II, 14 sq.) Par contre, on reçoit la révélation chrétienne par Dieu, par le Christ et son Esprit. (I Cor., II, 10 sq. ; Eph., I, 17 sq. ; Col., II, 2 sq., etc.) S. Augustin connaît cette distinction et dans la Scolastique elle est constante. (S. th., I, I, 1 ; II, II, 2, 3. C. Gent., I, 3-6.) Ont sait que les rationalistes de tous les temps ont repoussé la révélation surnaturelle : *Averroës*, *Maimonides*, *Spinoza*, le *judaïsme réformiste*, la « philosophie » du XVIII^e siècle, le *libéralisme*, le *modernisme*.

D'après les *modernistes*, « la révélation n'est autre que la conscience que prend l'homme de ses relations avec Dieu ». (*Denz.*, 2020.) Ce ne serait donc qu'un phéno-

mène psychologique tout naturel qui se limiterait au sentiment de dépendance à l'égard de Dieu. Le modernisme insiste extrêmement sur l'élément purement psychologique, par opposition à la conception mécanique d'après laquelle les vérités seraient « tombées du ciel » toutes prêtes. Or les modernistes auraient pu voir déjà dans les Pères que, loin de négliger les égards pédagogiques et psychologiques que Dieu témoigne, en tenant compte de la mentalité de celui qui reçoit la Révélation, ils y insistent au contraire avec force, à l'occasion. Ainsi S. Grégoire de Naz. dit : « L'Ancien Testament contient la révélation du Père, le Nouveau la révélation du Fils ; après l'Ascension du Christ, la troisième Personne se manifesta pour la première fois afin de ne pas tout « imposer » d'abord aux fidèles. » (Orat. theol., v, 27. M. 36, 161.) « Il ne fallait pas que nous soyons écrasés par la Révélation, mais persuadés... car celui qui emploie la violence n'a que peu de durée... C'est ainsi aussi qu'il (Dieu) agit, comme un pédagogue ou un médecin, en détruisant quelques-unes des anciennes traditions et en en tolérant encore un peu d'autres. » (Ibid., n. 25.) Il faut se rappeler aussi la doctrine patristique du λόγος σπερματικός qui, en tant que *Logos* de la révélation, agissait déjà dans le paganisme. S. Augustin trouve tant de ressemblances entre ses deux modes d'action qu'il dit que la religion chrétienne se trouvait déjà objectivement chez les Anciens. « Nam reipsa quæ nunc religio christiana nuncupatur, erat apud antiquos nec defuit ab initio generis humani. » (Retr., XIII, 3.) Il faut cependant se rappeler ici que S. Augustin, même si, dans ce texte, il songe non seulement aux Juifs mais encore aux païens, se garde bien de supprimer la différence entre la nature et la surnature, la raison et la foi. C'est lui justement qui, à propos de la grâce, insiste fortement sur cette différence. Mais, par contre, ces citations des Pères nous autorisent à reconnaître purement et simplement le parallélisme, les analogies, les ressemblances formelles avec les institutions et les enseignements du christianisme, que l'histoire moderne des religions nous a montrés, sans pour autant, bien entendu, excuser l'intention de tout niveler, de nos adversaires. Nous n'acceptons plus aujourd'hui sans examen, dans le jugement du paganisme, l'attitude rude et violemment hostile des Pères, dont les paroles se rapportaient souvent à des abus particuliers et concrets ou bien avaient pour but d'éviter l'apostasie et constituaient des exhortations de missionnaires. Cependant nous nous gardons aussi d'une interprétation trop large du λόγος σπερματικός chez S. Justin et d'autres. Nous restons dans le juste milieu et nous unissons les deux points de vue, car tous les deux correspondent à la vérité. Les exagérations de l'histoire des religions concernant l'emprunt, et le développement de conceptions païennes par l'Eglise des Pères, seront combattues au moment de l'étude particulière de chaque dogme ; mais nous ferons déjà ici ces remarques de principe : 1^o Des ressemblances ne prouvent pas une dépendance interne : « Analogia non est genealogia » ; 2^o L'identité formelle dans certains termes religieux ne témoigne pas d'une identité objective : « Si duo dicunt idem, non est idem. » Ces deux points sont assez souvent admis par des historiens des religions jugeant sans passion. Cependant la tendance à les nier est aujourd'hui très répandue.

Tout en reconnaissant l'action du λόγος σπερματικός dans le paganisme, nous n'en sommes pas moins autorisés à établir les thèses suivantes concernant la Révélation surnaturelle.

1. *Elle s'est adressée seulement aux anciens Patriarches (Adam jusqu'à Abraham), à Israël et au christianisme.*

Heb. (I, 1) : « Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis, novissimis diebus istis locutus est nobis in Filio. » Mahomet, Bouddha, Zarathoustra et d'autres hommes de ce genre n'ont pas reçu cette « locutio Dei » et ne devraient pas être assimilés au Christ et aux Prophètes.

2. *Elle s'est produite dans un développement historique avec une clarté progressive.*

La Révélation a grandi : quantitativement et qualitativement. L'Écri-

ture elle-même l'exprime clairement. (Héb., I, 1 et Jean, I, 1-14.) Surtout, le Nouveau Testament nomme l'Ancien un pédagogue qui mène au Christ. (Gal., III, 24.) L'Ancien Testament ne donne nulle part l'impression d'une perfection achevée ; il invite partout à le dépasser, comme le Nouveau Testament se réclame de l'Ancien. Ce progrès de la Révélation fut un progrès substantiel. On s'en rendra compte plus tard, d'une manière claire, à propos des quelques dogmes de l'Ancien Testament : Dieu, la Création, le messianisme, l'eschatologie.

Les Pères et la Scolastique reconnaissent ce progrès. Celle-ci se réfère volontiers à S. Grégoire le G. : « Per incrementa temporum crevit scientia spiritualium patrum. Plus namque Moyses quam Abraham, plus prophetæ quam Moyses, plus Apostoli quam prophetæ in omnipotentis Dei scientia sunt eruditi. » (M. 76, 890.) (Cf. Grég. Naz., plus haut, p. 28 ; Bern., Ep., 77 ; Thom., S. th., II, II, 174, 6 et II, II, 1, 7.)

Les Pères commencent déjà non seulement à distinguer l'histoire de la Révélation d'après l'Ancien et le Nouveau Testament (lex et evangelium), mais encore à la diviser en époques. On connaît la division en trois époques que S. Augustin a empruntée à Tertullien (De virg. vel., I) et que la Scolastique a généralement acceptée : l'époque de la religion naturelle (ante legem), l'époque de la loi (sub lege) et l'époque de la grâce (sub gratia). (S. August., De Trinitate, IV, 7 : M. 42, 893 ; De div. quæst., 66, 7 : M. 40, 66 ; Enchir., 118 ; Hug., De Sacr., I, II, 1 ; Thom., S. th., II, II, 174, 6.) Mais S. Augustin connaît aussi six époques ou même huit d'après les jours de la Création. (Civ., XXII, 30, 5.)

3. Elle a été close avec les Apôtres.

Cette thèse est conforme à l'enseignement traditionnel de l'Eglise et a été encore confirmée par la condamnation des modernistes. (Denz., 2074, 2020, 1806.) On peut encore formuler cette thèse d'une autre manière, en reconnaissant généralement le Christ comme la conclusion de la Révélation et en disant que la Révélation faite en lui est la dernière et la plus parfaite que le monde pouvait recevoir et que, par conséquent, elle est d'une valeur et d'une durée immuables : *Caractère absolu, indéfectibilité et immutabilité* de la Révélation. Parmi les adversaires de cette thèse, il faut nommer, outre les montanistes qui réclamaient tout au moins un complément de la loi des mœurs (pénitence) et les rêveurs du Moyen-Age qui attendaient un nouvel « evangelium æternum », les modernistes et les néo-protestants qui se déclarent pour un « développement » de la religion ou « du christianisme ». Le caractère absolu du christianisme est nié particulièrement par Troeltsch. Le christianisme est pour lui, comme pour l'école historique religieuse, non pas la religion absolue, mais une religion à côté de beaucoup d'autres, bien qu'elle soit jusqu'ici la meilleure, c'est-à-dire la plus parfaite *relativement*.

La preuve de cette troisième thèse se présente clairement dans l'Ecriture et la Tradition. Le Christ se considère lui-même comme la parole finale et décisive de Dieu au monde. Il est venu pour accomplir la Loi. (Math., V, 17.) « Vous n'avez qu'un seul Maître, le Christ. » (Math., XXIII, 8-10.) Avec son affirmation solennelle : « Mais moi je vous dis », il décida les plus hautes questions de vie. (Math., V, 17-43.) « Le Fils demeure pour toujours ; si donc le Fils vous fait libres, vous serez vraiment libres. » (Jean, VIII, 35 sq.) « Personne ne vient vers le Père si ce n'est par moi. » (Jean, XIV, 6.) Il est l'unique porte qui mène à Dieu. (Jean, X.) « Lui seul a vu Dieu » (Jean, I, 18 ; V, 19) et tout ce qu'il a entendu, il l'a communiqué. (Jean, XV, 15.) « La vérité

complète. » (Jean, xvi, 13.) Après lui viendra sans doute « l'autre Paraclet », le Saint-Esprit, cependant ce ne sera pas pour le compléter, mais pour l'expliquer. « *De meo accipiet et annuntiabit vobis.* » (Jean, xiv, 16-18, 26 ; xvi, 12-15.) De même qu'il a reçu lui-même mission pour le monde entier il la donne à d'autres. (Math., xxviii, 19.) Quand il quitta le monde, il déclara qu'il avait tout « consommé ». (Jean, xix, 30.) Son retour pour le jugement dernier, voilà tout ce que l'humanité a encore à attendre de lui.

Les *Apôtres* nous enseignent la même chose. « De sa plénitude nous avons tous reçu » dit S. Jean (i, 16) ; ils ne sont que ses disciples. Ce n'est qu'après avoir été instruits par lui qu'ils ont pu devenir les docteurs du monde. Il est le commencement et la fin. (Apoc., i, 17 sq. ; iii, 14. I Jean, v, 11.) Personne ne confesse avec plus d'humilité cette prééminence du Christ que S. *Paul*. (Notamment : Eph., i-iii, et Col., i-ii.) Le Christ est venu comme la dernière révélation de Dieu. (Eph., i, 10, et Hébr., i, 1 ; Act. Ap., ii, 17.) Le temps fixé par Dieu a atteint en lui son terme. (Gal., iv, 4 ; Eph., i, 10.) De même que l'Ancien Testament est ordonné vers lui, il trouve en lui sa fin et sa consommation. (Rom., x, 4.) Toute sagesse et toute science ont été versées en lui sur nous. (Eph., i, 8.) Cette parole résonne comme un leit-motiv : « *Fundamentum enim aliud nemo potest ponere præter id, quod positum est, quod est Christus Jesus.* » (I Cor., iii, 11.) Ces paroles expriment aussi la conviction des *Pères*.

Comme *motif de convenance*, on peut affirmer que, dans le Logos-Dieu et son Saint-Esprit, se sont manifestés en réalité les plus hauts facteurs de la Révélation et partant les derniers. Le christianisme, dans son expression authentique, est donc la religion absolue, insurpassable. L'Église elle-même, malgré l'assistance du Saint-Esprit qui lui a été promise, ne se sent ni la puissance ni le droit de changer quoi que ce soit à ses traits essentiels. (Vatic., s. 3, c. 4 ; *Denz.*, 1800.)

Remarques complémentaires. 1^o L'affirmation du libéralisme, d'après laquelle l'Église primitive aurait immédiatement défiguré le pur enseignement du Christ par des conceptions religieuses venues d'ailleurs, et y aurait ajouté la prétendue « dogmatique de communauté » qui aurait constitué une addition essentielle, contredit les propres affirmations de l'Écriture citées plus haut et est absolument impossible à prouver ; 2^o Dans les *Pères*, on rencontre parfois des expressions qui semblent indiquer une continuation de la révélation et de l'inspiration dans l'Église. Ces expressions ne sont pas rares non plus dans la Scolastique. (Ghelinck, *Mouvement théologique*, 320 sq.) Cependant leurs déclarations ne doivent pas être prises au sens strict ; elles signifient une illumination divine accordée à certains *Pères* particulièrement pieux, comme S. Grégoire le G., qui ont écrit sur des sujets théologiques, moraux et culturels.

Conclusion pratique. La Révélation divine exige la foi et la confiance, qu'elle soit communiquée directement aux hommes (Patriarches, Prophètes, Apôtres) ou indirectement (tous les autres). « Parle, Seigneur, ton serviteur écoute. » (I Rois, iii, 10.) Écouter, prêter l'oreille, être attentif et silencieux, c'est le devoir du fidèle quand Dieu lui parle dans ses révélations. La Révélation ecclésiastique générale a été close à la mort du dernier Apôtre, mais son application à chacun en particulier dure jusqu'à la fin des temps. La Révélation générale ressemble à une source qui jaillit continuellement dans l'Église et dont chaque chrétien doit s'approcher pour y puiser. Le vase est déterminé par sa foi et ses besoins. Plus grand est le vase, plus riche est le don. Dieu n'accorde ses présents et sa grâce

qu'à ceux qui ont *soif*. C'est pourquoi Jésus les proclame bienheureux. Celui qui trouve sa satisfaction ailleurs n'est plus apte à recevoir les dons de Dieu. S. Paul dit que la Révélation s'est faite « par des moyens nombreux et différents ». (Héb., 1.) Il en est de même pour son application individuelle. Celui-ci la rencontre dans la souffrance, celui-là dans la joie ; elle s'offre à quelques-uns dans leur jeunesse, à d'autres dans leur vieillesse ; certains la trouvent dans la vie extérieure, d'autres dans la vie intérieure. Il est d'une importance décisive que chacun reconnaisse *son* temps et *son* heure et en profite pour ne pas rester sourd à l'appel du Seigneur. (Héb., IV, 7.) La Révélation générale a été donnée par Dieu de telle sorte qu'elle contient des *obscurités* et des *lacunes*. Ces obscurités et ces lacunes ne disparaîtront que dans la vision béatifique ; il faut jusque-là les supporter et les surmonter dans la foi. Vouloir perfectionner la religion révélée par ses propres forces naturelles est une entreprise sans issue et opposée à Dieu. Dieu ne se laisse pas arracher ses dons, mais « *omnis homo mendax* ». Vouloir perfectionner la Révélation, c'est s'éloigner d'elle.

§ 5. L'Écriture source dogmatique

A consulter : *Franzelin*, De div. Trad. et Script. J.-V. *Bainvel*, De Scriptura sacra (1910). *Ch. Pesch*, De inspiratione S. Scripturæ. *F. Schmid*, De inspirationis bibliorum vi et ratione (1885). *Crets*, De divina bibliorum inspiratione dissertatio dogmatica (1886). *Humbert*, Les origines de la théologie moderne (1911). *Merkelbach*, L'inspiration des divines Écritures. Encyclique « *Spiritus Paraclitus* » de Benoît XV (*Denz.*, 2186 sq.).

I. Étendue de l'Écriture : Le Canon

Font partie des Écritures divines révélées tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament tels qu'ils ont toujours été transmis dans l'Église catholique et, à plusieurs reprises, en dernier lieu au Concile de Trente, énumérés nommément. (Trid., s. 4 ; Vatic., s. 3, c. 2 ; *Denz.*, 783, 1787.)

Au sens *étymologique*, canon (*κανών*) signifie une barre de bois, une mesure, une règle, puis une liste, un catalogue. On trouve ce mot appliqué en 350 aux livres de la sainte Écriture ; d'abord au sens *passif* : les livres saints sont canoniques parce qu'ils ont été accueillis par l'Église dans la collection officielle des livres donnés par Dieu (*θεῖαι γραφαί*) ou inspirés par lui (*θεόπνευστοι γραφαί*). On les distingue ainsi des livres apocryphes. Le mot canon ne tarda pas à recevoir un sens *actif* : quand les livres saints eurent été canonisés, reçus dans le canon (*τὰ κανονιζόμενα*, « libri canonizati », par opposition aux *οὐ κανονιζόμενα*), ils devinrent eux-mêmes, après avoir reçu une règle, une règle pour la foi. *Isidore de Péluze* († ca. 440) appelle la Bible « règle de la vérité » (*κανὼν τῆς ἀληθείας* ; M. 78, 1185.) *S. Augustin* écrit : « *Totus autem canon scripturarum... his libris continetur.* » (De doctr. christ., II, 8, 13.) (Cf. *Exégèse*.)

Notion. On entend donc par Canon la collection des livres que l'Église a admis officiellement dans la liste des Écritures inspirées et qui ensuite, comme tels, lui ont servi, dans l'instruction des fidèles, de règle de vérité et de foi.

On peut distinguer dans la canonicité de l'Écriture un double élément : un élément *divin* et un élément *ecclésiastique*. Les livres sont canoniques parce qu'ils sont inspirés ; ils le sont aussi parce qu'ils sont reconnus comme tels par l'Église. L'inspiration est la condition préalable de la canonicité. La théologie moderne dit : les livres sont canoniques « *in actu primo* » et « *quoad se* », parce qu'ils sont

inspirés ; « in actu secundo » et « quoad nos », parce que l'Église les a admis comme inspirés dans le Canon. L'acte divin les rend aptes à la canonicité ; l'acte ecclésiastique leur reconnaît formellement ce caractère. Il est faux de prétendre, avec *Loisy*, que, pour l'époque ancienne, l'autorité divine a été seule valable et que, pour l'époque moderne, surtout après le Concile de Trente, l'autorité ecclésiastique l'a seule été. Néanmoins, depuis le Concile de Trente, on s'est toujours référé, en premier lieu, dans la polémique avec les protestants, à la définition ecclésiastique du Canon.

Dans le *protestantisme*, le Canon est, depuis l'origine, sans base. Le protestantisme ancien s'appuie uniquement sur des motifs purement internes. Seuls les livres qui « s'occupent du Christ » doivent être considérés comme canoniques. Mais de cela chacun est juge avec l'aide du « spiritus sanctus privatus ». Aujourd'hui c'est la *critique* qui détermine ce qui « doit être canonique ». L'Église *grecque-schismatique* a, en fait, le Canon tridentinien. Il est vrai qu'elle appelle les livres « deutérocanoniques » livres « non canoniques », mais dans la *pratique*, elle s'en sert comme des canoniques. « Chez nous », se plaint Svetlov, « on n'a jamais songé à faire une édition populaire de la Bible ».

Le Concile de Trente s'appuya, pour sa définition, sur la Tradition. « Suivant l'exemple des Pères orthodoxes, il (le Concile) reçoit avec le même pieux empressement et le même respect tous les livres de l'Ancien comme du Nouveau Testament. » Puis il énumère les livres. Il n'était pas possible d'attendre du Concile un jugement d'ensemble embrassant toute l'Écriture dans les différents livres successifs. Aussi le Concile ne pouvait s'appuyer que sur la Tradition et la croyance ininterrompue dans l'Église. Cette preuve de Tradition, il ne la fournit pas lui-même, mais il pouvait la présupposer et la laisser à la théologie qui l'expose aujourd'hui dans l'*Exégèse*. Des décisions conciliaires concernant le Canon s'étaient produites avant le Concile de Trente ; au Concile de Florence. (*Denz.*, 706 ; pour l'époque plus ancienne cf. *Denz.*, 162, 96, 92, 84, 32.)

Décisions du *Concile de Trente* : 1^o Les livres de la sainte Écriture ont la même autorité et doivent être acceptés « pari pietatis affectu ». Les objections qui s'étaient manifestées, ainsi que les désirs d'établir une distinction entre les livres historiques et les livres dogmatiques, furent repoussées ; 2^o *Intégrité du Canon* : « Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri *Vulgata* latina editione habentur, pro sacris et canonicis non suscepit... a. s. » (*Denz.*, 784.)

Les théologiens ont interprété cette formule de diverses façons. Les anciens, particulièrement les auteurs espagnols, l'appliquaient à toutes les paroles de la Bible ; d'autres aux écrits deutérocanoniques contestés par les protestants ; d'autres encore avec Franzelin (thesis 19) voudraient la restreindre aux textes contenant une doctrine de foi et de morale. Égalité d'autorité ne signifie pas égalité d'importance théologique.

Le caractère *dogmatique* de la formule est entendu, par la quasi-unanimité des théologiens, dans le sens strict, non seulement parce que le Concile, à la différence des Conciles précédents, ajoute pour la première fois à sa définition l'anathème, mais encore parce que la vérité des sources de la Révélation est liée à la vérité de l'existence de la Révélation, si bien que nous ne pouvons connaître l'une sans l'autre. Ces deux vérités restent cependant distinctes en droit. C'est donc une hérésie et non seulement une erreur de rejeter le Canon. Le Concile du Vatican a de nouveau formulé ce dogme.

Criterion de la canonicité dans la primitive Église. Les théologiens donnent une double explication. D'après la conception spéculative

lative, l'Église reçut pour l'acceptation d'un livre biblique dans l'usage officiel et liturgique une inspiration concernant son caractère divin. D'après la conception historique, une telle inspiration spéciale était inutile, mais le Canon de l'Ancien Testament étant garanti par le Christ et les Apôtres, il suffisait pour le Nouveau Testament qu'on eût la persuasion et la certitude de l'*origine apostolique* de chacun des écrits. Cela garantissait leur caractère divin.

Aussi S. Paul signe ses lettres de sa propre main, pour en assurer l'authenticité, la « canonicité » (Gal., vi, 11 ; II Thes., iii, 17), il ne s'en remet pas à un charisme d'inspiration de l'Église. Du reste, quand le temps apostolique est clos, l'Église primitive n'attend plus d'Écritures inspirées. Quelle que soit la manière de voir que l'on adopte, il est certain que l'Église primitive, en constituant son Canon, était *infaillible* dans son jugement. Chez les *néo-protestants*, le Canon, par suite de la négation de l'inspiration, n'a plus de consistance ; il comprend, avec les livres bibliques, ceux des anciens Pères en tant que documents du christianisme primitif.

II. L'inspiration de l'Écriture

THÈSE. Les Écritures admises par l'Église dans le Canon sont inspirées, ont été écrites sous l'influence du Saint-Esprit et ont par suite Dieu pour auteur.
De foi.

Explication. L'expression « inspiration » *θεοπνευστία, θεόπνευστος* ; = qui a reçu le souffle de Dieu, provient de la Bible. On la trouve dans les Septante. (Is., viii, 1 ; Jér., xxix, 1 sq. ; Hab., ii, 2.) S. Paul l'emploie formellement (II Tim., iii, 16) ; S. Pierre équivalement. (II Pier., i, 21.) Il n'était donc pas besoin d'emprunter cette expression au langage païen qui la contient également.

Le Concile de Trente ne traite l'inspiration qu'incidemment et sans polémique, parce que les protestants ne la niaient pas. « *Utriusque (Testamenti) unus Deus est auctor.* » (Denz., 783.) Mais, au cours des temps, des erreurs s'étant produites concernant l'essence de l'inspiration, le Concile du Vatican l'a définie avec plus de précision. « Si quis sacræ Scripturæ libros integros cum omnibus suis partibus, prout illos sancta Tridentina Synodus recensuit, *pro sacris et canonicis* non susceperit aut eos *divinitus inspiratos* esse negaverit, a. s. » (S. 3, de revel., can. 4 ; Denz., 1809.) D'après cette définition, toute la Bible est inspirée.

Preuve. L'inspiration de l'Ancien Testament ne peut pas être prouvée par l'Ancien Testament lui-même, mais elle peut l'être par le Nouveau. Nous y trouvons en effet une preuve concluante, objective et formelle.

1. Une preuve *objective* : Le Christ a cité souvent l'Ancien Testament comme la parole de Dieu, d'une autorité unique et très haute (Math., xix, 4-6 ; xxi, 42 ; xxii, 29 ; xxvi, 54. Luc, xxiv, 25-27. Jean, v, 39 ; vii, 38 ; xix, 28) et d'une obligation inéluctable. (Math., v, 18, Luc, xxiv, 44 sq. ; Jean, x, 34.) De même les Apôtres. (Act. Ap., i, 16 ; xviii, 28. Rom., i, 2 ; iv, 3 ; ix, 17 ; x, 11. Gal., iii, 6, 8, 22 ; iv, 30 ;

II Tim., III, 15.) Il est dit du psalmiste qu'il a prophétisé dans l'Esprit (ἐν πνεύματι). (Math., XXII, 43 ; Marc, XII, 36 ; Act. Ap., I, 16.) D'après le Christ et les Apôtres, on peut, en invoquant l'Ancien Testament, prouver d'une manière décisive des questions de foi et de mœurs.

2. Une preuve *formelle* : S. Paul (II Tim., III, 16) dit au sujet de l'Ancien Testament : « Omnis scriptura divinitus inspirata (πᾶσα γραφή θεόπνευστος) utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in justitia. » Peu importe qu'il faille entendre πᾶσα γραφή d'une manière collective = « tota scriptura » ou bien distributive = « quælibet scriptura ». Toute l'Écriture sainte a, d'après S. Paul, un but religieux et didactique. Pourquoi? Elle est inspirée, écrite sous le souffle de Dieu (θεόπνευστος, de θεός et de πνέω). Cette parole peut, il est vrai, s'employer au sens *actif* (respirare Deum), mais de fait elle a toujours été comprise par les Pères grecs au sens *passif* ; c'est pourquoi aussi les Pères latins et la *Vulgate* la traduisent par « divinitus (= per Deum) inspirata ». — S. Pierre écrit (II Pier., I, 21), en parlant du prophétisme, qu'aucune prophétie n'a pu se faire par la volonté humaine (c.-à-d. naturellement). « Sed Spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti homines (ἀλλὰ ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἄγιοι θεοῦ ἄνθρωποι). » Leur discours, leur enseignement, leur prédication provenaient de l'inspiration dont ils étaient remplis et qui les portait. Sous le nom de « discours », il faut entendre aussi les écrits, car ce n'est que par leurs écrits que les prophètes étaient encore connus et agissaient.

L'inspiration du *Nouveau Testament* résulte *objectivement* du don du Saint-Esprit que les Apôtres reçurent d'une manière générale pour annoncer la doctrine de Jésus. (Math., x, 19. Jean, XIV, 26 ; xv, 26 ; xvi, 13.) Sans doute, il faut penser d'abord à la forme orale d'enseignement, mais la forme écrite ne doit pas être exclue, tout l'enseignement repose sur un seul Esprit qui opère tout. Et cela est d'autant plus certain que les Apôtres eux-mêmes ne distinguent pas entre les deux formes d'enseignement. (II Thes., II, 14.) Si les Apôtres, pour leur enseignement spécial écrit, n'en appellent pas au Saint-Esprit (I Cor., VII, 40), il faut dire qu'il n'est pas nécessaire, pour le caractère objectif d'inspiration de l'Écriture, que les écrivains aient *conscience* de ce charisme. Pour les auteurs non Apôtres, Marc et Luc, leur dépendance de Pierre et de Paul leur donne un supplément de garantie. S. Jean a une conscience distincte de son inspiration personnelle (Apoc., I, 10 sq. ; XXII, 18 sq.) et S. Pierre semble admettre l'inspiration des Épîtres pauliniennes. (II Pier., III, 15 sq.) Pour l'inspiration du *Nouveau Testament* (comme de l'Ancien), le témoignage de la *Tradition* est net et décisif.

Les Pères nous montrent la foi catholique à l'autorité divine égale des deux Testaments. Ils honorent en eux « oracula Spiritus Sancti, dicta Dei, verba Dei, epistolæ Dei », etc. Les Écritures sont « divines ». En raison de la preuve célèbre du christianisme par les prophéties que relève déjà le *Nouveau Testament*, l'Ancien

Testament était même, au début, placé au premier rang. Au reste, leur enseignement se fait de plus en plus clair après la séparation gnostique de l'Ancien et du Nouveau Testament que combat S. Irénée : « *Utraque autem Testamenta unus et idem paternitas produxit... Unius igitur et ejusdem substantiæ sunt omnia.* » (Adv. h., iv, 9.) Cela ne les empêche pas d'insister sur la distinction entre « *lex* » et « *evangelium* ». Témoignages particuliers des Pères :

S. Clément Rom. appelle les Écritures : « Les véritables expressions du Saint-Esprit. » (Cor., xiv, 2.) Il dit de S. Paul que, lorsqu'il a envoyé ses Épîtres aux Corinthiens, il était « vraiment inspiré » (πνευματικῶς). (Ibid., xvii, 1.) S. Polycarpe cite Ps. IV, 5 ; Eph., iv, 26 et les appelle « saintes Écritures ». (Ep. XII, 1.) D'après S. Théophile, les auteurs des saintes Écritures étaient des « hommes remplis de l'Esprit de Dieu ». (Ad Autol., II, 22, 9.) D'après S. Irénée, les saintes Écritures sont « parfaites », parce qu'elles ont été exprimées par le Logos de Dieu et son Esprit (a Verbo Dei et Spiritu ejus dictæ). (Adv. h., II, 28, 2.) Tertullien voit la « divinité » des Écritures dans « l'accomplissement des prophéties ». (Apol., xx.) Le pseudo-Justin se représente même les auteurs sacrés comme des instruments passifs du Saint-Esprit, auxquels il s'offre comme l'archet d'une cithare ou d'une lyre. (Cohort., VIII, vers 250-300.) Athénagore emploie l'image d'une flûte. (Leg., VII-IX.) Si les plus anciens témoins ne parlent que de l'existence de l'inspiration, les témoins postérieurs traitent aussi de sa nature et de son extension. C'est pourquoi il faudra revenir à leur témoignage. On peut dire, en abrégé, que, concernant l'existence de l'inspiration, il n'y a jamais eu de controverse sérieuse dans l'Église ; on n'a discuté que sur sa nature.

Les Grecs tiennent ferme à l'inspiration. Cependant ils cherchent volontiers à prouver cette inspiration par les effets sanctifiants de la sainte Écriture sur les peuples. Ils insistent aussi sur l'accomplissement des prophéties. Or, ces arguments ne peuvent servir qu'à confirmer la preuve. Le théologien russe Svetlov regrette, au reste, vivement le « mécanisme » de son Église, qui considère comme une révélation divine non seulement le texte original de la Bible, mais jusqu'aux fautes d'impression. Exactement comme les anciens protestants.

Nature de l'inspiration. Léon XIII dit : Dieu a « lui-même, par une force surnaturelle, poussé et déterminé les écrivains à écrire et, pendant qu'ils écrivaient, les a assistés de telle sorte qu'ils ont conçu comme il faut et voulu écrire tout ce que Dieu voulait et cela seulement, et qu'ils l'ont exprimé comme il faut, avec une vérité infaillible ; autrement il ne serait pas lui-même l'auteur de toute l'Écriture ». (Denz., 1952.)

Bien que la sainte Écriture ait deux auteurs, un auteur divin et un auteur humain, il faut cependant, étant donné que l'inspiration est un charisme surnaturel, placer l'auteur divin au premier rang. Dieu n'est pas cependant l'auteur exclusif. Cela ressort de la conception catholique de la grâce, des relations entre la cause première et la cause seconde, entre la cause principale et la cause instrumentale ; cela ressort aussi du fait que les écrivains sacrés ne sont pas des instruments sans vie, mais des individus vivants, pensants et libres. C'est pourquoi Léon XIII s'est efforcé de décrire la coopération des deux causes d'après l'analogie de la grâce. Dieu exerce, préalablement à toute activité propre de l'écrivain, une influence sur sa volonté, afin qu'elle se décide à écrire ; sur l'intelligence, afin qu'elle comprenne comme il convient ce qu'il faut écrire et l'exprime avec une exactitude correspondante, de telle sorte que l'Écriture soit d'une vérité infaillible. Cette définition qui se rattache à Franzelin peut être considérée comme la définition spéculative ; les adversaires l'appelaient une définition *a priori*. Elle laisse de côté l'auteur humain et son œuvre, elle s'en tient à l'expression « *Deus auctor Scripturæ* » et l'analyse. On doit cependant la considérer comme la définition traditionnelle, car elle remonte, dans ses éléments, comme le Pape le remarque, au moins jusqu'à S. Augustin.

L'école exégétique oppose à cette notion de l'inspiration une autre notion qu'on peut appeler la notion historique, *a posteriori*. Elle part de l'Écriture, par conséquent de l'effet de l'inspiration, et cherche à déterminer cette inspiration *préalablement* dans les livres particuliers, au moyen d'un examen critique, pour donner *ensuite*, après avoir fait la synthèse des découvertes particulières, une analyse ou une description de l'inspiration qui tâche de tenir compte des faits donnés et des circonstances concrètes. Cet essai de tenir compte du facteur humain libre et conscient est très ancien. L'Écriture elle-même le met en évidence. (II Macch., II, 24 ; Luc, I, 1-4.) Certaines expressions peu correctes des plus anciens Pères « insouciant dans leur langage » pouvaient prêter à des malentendus et, dans le montanisme de Tertullien, on apercevait le danger de confondre le « délire sacré » de la doctrine platonicienne de Philon avec l'inspiration. Aussi les Pères de la grande époque firent front contre ce danger et défendirent avec énergie la coopération individuelle des auteurs inspirés. Ainsi Origène : « Il n'est pas vrai, comme quelques-uns le pensent, que les Prophètes ont parlé sans conscience et sous la pression de l'Esprit : ils l'ont fait avec pleine liberté. » (M. 13, 1410.) Mais plutôt la touche de l'Esprit rendait « le regard de leur intelligence plus clair et la vision de leur âme plus pénétrante ». (C. Cels., VII, 3 et 4.) S. Jérôme appelle la divination montaniste un rêve déraisonnable et se réfère à la première Épître aux Corinthiens (XIV, 32) : « Les esprits prophétiques sont soumis aux prophètes et ceux-ci les ont en leur pouvoir quand ils veulent se taire et quand ils veulent parler. » (Prol. in Is. : M. 24, 19 sq.) Du rôle actif des auteurs inspirés, S. Jérôme déduit la différence du style biblique. Il loue Isaïe de « l'urbanité de son éloquence » (In Is. Præf. : M. 28, 771) ; par contre, il place Amos moins haut à cet égard. (Prol. : M. 25, 990.) Il en est de même pour S. Augustin mais il comprend le problème d'une manière plus profonde. C'est sur le facteur divin qu'il insiste surtout. Les saints livres sont « l'œuvre des mains de Dieu » : « Sancto enim Spiritu in sanctis operante confecti sunt. » (Enarr. in Ps. VIII, 4.)

Il décrit avec plus de précision l'action divine quand il insiste particulièrement sur les trois éléments suivants : Dieu déterminait les auteurs sacrés à écrire, les renseignait sur ce qu'ils devaient écrire et les dirigeait dans le choix de la matière. Il compare la relation des deux facteurs à celle de la tête et des membres : « Itaque cum illi scripserunt, quæ ille ostendit et dixit, nequaquam discendum est quod ipse non scripserit : quando quidem membra ejus id operata sunt, quod dictante capite cognoverunt. Quidquid enim ille de suis factis et dictis nos legere voluit, hoc scribendum tamquam suis manibus imperavit. » (De cons. evang., I, 35, 54.) L'influence divine sur l'intelligence que la *Vulgate* exprime par « inspirare », il l'appelle « dicere » comme S. Irénée déjà (Adv. h., II, 28, 2) et même « dictare ». Comment il faut entendre cette « dictée », nous le voyons dans le même ouvrage (II, 66, 128) où S. Augustin écrit : « Ne croyons-nous pas que la vérité est, pour ainsi dire, protégée par des accents sacrés, comme si Dieu nous recommandait les mots comme la vérité elle-même à cause de laquelle ils ont été prononcés ? » Il distingue donc le mot matériel de la vérité spirituelle. Il distingue aussi entre l'auteur divin parfait et l'auteur humain inférieur : « Peut-être aussi Jean n'a-t-il pas dit la chose comme elle est, mais seulement comme il pouvait, car c'était un homme qui parlait sur Dieu, sans doute un homme inspiré de Dieu, mais un homme. Parce qu'il était inspiré, il a dit quelque chose. S'il n'avait pas été inspiré, il n'aurait rien dit ; mais comme il était un homme éclairé, il n'a pas tout dit ce qui est, mais il a dit ce qu'un homme pouvait dire. » (In Joa., I, 1.) « Deus per hominem more humano loquitur. » (Civ., XVII, 6, 2.)

Mais, dans toutes les explications du grand docteur, on retrouve toujours la thèse ferme et immuable : *La Bible est exempte d'erreur* ; elle ne contient aucune affirmation fausse ou erronée et encore moins des mensonges. Ce point, S. Augustin a eu à le défendre contre S. Jérôme qui avait des opinions plus libres. Il écrit que même si un mensonge obligatoire s'était produit, toute l'Écriture serait sujette au doute. (Ép. XXVIII, 3.) Quand l'aspect extérieur semble indiquer une erreur, il s'agit ou bien de transcription défectueuse, ou bien de mauvaise traduction du texte original ou bien de malentendu subjectif. (Ép. LXXXII, 1, 3.)

Les pensées de S. Augustin sont reproduites par S. Grégoire le G. Seulement

ce dernier conçoit la relation entre Dieu et l'auteur sacré d'une manière plus étroite. Il ne se contente pas d'appeler l'Écriture « *quædam epistula omnipotentis Dei ad creaturam suam* » (M. 77, 706) et d'employer le mot « *dictare* » (mais peut-être dans le sens de commander), mais encore il écrit qu'on n'a pas à se préoccuper de l'auteur humain quand l'auteur divin est certain ; il n'envisage ici, il est vrai, que les livres « *incerti auctoris* » et d'autres plus tard, par ex. : Bellarmin, adopteront ces vues comme principe. (Præf. in Ps., cf. Theodoret, Præf. in Ps. : M. 80, 862.) Il semble aussi attribuer aux Prophètes une certaine extase (quia repleti Spiritu Sancto super se trahuntur, quasi extra semetipsos fiunt). (In Tob. Præf. : M. 75, 515 sq.) Peut-être ne veut-il par là que décrire le caractère surnaturel de l'état prophétique.

Étant donnée la situation de S. Augustin comme docteur de l'âge postérieur, il est inutile d'entendre d'autres témoins patristiques. Pesch, qui expose très abondamment la preuve patristique, en réunit les conclusions en six points dont nous extrayons ce qui suit : Dieu est l'auteur de l'Écriture, mais il se sert d'organes humains qu'il excite et pousse à écrire ce qu'il veut qu'ils écrivent et comme il veut qu'ils l'écrivent, si bien que ce qu'ils écrivent est vraiment « *verbum Dei* ». De ceci les Pères déduisent l'inerrance constante de l'Écriture et la foi absolue que nous devons avoir en elle. Nous ajoutons que, malgré leur insistance décisive sur le facteur divin, ils ne perdent aucunement de vue le facteur humain, mais à l'occasion le mettent fortement en relief, pour expliquer la différence des livres bibliques dans le style ainsi que dans le contenu. C'est que le langage est le véhicule de la pensée. S. Augustin estime, à ce sujet, que le divin peut difficilement être exprimé par des paroles, même quand l'auteur est un S. Jean. La question de l'inspiration verbale ou réelle ne peut pas être étudiée formellement chez les Pères ; ils ne la connaissaient pas encore eux-mêmes et ne pouvaient donc pas y répondre. Mais le résultat le plus important de notre enquête est l'inerrance de l'Écriture.

Les anciens Scolastiques ajoutent peu de notions personnelles aux pensées de S. Augustin. Ils affirment la divinité de l'Écriture et sa profondeur ; ils affirment par suite, comme les Pères, qu'elle possède un sens multiple (triple, septuple) et avertissent les dialecticiens parmi eux de respecter l'inerrance de l'Écriture.

S. Thomas met l'inspiration en relation avec la prophétie et distingue les Prophètes des (autres) écrivains sacrés. Les premiers n'ont exprimé que des vérités surnaturelles et par conséquent au nom du Seigneur, les autres ont parlé le plus souvent de choses naturellement connaissables (quæ humana ratione cognosci possunt) et par conséquent en leur propre nom tout en jouissant cependant de l'illumination divine (cum adiutorio tamen divini luminis). (S. th., II, II, 174, 2 ad 3.) L'inspiration au sens strict se confond, pour lui, avec la révélation ; cependant, dans un sens plus large, elle concerne aussi les écrivains sacrés qui rapportent des vérités naturelles, mais dont la certitude est connue par les auteurs dans une plus haute lumière. — La relation entre Dieu et l'écrivain est caractérisée par lui par les notions de *cause principale* et de *cause instrumentale* : « *Auctor principalis sacræ Scripturæ est Spiritus Sanctus... homo fuit auctor instrumentalis.* » (Quodl., VII, 6, 14 ad 5 ; cf. S. th., I, I, 10.) Ainsi que les Pères, il enseigne l'inerrance de l'Écriture, même dans les choses qui, par ex., dans l'histoire, sont racontées incidemment, ainsi quand il est dit que Samuel était le fils d'Elcana (S. th., I, 32, 4) et dans les choses qui concernent les sciences naturelles. Ici le théologien doit s'en tenir à deux principes : la véracité de l'Écriture et une interprétation raisonnable qui ne doit pas fournir un sujet de moquerie aux incrédules. (S. th., I, 68, 1.) C'est ainsi également que jugeait S. Augustin.

Il y aurait peu d'intérêt à recenser les autres Scolastiques ; ils présentent essentiellement, comme on peut le voir dans Pesch et Holzhey, la même doctrine. Malgré leurs nombreuses remarques particulières, on ne trouve pas chez eux de traité systématique et complet de la question. On n'en trouve pas non plus au Concile de Trente : il se contente de répéter les anciennes formules brèves affirmant que Dieu est l'auteur de l'Écriture, auteur de l'un et de l'autre Testament.

Après le Concile de Trente, on commença à discuter la question d'une manière plus active. On y fut obligé déjà par la polémique. Il est vrai que ce ne fut tout

d'abord que d'une façon indirecte, car des deux côtés on admettait l'autorité surnaturelle de la Bible, pour les livres tout au moins qui étaient communs aux deux partis. Nous ne tiendrons pas compte des jugements nombreux et souvent contradictoires de Luther. Le *néo-protestantisme* l'a de beaucoup dépassé. Une tendance qui se rattache à K. Barth veut réintroduire la notion d'inspiration, mais parle d'une « exégèse pneumatique » qui se ramène à l'ancien « *Spiritus privatus* » et dépouille de nouveau le contenu biblique de toute autorité divine objective. — Remarquons encore que les discussions protestantes sur l'inspiration, avec leurs variations, n'ont pas été sans affecter de quelque manière la théologie catholique. Le Concile du *Vatican* en tint compte et résuma ainsi la doctrine :

« Eos vero (libros) Ecclesia pro sacris et canonicis habet non ideo (1) quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati ; nec ideo (2) dumtaxat, quod revelationem sine errore continent ; sed (3) propterea, quod Spiritu sancto conscripti Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi Ecclesiæ traditi sunt. » (S. 3, c. 2 ; *Denz.*, 1787 ; cf. can. 4.)

1. Une approbation et une acceptation ultérieure, dans le Canon par l'Église ne peut pas conférer à un livre d'origine purement naturelle, le caractère d'inspiration (dite : *inspiratio subsequens* : Haneberg), car l'Église ne peut que *déclarer* le caractère surnaturel, elle ne peut pas le *créer*.

2. Même la seule assistance du Saint-Esprit (*assistencia negativa*) ne correspond pas à la notion stricte d'inspiration, car elle ne comporte que l'absence d'erreur sans postuler l'origine surnaturelle (*insp. concomitans* : Jahn, Holden, Christmann). Il faut au contraire que l'Écriture ait été soumise dès son origine à l'influence de Dieu ; autrement le dogme : « *Deus auctor Scripturæ* » n'aurait pas de sens (*insp. antecedens*). Les livres étaient déjà inspirés quand l'Église les recut dans son Canon. Cette même affirmation a été répétée plus tard par Léon XIII (cf. p. 35) et pré-supposée par Pie X dans sa condamnation de la proposition moderniste : « *Nimiam simplicitatem et ignorantiam præ se ferunt, qui Deum credunt vere esse Scripturæ sacræ auctorem.* » (*Denz.*, 2009.)

Quand on veut préciser théologiquement l'inspiration, il faut avoir ces déclarations ecclésiastiques devant les yeux. Dans ces déclarations, le terme « *Deus auctor Scripturæ* » est dès le début un point fixe. On est donc lié par ce terme. Sans doute, comme les expressions analogues qui se rencontrent dans la Tradition, telles que « parole de Dieu », « lettre de Dieu », on peut l'expliquer diversement. Mais l'interprétation donnée par S. Thomas de cause principale et de cause instrumentale est celle que l'Église a eue en vue, bien qu'il soit possible de l'expliquer par les principes du thomisme et par ceux du molinisme. L'inspiration est une grâce, un charisme et, par conséquent, la doctrine de la grâce confère, pour ainsi dire, sa lumière à cette question, mais aussi sa difficulté. Il s'agit en effet de la collaboration de la cause première et de la cause seconde, collaboration qu'on ne peut jamais scruter à fond.

Les théologiens distinguent l'inspiration en tant qu'activité, en Dieu (*insp. activa*), dans l'homme (*insp. passiva*) et dans son effet (*insp. terminativa*). En Dieu, c'est une « *actio Dei ad extra* » propre à toute la Trinité, mais appropriée au Saint-Esprit. Dans l'homme inspiré, elle s'adresse à ses puissances spirituelles et détermine par mode d'autorité la rédaction de l'écrit. Ceci exige : 1^o Une certaine poussée de la volonté (*impulsus ad scribendum*). C'est ce qui résulte de II Pier., (1, 21) et II Tim. (III, 16), et c'est ce que déclare Léon XIII (*ad scri-*

bendum excitavit et movit) ; 2^o Une certaine illumination de l'intelligence (*illuminatio intellectus*), c'est pourquoi les prophètes caractérisent leur discours comme parole de Jahvé ; 3^o Enfin, il faut que Dieu soutienne l'écrivain pendant qu'il écrit, soit par une simple assistance ou, plus encore, en influant directement sur la rédaction, de sorte que l'écrit contienne tout ce que Dieu, en tant qu'auteur de l'Écriture, a l'intention de transmettre à l'Église, et ne contienne que cela.

L'influence divine dans l'inspiration, d'après les principes de la doctrine de la grâce, comme d'après la psychologie, ne doit pas s'entendre comme quelque chose d'extérieur et de mécanique, ni comme quelque chose d'uniforme, mais comme une influence interne, adaptée aux individus concrets, à leurs dispositions et à leur condition de vie et comportant des *degrés différents*.

Ad 1. C'est pourquoi l'impulsion à écrire peut se manifester d'une manière différente, soit dans un ordre direct (par ex. : Ex., XVII, 14 ; Is., VIII, 1 ; Jér., XXXVI, 2), soit dans des dispositions de la Providence et des circonstances voulues par elle, ainsi S. Paul, pour la plupart de ses Épîtres, trouva une occasion extérieure ; soit dans la production de sentiments ou d'élévations de piété qui poussent à s'exprimer sous forme de prière ou de poésie religieuse. L'impulsion peut donc se produire d'une manière directe ou indirecte ou bien des deux manières à la fois.

Ad 2. De même l'influence sur l'intelligence peut être différente. Elle peut consister dans la manifestation pure et simple de vérités et de mystères surnaturels, et alors elle se confond avec la révélation. C'est alors l'inspiration dans son sens plein. Cependant S. Thomas a déjà remarqué que l'inspiration est une notion plus étendue que la révélation, parce qu'elle s'étend aussi à des « non revelata ». Aujourd'hui les théologiens distinguent d'une manière encore plus précise : ils disent au sujet de la vérité, que sa connaissance ne tombe pas formellement sous l'inspiration, mais doit au moins logiquement être supposée avant ; cette connaissance peut découler surnaturellement de la Révélation ou bien peut résulter de l'expérience ou des recherches personnelles et naturelles. L'inspiration, en tant que telle, produit ensuite dans l'intelligence de l'inspiré un jugement pratique prononçant que cette vérité (connue précédemment de la manière ordinaire) doit être exposée par écrit de telle sorte que l'ensemble est couvert et garanti par la même autorité divine. Cette distinction nous permet de résoudre mainte difficulté. Elle nous explique comment il est possible que les écrivains sacrés, malgré leur inspiration, se réfèrent si expressément à leurs propres efforts pour atteindre la vérité (II Macch., II, 20-33 ; xv, 38-40. Luc, I, 1-4) ; pourquoi ils annoncent parfois une incertitude personnelle (I Cor., I, 16, etc.) ; pourquoi ils ne donnent parfois que des renseignements approximatifs (Jean, VI, 19. Act. Ap., II, 41 ; v, 36, etc.) ; c'est de cette façon aussi qu'il faut envisager les psaumes dits de malédiction. (Ps. XXXIV, LI, etc.) — *Sous l'inspiration ne tombe formellement que le jugement pratique sur sa rédaction écrite et non le jugement spéculatif sur son origine et son degré de vérité, sur son caractère naturel ou surnaturel.* Inspiration n'est pas synonyme de révélation.

Ad 3. L'influence divine pendant la rédaction doit être conçue tout au moins comme une assistance qui préserve de l'erreur. Jadis on allait plus loin et on admettait aussi une communication du vocabulaire, une *inspiration verbale* (*inspiratio verborum*). Mais depuis les Jésuites de Louvain (Lessius), depuis Suarez et Bellarmine, on abandonna davantage cette théorie et on enseigna la théorie commune de l'*inspiration réelle* (*insp. realis, rerum*). De cette façon on explique plus facilement la différence de style biblique, ainsi que les variantes dans l'exposé du même sujet (« Pater Noster », institution de l'Eucharistie), des mêmes épisodes historiques (Crucifiement, Résurrection, Ascension). Cependant certains théologiens modernes, particulièrement les thomistes, soutiennent encore, en maintenant l'ancienne terminologie, la théorie de l'inspiration verbale. Mais ils l'expliquent autrement en étendant l'influence divine à toute l'action de l'écrivain, y compris la rédaction écrite :

un style caractéristique est propre à chacun, mais chaque écrivain est soutenu, « mu », en écrivant, par Dieu qui l'inspire. Le texte biblique est par suite complètement l'œuvre de Dieu et complètement l'œuvre de l'auteur.

Le terme de l'inspiration est le texte concret de la Bible dans son caractère de « parole de Dieu ». À la vérité, on peut faire une distinction entre « texte biblique » et « parole de Dieu » et se demander ce qui doit, dans la Bible où tant d'auteurs « prennent la parole », être considéré formellement comme « *verbum Dei* ». Il est difficile d'établir un critérium à ce sujet ; cependant on peut fixer quelques principes :

1. Ce que les auteurs inspirés affirment ou nient eux-mêmes, est, dans cette forme, parole de Dieu.

2. L'expression de la parole de Dieu varie avec le genre littéraire (historique, poétique, didactique, prophétique, parabolique, symbolique).

3. Les discours des hommes non inspirés dans la Bible ne sont pas parole de Dieu ; l'auteur inspiré peut approuver ces discours et les faire siens (Tit., I, 12 sq.), ou bien les réprover (Jér., XXVIII, 15 sq.), ou simplement les rapporter. Il faut donc rechercher attentivement quelle a été son intention. (Cf. Ex., I, 15 sq., 13 sq. ; Judith, X, 12 sq. ; II Rois, VII, 2 sq. ; Job., XLII, 3, 7 ; Dan., IX, 2 sq. ; Hébr., I, 14.) Il faut observer que l'Écriture, quand il s'agit des phénomènes naturels, emploie le langage commun et non le langage scientifique conforme à la réalité des choses.

Extension. L'inspiration s'étend, d'après le Concile du Vatican et les déclarations des Papes récents, à toute la sainte Écriture. Les essais faits par certains auteurs pour la limiter aux « *res fidei et morum* » ou bien aux « *res revelatæ tantum* », en excluant les objets purement historiques, ceux qui concernent les sciences de la nature ou ceux qui n'ont été traités qu'incidemment (*obiter dicta* : Newman), n'ont pas eu l'approbation de l'Église. (*Denz.*, 1950 sq.)

C'est pourquoi aujourd'hui, tous les théologiens catholiques rapportent l'inspiration à l'Écriture tout entière. Cependant l'ancienne discussion reprend maintenant sur un autre point. La nouvelle école exégétique se place, si l'on peut dire, à l'opposé de l'école dogmatique. Elle affirme que la Bible, parce qu'elle n'est pas révélée absolument dans toutes ses parties, contient, surtout dans les sujets historiques et scientifiques, des lacunes et même des inexactitudes, étant donné que dans ces choses les auteurs se conforment aux conceptions naïves de leur temps, basées sur la simple apparence, et ne peuvent atteindre le niveau de notre science moderne. Dans l'astronomie, la physique et les autres sciences, le peuple d'Israël aurait été à peu près au même niveau inférieur que par ex. : les indigènes d'Australie de nos jours. Sur ces sujets, la Bible ne contiendrait que des vérités relatives et non absolues. Si l'on répond que, de nos jours, il nous arrive souvent à nous-mêmes de nous exprimer d'après la simple apparence (lever et coucher du soleil), ils rétorquent que nous le faisons avec la conscience d'employer un langage impropre, tandis que la Bible le fait avec la persuasion naïve d'exprimer une vérité absolue.

La réponse incombe à l'apologétique ; nous ferons cependant ces courtes remarques ; D'après S. Augustin, Dieu a voulu nous communiquer des vérités de salut et non pas nous instruire des sciences humaines : « *Christianos enim volebat facere non mathematicos.* » (M. 42, 525 ; cf. De Gen. ad lit., VII, 28, 42 ; II, 5, 9 ; II, 9, 20. M. 34.) D'après S. Thomas, on doit distinguer : Les vérités éternelles de salut, qui doivent nous conduire directement au salut, doivent être crues en première ligne, en elles-mêmes et pour elles-mêmes (principalement et secundum se) ; telles sont la Trinité, l'Incarnation, etc. ; le reste, par contre, n'appartient qu'indirectement et secondairement à la Révélation (indirecte, per accidens et secundario), par ex. : les miracles d'Elisée. Ces vérités secondaires ne sont communiquées que pour expliquer les premières vérités (non quasi principaliter intenta sed ad prædictorum

manifestation). Celui qui refuserait de croire à ces choses secondaires qui sont indirectement rattachées aux vérités révélées risquerait de manquer à la foi surnaturelle envers la Bible qui repose sur l'inspiration, car de cette manière d'agir on pourrait tirer la conclusion : « *Scripturam divinam esse falsam.* » (S. th., I, 32, 4 ; II, II, 1, 6 et 2, 5.) Leur rattachement indirect à la révélation garantit leur caractère véridique. Sans doute toutes les vérités ne sont pas vraies de la même manière. S. Thomas distingue trois classes de vérités : celle de la connaissance naturelle, celle de la connaissance prophétique et celle de la connaissance céleste. La plus haute est la dernière, car elle repose sur la vision béatifique ; les autres se ramènent à une certaine illumination divine, mais très différente. La lumière dans laquelle Salomon parle du cèdre du Liban et de l'hysope de la muraille est tout autre que celle dans laquelle Isaïe écrit : « J'ai vu le Seigneur assis sur son trône. » (S. th., II, II, 174, 3.) C'est pourquoi le Concile du Vatican insiste surtout sur l'inerrance dans les vérités révélées (*revelationem sine errore contineant*). (Denz., 1787.) Les vérités naturelles doivent être appréciées d'après leur but. Leur but n'est pas de compléter substantiellement le dogme, les vérités révélées, mais de les expliquer et de les rendre plus claires ; elles n'ont pas de but propre, mais sont subordonnées aux vérités révélées qu'elles doivent servir. Aussi Dieu a pu permettre qu'elles soient exprimées, non pas d'après le niveau élevé des dernières recherches scientifiques, mais d'après le jugement et la mesure de connaissance de l'époque. Bien plus, il était nécessaire d'adopter cette manière imparfaite de parler des phénomènes naturels pour que le langage fût intelligible et utile aux contemporains. En effet, quand, par exemple, le récit de la création s'appuie sur une astronomie incomplète, le récit est cependant *suffisant* pour faire comprendre que Dieu est le créateur du ciel et de la terre. Et pour atteindre ce but, notre science plus développée de l'astronomie est à peine plus utile. Il en est de même pour les vérités historiques. On peut se demander si parmi les hommes une histoire complète et parfaite est possible. Les histoires purement naturelles remplissent pourtant, malgré leurs imperfections, leur but religieux d'édification. Au reste, l'Église a concédé aux exégètes savants un certain domaine où leurs appréciations peuvent se donner plus libre carrière, en leur permettant d'admettre les citations implicites (*citationes tacitæ vel implicitæ*) et les récits qui ne sont pas de l'histoire « proprement dite », quand ils peuvent justifier ces allégations par des arguments solides. (Denz., 1979.) Pour déterminer la vérité, il est utile également de considérer le genre littéraire du livre.

On cite également, à propos de l'inspiration biblique, des lacunes même pour ce qui est des doctrines concernant *la foi et les mœurs*. Mais ceci est encore moins important, car l'inspiration n'est pas la même chose que la révélation. Au reste, cette dernière, comme le remarquent déjà les Pères, fait des progrès. La doctrine morale de l'Ancien Testament est sans aucun doute très inférieure à celle du Nouveau. Jésus l'a fait remarquer (Math., v-vii, Sermon sur la montagne ; xix, 1-8), ainsi que S. Paul (*lex et gratia*) et les Pères (l'ancienne Loi est charnelle, temporelle, terrestre, la nouvelle est spirituelle, éternelle, céleste).

Conclusion. Les objections de l'exégèse moderne ne sont pas seulement des constructions artificielles, mais elles reposent le plus souvent sur des observations justes. Les Pères eux-mêmes furent impressionnés par les difficultés bibliques. Ils les résolurent en invoquant le *sens multiple de l'Écriture* par le moyen de l'*allégorie*. Cela ne nous est plus possible aujourd'hui, en un temps où nous suivons la méthode historique et philologique. Cependant l'exégèse moderne donne à sa manière de voir une expression trop tranchante, parce que *négative*, en affirmant que l'Écriture n'est pas *exempte d'erreurs* et contient au contraire plusieurs erreurs. Sans vouloir préjuger de la décision de l'Église, on peut présumer que, conformément à la Tradition, elle sera affirmative : l'Écriture est exempte d'erreur. Quant à l'explication de la manière et du degré, elle la laissera comme toujours aux théologiens. Il est bien entendu aussi qu'il faut tenir compte de la différence entre l'original et la version ; cette dernière peut contenir des fautes, comme S. Augustin le remarque déjà et comme l'Église le reconnaît en théorie et en pratique.

III. L'usage de l'Écriture

1. **Interprétation.** Le Concile du *Vatican* exige que, pour l'interprétation « dans les matières de foi et de mœurs », chacun s'en tienne au vrai sens de l'Écriture sainte qu'a établi et que maintient notre sainte Mère l'Église, à qui il appartient de décider sur le vrai sens et l'interprétation des Écritures et entend qu'il ne soit permis à personne d'expliquer la sainte Écriture contre ce sens ou encore contre l'interprétation unanime des Pères. (S. 3, c. 2 ; *Denz.*, 1788.) Les règles d'interprétation doivent être d'après Pie X : « *Ecclesiæ traditio, analogia fidei et normæ Apostolicæ Sedis.* » (*Denz.*, 2146.) Ces dernières sont toujours décisives.

Étant donné que l'Écriture est une révélation surnaturelle dont l'expression est souvent difficile, elle a besoin d'interprétation et, de fait, dès le début on l'a interprétée. Le Christ et S. Paul interprètent l'Ancien Testament, le premier dans le Sermon sur la montagne et occasionnellement, le second, en maint endroit de ses Épîtres, surtout en ce qui concerne la Loi et l'Évangile (la grâce). Toute la théologie des Pères est une interprétation de l'Écriture. La profondeur interne de la vérité et l'influence extérieure de Philon (ainsi que de Platon concernant le double monde, celui de l'apparence et celui de la réalité spirituelle) déterminèrent de bonne heure les Pères (Barn., Just., Clém., Alex.) à affirmer, à côté du sens historique ou littéral, le sens typique, spirituel ou mystique, et même à y chercher la vérité proprement dite. De cette méthode exégétique S. Paul avait déjà montré la voie avec éclat. Ainsi, dans l'histoire d'Ismaël et d'Isaac, il voit, au moyen de cette interprétation (*hæc autem per allegoriam dicta sunt*), l'image des deux Testaments. (Gal., iv, 22-31 ; cf. Rom., v, 14 ; I Cor., x, 1-11 ; Heb., ix, 24, etc.) Origène fit un usage abusif de cette méthode ; l'exagération se remarque surtout chez les *Alexandrins* opposés à l'école d'Antioche qui s'en tenait au sens littéral. Le désir de posséder une preuve par les prophéties aussi abondante que possible poussa un grand nombre de Pères à une allégorèse beaucoup trop accentuée. On se plut, conformément à Jean (v, 39), à appliquer les Psaumes et même tout l'Ancien Testament au Christ. S. Augustin lui-même connaît un double sens, mais il cherche à éviter l'étroitesse de vue et s'efforce de trouver une voie *moyenne* en unissant les deux sens. (Civ., xvii, 3, 2.) Pour lui, la prophétie s'applique toujours directement au Christ : « *Omnia de Domino Jesu intelliguntur, quando recte intelliguntur.* » (Civ., xvii, 9, 2.) Les *scolastiques*, eux aussi, parlent d'un sens multiple, d'ordinaire *quadruple*. Cependant S. Thomas fait cette restriction de bon sens en se référant à S. Augustin : le dogme ne peut être prouvé que par le sens littéral (*ex quo solo potest trahi argumentum*). (S. th., i, 1, 10 ad 1.) Il garda cette position même plus tard, malgré l'usage qu'on faisait du sens mystique pour des fins d'édification. (Cf. Bellarmin, De Verbo Dei, ii, 3.)

Pour la première fois, le Concile de *Trente* a décidé officiellement, en raison des troubles de l'époque, comment il faut interpréter l'Écriture. Il ne faut pas le faire contre le sens « *quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia* », ni « *contra unanimem consensum Patrum* ». (*Denz.*, 786.) Comme, en raison de cette rédaction négative, certains théologiens trouvaient le moyen de se soustraire aux intentions vraies du Concile, le Concile du *Vatican* donna la formule positive qu'on a lue plus haut. En le faisant, le Concile n'a rien décidé de nouveau. En effet, depuis les premiers temps des Pères, malgré la liberté de mouvement qui régnait alors, l'Église a toujours exigé que l'Écriture fût interprétée *par elle* d'une manière définitive et décisive ; elle a voulu qu'on s'en tienne absolument, dans l'interprétation scripturaire, à la *Regula fidei*, aux symboles de la foi et aux enseignements de l'Église. S. Paul lui-même veut déjà que le « prophète » fasse ses déclarations d'après l'analogie de la foi (κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως). (Rom., xii, 6.) D'après S. Irénée, seuls les

évêques apostoliques ont le « charisme de vérité ». Ce sont eux qui protègent la foi, augmentent la charité « et Scripturas sine periculo exponunt ». (Adv. h., iv, 26, 5.) On trouve comme la formule d'un Canon de l'Église dans ce qu'écrivait S. Vincent de L. : « Necesse est ut prophetica et apostolica interpretationis linea secundum ecclesiastici et catholici sensus normam dirigatur. » (Commonit., II, 2.) On trouve des expressions semblables dans S. Épiphane (Hær., LV, 3.). Ceci n'enlève pas à l'exégèse privée son travail et son importance ; les protestants le reconnaissent eux-mêmes. Il lui reste encore une double tâche :

1. Les nombreux passages qui ne sont pas strictement dogmatiques.
2. La défense de toute l'exégèse ecclésiastique.

2. Authenticité de la Vulgate. Le Concile de Trente a lié l'interprétation non seulement au sens traditionnel fixé par lui, mais encore à la Bible traditionnelle recommandée par lui. Cette Bible était pour Rome la *Vulgate* latine : « Il (le Concile) décide et déclare que cette édition antique et répandue (vetus et vulgata editio) qui a été appréciée par le long usage de plusieurs siècles dans l'Église, soit considérée comme authentique (pro authentica habeatur) dans les leçons publiques, les controverses, les prédications et les commentaires et que personne n'ait l'audace ou la témérité de la repousser sous quelque prétexte que ce soit. » (Denz., 785.) Le Concile s'appuie sur la *Tradition* et sur la *pratique liturgique* et non sur la Révélation. L'assentiment qu'on doit donner à sa décision est la « fides ecclesiastica ».

L'histoire de la *Vulgate* est du domaine de l'exégèse. Elle remonte à S. Jérôme qui alors avait à sa disposition de meilleurs manuscrits que ceux que nous possédons aujourd'hui. Les avantages de cette traduction sont reconnus même des adversaires. Elle contient cependant, ainsi que la nouvelle impression qu'ordonna le Concile, un certain nombre de fautes. L'Église en convient, aussi Pie X a-t-il chargé une Commission de Bénédictins de préparer une nouvelle édition revue qui devra se tenir le plus près possible du texte de S. Jérôme. L'élément essentiel de la définition conciliaire se trouve dans le sens du mot « authentique ». En soi, il ne signifie pas la conformité avec le texte de la Bible, mais il signifie : reconnu par l'Église, valable et d'usage officiel, prescrit par là-même aux organes officiels de l'enseignement et d'une valeur démonstrative décisive. Si cette authenticité est d'abord extérieure, elle ne se fonde cependant pas sur une acceptation arbitraire, mais sur la persuasion que nous possédons dans la *Vulgate* la parole inspirée de Dieu. Il est nécessaire qu'il y ait une certaine conformité avec le texte original, quand ce ne serait « qu'une conformité morale et substantielle » (Scheeben, I, 134) et par là même l'intégrité dogmatique. Les textes douteux de la *Vulgate* continuèrent de jouir d'une considération moindre, par ex. : le « comma johanneum ». (I Jean, v, 7.) Le Concile pensait d'abord à une *Vulgate* idéale qui ne serait réalisée que par une nouvelle édition. Au sujet des autres versions et notamment du texte original, rien ne fut décidé. « L'usage privé et scientifique (de ces textes) n'est pas interdit » malgré l'avis contraire de certains théologiens rigoristes (Espagnols). Ces théologiens demandaient même que l'on corrige ces textes d'après la *Vulgate*, affirmant qu'elle ne contient aucune faute et présente l'image fidèle de la Bible primitive. (Cf. Léon XIII ; Denz., 1941.)

Sur le caractère du décret concernant la *Vulgate*, il y a controverse. Les théologiens rigoristes l'identifient purement et simplement avec le décret concernant le Canon et le considèrent comme strictement dogmatique. D'autres affirment qu'il n'est que disciplinaire et n'engage pas la foi, mais impose seulement un usage pratique. C'est pourquoi il ne menace pas la désobéissance de l'anathème, mais seulement de peines ecclésiastiques et ne s'appuie pas sur des motifs dogmatiques, mais

sur des raisons d'utilité pratique (non parum utilitatis). L'Église pourrait à tout moment substituer à la *Vulgate* un autre texte biblique ; en le faisant, elle constaterait un nouveau « factum dogmaticum » qui n'enlèverait rien de sa vérité au premier. Au Concile, on manifesta le désir de déclarer authentiques un texte hébreu et un texte grec. (*Ehshes*, *Trid.*, v, 29 sq., 65 sq.)

Conclusion pratique. S. Jérôme raconte (Ép. ad Eustoch., 30) comment un songe le détourna des lectures *païennes* et fit de lui un ami de la *sainte Écriture*. Il lui sembla qu'il était mort et qu'il paraissait devant le tribunal de Dieu : « Interrogé sur mon état, je répondis qu : j'étais chrétien. Mais celui qui présidait me répondit : « Tu mens, tu es un cicéronien et non pas un chrétien, car là où est ton trésor, là aussi est ton cœur. » Cette sévère admonestation le convertit, et réveillé de son songe il devint un lecteur fervent de la sainte Écriture. Il ne se contenta pas de manifester son amour par une étude zélée, il communiqua encore son amour à d'autres personnes. Tout prêtre est tenu par devoir d'état d'aimer la sainte Écriture, qu'il doit enseigner aux autres. Les premiers chrétiens connaissaient sans aucun doute l'Écriture sainte mieux que nous, car ils en vivaient. Nous devrions lire moins de livres sur l'Écriture et lire davantage l'Écriture *elle-même*. En dehors des Prophètes et des Psaumes — et ces derniers nous devons les lire quand ce ne serait qu'en raison de leur adaptation à tous nos besoins religieux individuels et de leur usage dans notre prière quotidienne — nous devrions toujours avoir sur notre bureau un des synoptiques, S. Jean ou l'une des quatre grandes Épîtres pauliniennes et en faire l'objet de nos lectures et de nos *méditations continues*. « Beatus quem tu erudieris. » (Ps. XCIII, 12.) « Je brûle du désir de méditer ta loi et de te confesser ma science et mon ignorance, les commencements de ton illumination et les restes de mes ténèbres, jusqu'à ce que ta force fasse disparaître ma faiblesse. Rien d'autre ne doit occuper les heures qui me restent libres après le repos nécessaire du corps et les efforts de l'esprit et après les services dont nous sommes redevables à autrui ou que, sans les lui devoir, nous lui rendons. » (S. August., Confes., XI, 2.) Origène demande même à chaque fidèle de consacrer une ou deux heures à la lecture quotidienne de l'Écriture, accompagnée de prière. (Hom. 2 in Num.) Léon XIII appelle la sainte Écriture « l'âme de toute la théologie ainsi que de toute la prédication chrétienne ».

§ 6. La Tradition

A consulter : J.-V. Bainvel, *De magisterio vivo et Traditione* (1905). L. de San, *De divina Traditione et Scriptura* (1903). Billot, *De s. Traditione* (1904) ; *De immutabilitate Traditionis* (1907). Rouët de Journel, *Enchiridion patristicum* (1913). Servière, Bellarmin (1908). Minges, *Dogm. généralis* (1923).

I. Réalité de la Tradition

THÈSE. En dehors de l'Écriture, la Tradition doit être acceptée comme une source propre de la foi.

De foi.

Explication. Le Concile de Trente déclare que la Révélation est contenue non seulement dans l'Écriture, mais encore dans les Traditions non écrites (*sine scripto traditionibus*). Si le Concile parle de traditions au pluriel, c'est qu'il entend par là les éléments particuliers, les enseignements et les institutions. Il décrit la Tradition comme « traditiones », « quæ (ex) ipsius Christi ore ab Apostolis acceptæ, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante, quasi per manus traditæ, ad nos usque pervenerunt ». Mais il en limite ensuite l'extension à la

foi et aux mœurs : nous devons accepter « nec non traditiones ipsas, tum ad *fidem* tum ad *mores* pertinentes, tamquam *vel* ore tenus a Christo *vel* a Spiritu Sancto dictatas, et continua successione in Ecclesia catholica conservatas ». (S. 4 ; Denz., 783.)

Malgré de nombreuses propositions qui furent faites, le Concile ne voulut pas donner de décisions particulières plus précises sur la tradition *dogmatique*, en la distinguant des *nombreuses* traditions qui existent dans l'Eglise. (Ehser, Trid., v, 7-50.) Les théologiens s'efforcent de scruter cette notion difficile. Ils distinguent entre la « *traditio divina* » et la « *traditio ecclesiastica* ». Seule la tradition divine est une source dogmatique, tout ce qui est d'origine humaine, même si on peut le faire remonter aux Apôtres en tant que chefs et organisateurs de l'Eglise (tr. mere apostolica), ou bien aux chefs postérieurs de l'Eglise (tr. ecclesiastica), n'entre pas en ligne de compte, quelle que soit l'importance de ces traditions pour la discipline, le culte, la liturgie et le droit ecclésiastique. La Tradition divine remonte soit à « la bouche du Christ » (tr. dominica), soit aux « communications du Saint-Esprit » faites aux Apôtres après l'Ascension du Seigneur (tr. divino-apostolica). Ainsi nous comprenons sous le nom de *Tradition dogmatique*, les *vérités révélées que les Apôtres ont reçues du Christ ou du Saint-Esprit et que l'Eglise depuis ce temps a transmises sans altération*.

Preuve. Le judaïsme connaissait, à côté de la Loi écrite (Thora), une tradition orale (Massora) qui en était l'interprétation. Le Christ la rejeta comme « institution humaine ». (Math., xv ; Marc, vii.) Par contre, l'enseignement chrétien reposa, à son début, uniquement sur l'enseignement oral ; il ne fut pas une religion « livresque » et ne l'a jamais été. Personne ne conteste que le *Christ* ait eu un enseignement purement oral et n'ait laissé aucun écrit. La « lettre d'Abgar » est aussi apocryphe que les portraits du Christ. A ses disciples il donna mission de prêcher et non d'écrire (Math., xxviii, 18 sq. ; Marc, xvi, 15 ; Luc, xxiv, 47 ; Jean, xvii, 14, 17-19) ; si plus tard, au bout de trente à quarante ans, ils eurent l'idée de raconter par écrit les enseignements et les actes du Seigneur, cela se fit assurément sous la conduite de la divine Providence, dans l'intention d'édifier les fidèles et de montrer la divinité du Christ et de son œuvre (Jean, xx, 31) ; mais cela ne se fit pas par l'ordre de Jésus et n'eut pas comme but de décrire tout son enseignement et toute son action, mais seulement de mettre en lumière certains points principaux.

S. Paul, celui qui a le plus écrit, exprime cependant comme un axiome : « Fides ex auditu. » (Rom., x, 17.) « Itaque, fratres, state et tenete traditiones (παράδοσεις), quas didicistis sive per sermonem sive per epistolam nostram » (II Thes., ii, 14 ; cf. iii, 6) ; « sermo » et « epistola » ont une situation parallèle, l'ensemble s'appelle alors encore « Tradition ». Lui-même, parce qu'il a été appelé le dernier, se sent lié à la Tradition qui remonte aux premiers Apôtres : « Tradidi

enim vobis in primis *quod et accepi* » (I Cor., xv, 3) et cela dans la doctrine de la foi et des mœurs. Et il en fonde une semblable partout dans les communautés. (I Cor., iv, 17 ; vii, 17 ; xi, 2, 16, 17. Rom., vi, 17. Col., ii, 6 sq. I Tim., iii, 15 ; iv, 6, 11 ; vi, 3. II Tim., i, 13 ; ii, 2.) — *S. Jean* : « Plura habens vobis scribere nolui per chartam et atramentum ; spero enim me futurum apud vos et os ad os loqui ut gaudium vestrum plenum sit. » (II Jean, 12 ; cf. III Jean, 13 sq.) Et de même que les Apôtres ont reçu mission de prêcher, ils donnent une mission semblable à leurs disciples. *S. Paul* exhorte *Timothée* : « Prædica verbum, insta opportune, importune : argue, obsecra in omni patientia et doctrina... opus fac evangelistæ. » (II Tim., iv, 1-5.) « Et quæ audisti a me per multos testes, hæc commenda fidelibus hominibus, qui idonei erunt et alios docere. » (II Tim., ii, 2.) — L'Écriture n'indique nulle part qu'elle soit la seule source de foi ou qu'elle doive l'être après la mort des disciples. Cette pensée est complètement étrangère à l'époque primitive. Au reste, étant données les conditions de lecture et d'écriture d'alors, elle ne pouvait y songer.

Les Pères. La controverse avec les protestants concernant l'âge de la Tradition peut être considérée comme finie. *Harnack* dit : « L'idée de la tradition apostolique, qui est en soi très ancienne et qui ne manque pas d'un noyau historique, a été condensée et systématisée d'abord à Rome. » (Mission etc., ii, 293 sq.) « Il y avait déjà une foi chrétienne et une Église chrétienne avant qu'il n'y eût un Nouveau Testament », dit le même auteur avec *Lessing*. (Sur l'usage privé de la sainte Écriture.) *R. Seeberg* écrit au sujet de la période qui va de 90-140 : « On possédait en ce temps-là une tradition non écrite, une doctrine ecclésiastique qu'on faisait remonter jusqu'au Christ. Cette tradition fournissait la base de l'enseignement et de la prédication, ainsi que de la direction pastorale des communautés. » Il appelle l'enseignement oral du Christ ressuscité « *Evangelium quadraginta dierum* ». (H. D., i, 60-63.) Cette tradition n'aurait pas eu seulement comme objet des pensées générales comme le pardon, la paix, le salut, la justice (*Harnack*), mais des enseignements dogmatiques et moraux formulés d'une manière concrète. (Ibid., i, 169 sq.) *Alfred Seeberg* a même composé un « catéchisme de la chrétienté primitive » (1903) et des catholiques l'ont approuvé.

Papias exprime cet avis : « Je ne crois pas avoir tiré tant d'utilité des livres que des paroles vivantes d'hommes qui vivent encore. » (Euseb., H. e., iii, 40.) La *Didaché* insiste d'abord sur les doctrines stables et ajoute : « Quiconque viendra et vous enseignera ce qui a été rapporté plus haut, recevez-le. Mais si le docteur lui-même est pervers et que son enseignement mène à la dissolution, ne le recevez pas. » (xi, 1 sq.) *S. Ignace* loue les chrétiens d'Éphèse de ce que « ayant eu une mauvaise doctrine » ils l'ont rejetée. (Éph., ix, 1 ; cf. Smyr., v.) Il indique les sources de la doctrine chrétienne, mais il veut qu'elles soient garanties par l'épiscopat. Il exhorte les Magnésiens à s'attacher fermement aux « dogmes du Seigneur et des Apôtres » (xiii, 1) et les Tralliens à « ne pas se séparer de l'évêque et des prescriptions des Apôtres ». (vii, 1.) *Barnabé* nomme comme points de l'enseignement chrétien : « Sa parole de la foi, sa vocation à la promesse, la sagesse de ses institutions, les commandements de sa doctrine. » (xvi, 9.) *S. Clément* écrit : « Conduisons-nous d'après le glorieux et noble Canon de la Tradition (ἐπὶ τὸν τῆς παραδόσεως ἡμῶν κανόνα). (vii, 3.) *S. Polycarpe* témoigne nettement en faveur de la Tradition qu'il appelle « la parole qui nous a été transmise depuis le commencement ». (Phil., vii, 2 ; cf. iii, 2 ; iv, 2.) Au onzième chapitre, d'ailleurs contesté de la lettre à *Diognète*, on lit : « Depuis que je suis devenu disciple des Apôtres, je suis docteur du peuple. Ce qui m'a été transmis, je l'offre aux disciples qui sont dignes de la vérité. » (Hippolyte ?)

Ainsi donc la pensée de la Tradition n'a pas attendu la polémique de S. Irénée contre la *Tradition secrète* des gnostiques pour se faire jour, c'est un article de foi de l'âge apostolique. Toutefois S. Irénée distingue avec plus de précision ces points importants : Écriture, Tradition, épiscopat et, le premier, invoque formellement la Tradition dogmatique : « Qu'en serait-il si les Apôtres ne nous avaient pas laissé d'écrits ? Ne devrait-on pas suivre l'ordonnance de la tradition qu'ils ont transmise à ceux auxquels ils ont confié l'Église ? Cette ordonnance est suivie par beaucoup de peuples barbares qui croient au Christ sans papier et sans encre alors qu'ils possèdent le salut inscrit dans leur cœur par le Saint-Esprit et qu'ils conservent soigneusement l'antique tradition. » (A. h., III, 4, 2.) Or cette tradition (tr. apostolica) n'est pas une tradition secrète, mais une tradition annoncée publiquement dans toutes les Églises. (A. h., III, 1-4 ; Epid., 3.) De même Tertullien : « Là où se montrent la véritable doctrine et la véritable foi chrétienne, on trouvera aussi en même temps la véritable Écriture sainte, sa véritable explication et les véritables traditions chrétiennes. » (De Præscr., XIX ; cf. XXXVII.) L'Écriture, la Tradition, l'Église opèrent donc normalement ensemble, d'après S. Irénée et Tertullien, comme fondement de la foi. Comme contenu de la Tradition, Tertullien énumère les cérémonies du baptême, de la messe, de la communion et la pratique du jeûne. (De cor. mil., III et IV.) Origène établit comme principe : « Il ne faut croire que la vérité qui ne s'écarte en rien de la tradition ecclésiastique et apostolique. » (De princ. præf., 2.) S. Épiphanse exalte la Tradition comme complément de la Bible : « La Tradition, elle aussi, est nécessaire, car on ne peut pas tout prendre dans l'Écriture ; c'est pourquoi les saints Apôtres nous ont laissé une partie de leur enseignement dans les Écritures, le reste au moyen des traditions. (Hær., LXI, 6 : M. 41, 1057.)

Un champion énergique de la Tradition, c'est S. Basile dans ses deux écrits : « Contre Eunomius » (I, 1-3) et « Sur le Saint-Esprit » (XXIX, 71) : « Je considère comme apostolique de s'attacher fermement même aux traditions qui ne sont pas contenues dans l'Écriture. » (Cf. XXVII, 66 : M. 32, 188.) S. Augustin juge : « Il y a beaucoup de choses auxquelles l'Église est fermement attachée et qu'on est autorisé par conséquent à regarder comme ordonnées par les Apôtres, bien qu'elles ne nous aient pas été transmises par écrit. » (De bapt., V, 23, 31 ; cf. II, 7, 12 ; IV, 24, 31) ; S. Athanase (Ép. I ad Serap., 28) ; S. Hilaire (Ad Const., II, 9) ; S. Jérôme (C. Lucif. : M. 23, 168) ; S. Grégoire de N. (C. Eunom., IV : M. 45, 653) ; S. Chrysostome (In Ep. Thess. Hom., IV, 2 : M. 62, 488) ; S. Jean Damascène (Homil. in dorm. Mariæ, II, 18 : M. 96, 748).

La Scolastique connaît naturellement la Tradition, bien que, sur ce sujet, comme sur l'Écriture et l'Église, elle n'ait pas de développements particuliers. Le terme ne joue aucun rôle : S. Thomas l'emploie à peine. (Cf. cependant S. th., III, 64, 2 ad 1.) Mais on connaît la chose. Dans la dogmatique on recourt aussi aux arguments tirés des Pères, mais pas de la même manière qu'aux arguments tirés des Écritures canoniques. (S. th., I, 1, 8.) Ce n'est qu'à partir du Concile de Trente qu'on commença à traiter d'une manière théologique la notion de Tradition et son importance. Alors se présentèrent dans la polémique de Bellarmin, de Stapleton, de Cano etc., une série de questions nouvelles, surtout concernant l'authenticité de la Tradition « apostolique » et la possibilité de la reconnaître. On établit donc des « critères », des « caractéristiques », des « signes », et on s'occupa de plus près de sa nature et de sa transmission fidèle. Nous en parlerons tout à l'heure.

Des objections ont toujours été présentées par les protestants.

1. On combat la tradition complémentaire, alors qu'on admet la tradition explicative. Mais on a maintenu cette première elle-même jusqu'à l'avènement du néo-protestantisme, en acceptant les trois symboles et les premiers conciles généraux.

2. On dit que Cyprien, Tertullien, Augustin sont devenus les adversaires de la tradition représentée par eux. Mais Tertullien l'est devenu comme montaniste et non comme catholique. Quant à S. Cyprien, un certain nombre de catholiques l'abandonnent, d'autres au contraire le défendent, malgré sa question irrespectueuse

à Étienne I^{er} : « Quid est consuetudo (traditio)? » S. Augustin repousse les « traditions » qui foisonnent sur le sol impur de la superstition populaire, mais non les traditions universellement reconnues par l'Église.

3. On dit aussi qu'il y avait beaucoup de traditions pseudo-apostoliques (const. apost., doctrina apost., etc.). Il est certain que le grand prestige des Apôtres pousse à cette « fraus pia » et même « impia ». Mais ces « traditions » apostoliques n'ont pas été des sources de dogme et de morale.

4. Personne ne connaîtrait le contenu de la Tradition que seul l'avenir dévoilerait. Mais dire « tradition future » c'est supprimer la notion de tradition. Il faut répondre à ceci : L'Église ne sait pas toutes les formes que prendra l'erreur future, mais elle se sent à tout moment en état de la réfuter en s'appuyant sur l'Écriture et la Tradition. Au reste, son regard ne se dirige pas uniquement vers l'avenir, elle sait, par contre, que la tradition apostolique a été close avec la mort des Apôtres et elle voit son bien traditionnel dans le passé ; elle n'attend de l'avenir que les possibilités d'utiliser sous de nouveaux aspects et d'appliquer aux besoins des fidèles les vérités immuables et son trésor spirituel toujours vivant. C'est l'Église qui décide définitivement ce qui est Tradition, comme c'est elle qui décide du vrai sens de l'Écriture. Cela ne veut pas dire que l'Église ou même le Pape soit la Tradition même, comme on l'a reproché à Pie IX en lui attribuant à tort la phrase : « La Tradition, c'est moi ; la Tradizione, sono io. »

Chez les Grecs, la Tradition joue un plus grand rôle encore que l'Écriture. Elle dépasse même les cadres étroits de la tradition dogmatique et comprend, comme chez les Pères, tout ce qui est liturgie et cérémonies, les coutumes de prière, etc. « La preuve tirée des *coutumes* ecclésiastiques fut alors d'une manière générale fortement accentuée », dit Lang (p. 117). Le Concile du Vatican apporta la clarté.

II. Sources de la Tradition

1. Il n'y a pas de contradiction à parler de sources de la Tradition, quand on considère cette dernière comme une transmission orale. Comme telle, on ne la rencontre que dans les premières décades du christianisme, mais dans les pays de missions on la rencontre encore aujourd'hui. Sans distinguer d'une manière précise entre les vérités d'Écriture et de Tradition, l'Église apostolique et particulièrement l'Église postapostolique établit une « règle de foi » générale (regula fidei, καὶνὴν τῆς πίστεως) qui, comme résumé des vérités et des faits capitaux du salut, avait une double importance : servir, à l'extérieur, de barrière contre les hérétiques et, à l'intérieur, fournir aux fidèles une base de foi et de vie. Dans ce dernier sens, on lui donna plus tard, dans le *symbole*, la forme d'un abrégé de la doctrine. Le symbole fut d'abord transmis oralement aux néophytes au moment du baptême (traditio symboli), puis on le leur fit apprendre de mémoire (redditio symboli).

Les évêques, ou leurs représentants, expliquèrent ensuite les différents points de ce symbole dans la *Catéchèse*, selon l'esprit de la Tradition. Nous ne connaissons pas ces catéchèses des évêques ; leur parole vivante s'est évanouie, mais l'esprit qui les fit naître et les propagea vit toujours. Pourtant quelques-unes de ces catéchèses nous ont été transmises par écrit. Elles contiennent, comme la règle de foi, avec laquelle elles s'identifient objectivement, des vérités tirées de l'Écriture et de la Tradition. Nous avons donc ici pour la première fois, d'une manière précise, une source écrite de la Tradition dans le symbole et la catéchèse. (Cf. S. Irénée.

Epideixis ; S. Cyrille de Jér., Catéchèses ; S. Ambroise, De mysteriis ; Ps. Ambroise, De sacramentis ; S. Augustin, De symbolo ad catechumenos : M. 40, 181 sq. ; De symbolo (édit. Morin), I sq.)

De très bonne heure, s'ajoutèrent au symbole et à la catéchèse les *liturgies de la messe* qui, selon les Églises particulières (Alexandrie, Jérusalem, Constantinople, Rome, etc.), présentaient quelques différences. Quiconque les étudie dans leurs débuts sait que, dans leur évolution, on trouve des témoignages extrêmement intéressants concernant la foi, l'espérance et la vie chrétiennes. Ces liturgies, elles aussi, dans leur brièveté primitive, étaient sans doute le plus souvent orales, mais à partir de la *Didaché*, elles devinrent des formulaires liturgiques écrits et sans cesse étendus. Là encore ce sont des sources écrites de la Tradition.

Non moins intéressants, et en même temps d'une haute valeur éducative, sont les *Actes des martyrs* (Martyrologium). Ces actes parurent de très bonne heure (martyre de Polycarpe) et furent rédigés pour des raisons historiques et d'édification. Les professions de foi des martyrs devant leurs juges jettent souvent une vive lumière sur le dogme.

Comme documents capitaux de la Tradition, il faut citer ensuite les *Conciles* et leurs considérants théologiques (Trente, Vatican). L'enseignement des *Pères* est d'une grande richesse et aucune source ne lui est comparable. C'est cet enseignement qu'on utilise le plus souvent pour établir la Tradition. Citons ensuite les *décrets des Papes*, les *conciles provinciaux* ; pour l'époque plus récente : les *catéchismes*, les *formules de prière*, les *bréviaires*, les *images*, les *statues*, l'*architecture* chrétienne et surtout les *inscriptions* chrétiennes dont l'importance croît de jour en jour. (Dict. théol., V, 300-358, Épigraphie chrétienne.)

2. Critères de la Tradition. Il doit en exister pour distinguer la Tradition dogmatique de toute autre tradition. S. Vincent de Lérins (434) en donne trois : « In ipsa item catholica Ecclesia magnopere curandum est ut id teneamus, quod *ubique*, quod *semper*, quod *ab omnibus* creditum est ; hoc est enim vere proprium catholicum. » (Commonit., c. 2.)

Dans les controverses de foi, nous devons décider d'après l'*universalité* (universitas), l'*antiquité* (antiquitas), la *concordance* (consensus). Une vérité sur laquelle tous les fidèles, en tout temps, en tout lieu, sont d'accord est une doctrine véritablement catholique. Cependant cette règle n'est pas absolument précise. Elle ne dit pas clairement si ces trois points essentiels ont de la valeur conjointement ou disjonctivement, si une concordance absolue ou morale est nécessaire, si l'antiquité s'entend de la doctrine explicite ou implicite. En définitive, il faut encore que l'Église décide par son jugement si tous les éléments se rencontrent dans un cas déterminé. Cette règle avait été formulée pour l'*usage privé* à une époque où il n'était pas encore facile de consulter la papauté concernant les nouveautés.

Parmi les *symboles*, trois jouissent d'une haute considération. Le plus célèbre est le symbole des *Apôtres*. Il remonte dans sa substance jusqu'aux Apôtres, bien qu'il n'y remonte pas dans sa forme ni dans ses « articles ». Il y a une forme du symbole plus ancienne et plus brève (textus antiquior) (Denz., I-4) il ; la forme actuelle date de 350-400 (textus receptus). Sa base est la formule trinitaire du baptême. (Math., xxviii, 20.) Il parle surtout du Fils. Mais il passe immédiatement de l'Incarnation, en laissant de côté la vie et la doctrine, à la Passion, sans en marquer le caractère salutaire ; il relie bien au Saint-Esprit l'Église et le baptême, sans parler d'autres sacrements (Eucharistie) et termine par quelques mots d'eschatologie. Le *symbole baptismal* romain est, d'après les plus récentes recherches, un composé d'un schéma monarchique-christologique (où les points importants de la Rédemption sont signalés) et d'un schéma trinitaire qui apparaît déjà achevé vers 150, mais se présente encore en forme séparée.

Le Symbole de Nicée-Constantinople était à la base des deux Conciles d'où il tire

son nom (325 et 381) ; il fut confirmé au Concile d'Éphèse et reçut, du ^x^e au ^{xi}^e siècle sa conclusion par l'addition du « Filioque ». (*Denz.*, 54, 86.) C'est le symbole officiel des Grecs, mais sans le « Filioque ». Le symbole de *S. Athanase* porte ce nom à tort, car il provient d'un inconnu. (*Ambr.* ?) Il est signalé pour la première fois au Concile de Tolède (633) et n'a pas pu, en raison de sa doctrine développée de la Trinité et de l'Incarnation, être composé avant le Concile de Chalcédoine (451). Il est probable qu'il prit naissance dans l'Église d'Espagne ou dans celle des Gaules ; il pénétra dans la liturgie et le bréviaire et entre le ^{ix}^e et le ^{xii}^e siècles, trouva l'approbation tacite de l'Église romaine. Quand *Harnack* remarque que, de cette façon, les trois symboles sont d'origine incertaine, cela n'enlève rien à leur prestige dogmatique. En effet s'ils n'ont pas reçu l'approbation solennelle de l'Église, ils ont reçu celle du magistère ordinaire, par suite de l'usage pratique.

Les professions de foi sont des symboles étendus ; elles développent certains « articles » qui ont été mis en doute ou violés par les hérétiques. La profession de foi la plus connue et la plus usitée est la « p. fidei Tridentina » prescrite par Pie IV, augmentée de quelques additions par Pie IX. (*Denz.*, 994-1000.) (Cf. d'autres professions de foi dans *Denz.*, 1083-1085, 1459-1473, 2145-2147.)

Au sujet des Pères comme source de Tradition, l'Église s'est prononcée solennellement. Elle a déclaré expressément, d'une manière négative et positive, non seulement qu'on ne devait pas interpréter l'Écriture contre le sentiment unanime des Pères, mais encore qu'on devait l'interpréter conformément à ce sentiment. Ainsi donc, cet accord des Pères dans les vérités surnaturelles est un critère de la Tradition divine.

Sous le nom de *Pères de l'Église* (*Patres*), au sens strict (*auctoritas Patrum*), on entend les écrivains de l'antiquité chrétienne qui se distinguent par leur ancienneté, la sainteté de leur vie, la pureté de leur doctrine et l'approbation de l'Église. Les écrivains ecclésiastiques n'ont que la caractéristique de l'ancienneté. (*Orig.*, *Lact.*, etc.) Le nom de docteur de l'Église est un titre d'honneur que les Papes ont conféré depuis environ 1300 (*Bonif. VIII*) à des saints remarquables par leur science, dont plusieurs ne sont pas des Pères : *Ambr.*, *Aug.*, *Jérôme*, *Grég. le G.*, *Athan.*, *Basile*, *Grég. de Naz.*, *Chrysost.*, *Thomas* (1567), *Bonaventure* (1588), *Anselme* (1720), *Alphonse*, *Franc. de Sales*, les deux *Cyrrilles*, *Jean Dam.*, *Bède* (1899). Plus tard *Ephrem* (1921), *Pierre Canisius* (1925), *Jean de la Croix* (1926), *Bellarmin*, *Albert le Grand* (1932).

Pour apprécier convenablement les Pères en tant que témoins de la Tradition, il faut observer que leurs talents intellectuels sont très différents et que, selon le mot de *S. Augustin*, « il faut peser leurs voix et non les compter » (*C. Jul.*, II, 35), qu'ils sont des chaînons dans la transmission de la doctrine, mais n'en constituent pas la fin, qu'ils ne sont pas inspirés et exempts d'erreur (*S. th.*, II, II, 12, 2), que, dans la polémique, ils parlent souvent « sans précaution » et que, par conséquent, il faut les interpréter « in partem meliorem ». Tout le monde connaît l'interprétation dogmatique rectificative de *S. Augustin* par *S. Thomas* dans le sens de la doctrine ecclésiastique de son temps. (Cf. *Schultes*, *De Eccles.*, 692-704 ; *Pie X*, *Motu proprio* « *Doctoris angelici* » (1914).) Il s'agit de son autorité « in rebus fidei et morum ».

III. Relations entre l'Écriture et la Tradition

1. L'Écriture et la Tradition sont deux sources propres, juxtaposées de la foi ; on doit les recevoir avec le même respect.

Cela ne veut pas dire qu'elles ont un contenu étranger l'une à l'autre ; on affirme ent leur existence différente et leur infaillibilité indépendante. Aucune de

ces deux sources n'a besoin de l'appui de l'autre pour établir son caractère de révélation. Il en résulte que toutes les deux doivent être accueillies avec le même respect et la même estime. Il en résulte, en outre, que sur chacune des deux peut se fonder une doctrine catholique de la foi. (II Thess., II, 14.)

2. Cependant l'Écriture conserve, dans son contenu et sa forme, un avantage sur la Tradition.

Le contenu de l'Écriture est plus riche, plus précis, plus accessible que celui de la Tradition qui est d'un caractère plus spirituel, plus général, plus extensible. L'Écriture et la Tradition se distinguent aussi dans la forme. L'Écriture a été transmise à l'Église par des organes inspirés et conserve par là la marque permanente de l'inspiration. La Tradition, par contre, bien que procédant au début de porteurs inspirés de la Révélation, n'a pu se transmettre plus tard qu'avec l'assistance du Saint-Esprit.

3. L'une et l'autre contenant une révélation divine, il faut aussi que, dans l'appréciation et l'attestation des vérités révélées, elles se prêtent un appui mutuel. Dans ce sens, on parle de la Tradition *déclarative* (tr. declarativa, inhæsiva) et de la Tradition *complétive* ou constitutive (tr. constitutiva).

Quand la Tradition est propre à éclairer l'Écriture, elle s'appelle déclarative. Quand elle enrichit de vérités entièrement nouvelles le contenu révélé de l'Écriture, elle s'appelle complétive. Parmi ces compléments on cite : le Canon, l'inspiration, le baptême des enfants, le nombre septennaire des sacrements ; au sujet de la doctrine de l'ange gardien, du purgatoire, de l'Immaculée-Conception qu'on cite parfois parmi les compléments traditionnels, cf. les traités ultérieurs. *La Tradition complétive est donc peu riche.*

4. Ici s'établit la *controverse* avec les protestants. Ceux-ci admettent une Tradition déclarative, mais non une Tradition constitutive. Ils s'opposent à la doctrine catholique en affirmant la *clarté*, le *caractère complet* et l'*efficacité* de l'Écriture. Dans la réfutation, la théologie catholique doit prendre une voie moyenne.

a) A la doctrine protestante de la clarté de l'Écriture nous n'opposons pas une doctrine catholique de son obscurité, pas plus que nous ne prétendons affirmer la clarté complète de la Tradition. L'Écriture et la Tradition contiennent l'une et l'autre des mystères surnaturels (I Cor., II, 7 ; Vatic., s. 3-4) et cela comporte une obscurité relative chez toutes les deux. Cependant l'esprit vivant de la Tradition, la conscience qui s'en est transmise depuis les Apôtres indiquent, pour l'explication de ces mystères (Trinité, Incarnation, Rédemption, etc.), les points fermes auxquels se réfèrent les textes de l'Écriture. Plusieurs textes des saints livres ne sont pas tellement clairs qu'on ne puisse pas, avec une apparence de raison, leur donner une autre interprétation. C'est pourquoi les Pères, depuis Irénée et Tertullien, exigent qu'on les interprète d'après l'esprit vivant de la « *regula fidei* ». Ils insistent sur ce que les théologiens appellent aujourd'hui « tr. declarativa ».

Par contre, si l'on devait considérer la Bible comme un livre scellé de sept sceaux, on ne pourrait guère approuver la lecture privée qui a toujours été en usage, pas plus que son emploi pratique dans l'enseignement et on n'apprécierait guère le caractère pédagogique de la Révélation. S. Augustin dit : « Certaines choses dans la Bible sont si claires qu'elles demandent plutôt un auditeur qu'un commentateur. » (In Joa., L, 1.)

b) La question de la clarté de l'Écriture est étroitement liée avec celle de son caractère complet. Depuis le Concile de Trente, on insiste surtout sur la Tradition complétive, parce que certains théologiens ne croyaient pas pouvoir admettre les prétentions de leurs adversaires qui voulaient tout prouver par la Bible. Il en est

encore de même aujourd'hui ; mais en fait, la méthode dogmatique consiste à partir de l'Écriture et à y chercher les germes de la doctrine, quand bien même le terme du développement se trouve dans la Tradition. De même, les *Pères* insistaient sur la « tr. declarativa » et nous rencontrons chez eux, même chez les représentants les plus clairs de la Tradition, l'affirmation que l'Écriture se suffit à elle-même. *S. Vincent* demande : « Cum sit perfectus Scripturarum canon, sibi que ad omnia satis superque sufficiat, quid opus est, ut ei ecclesiasticæ intelligentiæ jungatur auctoritas ? Quia videlicet Scripturam sacram pro ipsa sua altitudine non uno eodemque sensu universi accipiunt, sed ejusdem eloquia aliter atque aliter alius atque alius interpretatur ; ut pæne, quot homines sunt, tot illinc sententiæ erui posse videantur. » (C. 2.) La question principale n'était pas de savoir si l'Écriture était matériellement complète — elle l'était « satis superque » — mais comment on pourrait s'opposer à une fausse interprétation.

Bellarmin lui-même répond affirmativement, malgré *Luther*, à la question de savoir si la Bible contient tous les dogmes. Elle contient, dit-il, « quæ necessaria sunt omnibus simpliciter, qualia sunt quæ habentur in Symbolo Apostolorum. » (De Verbo Dei, iv, 11, objectio 1, 14.) Mais cette affirmation, chez les *Pères* et les scolastiques, a un sens positif et non exclusif ; elle ne nie pas l'Église et la Tradition. Au reste, l'expression « sufficiens » est très extensive. Si on l'applique subjectivement à l'individu, on peut dire d'elle « satis superque » ; on peut même le dire parfois du contenu d'Heb. xi, 6. Si on l'applique objectivement à l'ensemble de l'Église, il faut dire « non sufficit ». L'Écriture est une lettre morte et a besoin d'une interprétation juste ; elle contient l'enseignement chrétien, mais non dans sa forme achevée ; elle ne tranche pas elle-même les controverses qui s'élèvent sur elle et son texte. Dieu nous a fait dépendre des deux sources ; nous n'avons pas à nous demander si une seule suffit. La Révélation en général nous a été donnée d'une manière positive, d'après la mesure de la libre volonté divine et non d'après nos besoins subjectifs de connaissance. (Cf. Ex., xxxiii, 13-23 ; Is., lxxv, 15 ; I Tim., vi, 16.) Elle suffit pour notre pèlerinage dans la foi ; le « satis superque » ne se réalisera pleinement que lorsque le Seigneur nous montrera son visage. (Ex., xxxiii.) Au sujet du caractère complet, ajoutons encore que des documents de l'Écriture et de la Tradition concernant la Révélation ont été entièrement perdus, comme la patrologie le regrette souvent et comme des textes scripturaires (par ex. : I Par., xxix, 29 ; II Macch., ii, 1 ; I Cor., v, 9 et xv, 7 ; Col., iv, 16, etc.) le laissent entendre.

c) De même, l'efficacité interne de l'Écriture (efficacia Scripturæ) peut s'entendre d'une manière vraie et d'une manière fausse. L'Écriture étant une valeur objective, elle possède, comme tout écrit, une certaine efficacité ; l'Écriture étant la parole de Dieu, cette efficacité est bonne, très bonne. La parole de Dieu est « vivante, elle est efficace, plus acérée qu'aucune épée à deux tranchants ; elle pénètre jusqu'à la suture de l'âme et de l'esprit, jusque dans les jointures et dans les moëlls » (Héb., iv, 12.) Il serait facile de multiplier de telles citations et d'en trouver beaucoup de semblables chez les *Pères*. Il n'est même pas difficile d'établir d'après les *Pères* la théorie d'un certain « spiritus privatus » qui rend plus aisée l'interprétation. Presque tous demandent, conformément à *Mathieu* (v, 8), qu'on ait un cœur pur si on veut voir Dieu dans l'Écriture et *S. Augustin* met toute son insistance à affirmer l'existence d'un maître intérieur à côté du maître extérieur. (In Joa., xvi, 7.)

Mais *S. Augustin* n'entend nullement baser son acceptation de l'Évangile sur son jugement privé. On le voit, c'est encore d'une manière positive, catholique, que les *Pères* comprennent le « testimonium divinum », dans l'Écriture ; ils ne l'entendent pas d'une manière protestante, en opposition avec l'autorité ecclésiastique. En outre, il ne faut pas trop généraliser le « testimonium divinum », ni l'exagérer. Il est facilement reconnaissable dans les Évangiles, les Épîtres de *S. Paul*. Mais, au sujet de *S. Paul* lui-même. *S. Pierre* déclare qu'il est parfois difficile à comprendre. Que faudra-t-il dire, alors, du témoignage divin dans les livres historiques de l'Ancien Testament, dans l'*Apocalypse*, dans l'*Ecclésiaste*, l'*Ecclésiastique*, *Judith*, etc. ? Ce qui est certain, c'est que l'efficacité des saints livres est très inégale. Et même quand cette inégalité serait moindre, comment pourrait-on être certain, sans l'Église, de la divinité de la Bible et de ses livres ? Et qu'en est-il, en fait, de ce « testimonium » ?

On devrait croire que c'est un esprit d'union (I Cor., vi, 17 ; Éph., iv, 4 ; Phil., i, 27, etc.) ; mais en réalité c'est un esprit de séparation et de division. (I Cor., xii, 25.) Cet esprit ne serait-il pas souvent l'esprit propre de l'homme, un esprit d'erreur ? (I Tim., iv, 1.) Il ne faut nullement nier cependant que le seul usage privé de l'Écriture peut de lui-même conduire à Dieu, *quand* le chercheur est de bonne foi ; parmi les moyens extraordinaires, il est sûrement le meilleur et il faut espérer que beaucoup le trouvent. Mais nous ne reconnaissons pas pour autant le principe de la « *Scriptura sola* ». Même dans le cas de la bonne foi, si cette bonne foi est religieuse, elle est poussée à tirer la conséquence et à se soumettre à l'Église, « car il est impossible que ceux qui aiment Dieu ignorent l'Église, pour autant qu'elle est connue ». (Pascal.)

Conclusion pratique. La *Tradition* a sa quintessence dans la « *regula fidei* » ; mais son vêtement extérieur est variable. Goethe dit que la nature est comme « le vêtement vivant de la divinité ». On peut dire d'une manière analogue que la Tradition est le vêtement vivant de l'esprit de foi chrétien. Certaines de ses formes sont essentielles et nécessaires ; d'autres sont accidentelles et libres, différentes selon les pays et les temps, les peuples et les individus. Ces formes accidentelles ne sont imposées à personne. Mais quand l'esprit de foi de l'Église crée, en son temps, certaines formes dans les usages, la piété et les pratiques, il est bon que chacun, dans la mesure où son individualisme peut le supporter, s'attache avec sincérité et ferveur à cet esprit vivant opérant. C'est ainsi que pense S. Paul (Rom., i, 11-12), la vie chrétienne consiste à s'exhorter mutuellement « par notre foi, la vôtre et la mienne ». Un arbre qui se tient seul prospère rarement. Il semble qu'aujourd'hui, par défaut d'adhésion *complète* à la Tradition, le christianisme de plusieurs, même de chrétiens cultivés, tende vers la décadence. La vie religieuse chrétienne a toujours été très individuelle (Dieu et l'âme), mais aussi et depuis le commencement, une vie commune (Église, édification, sacrements). Ce que Dieu a uni, l'homme ne doit pas le séparer.

§ 7. Le magistère ecclésiastique : « *Propositio Ecclesiæ* »

A consulter les auteurs de théologie générale cités plus haut. En outre : *Dict. apol.*, v. Église. *Dict. théol.*, III, 636-676. *Bellarmin*, De conciliis et Ecclesia. R. Schultes, De Ecclesia cath. (1925), 605 sq. J. Rivière, Le Modernisme dans l'Église (1929).

1. Le pouvoir d'enseigner. Le Concile du Vatican enseigne que la foi doit puiser ses vérités dans l'Écriture et la Tradition ; mais elle ne doit pas le faire *directement et immédiatement*, elle doit le faire au moyen d'une institution extérieure : l'Église. (S. 3, c. 3.) L'Écriture et la Tradition sont la règle de foi *éloignée* (*regula fidei remota*), l'Église est la règle de foi *prochaine* (*regula fidei proxima*).

On exposera plus tard la preuve de ce dogme dans le Traité de l'Église. Rappelons cependant ici : Mathieu (xxviii, 19) ; Marc (xvi, 15) ; Luc (xxiv, 47) ; Jean (xxi, 15 sq.). L'inerrance de la parole de Dieu ne comporte pas *notre* inerrance. Nous ne sommes à l'abri de l'erreur que lorsque nous recevons la parole de Dieu sans altération et nous la procurer ainsi est la tâche de l'Église. L'Église de son côté est liée à la Révélation en tant que « *regula fidei* ».

L'Écriture et l'Église. Luther reprocha à l'Église de revendiquer un pouvoir sur l'Écriture : « Ils se vantent que le Pape et son Église sont au-dessus de la sainte Écriture. Il aurait le pouvoir de la changer, de la supprimer, de l'interdire, de l'interpréter à sa guise. » Ce reproche était assurément mal fondé. Seul S. Bernard écrit une fois que l'Église, en tant qu'Épouse du Christ, a le Saint-Esprit et peut verser dans les lettres un nouveau sens. (M. 183, 94). L'Église elle-même ne s'est jamais

attribué cette autorité et S. Bernard est seul de son avis. — La relation est plutôt la suivante : L'Église a reçu de Dieu l'Écriture par l'intermédiaire des Apôtres, elle la transmet et, en vertu du charisme qui lui a été confié « in rebus fidei et morum », elle l'interprète d'une manière décisive. Elle n'a pas le droit de la négliger, encore moins de se séparer d'elle. L'Église ne donne pas d'autorité à l'Écriture qui possède son autorité par l'inspiration, mais elle représente son autorité auprès des fidèles. *Bellarmin* : Seule son « auctoritas quoad nos » et non son « auctoritas in se » dépend de l'Église. Et c'est ainsi qu'il faut comprendre *S. Augustin* : « Ego evangelio non crederem nisi me commoveret Ecclesiæ catholicæ auctoritas. » Et quand Calvin enseigne (*Inst.*, I, 7), en s'appuyant sur *S. Paul* (*Eph.*, II, 20), que l'Église est bâtie sur l'Écriture, son affirmation n'est vraie que dans le sens de l'« auctoritas in se », dans le sens où l'Église elle-même ne peut se passer du témoignage de la Révélation. Il faut dire cependant que, lorsqu'on parle des relations entre l'Écriture et l'Église, c'est à l'Église qu'on pense le plus souvent à cause de la « Regula fidei » établie par elle. C'est par l'Église que nous croyons à l'Écriture (*fides ex auditu*) et c'est par l'Écriture que nous pouvons nous persuader de la divinité de l'Église. Le point de vue de l'apologétique est le contraire ; l'apologétique considère d'abord l'Écriture et l'Église du point de vue purement naturel. L'apologétique prouve que la dogmatique a raison dans ses exigences de la foi.

2. Dépositaire du pouvoir d'enseigner. L'apostolat fondé par le Christ, dans son union organique avec la primauté de Pierre, ou, en d'autres termes, l'ensemble des évêques, en tant que successeurs des Apôtres, en union avec le Pape, successeur de S. Pierre, constitue la magistère ecclésiastique. Cette thèse s'établit *historiquement* et *dogmatiquement*, elle est de foi. On en donnera la preuve dans le traité de l'Église (Cf. *Vatic.*, s. 4, c. 1-4.)

Le pouvoir d'enseignement a son point culminant dans le Pape ; il ne se confond cependant pas avec la primauté. Les évêques eux aussi sont dans leur union organique avec le Pape, bien que ce soit d'une manière subordonnée à lui, de véritables dépositaires de ce pouvoir. En tant que docteurs envoyés par Dieu (*jure divino*), ils ont le droit et le devoir de participer à la tâche du magistère ecclésiastique, de conserver le « depositum fidei », de le transmettre et de le mettre en valeur. « *Episcopi sub auctoritate Romani pontificis veri doctores seu magistri sunt.* » (*C. J. C.*, 1326.) La primauté fonde et garantit l'unité de l'organisme d'enseignement. Cette unité correspond à son tour à l'unité de vérité et au but commun qui est de tout réunir en un. (*Jean*, X et XVII.) Il en résulte pour les membres de l'épiscopat la nécessité de rester en liaison avec leur chef d'une façon vivante.

« Le Pape, dit *Straub*, est le seul dépositaire d'une infailibilité ecclésiastique immédiate ou indépendante. Le corps des évêques est sans doute infailliable dans son enseignement et cette infailibilité, comme toute véritable infailibilité, est l'effet elle aussi d'une assistance divine immédiate, mais elle présuppose la norme infailliable que doit poser le Pape et elle est, par suite, médiante et subordonnée. » Cette déclaration était dirigée contre *Spaëil* qui déclare admissibles trois conceptions : 1^o Il y a « deux sujets différents et adéquats de l'infailibilité, le Pape seul et le collège des évêques sans le Pape » ; 2^o « Deux sujets différents et inadéquats, le Pape et l'ensemble des évêques avec le Pape » ; 3^o « Un dépositaire unique, le Pape seul ». Les théologiens n'admettent que la seconde et la troisième conceptions.

Les simples prêtres ne participent pas à ce pouvoir d'enseignement et à son infailibilité active. L'opinion contraire du synode de Pistoie fut rejetée. (*Denz.*, 1510.) Le Concile de Trente n'appelle que les évêques « successeurs des Apôtres ». (*S.* 23, c. 4 ; *Denz.*, 960.) Aujourd'hui cependant les évêques exercent surtout leur ministère d'enseignement par l'intermédiaire des prêtres qui ont reçu mission d'eux. Il en résulte pour ceux-ci une haute dignité et une grave responsabilité. On peut admettre

aussi que, pour ce ministère, ils ont reçu dans leur ordination une grâce spéciale ainsi qu'un certain pouvoir d'ailleurs lié. Les protestants *objectent* le récit d'Eusèbe (H. e., IV, 19) qui raconte que des *laïcs* enseignaient même en présence de l'évêque. Cette objection ne prouve rien. Cela arrive encore souvent aujourd'hui et on trouve en grand nombre des maîtres laïcs qui enseignent la religion (catéchistes dans les missions, maîtres et maîtresses dans les écoles, etc.). La prédication permise par l'Eglise au Moyen-Age aux moines laïcs était une prédication morale, une « prédication de pénitence » et non un enseignement de la foi.

3. **L'infailibilité** est la principale prérogative du magistère ecclésiastique. Elle est propre à tout le corps enseignant, mais de telle sorte cependant que l'ensemble de l'épiscopat n'en jouisse que dans son union avec le principal dépositaire et que chaque membre ne la possède pas pour son propre compte ; par contre, le Pape la possède pour lui seul, comme charisme personnel de sa fonction, lorsque, en sa qualité de docteur suprême de la chrétienté, il prononce du siège apostolique (*ex cathedra*) une décision, concernant la doctrine de la foi et des mœurs, qui doit être obligatoire pour toute l'Eglise.

L'infailibilité de l'ensemble de l'épiscopat a toujours été la foi universelle de l'Eglise, celle du Pape a été définie spécialement. Remarquons brièvement ici, au sujet de l'infailibilité du Pape, qu'elle ne signifie pas l'intégrité morale, pas même la fermeté personnelle dans la foi, qu'elle ne s'applique qu'aux actes d'enseignement donnés *ex cathedra* et qu'elle se limite aux doctrines de foi et de mœurs ; elle ne doit pas s'étendre à son enseignement en général et encore moins à son enseignement privé ; elle ne s'appuie pas sur une inspiration positive, mais seulement sur une assistance négative, laquelle, comme le nom (*ad-sistere*) l'indique, suppose l'activité humaine de l'étude et de la recherche dans les sources de la Révélation, ainsi que l'explique clairement le Concile du Vatican lui-même (S. 4, c. 4 ; *Denz.*, 1836) : « Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est, ut eo revelante novam doctrinam patefacere, sed ut, eo assistente, traditam per apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent. » L'étude naturelle nécessaire des sources de la foi n'est pas négligée ; nous en avons pour preuve l'histoire des conciles et pour garantie l'Esprit-Saint promis à l'Eglise. Des imperfections possibles qui peuvent se présenter sont corrigées à un concile suivant. Ces imperfections ne suppriment pas l'infailibilité des doctrines réellement définies ; ces doctrines sont seulement complétées. Remarquons enfin qu'il n'y a qu'une infailibilité, bien qu'elle se manifeste de plusieurs manières. Ceci est tout au moins indiqué par le Concile du Vatican (*ea infallibilitate pollere*). (*Denz.*, 1839.)

4. Les **formes** d'enseignement sont au nombre de deux : la forme *solennelle* (*solenni iudicio*) et la forme *ordinaire* et *universelle* (*ordinario et universali magisterio*). (S. 3, c. 3 ; *Denz.*, 1792.) La forme solennelle est exercée aux conciles généraux, à l'occasion des controverses sur la foi ; le magistère les tranche judiciairement ; ses membres sont ici des *juges* en matière de foi (*judices fidei, judices controversiarum*). C'est le plus solennel exercice du pouvoir d'enseignement, qui n'admet pas de délégation. La seconde forme solennelle comprend les décisions *ex cathedra* du Pape.

L'enseignement *ordinaire* se fait par les évêques dans leurs diocèses et cela de multiples façons : dans les enseignements écrits et oraux adressés aux diocésains, dans la tenue de synodes diocésains, dans la

composition ou l'approbation des catéchismes et des livres de religion, dans la surveillance de l'enseignement religieux. En outre, ce magistère se manifeste dans la pratique et la surveillance de la pratique ecclésiastique (sacrifice de la messe, sacrements, prière liturgique).

Les conciles ont toujours eu dans l'Église le prestige d'une autorité infaillible. Le Pape S. Gélase les nomme immédiatement après l'Écriture. (Denz., 164.) Harnack, malgré sa critique, ne peut nier leur prestige : « Il était fermement établi depuis le III^e siècle (ce ne l'était pas depuis les Apôtres, depuis Clément et Ignace) que la représentation de l'Église se trouvait dans l'épiscopat..., que l'on considérait les évêques successeurs des Apôtres comme les garants de la légitimité de l'Église. L'idée que l'évêque, en particulier, est infaillible n'est apparue nulle part ; par contre, on attribuait déjà aux conciles provinciaux une certaine inspiration (?)... L'idée d'un concile général est venue d'abord à Constantin (?) et c'est lui aussi qui a attribué à un tel concile la direction par le Saint-Esprit et par suite l'inerrance. » (H. des dogmes, 114, 93.) Concernant l'origine, les catholiques invoquent à bon droit le « Concile des Apôtres » (Act. Ap., xv) et Harnack remarque lui-même que les conciles qui ont précédé le Concile de Nicée ont « préparé » l'idée d'un concile général. Le laïc Constantin n'eut donc pas besoin de communiquer cette idée à l'Église. Elle la connaissait, car elle se connaissait elle-même et connaissait son pouvoir d'enseignement. Que S. Grégoire de Naz. s'exprime avec « mépris » au sujet des conciles, cela ne supprime pas la considération accordée aux conciles généraux. S. Grégoire manifestait simplement sa mauvaise humeur contre les éternelles discussions des conciles à propos de ὁμοούσιος. Quand S. Augustin dit qu'un concile peut améliorer un concile antérieur : « Ipsaque (concilia) plenaria sæpe priora posterioribus emendari, cum aliquo experimento rerum aperitur quod latebat » (De bapt. c. Donat., II, 3, 4), les catholiques n'ont pas besoin, comme le pense Harnack (II, 94), d'atténuer le sens de cette parole. Au contraire, ils enseignent aujourd'hui encore la même chose, quand ils disent que les conciles ne reçoivent aucune inspiration, mais s'appuient sur l'activité naturelle de recherche et que leur intelligence peut s'accroître par l'« expérience », comme dit S. Augustin. Ainsi le Concile de Trente put définir ce que le Concile de Vienne n'avait présenté que comme probable. (Denz., 483 et 800.) C'est là le progrès dogmatique que les adversaires eux-mêmes devraient connaître. (Sur le point de vue canonique, cf. C. J. C., can. 222-229.)

Les conciles particuliers ne sont pas infaillibles et ils ne furent jamais considérés comme tels, mais ils peuvent recevoir totalement ou en partie le caractère de l'infaillibilité, quand le magistère ecclésiastique les reçoit, pratiquement et de fait ou bien formellement, dans la foi générale de l'Église et les fait ainsi entrer en quelque sorte dans le magistère solennel. Exemples : le II^e Concile de Méla, le II^e Concile d'Orange. Mais la simple approbation ordinaire du Pape ne suffit pas pour cela.

Les décisions des Congrégations romaines ont, comme telles, de l'autorité, mais ne sont pas infaillibles ; nous devons nous y soumettre intérieurement, mais nous pouvons faire des réserves et des objections, comme en fit avec succès le cardinal Vaughan concernant le « comma johanneum » déclaré authentique par la Congrégation de l'Inquisition (13 janvier 1897). La plus importante des Congrégations est celle du Saint-Office (tutatur doctrinam fidei et morum). (C. J. C., can. 247, 1. Ses décisions doctrinales ne peuvent pas, d'après leur nature, être infaillibles, pas plus que celles de la Commission biblique ; elles considèrent moins la vérité spéculative en soi que son caractère de sûreté (sent. tuta, non tuta), si bien que l'interdiction d'une opinion dit seulement : « Cette doctrine ne peut pas, dans l'état actuel de la question, être professée sans danger pour la foi. » Il peut donc se faire qu'une décision soit retirée, parce que les motifs qu'on lui oppose sont apparus plus forts. (Galilée.) Il peut se produire aussi des cas où, « par suite de motifs nouveaux incontestables et probants en faveur d'une opinion déclarée non sûre par la Congrégation, l'assentiment interne réclamé en soi, se réduise pour un savant spécialiste au silence respectueux — plus tard, un nouvel examen des motifs par la

Congrégation décidera ». (Braun, *Dict. de la dogmatique*, 178 et 272.) (Cf. Lamentabili, *Denz.*, 2007.)

Les évêques ne sont pas infaillibles dans leur magistère ordinaire, mais l'ensemble de l'épiscopat uni à son chef est infaillible. Avec leur chef, les évêques sont les témoins (testes non iudices), transmetteurs de la vérité chrétienne « in rebus fidei et morum ». Leur enseignement privé, personnel est, par contre, faillible.

Remarquons, pour conclure, qu'on peut distinguer une *double* infaillibilité : l'infaillibilité *active* du magistère ecclésiastique (inf. activa) et l'infaillibilité *passive* des fidèles qui est *produite* par l'infaillibilité active. Ainsi normalement toute l'Eglise est infaillible, car elle est éclairée et unie par un *seul* esprit de vérité. L'unité formelle interne et externe de foi, que ne peut réaliser la seule unité matérielle de la même confession, est la première et la plus célèbre des notes de l'Eglise.

5. Objet et extension de l'infaillibilité. On doit déterminer cet objet et cette extension d'après le *but* que le Christ a assigné à son Eglise, qui est de conduire tous les peuples à la vérité qu'il a annoncée et, par là, à la béatitude éternelle. Les vérités surnaturelles de salut sont donc l'objet de l'infaillibilité. D'une manière plus spéciale, on peut distinguer un *double* objet de l'infaillibilité : l'objet *direct* proprement dit (objectum primarium seu directum) et l'objet *indirect* (obj. secundarium seu indirectum) ou bien les dogmes proprement dits et les vérités catholiques. Par rapport aux dogmes cette thèse est de foi, par rapport aux vérités catholiques elle n'est que certaine. Les dogmes doivent être crus d'une foi divine (f. divina), les vérités catholiques d'une foi ecclésiastique (f. ecclesiastica).

« *Fides ecclesiastica* » — le terme apparaît à Paris en 1650 — est l'« assensus » par lequel nous adhérons au jugement de l'Eglise infaillible sur les choses « connexa cum revelatis ». La « raison formelle » de cet « assentiment » est donc l'infaillibilité de l'Eglise. La « foi divine et ecclésiastique » se distingue donc de la « foi ecclésiastique » en ce que la première a pour objet les choses « a Deo revelatae » et la seconde ce qui est « cum revelatis connexum » ; ces deux espèces de foi se distinguent, en outre, en ce que la première s'appuie sur l'« auctoritas Dei revelantis » et la seconde sur l'« auctoritas Ecclesiae ». Elles se distinguent donc matériellement et formellement. A propos d'une opinion plus rigoureuse qui ne veut faire ici aucune distinction, cf. Schultes, *De Eccl.*, 514 sq. L'Eglise doit annoncer et défendre les vérités surnaturelles ; pour être en état de le faire parfaitement, il faut qu'elle puisse reconnaître tout ce qui s'y oppose et tout ce qui s'en écarte, par conséquent l'hérésie et l'erreur. Le Saint-Esprit doit la conduire en « toute vérité ». (Jean, xvi, 13.) Concernant la philosophie, ceci est affirmé dans l'Ecriture. (1 Tim., vi, 20 ; Col., ii, 8 ; Eph., iv, 14.) Cf. aussi Pie IX, *Syllabus* (*Denz.*, 1722) et le Concile du Vatican (s. 3, c. 4) : « Jus et officium divinitus habet falsi nominis scientiam proscribendi, ne quis decipiatur per philosophiam et inanem fallaciam. » De plus (can. 2) : « S. q. d. disciplinas humanas ea cum libertate tractandas esse, ut earum assertiones, etsi doctrinae revelatae adversentur, tamquam veræ retineri neque ab Ecclesia proscribi possint, a. s. » (Cf. *Denz.*, 1820.)

Pour ce qui est du domaine *indirect*, les théologiens affirment, avec un assez grand accord, que l'infaillibilité de l'Eglise porte sur la *canonisation* des saints, l'*approbation* des *Ordres religieux* et les prescriptions générales de *discipline ecclésiastique*.

Il est facile de dirimer la controverse sur les deux derniers points. L'Eglise enseignant d'une manière sûre la morale chrétienne, elle reconnaît aussi facilement si des règles d'Ordre religieux qui lui sont soumises sont conformes ou non à cette morale. Elle n'est pas infaillible concernant l'opportunité extérieure de ces

ègles, c'est pourquoi elle pourrait prononcer plus tard un autre jugement. L'Église ne peut se tromper non plus dans ses décisions sur le culte, les dévotions, les livres liturgiques, les obligations spéciales de certains états (célibat, bréviaire), pas plus que dans ses prescriptions disciplinaires générales (précepte du jeûne, repos dominical, institution et suppression des jours de fêtes). Il est impossible que, dans ce domaine, l'Église fasse une ordonnance ou donne une approbation qui contredise la loi morale. Par contre, son jugement sur l'opportunité n'est pas infaillible. — L'Église ne peut pas non plus se tromper dans les *formules dogmatiques* de ses décisions solennelles sur la foi. Le contenu objectif de ces formules (sensus) est une vérité immuable. Par contre, il peut arriver que l'Église crée, à un autre moment, des formules encore meilleures, plus compréhensives, plus efficaces pour les vérités définies. La décision à ce sujet appartient, bien entendu, au magistère ecclésiastique. On trouve de nombreux exemples de ces modifications de formules dogmatiques dans les symboles et les définitions des conciles. Que l'on considère les formules du Concile de Chalcédoine à côté de celles du Concile d'Éphèse, le symbole des Apôtres à côté de celui de S. Athanase.

La question de l'infailibilité dans la *canonisation* est historique et théologique. Les premiers saints furent, en dehors des Apôtres et des Prophètes, les martyrs dont les noms étaient inscrits par l'évêque sur la liste des martyrs reconnus par l'Église. Dans le jugement qui déterminait cette inscription, on considérait la vie antérieure et on n'inscrivait pas n'importe qui. Au sujet des trois premiers siècles, le protestant H. Achelis dit que les évêques exerçaient un contrôle sévère et n'admettaient pas de faux martyrs. (*Le christianisme dans les trois premiers siècles*, II, 356.) Plus tard s'ajoutèrent aux saints martyrs les saints « confesseurs » : d'abord S. Antoine, S. Paul, S. Athanase, S. Ephrem, S. Martin de Tours. Il était plus facile de constater le martyre que la sainteté des confesseurs. Pour ces derniers, le peuple prenait part au jugement et l'évêque prononçait en dernier ressort sur l'admission dans les diptyques.

Au sujet de la « visio beata » des non martyrs, Benoît XII prononça le premier un jugement définitif en 1336. (*Denz.*, 530.) (Cf. l'eschatologie.) Le culte des saints passait d'un diocèse à l'autre et se généralisait ainsi dans toute l'Église.

A partir de l'an 1000, l'Église s'efforça de régler peu à peu, au moyen de formules fixes, le culte des saints, mais elle n'y réussit définitivement que vers l'an 1600. Enfin, à l'époque du Concile de Trente, Thomas Badis, maître du Sacré Palais, soutint contre Ambroise Catharin que l'Église pouvait se tromper dans l'honneur rendu aux saints. D'après lui, le devoir de la foi était de croire à la gloire des saints en général, mais non dans chaque cas particulier ; il fallait distinguer entre « credere ex pietate » et « credere ex necessitate fidei ». L'Église dans la canonisation ne peut pas s'appuyer sur la Révélation, mais seulement sur les témoignages humains concernant la vie et les miracles, témoignages examinés avec soin (processus informativus super fama sanctitatis, virtutum et miraculorum). *Ce jugement de l'Église est considéré aujourd'hui par la quasi-unanimité des théologiens comme infaillible, mais la thèse même de l'infailibilité de l'Église dans ce cas comporte des degrés.* Pesch dit que, d'après certains, c'est une « sententia pia » et que, pour d'autres comme Benoît XIV, elle est « de fide ». Lui-même se prononce pour la note « theologice certa ». On peut voir dans cette opinion la voie moyenne et l'adopter.

Les difficultés qui se présentent ici sont les suivantes : D'abord il n'est pas absolument clair que l'Église veuille définir le fait que le saint en question est parvenu à la vision béatifique. Ensuite le jugement de l'Église pourrait ne s'appliquer qu'au petit nombre des saints canonisés par le magistère ecclésiastique et non au grand nombre de ceux qui, avant l'introduction de la pratique de la canonisation solennelle, ont été déclarés saints par les évêques particuliers, par les Ordres religieux et peu à peu ont été reconnus généralement, sans qu'on ait examiné de près les raisons en faveur de leur sainteté. Enfin — et c'est là la difficulté principale — il est impossible, sans révélation divine, d'acquérir une certitude de foi sur l'état de grâce d'un homme. (Trid., s. 6, c. 12.) Il faut ajouter que l'Église, depuis la mort des Apôtres, ne reçoit plus aucune révélation destinée à l'Église entière. Dans la révélation close avec les Apôtres se trouve bien la promesse *générale* de la vie éter-

nelle aux élus, mais cette vie éternelle n'est pas attribuée d'une façon *définitive* à chaque personne concrète honorée comme sainte par l'Église. La prédestination est un mystère impénétrable. Dans les recherches sur la vie des saints, l'Église ne s'appuie par sur un témoignage *divin*, mais sur des renseignements humains et des données naturelles qui peuvent toujours être subjectifs. Les saints ont pu recevoir de Dieu de nombreux témoignages par le moyen des miracles, mais ces miracles, pas plus que la canonisation elle-même, ne sont en relation interne directe avec les vérités révélées. Ajoutons que ces miracles eux-mêmes, en tant que faits surnaturels, ne peuvent être reconnus que par ceux qui y croient, mais cette foi n'est pas obligatoire. L'ancienne controverse où l'on se demandait si l'on pouvait prouver un dogme par un miracle devenu notoire dans l'Église a été tranchée théologiquement d'une manière négative. Il est difficile de réfuter ces arguments quand on les examine *sérieusement*. Quand Eusèbe *Amort* écrit « *dubietas revelationis tollatur per indubitata miracula* », il ne maintient pas dans sa proposition la notion stricte de Révélation.

On ne devra donc pas parler de la *plus haute* certitude dogmatique. C'est ainsi que juge *Scheid* dans un article de la *Revue d'Innsbruck* (1890) : L'infailibilité du Pape dans la canonisation des saints. « La difficulté de la question consiste à trouver une preuve vraiment satisfaisante de l'infailibilité dans la canonisation dont on affirme l'existence. La canonisation se trouve justement à l'extrême limite du domaine des décisions infailibles. Il n'est donc pas facile d'établir, d'une manière claire et probante, que la canonisation, dans toute son étendue, rentre encore dans les attributions de l'infailibilité de l'Église » (p. 509). Le plus souvent, à la suite de Melchior Cano, on renonce aux arguments particuliers et péremptoires et on s'appuie sur le « *faisceau d'arguments* », le nombre devant suppléer, de quelque façon, à la faiblesse de chaque argument. *Scheid* lui-même s'efforce en plus de montrer que l'Église veut obliger tous les fidèles à croire à la canonisation. Assurément une déclaration de l'Église disant que telle est sa volonté serait beaucoup plus sûre. Néanmoins, le jugement de l'Église sur la sainteté d'un mort mérite, sans aucun doute, une grande considération, tant en raison de son autorité infailible que de la manière sévère et minutieuse dont elle examine les titres à la canonisation. Mais en tout cas, les actes de canonisation ne peuvent être acceptés qu'avec une foi générale ecclésiastique et non avec une foi divine. Le fidèle ne fait sans doute pas un acte de foi spécial à la canonisation, mais il y croit par un acte de foi général, l'acte par lequel il accepte dans son ensemble le culte de l'Église. — Si dans le rang des saints, il se présente parfois un « faux » saint comme Barlaam et Josaphat, le culte relatif qui lui est rendu tend finalement à Dieu. Un roi est honoré dans un faux ambassadeur, Dieu aussi dans un faux saint. (Cf. C. J. C., 1999-2141.)

6. Les sources des décisions doctrinales de l'Église sont particulièrement les symboles de la foi et les collections des définitions dogmatiques de l'Église.

Les symboles de foi (*symbolum fidei*, *σύμβολον*) sont des résumés des vérités de la foi. Les définitions dogmatiques de l'Église (conciles, sentences *ex cathedra*) tendent à expliquer les vérités particulières. Dans ces définitions l'Église n'est pas liée à une forme déterminée ; elle peut donner ses décisions dans des constitutions, des décrets, des chapitres et des canons. Mais la forme doit indiquer qu'une définition concernant la foi a été portée (*dogma catholicum*, *dogma fidei*, *doctrina de fide tenenda*, *doctrina revelata*, *doctr. in Sacra Scriptura contenta*, etc.). Les formules les plus claires sont les canons. Les explications et les considérants ne font pas partie strictement de la définition dogmatique (simplement « *asserta* » et « *non inserta* »). Il faut cependant tenir compte de ces explications et des considérants, surtout des derniers, particulièrement quand ils sont introduits dans la définition, comme cela, par exemple, s'est fait plusieurs fois au Concile de Trente. (Cf. M. Cano, *De locis theologicis*, v, 5, 4 ; *Straub*, *De Ecclesia*, II, 192.)

Des collections de conciles ont été publiées entre autres par *Hardouin* (Paris, 1714) ;

on trouve de nouveaux conciles dans la « collectio Lacensis » (1870) ; une collection plus complète, mais moins correcte, allant jusqu'à 1439, a été publiée par Mansi et continuée depuis 1900 par Martin. On connaît aussi l'histoire des conciles d'Héféle continuée par Hergenroether. Pour l'usage ordinaire, il est indispensable d'avoir l'« Enchiridion Symbolorum » de Denzinger, 13^e édition de Bannwart. Le « Catechismus Romanus », de tendance strictement thomiste, fut édité sur l'ordre du Concile de Trente sous la surveillance de S. Charles Borromée. Il a un grand poids, mais n'est pas décisif.

Conclusion pratique. L'infailibilité de l'Eglise n'est autre chose que la conséquence objective de sa possession de la vérité. Une vérité qui ne donne pas la certitude n'est pas une vérité et ne mérite pas de confiance. On se réfère à la facilité qu'ont tous les hommes à se tromper et on trouve que l'infailibilité de l'Eglise constitue une exception choquante et incompréhensible. Mais c'est justement parce que les hommes ont une tendance générale à se tromper que Dieu a voulu garantir sa Révélation d'erreur, tant dans sa première apparition dans le monde que dans la longue voie qui la conduit à chaque fidèle. Si Dieu se révèle, il doit prendre soin que sa vérité demeure vérité. C'est pourquoi le Christ a dit que le ciel et la terre passeraient, mais que ses paroles ne passeraient pas. Il a promis la même immutabilité à son Eglise. La parole et l'Eglise, la Révélation et son interprétation par l'Eglise sont permanentes, immuables, à l'abri de l'erreur. L'infailibilité est le phare brillant qui attire à lui tous ceux qui cherchent vraiment la vérité. Elle est, pour la plupart des convertis, la porte brillante qui les conduit à l'Eglise de Dieu. Maintenant nous comprenons S. Paul : Être dans l'Eglise signifie être dans la lumière, être dehors signifie être dans les ténèbres. Être dans l'Eglise signifie pour lui s'appuyer sur la colonne et la base de la vérité (I Tim., III, 15), être en dehors de l'Eglise c'est pour lui « être ballotté par tout vent de doctrine à travers la méchanceté des hommes ». (Eph., IV, 14.) Voici ce qu'il peut attendre des chrétiens : « Tenez-vous fermes, mes Frères, et attachez-vous aux traditions » (II Thess., II, 14) ; elles sont bien fondées.

§ 8. Degrés de certitude théologique et censures

A consulter : Montagne, De censuris. Migne, Cursus compl., I, 1154. Cano, De ocis theolo. libr. 12, c. 9 sq. Franzelin, De div. Trad. thes. 12.

1. Degrés de certitude théologique. La comparaison entre les dogmes stricts et les vérités catholiques nous montre que tout ce que l'Eglise nous enseigne n'appartient pas au même ordre, n'est pas garanti par la même autorité et n'est pas cru avec le même assentiment de foi. (Cf. § 2 et 3.)

Le plus haut degré de certitude est produit par les *vérités révélées*. Le fidèle en les acceptant s'appuie immédiatement sur l'autorité de Dieu. Le fait qu'elles sont contenues dans la Révélation lui est garanti par l'Eglise, laquelle propose ces vérités à tous les fidèles, de telle sorte que tous ont une seule foi commune. Cette foi est la foi divine et catholique (*fides divina et catholica*). Les dogmes eux-mêmes sont « de fide » ou « de fide catholica ». Quand ils sont promulgués solennellement, ils sont « de fide definita, propositiones de fide, veritates definitæ ».

Les *vérités catholiques* sont acceptées sur l'autorité de l'Eglise seule, laquelle en les proclamant s'appuie sur des motifs surnaturels et natu-

rels. Elles sont crues de la foi ecclésiastique. Il est vrai que là aussi la sûreté exclut également le doute, est infaillible. Aussi l'opinion qui se fit jour au temps de la querelle des jansénistes, d'après laquelle on ne devait à l'Église sur ce point que la soumission extérieure (*silentium obsequiosum*) et non la soumission intérieure, est à rejeter. Relativement aux faits dogmatiques, cela a été déclaré expressément par Clément XI. (*Denz.*, 1350.) Néanmoins, dans les deux cas, le motif de certitude est différent. Les vérités catholiques ne sont garanties par l'infailibilité qu'en vertu d'un motif externe, indirectement et d'une manière participative ; elles ne le sont pas intérieurement et « principalement » comme les vérités révélées.

C'est pourquoi il est impossible d'admettre avec Suarez et Lugo que les *conclusions théologiques*, par suite d'une proclamation formelle de la part du magistère ecclésiastique, recevraient le caractère de dogmes révélés. Le caractère objectif de vérité ne peut être que déclaré par l'Église ; il ne peut pas être créé. Le magistère de l'Église est subordonné à la vérité, la vérité ne lui est pas subordonnée. Ainsi pensent les thomistes.

On parle ensuite de propositions théologiques qui sont *proches de la foi* (*sententia fidei proxima*), quand il n'est pas encore établi complètement qu'elles sont contenues dans la Révélation surnaturelle ou proclamées par l'Église d'une manière vraiment universelle. Des conclusions théologiques qui, comme on vient de l'expliquer, sont intérieurement connexes à la foi, on dit qu'elles sont garanties dans et avec la foi (*sententia ad fidem spectans*, s. *fide certa*, *theologica certa*).

D'une nature assez subjective sont les jugements théologiques *privés* sur des vérités, quand ils sont présentés comme « probables », comme des « opinions théologiques » (*sententia probabilis*, *opinio theologica*), comme des vues bien fondées (s. *bene fundata*), comme des opinions pieuses ou des croyances pieuses (s. *pia*). On parle aussi des opinions « libres » (s. *liberæ disputationis*), les propositions « tolérées » (s. *tolerata*), ainsi appelées parce que, tout en ne s'appuyant que sur des arguments faibles, elles ne sont pas réprouvées par l'Église.

2. Censures théologiques. Les propositions qui s'écartent d'un dogme ou d'une doctrine de l'Église sont caractérisées par un jugement ecclésiastique de blâme ou de réprobation qu'on appelle censure théologique (*nota* ou *censura theologica*).

Quand une proposition contredit directement un dogme proprement dit, la censure théologique la qualifie d'*hérésie* (*propositio* ou *sententia hæretica*). On distingue entre l'hérésie *formelle* et l'hérésie *matérielle* selon qu'elle s'oppose à un dogme formel ou à un dogme matériel (p. 25). La théologie morale comprend cette expression dans un autre sens. Quand l'opinion réprouvée concerne une vérité catholique, la censure la qualifie d'*erreur* (*sententia erronea*, *error in fide*, *error catholicus*). La « *sententia hæresi proxima*, *hæresim sapiens* » est opposée à la « *sententia fidei proxima* ». L'hérésie a sa base dans une volonté mauvaise ; l'erreur dans une intelligence faible.

Remarquons que la *censure doctrinale* théologique, dont il est question ici, ne doit pas être confondue avec la *censure pénale* ecclésiastique (*censura disciplinaria*) qui est prononcée contre ceux qui violent les lois ecclésiastiques, l'excommunication, la suspension, l'interdit. (C. J. C., can. 2241 sq.)

Les autres censures sont moins importantes et s'expliquent d'elles-mêmes (sententia temeraria, s. falsa (historiquement fausse), s. male sonans, s. captiosa, s. pium aurium offensiva, s. scandalosa, etc.). Il est d'une importance décisive que les censures soient prononcées par le magistère ecclésiastique. Quand elles sont prononcées par un institut scientifique (universités, écoles monastiques), on les appelle censures doctrinales (c. doctrinalis). Un certain prestige s'attachait, au Moyen-Âge, à la Sorbonne de Paris, mais elle le devait à l'approbation générale de l'Église et non à elle-même.

Mais dans les censures officielles elles-mêmes, il peut y avoir des degrés. Elles peuvent être infligées par le magistère infaillible lui-même, soit par le Pape, soit par un concile général. Dans ce cas, c'est un *jugement infaillible de foi* qui est prononcé. On trouve alors l'expression exacte de la doctrine positive en prenant la *contradictoire* de la proposition condamnée. La proposition censurée peut être rédigée sous forme de négation ou d'affirmation. Alors on trouve la doctrine de l'Église, dans le premier cas, en affirmant et, dans le second cas, en niant la proposition en question.

Les censures théologiques sont essentiellement différentes, quand elles ne sont pas infligées par le magistère infaillible lui-même, mais par des organes qui le suppléent, par ex. : par des conciles provinciaux, des évêques, des congrégations romaines (Congregatio S. Officii), ou bien encore par des commissions établies spécialement pour examiner des questions théologiques. Ces décisions ne sont pas irrévocables ; elles peuvent au contraire être objectivement fausses. Cependant elles valent, provisoirement au moins, comme des règles disciplinaires ecclésiastiques auxquelles l'intéressé doit se soumettre. Les propositions censurées ne peuvent plus être enseignées ni défendues. Au reste, il est bien entendu que l'auteur censuré « dans la mesure où le caractère *erroné* du jugement en question n'est pas *évident* », doit donner son assentiment de foi interne. Quand la contradiction avec la doctrine de l'Église ne peut être établie clairement, l'auteur peut, d'une manière modeste et privatim, faire valoir ses raisons auprès de l'autorité compétente, mais il doit être prêt à se soumettre au jugement définitif.

La *forme* de la censure n'est pas toujours également claire. Elle atteint la plus grande précision quand la proposition condamnée est reproduite textuellement ou en terme équivalent et marquée de la note méritée (damnatio categorica, specialis). Mais la précision est moins grande quand plusieurs propositions sont réunies et frappées de différentes censures dont chacune doit atteindre une des propositions, sans qu'on sache bien cependant quelle proposition mérite telle censure (d. in globo).

L'*histoire* nous montre pour la première fois les censures dans la condamnation par l'Église des fausses doctrines d'Eckhart (1329). De ses 28 propositions incriminées, les 15 premières et les 2 dernières furent qualifiées d'« articuli hæretici » et les autres furent déclarées « male sonantes, temerarii et suspecti de hæresi ». (Denz., 501-529.) Le Concile de Constance, dans la condamnation de 45 propositions de Wiclef et de 30 de Huss, a ajouté de nouvelles censures (7). (Denz., 581-625 et 627-656.) Pie V (1567) emploie, dans la condamnation de 79 propositions de Baius, 6 censures différentes. (Denz., 1001 sq. ; Dict. théol., II, 64-110.) Innocent X (1653) emploie 9 censures différentes dans la condamnation des 5 propositions de Jansénius. (Denz., 1092 sq.) Viennent plus tard (1687) les censures de 68 propositions de Molinos par Alexandre VIII (Denz., 1221 sq.) et (1690) de 33 erreurs jansénistes et baïanistes (Denz., 1289 sq.), et enfin (1794) de 98 propositions du Synode de Pistoie par Pie VI. (Denz., 1501 sq.) En faisant le compte des différentes censures employées dans les documents cités, on arrive à la somme d'environ *vingt-huit*, mais les plus importantes sont celles que nous avons nommées ci-dessus.

La mise à l'*Index* est une mesure purement disciplinaire qui ne contient aucunement un jugement de foi. On ne peut tirer qu'une conclusion de cette mesure : c'est que le livre mis à l'*Index* est de *quelque manière* opposé à la foi ou aux mœurs, ou dangereux pour la foi ou les mœurs, ou bien qu'il peut le devenir pour les gens moins instruits. Le *droit* qu'à l'Église d'établir un *Index* ressort logiquement de son pouvoir d'enseignement tel que nous l'avons établi plus haut. Sa *nécessité* résultait du danger que la diffusion des mauvais livres, par suite de l'invention de l'imprimerie, faisait courir à la foi et aux mœurs.

Bien entendu, il peut se faire, dans ce cas, que l'on signale le caractère antidogmatique ou anticatholique du livre, ou de quelques-unes de ses propositions et qu'on le frappe de censures déterminées. On se trouve alors en présence d'une censure expresse et d'un jugement précis de l'Église sur la foi.

Il arrive que l'Église *protège* la doctrine de particuliers ou d'écoles entières contre les censures privées au moyen d'une interdiction. Il n'y a pas là de jugement positif sur la foi, mais un avertissement qui doit prémunir contre le zèle théologique outré et le manque de charité fraternelle. La doctrine en question est « libérée de disputationis ».

Les *protestants*, étant donné leur principe du libre examen et leur adogmatisme, ne peuvent comprendre la manière d'agir de l'Église dans ses censures doctrinales et l'*Index* ; ils ne comprennent pas davantage qu'on fasse précéder les écrits théologiques de l'imprimatur. Ils savent pourtant, comme historiens de la théologie, que les Juifs déjà avaient leur *excommunication* (cherem) et que S. Paul se sert de l'anathème. (I Cor., XII, 3 ; xvi, 22. Gal., I, 8 sq. Rom., IX, 3.) La conséquence de leur liberté de doctrine est la confusion actuelle de leur théologie qui en fait une véritable Babel. La liberté de doctrine dans l'Église catholique est limitée par l'engagement que prennent les prêtres et les professeurs ecclésiastiques, en faisant la « professio fidei », de maintenir l'unité de la foi et de la vie de l'Église.

Le jugement de l'hérésie dans le christianisme primitif. Les protestants (Harnack, 14-439) affirment volontiers que l'Église primitive montrait beaucoup de tolérance envers les hérésies, comme si elle n'avait pas connu son dogme proprement dit, ou bien comme si elle n'en possédait pas encore. A cette affirmation s'oppose toute une série de témoignages où l'on voit l'Église mettre en garde avec insistance contre les hérésies (gnosticisme, judaïsme). On en a la preuve dans : S. Paul (Col., II, 4-23 (philosophie), Eph., IV, 13 sq. (« vent de doctrine » opposé à l'unité de l'Église). I Tim., I, 4, 7 ; vi, 20. II Tim., II, 18 ; IV, 4. Tit., I, 10, 14 ; III, 9 sq. : ἀνθρώπος αἰρετικός. II Pier., II : ψευδοδιδασκαλοι), les deux Épîtres de S. Pierre, l'Épître de S. Jude et tous les écrits de S. Jean. (Ex. : I Jean, II, 26, etc.) Pour l'époque postapostolique, on a le témoignage : de S. Ignace (Smyrn., II, IV, VI, 2. Trall., X, XI ; Philad., VI, 1 ; VIII, 2. Mag., VIII, 1 ; X, 3), Barnabé (Ep., XIX, 12 : Schisma), de la Didaché (XI, 2 : ἄλλην διδακὴν), d'Hermas (Vis. III, 6, 3 ; III, 7, 1. Sim., VIII, 9, 4 ; IX, I, 7 ; IX, 8, 1 : Schisma), de S. Clément (I Cor., II, 6 ; XLVI, 9 ; XLIX, 5 : Schisma). Alors même que l'Église primitive, dans les premiers siècles, ne pouvait pas encore tenir des conciles généraux pour se défendre, elle opposait cependant aux hérésies le « dogma » ou « kerygma » conservé et annoncé avec une unité et un accord complets et qui était familier à ceux qui avaient reçu l'instruction baptismale. Et la force de ce canon de la foi était encore alors une protection efficace et suffisante pour assurer et garder ceux qui étaient de bonne volonté.

B) Le principe subjectif de la science théologique : La foi

§ 9. La science avant la foi

A consulter : *Bainvel*, La foi et l'acte de foi (1908). *Gardeil*, La crédibilité et l'apologétique (1908). *Pesch*, *Præl. dogm.*, VIII, 126 sq.

Si la Révélation est la parole de Dieu à l'humanité, la foi est la réponse de l'homme. La foi saisit, affirme subjectivement la vérité que Dieu nous présente objectivement. Cette foi est, comme on l'établira plus tard, un acte surnaturel. Mais la surnature présuppose généralement la nature. Et ainsi la foi elle-même est précédée d'une activité de raison naturelle ; elle a des « préambules » (*præambula fidei*). Avant la foi se place une connaissance de l'existence de Dieu et de sa Révélation. Avant d'être *convaincu* d'une manière ou d'une autre que Dieu *existe* et qu'il a *parlé*, on ne peut pas croire à *ce qu'il a dit*. Le Concile du Vatican dit que « *fidei assensus nequaquam sit motus animi cæcus* », mais qu'il est au contraire « *obsequium rationi consentaneum* ». (Rom., XII, 1.) Le fidèle ne peut pas arriver à la foi par la raison, mais il peut se convaincre qu'il est *raisonnable* de croire les mystères. Dans ce sens, le Concile du Vatican dit : « *Recta ratio fidei fundamenta demonstrat.* » Le Concile indique ensuite par quelle *voie* on doit arriver à cette conviction. Cela se fait par l'examen rationnel des témoignages et des signes en faveur du fait de l'existence de Dieu et de celui de la Révélation. La théologie appelle ces signes « *motiva credibilitatis* » (Ps. XCII, 5) : *motifs de crédibilité* (et non motifs de foi). Le Concile du Vatican a défini : « *S. q. d. revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, ideoque sola interna cujusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere, a. s.* » (*Denz.*, 1812.) Le Concile appelle ces signes « *signa certissima et omnium intelligentiæ accommodata* », des signes certains et à la portée de toutes les intelligences. Les motifs *internes* (les raisons du cœur), de l'expérience religieuse particulière ne sont pas niés, mais étant différents selon l'âge, la culture, le sexe, les besoins et l'expérience, ils ne sont pas saisissables. C'est pourquoi le Concile se borne aux motifs externes : les miracles, les prophéties, l'existence, la durée et l'action de l'Église. (S. 3, c. 3.)

Science ou foi naturelle des « *præambula fidei* » ? Il n'est pas nécessaire, et l'Église ne l'exige pas, que chaque fidèle parvienne par des recherches *personnelles* à se convaincre de l'existence de Dieu et de sa Révélation ; il *peut*, au contraire, recevoir d'autrui (de l'Église), par une foi naturelle, ces deux vérités de raison et passer ensuite à la foi surnaturelle. C'est sans doute le cas pour les fidèles les plus simples, et même pour la plupart, et cela pour les deux vérités qui sont connexes, la seconde dépendant de la première. On dira donc : Personne ne peut croire avant de *savoir* d'une manière ou d'une autre que Dieu a parlé. L'Église, au rest^s, n'exige pas de chaque converti une telle science personnelle avant la foi, elle se contente

de l'acceptation de ces deux faits sur lesquels est bâtie la foi, mais elle maintient en principe la *possibilité* d'une preuve rationnelle tout en laissant la *réalité* pratique suivre sa propre voie. (Cf. S. th., II, II, I, 4 ad 2 et 5 corp.)

Il y a *deux jugements* dont le fidèle doit se rendre compte auparavant, d'une manière ou d'une autre : la vérité divine est croyable (*judicium credibilitatis*) et elle doit être crue (*judicium credentitatis*). Quelle est la *certitude* de ces deux jugements ? La réponse varie. Les uns parlent d'une « *evidentia credibilitatis* » (qu'il ne faut pas entendre comme « *evidentia fidei* » ou « *mysterii* » = rationalisme) ; d'autres parlent d'une certitude morale ; Mausbach cite *Newman* d'après lequel il suffit d'« une somme de probabilités » et ajoute : « L'intention expresse de Pie X n'a été que de condamner la déformation moderniste de cette pensée. (Lament., 25.) D'après S. Thomas (Quodlib., 2 ad 6), le Christ lui-même a agi d'une manière décisive sur la foi de ses auditeurs, non seulement par ses miracles, mais encore par l'impression que faisait sa prédication, l'attrait intime de sa personne, la miséricorde qu'il témoignait aux pécheurs. Combien de conversions à la foi ont été opérées par des motifs personnels saisissants, par l'héroïsme d'un martyr, l'impression que produit le culte catholique, la parole et l'exemple d'un seul missionnaire ! » (*Relig., Christianisme, Église*, I, 100.) Néanmoins tout théologien doit avouer que les chrétiens croyants eux-mêmes sont *fortifiés* dans leur foi par la discussion des motifs de crédibilité, surtout à notre époque où l'on parle et où l'on écrit tant contre la valeur de la foi.

La *volonté* elle-même, et non seulement l'intelligence, joue un rôle important dans l'examen des motifs de crédibilité.

La volonté doit faire disparaître les obstacles naturels, la paresse et la légèreté, l'orgueil et l'esprit mondain, la passion et l'immoralité qui s'opposent au travail sérieux du commencement de la foi. Même dans l'*examen* de ces motifs, sa collaboration est puissante, car l'intelligence ne mènera pas à bout son travail sérieux et pénible sans la décision de la volonté. L'ensemble de ce travail est déjà si important que les théologiens considèrent d'ordinaire comme nécessaire le secours d'une grâce médicinale (*gratia medicinalis*). Par contre, il est défini que la « pieuse inclination de la volonté à la foi » « *pius credulitatis affectus* », qui vient en dernier lieu, ne peut se produire qu'avec la grâce élevant (*gratia elevans*). (*Denz.*, 178.)

La *preuve* que l'homme doit examiner les motifs de crédibilité et préparer rationnellement l'acte de foi, peut se tirer de l'Écriture et de la Tradition. Déjà dans l'*Ancien Testament* les porteurs de la Révélation étaient accrédités par Dieu au moyen de signes extérieurs. On devait se protéger contre les « faux prophètes » en observant leur conduite. (Dt., XIII ; Math., VII, 15-22 ; Didachè, XI.) Le Christ se montre favorable à « la recherche dans l'Écriture » de la preuve par la prophétie (Jean, V, 39) ; il invite à faire l'épreuve de sa doctrine, dans sa conduite. (Jean, VII, 17.) Ses « œuvres » doivent rendre témoignage de sa « doctrine ». (Jean, X, 37-38.) Ses disciples aussi reçurent de lui le don des miracles qui devaient leur servir à donner plus de force à leurs paroles. S. Paul exhorte à tout éprouver (I Thess., V, 21) ; notre service de Dieu doit être « raisonnable ». (Rom., XII, 1.) S. Jean demande qu'on « éprouve les esprits » et qu'on ne croie pas à la légère à tout le monde ; car de « faux prophètes se sont répandus dans le monde ». (I Jean, IV, 1.) D'après S. Pierre, le chrétien doit « rendre compte de son espérance à tous ceux qui le demandent ». (I Pier., III, 15.) La foi ne doit donc pas être un acte aveugle.

Les Pères n'ont pas manqué d'exiger l'examen des motifs de crédibilité. S. Justin raconte comment il est arrivé à la foi par la lecture des prophètes. (Dial. 7.) Les Pères apologistes défendent le christianisme par des motifs rationnels. Origène ajoute à la preuve des prophéties la preuve des miracles, « la preuve de la force », pour « confirmer la doctrine de sainteté. (C. Cels., III, 28.) S. Hilaire de Poit. fait de même. (De Trin., III, 13.) Tertullien en appelle au témoignage de l'âme. (De test. animæ.) Clément d'Alex. tire du contenu de vérité et de moralité du christianisme un argument en faveur de sa divinité. S. Augustin ajoute à cet argument le

témoignage de l'Église : « Je ne croirais pas à l'Évangile si l'autorité de l'Église ne m'y poussait. » (C. ep. Man. Fund., v, 6.) Il reconnaît avec la même clarté le droit de la raison : « Ratio antecedit fidem (Ép. CXX, 3 ; Sermon XLIII, 9), intellige ut credas, crede ut intelligas. »

La Scolastique adopte le même point de vue. Nous en trouvons déjà la preuve dans la seule *Somme* de S. Thomas. « L'homme ne croirait pas, dit-il, s'il ne voyait que cela est croyable, soit à cause de l'évidence des miracles, soit à cause de quelque chose de semblable. » (S. th., II, II, 1, 4 ad 2.)

Les théologiens ne sont pas d'accord sur la question de savoir si la certitude de foi déjà acquise peut (per accidens) se perdre, même une seule fois, sans faute grave, par suite d'une erreur invincible. Ce qui est certain, c'est qu'il faut, à ce propos, insister sur le grave devoir des pasteurs de présenter sans cesse, de nouveau, aux chrétiens dont la foi est en danger, des motifs de crédibilité adaptés au temps et à leur situation.

§ 10. La foi théologique en soi

A consulter : Billot, *De virtutibus infusis* (1905). Schiffini, *De virtutibus infusis* (1904). Martin, *De necessitate credendi et credendorum* (1906). Lefebvre, *L'acte de foi* (d'après S. Thomas) (1904). Charles, *La foi* (1910). *Dict. théol.*, v. Foi et Crédibilité. (VI, 55-514 ; III, 2308 sq.) R. Schultes, *Fides implicita* (1920).

I. Notion de la foi

Le Concile du Vatican dit : L'homme dépendant totalement de Dieu son Créateur et son Seigneur, et la raison créée étant complètement soumise à la vérité créée, nous sommes tenus, quand Dieu se révèle, de lui donner la pleine obéissance de l'intelligence et de la volonté, dans la foi. « Hanc vero fidem, quæ humanæ salutis initium est, Ecclesia catholica profitetur, virtutem esse supernaturalem, qua, Dei aspirante et adjuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest. » (S. 3, c. 3 ; *Denz.*, 1789.)

Explication. Faisons ressortir brièvement les éléments principaux. La foi est la conviction de la vérité de la Révélation produite sous l'influence du secours de la grâce de Dieu ; son objet est le vrai, il est perçu d'abord par l'intelligence, non pas en vertu de sa propre connaissance, mais à cause de l'autorité de Dieu révélant, lequel ne peut ni se tromper ni tromper. D'après le Concile de Trente, le pécheur doit, pour sa justification, croire que ce que Dieu a révélé et promis est vrai. (*Denz.*, 798.) Même la foi sans charité est encore une vraie foi (vera fides). (*Denz.*, 838.) Le serment antimoderniste exige cette profession de foi contre l'agnosticisme : « Certissime teneo ac sincere profiteor, fidem non esse cæcum sensum religionis e latebris subconscientiæ erumpentem, sub pressione cordis et inflexionis voluntatis moraliter informatæ, sed verum assensum intellectus veritati extrinsecus acceptæ ex auditu, quo nempe, quæ a Deo personali, creatore ac Domino nostro dicta, testata et revelata sunt, vera esse credimus, propter Dei auctoritatem summe veracis. » (*Denz.*, 2145.)

La preuve de cette notion catholique de la foi est facile à tirer de l'Écriture et de la Tradition. Quand on dit que cette notion se réfère uniquement au texte de l'Épître aux Hébreux (xi, 1) : « Est autem fides (πίστις) sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium », l'expression est vraie, si l'on veut dire que la Tradition se rattache à cette « définition » ; elle n'est pas vraie, si l'on veut dire

que la Bible présente par ailleurs la notion moderne de la foi. Quand on dit : Le Christ n'a pas établi et prouvé des thèses scolastiques, il a demandé dans sa prédication la pure foi sentimentale, on se trompe. La première partie de l'affirmation est vraie, mais la dernière est fausse. Il est certain que le Christ a voulu éveiller des sentiments religieux, mais il n'en est pas moins vrai qu'il a maintenu fermement son enseignement de foi, même quand il n'obtenait pas ce résultat. Il est vrai qu'il n'a pas donné à son enseignement le cadre des notions philosophiques, mais il n'en est pas moins vrai qu'il ne l'a pas fondé sur les sentiments religieux, insaisissables, ondoyants et divers. Le Christ joignit à son enseignement des représentations intellectuelles adaptées à la connaissance de la foi, en parlant dans son Évangile de Dieu le Seigneur, de Dieu le Père, de Dieu Créateur, de Dieu Providence ; en parlant de l'avènement du royaume de Dieu, comme du temps de grâce et de rédemption, de la rémission des péchés et du jugement ; en parlant de lui, comme Fils de Dieu, et en défendant cette appellation comme l'expression de la vérité et non comme un titre vide, jusqu'à la mort ; en traitant du Saint-Esprit et de sa consolation, des fins dernières et de la sanction éternelle. L'important n'est pas qu'il ait mis cet enseignement en « thèses », mais qu'il l'ait compris comme des « vérités » qui doivent être crues, reconnues et observées. Il est faux de dire que le « Christ n'a voulu nous introduire que dans le monde de l'au-delà ouvert au sentiment et à l'imagination ». (Wohlrab.) « Ta parole est vérité » (Jean, XVII, 17) et non impression et sentiment.

La preuve ressort aussi du sens *grammatical* du mot biblique qui veut dire croire (πίστις, πιστεύω) ; bien que ce mot, comme presque tous les vocables de l'Écriture, prenne aussi parfois un autre sens, sa signification principale et dominante est cependant celle de la foi au sens dogmatique. Il a déjà ce sens chez les synoptiques et pas seulement chez S. Jean. Et en effet, l'objet de la foi chez les trois premiers évangélistes est, en dehors du royaume de Dieu, la personne du Seigneur, sa messianité et sa mission divine. Les Juifs ont refusé leur adhésion (πίστις) à sa doctrine ; mais lorsqu'il meurt, ils disent : « Qu'il descende maintenant de la croix afin que nous voyions et que nous croyions. » (πιστεύειν : Marc, xv, 32 ; Math., xxvii, 42.) Le Christ demande s'il trouvera encore de la foi sur la terre (τὴν πίστιν ἐπὶ τῆς γῆς) au moment de son second avènement. (Luc, xii, 66 sq.) Il parle des petits « qui croient en moi ». (πιστεύοντων εἰς ἐμέ : Math., xviii, 6.) « Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront pas. » (Math., xxiv, 35.) Maintes fois il reproche aux Juifs de n'avoir cru ni à Jean ni à lui. (Math., xxi, 26, 32.) Il avertit les siens qu'il viendra de faux Christs : « Ne croyez pas. » (Math., xxiv, 23, 26 ; cf. xxvii, 43.) D'une importance capitale pour la notion de foi qu'avait le Christ, est le texte connu de la confession de S. Pierre (Math., xvi, 16 sq.), parce que là la foi est rattachée formellement à une révélation divine. Sans cesse il est question de la foi à l'Évangile. (ἐν τῷ εὐαγγελίῳ ; déjà Marc, i, 15 ; cf. Luc, viii, 12 sq.) Le contraire de la foi est l'incrédulité. (ἀπιστία : Marc, vi, 6 ; Math., xiii, 58 ; cf. Luc, ix, 41 ; xii, 46.)

D'après S. Jean, deux grands royaumes s'opposent : le royaume de Dieu, de la vérité, de la lumière, de la vie ; le royaume de Satan, du menteur, des ténébres, de la mort. La foi au Logos est le seul pont qui permette de passer de la mort à la vie. S. Jean emploie cent fois le mot « croire » (πιστεύειν, I Jean, v, 4, on trouve πίστις), c'est toujours la foi dogmatique au Christ et au christianisme : à tout le nouvel ordre du salut tel qu'il a été manifesté dans le Logos-Dieu. On croit à Dieu et à son Logos dans un seul et même acte, « vous croyez en Dieu, croyez aussi en moi ». (Jean, xiv, 1.) A la fin de sa vie, le Christ félicite ses Apôtres de ce qu'« ils ont cru que tu m'as envoyé ». (Jean, xvii, 8.) L'incrédulité est, dans le quatrième Évangile, le grand péché qui mène à la mort, tandis que la foi est la voie qui mène à la vie. « Ego sum via, veritas et vita. » (Jean, xiv, 6.)

S. Paul aurait, dit-on, une notion personnelle de la foi qui ne serait que l'expression de la miséricorde de Dieu prête à nous pardonner nos péchés. Il faut avouer d'abord que, de même que chez les synoptiques, les mots πίστις, πιστεύειν, expriment souvent, mais secondairement, la confiance dans la puissance miraculeuse de Jésus, ils expriment de même souvent chez S. Paul la confiance dans

la miséricorde de Dieu. Mais, dans les deux cas, la foi dans ce sens se fonde sur la foi dogmatique à la puissance surnaturelle du Christ et à l'amour miséricordieux de Dieu. Non seulement dans les Épîtres pastorales, mais encore dans les Épîtres les plus anciennes *πίστις*, *πιστεύειν* sont employés au sens de foi dogmatique. Quand, à ce sujet, S. Paul affirme qu'on croit « dans le cœur », c'est là un hébraïsme qui veut dire que la vraie foi est intérieure, sincère, non extérieure et hypocrite. Mais cette expression n'a jamais le sens de la foi sentimentale moderne. Au reste, pour les Juifs, le cœur est l'organe central de la vie psychologique et, par conséquent, de la religion. La foi, d'après S. Paul, est une « foi à la vérité » (II Thess., II, 13), « une foi à Dieu » (I Thess., I, 8 sq.), une connaissance, mais une connaissance obscure : « *Videmus nunc per speculum in ænigmate : tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam sicut et ego cognitus sum.* » (I Cor., XIII, 12.) « *Per fidem enim ambulamus et non per speciem.* » (II Cor., v, 7, *εἶδος* cf. *εἶδον*, j'ai vu.) « *Corde enim creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem.* » (Rom., x, 10.) La foi est annoncée de l'extérieur dans la prédication et acceptée par les fidèles comme parole du Christ. (Rom., x, 14-17.) « *Sed non omnes obediunt evangelio* » (Rom., x, 16), se plaint l'Apôtre (et S. Augustin explique « *nemo credit nisi volens* »), c.-à-d. tous ne s'inclinent pas devant lui. Mais il fait cette promesse : « *Si confitearis in ore tuo Dominum Jesum, et in corde tuo credideris quod Deus illum suscitavit a mortuis, salvus eris.* » (Rom., x, 9.) Dans tout le chapitre, il s'agit de la foi professée qu'on entretient dans son cœur et qu'on annonce de bouche, la foi qui nous fait chrétiens et nous garantit le salut.

Dans les *Épîtres pastorales*, les adversaires eux-mêmes reconnaissent cette notion de foi qui consiste dans l'acceptation de l'Évangile. (I Tim., I, 4, 5, 19 ; II, 15. II Tim., I, 5 ; III, 8. Tit., I, 13 ; II, 2.) On ne refuse même pas de reconnaître que le mot foi est déjà employé, comme plus tard, dans le sens de « règle de foi ecclésiastique » (I Tim., IV, I, 6 ; VI, 21. Tit., I, 1) et, par conséquent, que le christianisme est caractérisé comme une « doctrine » (*διδασκία*, *διδασκαλία*), comme « une doctrine saine » (Tit., I, 9. II Tim., I, 13 ; II, 2 ; II, 7, 8, 10. I Tim., IV, 6, 16 ; VI, 3, 4. II Tim., IV, 3), comme « vérité » (*ἀλήθεια* : I Tim., II, 4, 7 ; III, 15 ; IV, 3 ; VI, 5. II Tim., II, 15, 18, 25 ; III, 7, 8 ; IV, 4. Tit., I, 1, 14), que l'on a apprise dans une prédication (*λόγος*) (II Tim., III, 14 ; I, 5, 13 ; IV, 2), comme un bien confié (*παροτίκη*). (I Tim., VI, 20 ; II Tim., I, 12, 14.) Cette vérité est (au moment du baptême) attestée dans la profession de foi par l'Église de laquelle on l'a reçue. (I Tim., VI, 12 ; cf. Rom., x, 9 ; Phil., II, 11.) L'enseignement de S. Pierre est absolument semblable. La foi est une connaissance (*ἐπίγνωσις*) de Jésus-Christ et de son œuvre. (Cf. I Pier., I, 12, 25 ; II Pier., I, 2, 3, 8, 16 ; II, 20 ; III, 18 ; cf. I, I, 15 sq.)

Y avait-il déjà alors une profession de foi formelle avant le baptême ? Les articles du symbole des Apôtres se retrouvent presque mot à mot dans le Nouveau Testament. La formule achevée n'existe pas encore. Il y a cependant d'autres professions de foi analogues.

Conclusion. Dans le Nouveau Testament, la foi est objectivement la somme de plusieurs vérités particulières qu'on réunit plus tard dans une unité qu'on désigne d'un seul mot : « foi », « vérité », « confession », « doctrine ». Subjectivement elle est produite par : l'audition, l'enseignement, la confession ; elle est reçue de l'extérieur, de Dieu, des Apôtres, des disciples, de l'Église. De même qu'elle existe objectivement, est enseignée et reçue, on peut de nouveau la perdre, lui faire défection (II Tim., IV, 4. I Tim., I, 19 ; IV, 1 ; VI, 10, 21), passer à une doctrine étrangère. (I Tim., I, 3 ; VI, 3.)

Même des protestants reconnaissent ces faits. Ainsi Erwin Wissemann établit dans son livre : *Les relations entre πίστις et la piété envers le Christ dans Paul* (1926, p. 67) : « *πίστις* est pour lui l'acceptation du message de mission et contient comme telle la profession de la religion chrétienne. » On doit croire à l'Évangile, c.-à-d. au Kerygma, on doit tenir pour vraie la « vérité » qu'il contient. Cela s'appelle « croire », « *πιστεύειν* » et non avoir confiance, c'est croire dans le sens pur et simple de l'appropriation affirmative et de l'assentiment. Il montre que cette notion de foi est aussi celle de l'Ancien Testament, comme du judaïsme postérieur ; bien

plus, que les religions païennes de ce temps-là attachaient un sens semblable à πιστις (p. 43).

Cette foi biblique est aussi un acte de la *volonté* ; elle n'exclut pas plus la volonté que l'assentiment ; au contraire, elle les inclut. Ce n'est pas une simple croyance théorique et de tête ; mais c'est aussi une foi pratique du cœur, une activité qui remplit tout l'homme intérieur, qui l'excite, le meut et l'anime. D'après le Christ, la semence doit tomber sur une « bonne terre » : « Ce sont ceux qui entendent la parole avec un cœur bon et excellent, la gardent et portent du fruit par la persévérance. » (Luc, VIII, 15.) On peut accepter sa parole, mais aussi la repousser comme Jérusalem : « Tu n'as pas voulu. » (Luc, XIII, 34.) Ceux dont « le cœur est lent croient difficilement ». (Luc, XXIV, 25.)

On insiste particulièrement sur le « manque de volonté » dans le quatrième évangile. (Jean, V, 40 ; VI, 68 ; VII, 17 ; X, 38.) Au sujet de S. Paul, il est inutile de discuter ici toute la question de la foi et des œuvres. Il suffit de savoir qu'il présente parfois la foi comme un acte d'obéissance envers Dieu, telle la foi exemplaire d'Abraham (Rom., IV, 20-22) et aussi la nôtre (Rom., I, 5 ; II, 8 ; XV, 18. I Cor., X, 4-6) ; l'incrédulité est pour lui une méchanceté punissable : « Non omnes obediunt evangelico. » (Rom., X, 16 ; X, 21 ; XVI, 26.) « In Christo neque circumcisio aliquid valet neque præputium, sed fides quæ per caritatem operatur. » (Gal., V, 6.) Ce passage est d'autant plus remarquable qu'ici les trois grandes conceptions religieuses sont caractérisées d'une manière concise et dans leurs traits essentiels : le judaïsme (circumcision), le paganisme (incircumcision) et le christianisme (la foi). Sans les œuvres, la foi est « morte », c'est même, une foi de démons dit S. Jacques. (II, 14 sq.)

Les Pères. Les preuves de leur conception catholique de la foi se trouvent dans les faits historiques suivants : 1° Dans l'établissement de la « Regula fidei » ecclésiastique ; 2° Dans le fait connexe avec celui-ci, qu'on a travaillé d'une façon ininterrompue depuis les Apôtres à rédiger des symboles de foi ; 3° Dans l'institution du catéchuménat et de la catéchèse ; 4° Dans la manière dialectique et polémique de traiter les vérités particulières de la foi, manière déjà employée par les apologistes ; 5° Dans les questions posées aux martyrs sur leur foi par les juges païens et le fait que les martyrs meurent pour attester leur foi ; 6° Dans la manière dont on traitait avec les hérétiques : on devait les éviter, les repousser ; 7° On voit dans Tit. (I, 9) qu'on exigeait déjà de l'évêque qu'il soit attaché à la parole digne de foi, afin d'être aussi capable d'enseigner dans la vraie doctrine et de confondre les contradicteurs (I Tim., I, 3, 10 ; IV, 6 ; VI, 3. II Tim., I, 13 ; II, 15 ; IV, 3. Cf. I Pier., III, 15) ; 8° Enfin il faut signaler que les Pères avaient eu conscience de bonne heure du problème des relations de la foi et de la science.

Le rôle de la *volonté* dans la foi trouve son expression chez les Pères dans les faits suivants : 1° La charité est toujours placée à côté de la foi ; 2° La morale est toujours rattachée à la foi, on y rattache le décalogue, la doctrine des « deux voies » : celle de la vie et celle de la mort (Didachè, Barnabé, etc.) ; 3° On souffre pour la foi la persécution, les mépris et la mort ; 4° Les Pères combattent la foi sans les œuvres.

En raison de son influence sur la Scolastique, il faut nommer spécialement S. Augustin. Au sujet de la science *avant* la foi, de l'examen des motifs de crédibilité, il dit : « Quis enim non videat, prius esse cogitare quam credere? Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum. Credere nihil aliud est quam cum assensione cogitare. » (De præd. sanct., II, 5.) Le « cogitare » est l'audition, la réception de la vérité dans la prédication ; l'« assentire » est l'adhésion à la vérité, déterminée par la volonté. La foi est un « consentire verum esse quod dicitur », mais « consensio autem volentis est ». (De spir. et lit., XXXI, 54 ; cf. In Joa., XXVI, 2 ; Retract., I, 23, 3.) La foi est le fondement du salut : « Fide igitur impetramus salutem. » (De spir. et lit., XXX, 51.) Retenons de S. Grégoire le G. la phrase souvent citée : « Fides non habet meritum cui humana ratio præbet experimentum. » (M. 76, 1202.) Les Grecs ont la même notion de la foi que les Latins.

Il suffit pour s'en convaincre de se rappeler que c'est chez eux que se sont produites les controverses religieuses les plus violentes.

La Scolastique. Elle est influencée par le texte de S. Paul (Héb., xi, 1) et par S. Augustin. La connaissance et la volonté sont les deux piliers de sa notion de foi. Hugues : « Duo sunt in quibus fides constat : cognitio et affectus, i. e. constantia vel firmitas credendi... In affectu substantia fidei invenitur, in cognitione materia. » (Sacr., 1, 10, 3.) « Fides est certitudo rerum absentium, supra opinionem et infra scientiam. (Ibid., 1, 10, 2.) La mesure de la connaissance est différente. Guillaume de Thierry, ami de S. Bernard, écrit : « Fides est voluntarius mentis assensus, Deo inspirante. » (Speculum fidei : M. 180, 370.) La *haute Scolastique* est substantiellement d'accord sur la notion de foi. On peut cependant avec *Espenberger* distinguer un triple courant. Les uns insistaient surtout sur la *volonté* (Alexandre, S. Bonaventure, S. Albert le G., Scot, etc.) ; d'autres insistaient davantage sur l'*intelligence* tout en essayant parfois de faire rentrer partiellement les motifs de crédibilité naturels dans la foi (S. Thomas, Henri de Gand, Mathieu d'Aquasparta. etc.) ; d'autres enfin adoptent une voie moyenne ou même tout à fait nouvelle. Chez tous cependant la notion de foi est au fond la même. S. Thomas dit : « Ipsum autem credere est actus intellectus assentientis veritati divinæ imperio voluntatis a Deo motæ per gratiam. » (S. th., II, II, 2, 9.)

Seul le *nominalisme*, bien qu'il s'attachât au *Credo* orthodoxe, porta une atteinte sensible à la notion de foi. Il la considérait presque entièrement comme une chose de la volonté et la séparait de l'intelligence ; il la considérait simplement comme une acceptation *fidéiste* des dogmes, et, du contenu de ces dogmes, le croyant ne pourrait posséder que des notions subjectives, faites à son propre usage, sans valeur objective de connaissance. Cette tendance sceptique aboutit finalement à sa conception extrême, à la foi de volonté et de sentiment des *Réformateurs*. Calvin, le doctrinaire de la Réforme, Luther, Kant, Jacob, Schleiermacher sont tous également des *fidéistes*. Ce ne fut qu'un nom nouveau pour une chose ancienne quand les *modernistes* rejetèrent, en agnostiques, la « conception intellectuelle » et cherchèrent la source de la « foi », de l'« expérience religieuse », dans l'immanentisme affectif qui était le « spiritus privatus » des *Réformateurs*.

Le catéchisme de l'*Église orthodoxe* (Petersbourg, 1887) dit, p. 2 : « La science appartient proprement à l'intelligence, bien qu'elle puisse agir aussi sur le cœur ; la foi appartient principalement au cœur, bien qu'elle ait son principe dans les pensées. » Ainsi donc une notion mystique de la foi ! Zankow : « La foi est moins un travail de pensée qu'une véritable expérience. » (*Christianisme orthodoxe*, 40.)

Distinctions que la terminologie rend déjà claires : 1^o « Fides divina » quand elle s'appuie sur l'autorité de Dieu et « f. catholica », quand elle est en outre prescrite universellement par l'Église ; 2^o « F. informis », la simple foi sans la charité et « f. (caritate) formata », la foi avec la charité. S. Thomas : « Oportet quod intellectus perfectus sit per lumen fidei et voluntas sit perfecta per habitum caritatis ; et ideo informis fides non habet actum perfectum et ideo non potest esse virtus » (In III, S. d. 23, q. 3, ad 1, sol. 2) ; 3^o « Fides mortua » et « f. viva » objectivement identiques aux précédentes (Gal., v, 6 ; vi, 15. I Cor., vii, 19. Jacq., ii, 14-26. Math., vii, 20-23) ; 4^o « F. actualis », l'acte de foi et « f. habitualis », son habitude infuse ; 5^o « F. explicita » et « f. implicita » ; la première saisit son objet en tant que formellement connu, l'autre en tant qu'inclus dans un acte général de foi : Je crois tout ce que l'Église enseigne ; 6^o « F. quæ creditur », la foi objective, et « f. qua creditur », la foi subjective ; 7^o « F. theologica » et « f. ecclesiastica » ; 8^o « F. per se » et « f. per accidens ».

II. Principes de la foi

Pour mieux connaître la nature de la foi, on a pris l'habitude, dans la théologie posttridentine, de la ramener à ses *principes* et à ses *causes* (analysis fidei). On trouve dans la foi les éléments de causalité suivants :

1^o La causalité divine de la *grâce* ; 2^o La causalité humaine de la *liberté* ; 3^o La *matière* de la foi, ou son objet matériel ; 4^o Le *motif* de la foi, ou son objet formel.

1. **La foi est une grâce.** Le Concile du Vatican appelle la foi : « Une vertu surnaturelle par laquelle, sous l'influence et avec le secours de la grâce de Dieu, nous croyons comme vrai ce qu'il a révélé. » (S. 3, c. 3.) Même la foi informe, morte, est, aux yeux du Concile, un don de Dieu, et son acte est salutaire : « Fides ipsa in se, etiamsi per caritatem non operetur, donum Dei est et actus ejus est opus ad salutem pertinens. (Denz., 1789, 1791.) La foi en soi, même quand elle n'est pas encore une foi vivante, est déjà une certaine union de l'âme avec Dieu. Une telle union n'est pas possible sans la grâce. L'Eglise a défendu le caractère surnaturel de la foi et la nécessité de la grâce pour croire, contre les *pélagiens* et les *semi-pélagiens*, ainsi que contre les *rationalistes* de tous les temps.

Preuve. La question devant être traitée à fond dans le *Traité de la grâce*, nous nous contenterons de donner ici, comme preuve, les propositions suivantes : « Nemo potest venire ad me, nisi Pater qui misit me traxerit eum... Et erunt omnes docibiles Dei. Omnis qui audivit a Patre et didicit, venit ad me. » (Jean, VI, 44 sq.) « Sine me nihil potestis facere. » (Jean, XV, 5.) « Gratia enim salvati estis per fidem, et hoc non ex vobis ; Dei enim donum est. » (θεοῦ τὸ δῶρον, Eph., II, 8.) « Vobis donatum est pro Christo non solum ut in eum credatis, sed etiam ut pro illo patiamini. » (Phil., I, 29.)

Plus tard, le caractère de grâce de la foi fut le thème principal de S. Augustin, dans sa lutte contre les *semi-pélagiens* qui attribuaient le commencement du salut, par conséquent la foi, à la force de la volonté libre. S. Augustin ne cessa de répéter en y insistant, les textes bibliques que nous venons de citer. Le II^e Concile d'Orange (529) donne à sa doctrine la sanction de l'Eglise (Denz., 178, 180) et achève ainsi une évolution doctrinale pendant laquelle certains Pères anciens s'étaient parfois exprimés d'une manière trop peu claire.

La grâce confère à la foi son caractère *surnaturel* et cela d'une manière *objective*, en communiquant des vérités auxquelles la raison humaine ne saurait parvenir (Denz., 1795) ; d'une manière *subjective* par la collation d'une grâce *intérieure* qui élève surnaturellement l'intelligence, et lui donne la capacité et l'inclination nécessaires pour accorder l'assentiment de foi à Dieu qui se révèle et pour adhérer à la « *prima veritas* ». Le Concile d'Orange appelle déjà la *pieuse inclination à croire* (pius credulitatis affectus) qui résulte de l'examen des motifs de crédibilité, une grâce. (C. 5 ; Denz., 178.) De même le Concile de Trente (s. 6, can. 3 ; Denz., 813) : « S. q. d. sine præveniente Spiritus Sancti inspiratione atque ejus adjutorio hominem credere... posse sicut oportet... a. s. » Mais les théologiens admettent généralement que le mouvement antérieur vers la foi, qui se manifeste dans l'examen des motifs de crédibilité, est déjà lui aussi, en raison des difficultés qu'il comporte, soutenu de quelque manière par la grâce (*gratia medicinalis*). (Cf. le *Traité de la grâce*, particulièrement le § 117.)

La grâce d'intelligence, le « *lumen fidei* » est une illumination surnaturelle conférée à l'âme, dans laquelle elle connaît la vérité révélée, la juge comme divine, se l'approprie et devient capable de participer dès maintenant, d'une manière adaptée à l'état obscur de voie, à la vie de connaissance divine qui ne sera complète que dans la gloire. Cette grâce de connaissance n'est pas définie d'une manière aussi explicite que la grâce de volonté dont dépend la décision finale, mais elle est affirmée clairement dans l'Écriture et la Tradition. Le Christ l'enseigne à plusieurs reprises : « Non caro et sanguis revelavit tibi, sed Pater meus qui in cælis est. » (Math.,

xvi, 17.) « Omnis qui audivit a Patre et didicit venit ad me. » (Jean, vi, 45.) S. Paul : « Non quod sufficientes simus *cogitare* aliquid (salutare) a nobis quasi ex nobis (ex naturæ viribus) sed sufficientia nostra ex Deo est. » (II Cor., III, 5.) « Nos autem non spiritum hujus mundi accepimus (science humaine naturelle), sed Spiritum qui ex Deo est ut sciamus quæ a Deo donata sunt nobis. » (I Cor., II, 12.) « Qui credit in Filium Dei, testimonium Dei habet in se. » (I Jean, v, 10.)

S. Augustin demande, en dehors de la prédication extérieure, une illumination intérieure pour comprendre : « Interior magister est qui docet, Christus docet, inspiratio ipsius docet ; ubi illius inspiratio et unctio non est, forinsecus inaniter perstrepunt verba. (In I Joa., III, 13.) « Si donc celui qui est à l'intérieur ne révèle pas, que sont mes paroles, que sont mes discours ? Celui qui cultive l'arbre travaille à l'extérieur, mais à l'intérieur est le Créateur. » (I Cor., III, 7 ; In Joa., xxvi, 7.) S. Thomas : « Ipse (Christus) est auctor fidei dupliciter : primo eam *docendo*... secundo eam in corde *imprimendo*. » (In Heb., XII, 2.)

La raison déduit la nécessité du « lumen fidei » tant de la faiblesse de l'intelligence résultant du péché que de l'ordre absolument supérieur de la vérité pour laquelle toute nature créée manque des forces nécessaires. Cela ne veut pas dire qu'on ne peut pas croire naturellement à Dieu — la chose est très certaine — mais qu'on ne peut pas y croire d'une manière conforme à l'ordre surnaturel du salut. C'est pourquoi le II^e Concile d'Orange dit (can. 7) que l'homme ne peut pas « per naturæ vigorem bonum aliquid quod ad salutem pertinet vitæ æternæ, cogitare, ut expedit » (c.-à-d. d'une manière surnaturelle).

La grâce de volonté est encore plus nécessaire, parce qu'elle détermine d'une manière décisive l'intelligence à donner son assentiment aux vérités divines. La foi est en effet « actus intellectus imperatus a voluntate ». L'intelligence adhère à la vérité révélée, non par suite de son évidence, mais parce que la volonté le lui ordonne. Or la volonté ne trouve en elle-même, dans sa nature, ni l'inclination ni la décision nécessaires pour adhérer d'une manière ferme et persévérante à la vérité en dépit de toutes les difficultés, particulièrement des difficultés pratiques. La volonté doit être aidée surnaturellement pour cela. C'est pourquoi la grâce de foi est avant tout une grâce de volonté.

L'Église exprime ceci de manières différentes ; elle dit que « Dei aspirantē et adjuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus » (Vatic.) ; que nous sommes « excitati divina gratia et adjuti, fidem ex auditu concipientes » (Trid., s. 6, c. 6 ; cf. can. 3 et 4) ; que l'« initium fidei ipseque credulitatis affectus » est un don de la grâce par lequel notre volonté est convertie de l'incroyance à la foi. (Araus., II, can. 5 ; cf. can. 6.)

Le Christ parle d'une « traction » de la grâce vers la foi : « Nemo potest venire ad me nisi Pater, qui misit me, traxerit eum. (Jean, vi, 44.) S. Augustin remarque à ce sujet : « Et tamen nemo venit, nisi velit. Trahitur ergo miris modis, ut velit, ab illo, qui novit intus in ipsis cordibus hominum operari, non ut homines, quod fieri non potest, nolentes credant, sed ut volentes ex nolentibus fiant. » (C. duas epist. Pel., I, 19, 37.) « Visorum suasionibus agit Deus, ut velimus et ut credamus ; ... profecto et ipsum velle credere Deus operatur in homine. » (De spir. et lit., xxxiv, 60.)

La raison reconnaît que justement la volonté qui a été grièvement blessée par le péché originel a besoin de la grâce médicinale et élevée, si elle veut accomplir d'une manière convenable et durable son rôle important dans la foi.

2. La foi, acte libre, moral, méritoire. C'est un acte de connaissance, mais non un acte nécessaire imposé par l'évidence de la vérité. C'est, au contraire, un acte libre et par conséquent méritoire. Le Concile du Vatican eut l'occasion de définir ceci expressément contre *Hermès* : « S. q. d. assensum fidei christianæ non esse liberum

sed argumentis humanæ rationis necessario produci... a. s. » (S. 3, can. 5 de fide ; *Denz.*, 1814.)

Hermès distinguait entre la « foi de l'intelligence » et la « foi du cœur ». Il considérait la première comme le résultat des arguments naturels, l'autre comme étant seule l'œuvre de la grâce. Le Concile de Trente avait déjà proclamé la liberté de la foi. (S. 6, can. 4 : « posse dissentire si velit ».)

L'Écriture enseigne que la foi sera récompensée et que l'incrédulité sera punie ; il faut donc que la foi soit un acte libre : « Qui crediderit et baptizatus fuerit salvus erit ; qui vero non crediderit condemnabitur. » (Marc, xvi, 16.) « Sine fide impossibile est placere Deo. » (Hebr., xi, 6. Cf. Jean, vi, 28 sq ; iii, 18 sq. I Jean, iii, 23 ; v, 10. Rom., i, 5 sq. ; x, 16. II Cor., ix, 13 ; x, 5. Act. Ap., vi, 7, etc.)

S. Irénée écrit : « Non tantum in operibus, sed etiam in fide liberum et suæ potestatis arbitrium homini servavit Dominus... et propter hoc is, qui credit ei habet vitam æternam ; qui autem non credit Filio, non habet vitam æternam, sed ira Dei manebit super ipsum. » (Ad. h., iv, 37, 5.) S. Augustin juge que la foi sans liberté ne peut pas se produire : « Intrare quisquam ecclesiam potest nolens, accedere ad altare potest nolens, accipere sacramentum potest nolens ; credere non potest nisi volens. » (In Joa., xxvi, 2.) Il se fait cette objection : « Quomodo voluntate credo si trahor ? » et il répond : « Videte quomodo trahit Pater : docendo delectat, non necessitatem imponendo ; ecce quomodo trahit. » (Ibid., xxvi, 4-7.) La volonté détermine l'intelligence à l'assentiment, mais non d'une manière aveugle ; au contraire, elle est instruite par l'intelligence, que, dans la foi, il s'agit du bien le plus nécessaire et le plus grand pour l'homme, son salut.

Inversement, la volonté peut rendre service à l'intelligence dans la foi ; elle peut l'aider à obtenir plus de connaissance, plus de clarté, une conviction et une décision plus grandes. Le Christ dit : « Mais celui qui fait la vérité vient à la lumière. » (Jean, iii, 21.) « Si quelqu'un veut faire sa volonté (de Dieu), il saura si ma doctrine est de Dieu. (Jean, vii, 17.) Une vérité acceptée avec une connaissance provisoire, puis observée et accomplie avec zèle se développera toujours en une connaissance de foi plus complète. S. Augustin a souvent insisté sur cette pensée, en faisant dépendre la mesure de notre connaissance de Dieu, de notre amour. Ceci correspond à sa notion de Dieu « summum bonum », « Caritas novit eam (veritatem). » (Conf., vii, 16.) « Amor est plenitudo scientiæ. » (De Gen. c. Man., ii, 35.) « Eique inquantum caritate cohesit, intantum (anima) ab eo, lumine illo intelligibili pere fusa est. » (De div., q. 83, q. 46, 2.) « Quid ergo agendum est, quid, quæso, nisi ut eum ipsum, quem cognoscere volumus, prius caritate plena diligamus. » (Dei mor., i, 47.) C'est pour cela qu'on a voulu faire de S. Augustin un adversaire de l'« intellectualisme ». *Traltsch* remarque à ce sujet : « La controverse sur la question de savoir si Augustin a été volontariste ou intellectualiste est aussi dénuée d'objet que toute l'opposition du volontarisme et de l'intellectualisme en général. Il ne peut pas y avoir de volontarisme absolu, on peut l'apprendre de ceux qui se sont placés le plus violemment aux antipodes de l'antique intellectualisme : Kant, Fichte et Schopenhauer. » (Augustin, 1915, 80 ; Cf. Vansteenbergh, *Autour de la docte ignorance*, 1915.)

3. Objet de la foi (objectum materiale). C'est tout ce que Dieu a révélé et cela seulement. Ce n'est que pour cela que l'autorité de Dieu intervient directement comme témoin et garantie. Toute vérité qui ne remonte pas à cette source purement divine ne peut pas non plus être crue de foi divine.

L'objet *primaire* de la foi, c'est Dieu lui-même, en soi, sur lequel repose en dernière analyse toute foi ; l'objet *secondaire* ce sont ses œuvres dans la Création, la Rédemption, la grâce, la béatitude. S. Thomas fait encore une autre distinction : les « *revelata per se* » et les « *revelata per accidens* ». En réunissant ces deux divisions,

on obtient la division tripartite suivante : 1^o L'objet primaire et principal est Dieu ; 2^o L'objet secondaire, ce sont les vérités de salut ; 3^o L'objet *accidental* sont les vérités révélées *en même temps*, ou plutôt inspirées et relatées *en même temps* que les premières ; elles n'ont pas de relation avec notre salut et sont crues *en même temps* que les autres dans un acte de foi général, et non pas d'une manière expresse comme les dogmes (*fides per accidens non per se*).

Des *révélation*s privées il a déjà été question. Elles ne font pas partie de l'objet matériel de la foi. *Eusèbe Amort* rapporte que, sur ce point, les scotistes avaient autrefois une opinion différente ; quant aux thomistes, ils suivaient S. Thomas qui écrit : « *Innititur fides nostra revelationi Apostolis et Prophetis facta, qui canonicos libros scripserunt ; non autem revelationi si qua fuit aliis doctoribus facta.* » (S. th., I, 1, 8 ad 2.)

Les *définitions dogmatiques* n'appartiennent pas formellement à l'objet matériel de la foi, car elles ne sont pas révélées, ni même inspirées ; mais elles y appartiennent par leur contenu, car elles sont la rédaction en formules dogmatiques, faite par l'Eglise, mais d'une manière infaillible, des vérités révélées.

4. Le motif de la foi (objectum formale). Le Concile du Vatican enseigne que nous tenons pour vraies les vérités révélées « *propter auctoritatem Dei revelantis qui nec falli nec fallere potest* ». Les théologiens appellent cette autorité infaillible, qui revient dans tous les articles de foi, objet *formel*, parce qu'elle leur donne, pour ainsi dire, leur forme d'existence, leur caractère distinctif. Cette autorité divine est le *seul* motif de foi, parce que c'est le plus haut et qu'auprès de lui aucun autre ne peut avoir d'importance.

Aussi on ne doit pas introduire les motifs éloignés (motifs de crédibilité) dans l'acte de foi, comme cela s'est fait quelquefois. (*Espenberger*, cf. plus haut.) On ne doit pas non plus y introduire l'autorité de l'Eglise. L'Eglise est règle de foi et non motif de foi. Elle propose, au nom de Dieu, la matière de la foi ; elle l'atteste autoritativement et la rend uniforme, en l'imposant d'une manière universelle et en l'exigeant d'une manière unique des siens (*fides catholica*), mais elle n'est pas le motif final décisif. C'est pourquoi S. Léon 1^{er} interdit le « *credere in Ecclesiam* » de l'ancien symbole des Apôtres et S. Thomas justifie ce texte en disant qu'objectivement il est l'équivalent de « *credo in Spiritum Sanctum sanctificantem Ecclesiam* ». (S. th., II, II, I, 9 ad 5.)

La *preuve* que Dieu lui-même est le motif de la foi ressort clairement de l'Écriture et de la Tradition. Ce n'est pas aux Prophètes et aux Apôtres qu'on croît, mais à Dieu lui-même et au Logos dans le Christ. Textes en faveur de la foi par l'intermédiaire des Apôtres : Jean, I, 7 ; XVII, 20 ; XX, 21. Luc, XXIV, 48. Act. Ap., I, 8, 22 ; 5, 41 sq. ; en eux parle le Saint-Esprit. (Math., X, 20. Jean, XIV, 26 ; XVI, 12 sq.) S. Paul tient son évangile de Dieu (Gal., I, 11. I Thess., II, 13. I Cor., II, 1 ; IV, 5. II Cor., XII, 12) ; il ne se base pas sur la sagesse humaine. (I Cor., I, 20, 22.) L'obéissance de la foi s'adresse à Dieu (Rom., I, 5 ; XVI, 25. II Cor., X, 5) ; c'est un sacrifice à Dieu (Phil., II, 17) ; son contenu est la sagesse de Dieu. (I Cor., II, 7-9, 10-13 ; cf. Math., XI, 27 ; Jean, I, 18.) La foi d'Abraham est son modèle ; il rend honneur à Dieu et croît contre toute apparence. (Rom., IV, 1 sq.) Dans l'évangile de S. Jean, le Christ renvoie les Juifs aux « témoignages » et aux « signes », mais il renvoie ceux qui ont la foi complète à son Père et à sa propre divinité. (Jean, II, 11 sq. ; III, 11-18 ; III, 31 sq.) Le motif dernier est partout : parce que Dieu « *verax est* ». (Jean, VIII, 26.) Et son disciple parle de même : « *Si testimonium Dei accipimus, testimonium Dei majus est, quoniam hoc est testimonium Dei quod majus est quoniam testificatus est de Filio suo.* » (I Jean, V, 9.)

Les Pères, dans leur foi, s'appuyaient sur Dieu et non sur la raison et l'Eglise ; il est facile de le prouver : 1^o Par la distinction très accusée entre la foi et la science,

à partir de Clément d'Alexandrie ; 2^o Par l'insistance sur les mystères (Dieu, Trinité, Incarnation) ; 3^o Par le soin qu'ils mettent à prouver la foi par la Révélation et non par d'autres autorités, surtout en face de l'hérésie ; 4^o On pourrait en outre apporter une foule de témoignages particuliers. Ainsi S. Augustin dit : « Quod videt Deus, crede tu. » (Enarr. in Ps. XXXVI, 2, 2.)

La Scolastique fut en général unanime dans cette doctrine. S. Thomas : « Si igitur in fide consideremus formalem rationem objecti, nihil est aliud quam veritas prima. » (S. th., II, II, 1, 1.) La *théologie posttridentine* met en lumière une citation d'Eusèbe d'Amour : « Nec auctoritas Ecclesiæ, nec auctoritas Scripturæ Sacræ, nec revelatio Dei s. verbum divinum, nec ipsa veracitas Dei in loquendo, nec omnipotentia Dei, nec fidelitas in servandis promissis, nec ipsa omniscientia divina, nec aliud attributum divinum moveret intellectum humanum ad firmum assensum, nisi in Deo intelligeretur veritas prima ex se subsistens ac perennis seu in essendo. » (De fide, disp. 11, q. 1.)

Connaissance de l'objet formel. Elle présente une difficulté. Si tout doit être cru à cause de l'autorité de Dieu, comment sera-t-on certain de cette autorité et d'une certitude telle que cette autorité pourra supporter l'acte surnaturel de foi, ainsi que la somme des actes de foi ? On répond : par la connaissance naturelle ; alors le caractère surnaturel de l'acte est menacé ; si on exige une connaissance surnaturelle, on sauve le caractère surnaturel de l'acte, mais on risque de tomber dans le « regressus in infinitum ». En effet, cette connaissance surnaturelle en exigera une autre comme condition et ainsi de suite. Des différents essais de solution de cette « *analysis actus fidei* », qui ont opposé dans une controverse célèbre Suarez et Lugo, nous devons retenir particulièrement trois points.

D'après Suarez, il faut que la connaissance de l'objet formel soit, elle aussi, surnaturelle. L'autorité de Dieu est non seulement le motif de foi, elle est aussi objet de foi. On croit parce que Dieu a révélé, ce qu'il a révélé et qu'il a révélé. La « prima veritas », aussi bien que le « factum revelationis », doit être connue surnaturellement. « Sola evidens cognitio, quod Deus sit prima veritas, non sufficit pro fundamento et objecto formali fidei, sed necessaria est fides infusa hujus veritatis. » Et : « Revelatio Dei dicentis res fidei, credenda est fide divina et infusa. » (De fide, d. 3, s. 6, s. 12 et 7.)

Lugo combat cette opinion parce que, ou bien elle exige une série infinie, ou bien présente un cercle vicieux. (De virt. fidei, d. 1, s. 6 et 7.) Il propose une solution d'après laquelle les motifs de crédibilité sont introduits dans la foi elle-même. Ils ne sont pas seulement la condition de l'« actus fidei », ils concourent à le produire. Ils ne sont pas seulement des « motifs de crédibilité », mais encore des « motifs de foi ». Il explique ainsi sa conception. La première vérité « Deus verax est » est connue immédiatement, comme une conclusion évidente de la notion de Dieu. Quant à la seconde : « Deus locutus est », le croyant l'apprend encore lui-même d'une manière immédiate : on doit en effet distinguer la Révélation et les signes qui l'attestent ; ces derniers, par les miracles et les effets moraux exercés, se perpétuent toujours pour les fidèles et ceux-ci se rendent compte du fait même de la Révélation, d'une manière concrète bien qu'un peu obscure. Ces témoignages sont, d'après Franzelin, autant de rayons qui font briller devant nous la parole divine et manifestent son origine divine. De même qu'on reconnaît un ami à sa voix, un prince à son sceau, ainsi on reconnaît la Révélation à ces motifs de crédibilité. Sur toute cette question concernant ce qu'on appelle dans la dogmatique, depuis Grégoire de Valence, « *analysis actus fidei* » ou bien « *resolutio assensus fidei in sua principia* », cf. Franzelin, De d. trad. et s. Script., append., c. 4 sq.

Une nouvelle solution représentée par *Pesch*, *Billot*, *Schiffini*, *van Noort* peut se résumer comme il suit : 1° L'autorité de Dieu qui se révèle n'est connue que par les motifs de crédibilité, par conséquent d'une manière médiate ; 2° L'acte de foi n'est pas un acte discursif, une conclusion logique dans laquelle une proposition serait connue et acceptée à cause de la proposition précédente. Cet acte saisit immédiatement tout l'objet de la foi dans un *seul* assentiment. Ainsi, par exemple, celui qui croit à la Trinité ne croit pas d'abord à l'autorité divine et ensuite au dogme de la Trinité, mais, dans un seul et simple assentiment, il croit à la Trinité et à l'autorité de Dieu qu'il a connue *auparavant* d'une connaissance naturelle. De cette façon l'autorité de Dieu n'est pas conservée comme objet *matériel* de foi — on n'a donc pas à se demander *pourquoi* on y croit — mais comme motif (ut quo, propter quod) dont on est déjà convaincu par ailleurs. Par là, on écarte le point le plus difficile dans l'analyse de la foi ; 3° Le motif de foi est l'autorité de Dieu mais l'autorité de Dieu *en soi* et non la connaissance que nous en avons. Alors même que nous ne connaissons l'autorité divine que naturellement, nous la connaissons en tout cas comme une autorité qui possède le plus haut prestige moral et devant laquelle nous avons purement et simplement à nous incliner quand elle parle. (Vatic., s. 3, c. 2.) C'est pourquoi aussi la volonté lui soumet l'intelligence immédiatement et complètement. Notre adhésion à l'objet de la foi peut donc dépasser toute autre adhésion en fermeté, bien que notre conviction de la véracité de Dieu et du fait de la Révélation ne soit que simplement certaine. Et cependant cet acte d'adhésion a Dieu seul pour motif ; 4° Par là-même, la question de l'origine de notre connaissance de l'autorité de Dieu n'a plus à nous préoccuper ; elle ne concerne plus le *motif* de la foi, mais les *conditions préalables* de la foi. Je demande à quelqu'un : Pourquoi croyez-vous à la Trinité ; il me répond : Parce que Dieu l'a révélée et qu'il mérite absolument mon adhésion. Demander ensuite pourquoi Dieu mérite créance, est une question insensée pour celui qui connaît Dieu. Mais si je demande : Comment connaît-on Dieu ? ma question ne porte plus sur l'objet formel de la foi, mais sur ses conditions préalables. Il en est de même pour la foi humaine. Je crois à une thèse défendue par S. Augustin ou S. Thomas à cause de leur autorité, non à cause des motifs que la critique peut apporter en faveur de cette thèse. Mais d'où peut-on tirer le caractère surnaturel du motif de foi ? La grâce ne peut pas le produire *objectivement*. On répond : La *connaissance* de l'autorité de Dieu est naturelle, mais l'autorité de Dieu elle-même est en soi quelque chose de surnaturel ; car le fait de la Révélation et l'utilisation de la vérité et de la véracité divine ne sont pas dues à notre nature, de même que leur but n'est pas un but naturel mais un but surnaturel. (G. van Noort, *De fontibus*, 222-244 ; *Pesch*, VIII, 144-162 ; *Schiffini*, *De virtut. inf.*, 195 sq. ; *Straub*, *De analysi fidei*, 1922 (contient un aperçu général, de la Scolastique à nos jours).)

§ 11. La science dans la foi

A consulter : *Hurter*, I, 500 sq. *Pesch*, VIII, 87 sq. *Lépicier*, *De stabilitate et progressu dogmatis* (1910). *Ders*, *Theologia dogmatica orthodoxa (ecclesiae græco-russicæ, 1911)* 31 sq.

De même qu'il y a une science qui *prépare* la foi et l'*introduit*, il y a aussi une science *après* et *dans* la foi, sur la base de la foi. Entre ces deux sciences, il y a une différence essentielle. La première est une science purement naturelle (p. 77), l'autre est une science surnaturelle, dans la mesure tout au moins où ses principes doivent être connus et maintenus dans la foi. Il y a ainsi, comme l'explique le Concile du *Vatican*, un double ordre de connaissance (s. 3, c. 3) : un ordre naturel et un ordre surnaturel. Mais dans les deux cas, on se trouve en présence d'une véritable connaissance ; même dans le second cas. La connaissance dans le second cas s'appelle la science

de la foi. *Deux questions* : 1^o Comment peut-on arriver à cette science de la foi? et 2^o Quelles sont ses relations avec la raison?

L'Écriture déjà demande une certaine intelligence de la foi. Cela ressort nettement de la notion de foi dans la Bible examinée p. 66-70, ainsi que du § 12.

L'Église primitive tenait compte de ce devoir dans son enseignement donné aux catéchumènes avant le baptême. Mais la connaissance de la foi se différencia bientôt. La plupart des fidèles se contentaient d'accepter bonnement et simplement l'objet de la foi. D'autres, d'une culture scientifique plus élevée, voulurent pénétrer dans les profondeurs de cette foi et s'efforcèrent de rechercher la connexion de ses grandes vérités particulières. Ils y furent déterminés par l'exhortation de l'Écriture, leurs propres besoins scientifiques, les attaques de la philosophie, les hérésies qui naquirent dans le sein même de l'Église. On en parlera plus loin en détail.

Deux adversaires extrêmes se présentent ici : les *fidéistes* (traditionalistes) qui affirment qu'on peut seulement croire les vérités de la foi et non les approfondir davantage à la manière d'une science, et les *semi-rationalistes* (Hermès, Günther), d'après lesquels on ne doit croire les vérités de la foi que d'une manière provisoire, mais qu'on peut ensuite les réduire à des vérités de raison.

L'Église a condamné les deux adversaires. Elle a reconnu le droit et le devoir de la raison dans la foi, et non seulement, par conséquent, avant la foi ; elle en a donné les précisions et les normes ; par là elle a caractérisé, d'une façon plus nette, la science de la foi et, d'une manière générale, délimité les relations entre la foi et la science. Le Concile du Vatican s'exprime ainsi à ce sujet : « Quand donc la raison, éclairée par la foi, recherche avec zèle, piété et modestie, elle obtient, avec l'aide de Dieu, quelque intelligence des mystères et une intelligence très fructueuse, en partie par la comparaison avec ce qu'elle connaît naturellement, en partie par la connexion des mystères entre eux et avec la fin dernière de l'homme. (S. 3, c. 4 ; Denz., 1796.)

Ceci nous permet de déterminer le caractère de la science de la foi. La foi et la théologie sont de genres différents. La première est une vertu conférée par Dieu qui appartient à tous les chrétiens croyants ; la seconde est une spéculation théorique, au moyen des facultés naturelles, sur les vérités de la foi. La foi sauve, la théologie fait des savants.

La foi et la science ne peuvent jamais se contredire. « Mais, bien que la foi soit au-dessus de la raison, il ne peut cependant jamais y avoir de véritable désaccord entre la foi et la raison, car le même Dieu qui révèle les mystères et infuse la foi, a mis dans l'esprit la lumière de la raison. Mais Dieu ne peut pas se renier lui-même et la vérité ne peut jamais contredire la vérité. La fausse apparence d'une telle contradiction vient le plus souvent de ce que les dogmes n'ont pas été compris et exposés dans le sens de l'Église, ou bien de ce que l'on a pris des opinions et des imaginations pour des exigences de la raison. Nous définissons donc que toute affirmation contraire à la vérité de la foi éclairée est complètement fausse. » (Vatic., s. 3, c. 4 ; Denz., 1797 ; C. Gent., I, 7.) S. Thomas : « Cum enim fides infallibili veritati innitatur, impossibile autem sit de vero demonstrari contrarium, manifestum est, probationes, quæ contra fidem inducuntur, non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta. » (S. th., I, I, 8 ; cf. C. Gent., II, 4.)

Le Concile indique ensuite que la raison elle-même peut recevoir de la foi beaucoup d'aide et de lumière dans son propre domaine. « La foi garde et protège la raison d'erreurs et l'enrichit de multiples connaissances. » On se rend compte immédiatement de la justesse de cette affirmation, quand on compare, par exemple, la philosophie thomiste avec la philosophie aristotélicienne dont elle procède pourtant, et spécialement si on examine, à côté de la philosophie thomiste, la philosophie moderne. On doit souligner aussi que la doctrine de foi catholique ne nuit pas, comme on l'affirme souvent, au progrès culturel. L'Église a maintes fois repoussé ce reproche. (Denz., 1799.)

Certains catholiques ayant pris au sérieux ce reproche, on imagina la théorie

contradictoire de la double vérité : Une chose peut être vraie philosophiquement et fausse théologiquement. Ainsi pensèrent, à la suite d'Averroès, certains membres de l'Université de Paris (1300) et des humanistes avec Pierre Pomponace († 1524). Le Ve Concile de Latran les condamna (1512-1517). (Denz., 738.) Dans les temps modernes, cette erreur a été reprise par Frohschammer et condamnée de nouveau par le Concile du Vatican ; puis par Loisy qui distingue entre le Christ de la foi et le Christ de l'histoire, les déclare inconciliables et veut qu'on les sépare purement et simplement. (Denz., 2084, 2085, 2109, 2106.)

On demande quelle est la nécessité de la science de la foi. Les théologiens répondent qu'elle n'est pas nécessaire aux particuliers pour leur salut, mais que, pour l'ensemble de l'Eglise, elle est très avantageuse et très utile. Elle sert tant à la vie commune et intérieure de la vie de foi qu'à la défense extérieure de la foi.

Conclusion pratique. L'acte fondamental de notre religion est la foi. Ce que dit S. Paul de la vie naturelle en Dieu vaut à plus forte raison de la vie surnaturelle. « C'est en lui que nous vivons, que nous nous mouvons, que nous sommes. » (Act. Ap., xvii, 28.) C'est par la foi que nous saisissons Dieu et que nous le conservons. Toutes les fois que nous voulons nous mouvoir dans la direction de Dieu, nous avons besoin de la foi. Aucune prière, aucun empire sur soi-même, aucun sacrifice, aucun acte de patience, aucune réception de sacrement, aucune aumône ne peuvent être accomplis par nous d'une manière convenable, sans que cet acte fondamental de foi leur prête vie et élan. Plus encore : tous ces actes, dans leur intensité et leur extension, dépendent de la mesure de la foi. La foi est la puissante racine portante de toute la vie surnaturelle. C'est pourquoi S. Paul peut écrire brièvement : « Le juste vit de la foi. » Quand cette racine est saine, la sève circule ; quand elle est malade, toutes les sources de vie se tarissent. Mais la foi est l'œuvre de la grâce de Dieu et de la volonté de l'homme ; elle doit donc puiser sa substance dans deux mondes. La volonté, nous l'avons dans notre main ; quant à la grâce, elle se trouve dans la main de Dieu. S. Thomas donne aux croyants le conseil important d'exciter souvent leur foi et pour cela de respecter surtout, par motif de foi, la véracité divine. Si quelqu'un repoussait consciemment et opiniâtrement un seul article de foi, il perdrait toute la grâce de la foi et, par rapport aux vérités conservées, il n'aurait pas une véritable foi, il ne pourrait plus avoir qu'une autre conviction quelconque. (S. th., II, II, 5, 3.)

§ 12. Le progrès dogmatique

A consulter : *Dict. théol.*, IV, 1624-1650. *Tixeront*, Histoire des dogmes, I, 1-17. *Mau-préaux*, Faut-il « remettre au point » les formules dogmatiques ? (*Revue augustinienne*, 1909, 232 sq.). *Gardeil*, Le développement du dogme (*Revue des sciences philos. et théol.*, 1908, 447 sq.).

Le Concile du Vatican termine son enseignement sur les relations de la foi et de la science par des décisions sur le progrès dogmatique. Tout d'abord, il rejette une fausse conception d'après laquelle ce progrès serait un changement substantiel de la vérité, une continuation de la Révélation. A cette erreur, il oppose la déclaration de l'immutabilité et de l'indéfectibilité essentielles de la doctrine de foi.

« La doctrine de foi, en effet, que Dieu a révélée, n'a pas été proposée à l'esprit humain comme une invention philosophique pour être complétée, mais elle a été remise comme un dépôt divin à l'Épouse du Christ pour le garder fidèlement et l'annoncer infailliblement. C'est pourquoi il faut toujours garder le sens des dogmes sacrés que notre sainte Mère l'Eglise a une fois déclaré et ne jamais s'écarter de ce sens sous le prétexte et le nom d'une plus haute science. » (Denz., 1800.) Dans un canon qui se rapporte au même sujet, cette conception erronée du progrès dog-

matique, qui a été souvent soutenue dans ces derniers temps, a été frappée d'anathème. (can. 3 ; *Denz.*, 1818.) La raison théologique de cette doctrine se trouve dans le fait que la Révélation a été close avec les Apôtres, ainsi que dans l'infailibilité de l'Église qui ne peut pas se tromper dans ses affirmations qui sont, par suite, irréformables. (Cf. § 7.) Le Christ a donné mission aux Apôtres d'enseigner ce qu'il leur avait ordonné. (Math., xxviii, 20.) S. Paul ne veut pas même reconnaître à un ange du ciel le pouvoir de changer l'Évangile (Gal., 1, 8 ; cf. II Tim., 1, 14) ; le Christ est « auctor et consummator fidei » (Hébr., xii, 2.) C'est aussi l'enseignement constant de la Tradition. (Cf. p. 29.)

Le vrai progrès dogmatique. Ainsi donc, il n'y a pas de changement *substantiel* du dogme, pas de progrès *absolu* dans le dogme ; mais il y a un progrès *accidentel, relatif*. Ce progrès consiste en ce que l'Église connaît, d'une manière toujours plus profonde et plus précise, les vérités du « depositum fidei », qu'elle les explique d'une manière toujours plus claire, qu'elle les exprime et les propose dans des formules toujours plus parfaites. Ce progrès dans la connaissance subjective des vérités et dans leur formule objective, l'Église le désire et le *favorise* : « Crescat igitur et multum vehementerque proficiat, tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius Ecclesiæ, ætatum ac sæculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia : sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia. » (C. 4 ; *Denz.*, 1800.)

Preuve. S. Paul déjà demande un progrès dans la connaissance de la foi jusqu'à une certaine perfection. (I Cor., ii, 6-16 ; iii, 1 sq. Phil., 1, 9. Col., 1, 6, 9 sq ; ii, 2 sq. Eph., 1, 17-19 ; iii, 3 sq ; iii, 18 sq. ; iv, 13 sq. ; v, 9-14.) Il traduit les vérités chrétiennes dans la langue grecque usuelle d'alors, la *κοινή* et crée une série de termes théologiques (*χαρις, χάρισμα, ἀποκάλυψις, πνεῦμα, δικαιοσύνη, πλοῦτος*.) On peut en dire autant de S. Jean qui se sert de la langue grecque pour exposer les doctrines évangéliques annoncées en araméen par Jésus et crée pour cela un certain nombre de termes fixes (*λόγος, φῶς, ἀλήθεια, ζωή*, etc.). Mais il faut affirmer ici, contre l'histoire libérale, que le contenu de ces termes est un contenu chrétien original et non celui du culte des mystères païens.

Alors qu'à l'époque postapostolique on se contentait de la simple répétition des vérités révélées et de leur application pratique, on commence, dès le II^e siècle, à défendre certains dogmes, comme celui du Logos, de la Résurrection, en recourant à des pensées et à des expressions philosophiques et théologiques. Au II^e siècle, S. Irénée et Tertullien fixèrent la doctrine de la « Regula fidei » et de la Tradition contre la Gnose. S. Cyprien développe la doctrine de l'Église contre le schisme ; en même temps on traite la question du Baptême, de la Pénitence et de l'Eucharistie. L'époque de S. Augustin s'occupe des problèmes de la grâce, des sacrements, de l'Église. Les questions trinitaires et christologiques discutées au Concile de Nicée, sont poursuivies jusque dans leurs dernières conséquences. Dans la Scolastique, on examine à fond le « Filioque », la transsubstantiation, la « visio beata », les questions sacramentaires, etc. Dans la dernière période qui va du Concile de Trente à nos jours, on s'occupe de la controverse avec les protestants, des questions modernes sur la foi et la science, sur l'Église et la primauté du Pape. A cette évolution *objective* du dogme en correspond une autre dans le langage et les *formules*. La langue ecclésiastique latine a été créée par Tertullien et S. Cyprien. Il n'y en a encore pas trace chez Minucius Felix. Les termes créés par Tertullien : « persona, natura, trinitas, substantia » continuent toujours de vivre dans la théologie. S. Augustin enrichit encore cette langue (verbum, elementum, sacramentum et res, character). La Scolastique, avec la floraison postérieure de la théologie posttridentine, complète encore cette terminologie. Qu'on se rappelle seulement la terminologie

sacramentaire, les termes comme : « Satisfactio (S. Anselme), transsubstantiatio, infallibilitas », etc. Il en fut de même dans l'Église grecque. Celle-ci possédait dès le début une terminologie fixe dans la Bible grecque, elle pouvait partir de là pour développer cette terminologie. « Alexandrie, la capitale de la culture intellectuelle profane, fut le berceau naturel de la théologie ecclésiastique. » (BardenheYer.) Athènes y eut par conséquent, peu de part. Les grands Alexandrins furent avant tout Clément et Origène. Signalons les termes : οὐσία, ὑπόστασις, φύσις, ὁμοούσιος, τριάς, μονάς, ἐνάς, θεάνθρωπος, ἐνανθρώπησις, ἐνσωμάτωσις, ἐνσαρκος, παρουσία, θεοτόκος.

Les Pères avaient nettement conscience du droit et du devoir de collaborer au développement dogmatique. Un témoin classique de cette conscience est S. Vincent de Lérins auquel se réfère le Concile du Vatican lui-même. Mais ce qu'il a dit au c. 28 et 32 se trouve déjà dans Tertullien : « Manente forma ejus (regula veritatis), in suo ordine quantumlibet quæras et tractes et omnem libidinem curiositatis effundas. » (Præsc., XIV, cf. XII ; de même Origène, De princ., I, præf. 3.) Les Apôtres ont transmis « manifestissime » tout ce qui est nécessaire à tous pour le salut ; pour d'autres choses, ils ont seulement indiqué le « quia sint » et non le « quomodo sint » et ces choses, les amis de la sagesse chrétienne doivent l'expliquer selon leurs capacités. (Hugo de S. V.) « Crevit itaque per tempora fides in omnibus ut major esset, sed mutata non est, ut alia esset. » (De sacr., I, 10, 6.)

Raisons du progrès. 1^o Le Saint-Esprit qui opère dans l'Église doit l'introduire dans toute vérité (Jean, XVI, 13) ; 2^o Les hérésies forcèrent d'expliquer d'une manière plus claire les dogmes attaqués. S. Augustin l'affirme et excuse les anciens Pères qui s'exprimaient encore d'une manière moins précise : « Vobis nondum litigantibus securius loquebatur » (Chrysost.), dans la question de la grâce. (Cont. Jul., I, 6, 26 ; cf. Civ., XVI, 2, 1.) Avec beaucoup de pénétration, il rappelle ce qu'on appela plus tard « virtualiter revelata » et dit que l'hérésie en a amené l'éclaircissement en suscitant des hommes spirituels compétents dans l'Église (Enarr. in Ps. LIV, 22) ; 3^o La conception individuelle de la Révélation chez les Pères particuliers, comme chez les peuples chrétiens. Les Grecs sont portés à la spéculation, les Latins à l'étude des questions pratiques de l'Église et de la vie chrétienne ; 4^o La philosophie et la culture profane ont eu aussi leur influence sur l'évolution dogmatique. Rappelons le platonisme, l'aristotélisme, l'humanisme (philologie, histoire, critique), l'historisme ; 5^o Pour le progrès personnel dans la connaissance de la foi, les Pères et particulièrement S. Augustin, d'une manière fréquente, recommandent non seulement l'étude, mais encore la prière et la pureté du cœur (petere, pulsare, orare : S. Aug.).

Le Concile du Vatican a en vue aussi, en parlant du progrès dogmatique, l'activité théologique privée des particuliers, comme celle de l'ensemble des théologiens. Les initiés savent comment des maîtres particuliers ou des écoles particulières ont favorisé le progrès scientifique. De même pour la théologie. Qu'on songe à S. Athanase, à S. Augustin, à la Scolastique, au Concile de Trente. Léon XIII renouvelle l'invitation du Concile du Vatican à la collaboration : « Fieri potest... ut quasi preparato studio judicium Ecclesiæ maturetur. » (Encycl. « Providentissimus ».) Déjà Vincent de L. s'adresse aux savants et dit : « Ton explication rendra plus clair ce qui était cru auparavant d'une manière plus obscure... Cependant enseigne la même chose que ce que tu as appris, de telle sorte que si tu le dis d'une manière nouvelle tu ne dises cependant rien de nouveau » (doce, ut, cum dicas nove, non dicas nova. Common., 27).

Le comment du progrès dogmatique. On peut distinguer trois ou quatre espèces d'explications. 1. On fait appel à l'analogie d'un organisme. C'est ce que fait S. Vincent : La religion de l'esprit doit imiter la manière d'être du corps, lequel, bien qu'il développe ses membres au cours des années, reste cependant le même qu'il était. Il y a une grande différence entre la fleur de la jeunesse et la maturité de la vieillesse et pourtant les vieillards sont les mêmes qu'ils étaient quand ils étaient encore jeunes. Ces lois de la croissance doivent s'appliquer aussi à la doctrine de foi de la religion chrétienne (c. 29). Il rappelle ensuite l'image de la semence dont

le Christ lui-même s'est servi pour décrire le développement du royaume de Dieu. (Marc, iv, 26.) On en est resté longtemps à cette explication, sans éprouver le besoin de la développer. « Le Moyen-Age manquait trop de sens historique et de science biologique pour se sentir porté vers un mode d'exposition si complètement orienté vers l'histoire et la biologie » pense Rademacher.

2. Newman insiste sur le caractère spirituel de l'évolution, parce que les vérités ne se développent pas comme des plantes. C'est pourquoi il dit que le progrès dogmatique se comporte comme celui d'une *idée* vivante qui, dans le combat avec d'autres idées concurrentes, se développe, se fortifie, se change, se perfectionne, en détruisant d'autres éléments, mais aussi en les absorbant sans perdre son identité, comme la verge d'Aaron absorbait les bâtons des sorciers égyptiens. Il pense, en parlant de l'absorption d'idées étrangères, au culte, aux cérémonies, à l'honneur rendu aux saints, à la philosophie. Les points principaux de son exposé sont les suivants : a) La permanence de l'*idée fondamentale* essentielle (du « typ ») ; b) La stabilité des principes directeurs (Écriture et règle de foi) ; c) La force d'assimilation de l'idée fondamentale (processus eclectique, conservatif, assimilatoire) ; d) La suite logique (culte de Marie, culte des images, purgatoire, baptême des enfants, Pénitence) ; e) Les compléments mainteneurs (le culte de Marie appuie le culte du Christ, les rites protègent les vérités). Il semble que Newman ait été déterminé à son exposé par Mæhler et ait subi son influence, du moins sa théorie est identique à celle de Mæhler : « Le livre de Newman n'apporte rien de bien nouveau et original. » (Vermeil, Jean-Adam Mæhler, 1913, 454.) Ces deux grands hommes sont tombés un peu en discrédit par suite de l'usage que les modernistes ont fait de leur nom. Néanmoins la manière dont ils insistent sur l'identité dogmatique, ainsi que sur la règle de foi, montre qu'il y a une différence essentielle entre eux et leurs prétendus disciples.

3. Franzelin, dans les temps modernes, a donné une troisième explication : le développement de l'idée principale dans ses idées secondaires les plus lointaines et les plus délicates. Cette explication est en accord avec une déclaration occasionnelle de S. Thomas sur cette question. Il dit que, dans la doctrine de l'être divin, est comprise toute la doctrine de Dieu, dans la foi à la Providence toute la doctrine du salut, dans la Rédemption, l'Incarnation : « Sic ergo dicendum est, quod, quantum ad *substantiam* articulorum fidei, non est factum eorum augmentum per temporum successionem ; quia quæcumque posteriores crediderunt continebantur in fide præcedentium patrum licet *implicite*. Sed quantum ad *explicationem* crevit numerus articulorum, quia quædam *explicite* cognita sunt a posterioribus quæ a prioribus non cognoscebantur *explicite*. » (S. th., II, II, I, 7 ; Franzelin, De div. trad., sect. IV.) Cependant, d'après Schultes, S. Thomas, dans ce passage, traite du développement de la Révélation et ne parle de celui du dogme que dans les deux articles suivants.

4. Il sera bon d'unir ces trois explications et de ne pas en accepter une exclusivement, car toutes les trois ont leur raison d'être. L'évolution s'est faite à la manière d'un être vivant, mais sans suivre toujours ou même seulement à certaines époques, le même type rigide. Si l'on se range à l'avis de S. Vincent, il ne faut pas oublier que le dogme n'est pas un organisme physique qui, en vertu d'une force interne, se développe régulièrement, mais un être spirituel dont le progrès est intermittent et n'est jamais terminé. Si l'on accepte l'opinion de Newman, il ne faut pas oublier que l'évolution n'a pas toujours eu ce cours mystique, doux et peu didactique, mais qu'il s'est assez souvent effectué dans des combats de pensée durs et passionnés. Si l'on se range à l'avis de Franzelin, il ne faut pas oublier que l'évolution du dogme n'est pas seulement influencée par des syllogismes et des explications de notions, mais encore par l'action vitale du culte et de la vie morale, et aussi par l'action immanente du Saint-Esprit dans l'Eglise comme dans les individus. C'est pourquoi il est bon d'unir les trois opinions. On a songé qu'il valait mieux, pour expliquer cette évolution, choisir une nouvelle image, celle du levain. (Luc, XIII, 21.) Mais peut-être ferait-on mieux de renoncer à toute image et d'essayer de comprendre la chose dont *une seule image* ne peut donner la notion complète. Il est vrai que l'image du levain rend mieux le développement *moral* qui est loin d'être sans impor-

tance pour l'évolution dogmatique. Disons pour finir que le développement dogmatique, dans la mesure où il comprend en même temps la systématisation, est presque exclusivement dû au travail logique de la scolastique sur le dogme. Aussi la haine de la scolastique va de pair avec celle du dogme.

Fausse explication. D'après *Günther*, le dépôt primitif de la foi ne contenait que peu de vérités fondamentales et quelques faits historiques dont on a tiré plus tard le développement de tout le système de la foi. Le principe de l'évolution est le Saint-Esprit ; la cause principale est la philosophie. C'est pourquoi les formules dogmatiques changent avec les progrès de la science. Elles ne sont que relativement vraies. Cette opinion a été rejetée par le Concile du Vatican.

D'après *Harnack*, l'Évangile simple et non dogmatique s'unit à l'hellénisme et devint ainsi peu à peu le christianisme dogmatique. Dans la suite, celui-ci n'a jamais cessé d'augmenter ses dogmes, tout en affirmant toujours que ce n'était que la même ancienne doctrine. La substance de l'Évangile ne se perdit pas entièrement dans ce mélange avec la philosophie ; il n'en est pas moins vrai que le progrès continu du dogme ne fut autre qu'une corruption continue du christianisme primitif. L'idéal du développement doit être un retour à l'ancien état non dogmatique.

Dans cette opinion, l'influence de la philosophie est très exagérée : cette influence fut seulement *formelle* et non *matérielle*. De plus elle méconnaît la nécessité de la croissance de la vérité vivante. Au reste, l'idéal proposé est impossible, comme il serait impossible de ramener un État à ses commencements, un homme à l'enfance, un arbre à son germe.

D'après *Loisy*, l'évolution dogmatique est naturelle et logique. Mais il ramène à substance de la doctrine chrétienne non pas au Christ de l'histoire, mais au Christ de la foi ; en outre, il considère les dogmes comme l'expression, à un moment donné, de la Révélation qui se poursuit dans l'humanité et il admet leur modification constante. Par suite, il abandonne toute la notion d'évolution et lui substitue celle de *création* absolument nouvelle. Il n'y a qu'un dogme dans le devenir (dogma in fieri) et non un dogme dans l'être (d. in esse). Cette opinion représentée par *Loisy*, *Le Roy* etc., a été condamnée par Pie X. (*Denz.*, 2058, 2065, 2079, 2080.)

L'Église schismatique grecque limite artificiellement et arbitrairement l'évolution dogmatique, qu'elle explique comme l'Église catholique, aux sept premiers conciles généraux. Le motif de cet arbitraire et de cette inconséquence réside sans doute dans ce fait que son état d'Église *acéphale* ne lui permet plus de continuer l'évolution. Elle reproche à l'Église romaine d'avoir introduit des dogmes entièrement nouveaux, alors que les Grecs sont en possession de la pure doctrine ancienne. (Sur ce sujet, cf. *Palmieri*, *Theologia dogmatica orthodoxa*, I, 31 sq. et II, *Progresso dommatico*, 67 sq.) Cependant des théologiens judicieux jugent aujourd'hui qu'il est « nécessaire que l'Église (grecque) reprenne son activité dogmatique qui a cessé avec la séparation des Églises ». (*Revue d'Insbruck*, 1918, 135.) *Svetlov* se plaint amèrement : « L'Église se tait ou, ce qui est pire, dans les questions de science et de conscience, elle nous renvoie à l'époque lointaine des sept conciles, pour y trouver une réponse, alors que ce sont de tout autres questions qui nous occupent... Il nous faut absolument un nouveau, un huitième concile œcuménique. Il faut que l'union des Églises se fasse. » (*Ibid.*) Mais comment faire de pareils « conciles » sans le Pape ? Personne n'ose le dire.

Les Réformateurs acceptèrent, comme les Grecs, une évolution dogmatique jusqu'à une certaine époque qui fut fixée aux trois premiers symboles : le symbole des Apôtres, le symbole de Nicée-Constantinople et celui de S. Athanase. Le protestantisme libéral moderne repousse tout dogme et tend vers un christianisme sans dogme. Au sujet du christianisme primitif, il parle de différents types de doctrine. (Synoptiques, S. Paul, S. Jean, S. Jacques.)

Une méthode tout à fait nouvelle consiste à expliquer le christianisme primitif uniquement du point de vue de l'histoire des religions, comme un mélange d'idées chrétiennes et d'antiques religions à mystères. On examine particulièrement S. Paul et S. Jean, de ce point de vue.

CHAPITRE III

Méthode et tâche de la dogmatique

A consulter : *Petau*, Opus. de théol. dogm. Prol. *Scheeben*, I, 358 sq. *Minges*, I.

§ 13. La méthode dogmatique

La méthode scientifique d'une discipline ne peut pas être établie *a priori*. Elle dépend non seulement des règles et des principes scientifiques, mais encore de la matière à traiter. Autre est la méthode de la philosophie, autre est celle de l'histoire, des sciences naturelles, de la théologie. La dogmatique est une science positive. Sa matière est donnée, elle n'a pas à chercher, elle n'a qu'à l'ordonner, à la systématiser, à la scruter spéculativement.

La dogmatique n'est pas dépourvue de données préalables ; elle ne l'est ni par rapport à sa matière, ni par rapport à la manière de la traiter. Le premier point ressort évidemment de ce que nous avons dit jusqu'ici. La dogmatique veut exposer les vérités révélées d'une manière ordonnée. Ces vérités existent déjà dans leur ensemble complet. Il n'est donc pas de son rôle d'*augmenter* sa matière, par exemple par des recherches scientifiques, par des enquêtes de psychologie ou d'histoire religieuses ; pas plus que d'étendre son examen à un domaine entièrement étranger à celui de la Révélation positive.

Les analogies tirées de l'histoire des religions, telles qu'on aime à en chercher aujourd'hui dans les antiques religions à mystères, n'ont pour la dogmatique qu'une importance extérieure ; elles montrent que le culte chrétien répond à un besoin général et humain de rédemption, mais que ces religions non chrétiennes, même dans les cas les plus favorables, ne sont qu'une ombre de la religion chrétienne. Ce n'est pas l'ombre qui peut donner de la clarté à la lumière. La Trinité chrétienne, par exemple, n'a rien de commun avec celle de Plotin ; le Logos chrétien n'a rien de commun avec celui du Portique ou de Philon ; la rédemption chrétienne n'a rien de commun avec celle de la Gnose ou de Bouddha ; les sacrements chrétiens n'ont rien de commun avec ceux des antiques mystères. Le dogme chrétien procède de la Révélation ; le dogme non chrétien des besoins religieux de l'humanité.

Même quand la Révélation a été acceptée, la manière de la traiter dogmatiquement est essentiellement positive. Il n'est, par conséquent, pas possible de développer son contenu général d'une manière purement rationnelle ou bien de le déduire logiquement d'une ou plusieurs *idées générales* ou vérités fondamentales. *S. Thomas* semble voir dans l'idée de Dieu une idée fondamentale de ce genre, quand il dit qu'on doit tout considérer dans la théologie « sub ratione Dei ». (*S. th.*, I, I, 7.) Mais cela ne veut pas dire que toute la matière de la dogmatique peut être déduite de cette idée. Dieu est assurément, en soi et dans son œuvre, l'ordre, la logique et l'harmonie suprêmes ; mais son œuvre dépend non seulement de sa liberté, mais encore, d'une certaine manière, des actions de l'homme libre. De ce fait, l'activité révélatrice de Dieu reçoit un caractère accidentel, indéterminable, particulier, et un contenu imprévisible. La Révélation nous semblera souvent contenir des lacunes ; il nous manque parfois les intermédiaires logiques. C'est pourquoi la Scolastique,

dans son exposé philosophique des dogmes, doit souvent recourir aux *motifs de convenance*. Le théologien n'est pas capable de reprendre, pour ainsi dire, par la base, dans la matière donnée, le développement spéculatif d'une idée fondamentale. Ni l'idée de Dieu, ni l'idée du royaume de Dieu, ni l'idée de l'Eglise ne s'y prêtent.

Un second lien qui rattache le théologien à sa matière, c'est qu'il doit croire tout l'ensemble des vérités qu'il a à traiter. Il travaille la matière d'une manière personnelle, mais il ne peut la traiter que dans un sens fixé par l'Eglise. Plus que dans toute autre discipline, la manière de traiter la dogmatique est « ecclésiastique », parce qu'elle correspond à la *foi professée* par l'Eglise et que, même dans les points secondaires, elle est partout en étroit contact avec elle.

Une discussion libre et rationnelle des dogmes, sans tenir compte des données préalables, s'opposerait au caractère propre et intime des dogmes, ainsi qu'à l'importance de l'Eglise, en tant que règle prochaine de foi. C'est pourquoi le Concile du Vatican a interdit la méthode du doute *positif*. Les théologiens ne parlent que du doute méthodique, lequel d'ailleurs n'est pas seulement permis, mais encore très utile pour mieux approfondir le dogme et pour le défendre.

Répartition de la matière. La dogmatique est la science de *Dieu* et de son *œuvre*. Par suite, l'ensemble de sa matière se divise en *deux parties principales* : la première considère l'être de Dieu en lui-même et la seconde les *actions* particulières de Dieu dans le monde.

En tête des actions divines se place le fait fondamental de la création, dont le produit principal est l'homme avec sa destinée éternelle et surnaturelle. Mais, dans l'épreuve que Dieu imposa à sa liberté, l'homme s'écarta de sa destinée primitive et tomba dans le péché. Dieu voulant cependant lui restituer cette destinée, la Rédemption était nécessaire. En admettant que cette rédemption dût être parfaite, elle exigeait, quant à elle, l'Incarnation. La rédemption objective ne suffisait pas, il fallait que ses effets soient appliqués subjectivement aux hommes en particulier. Cela se fait par la justification et la sanctification personnelles de l'homme tombé, dans l'institution de salut qu'est l'Eglise, par les sacrements qui sont les moyens de salut qui lui ont été confiés. Mais le dernier terme de l'œuvre divine de la Rédemption est l'accomplissement de la destinée humaine par la sanction personnelle. Ainsi, sans division artificielle, apparaissent les parties suivantes :

1. Dieu, unité et Trinité.
2. La création du monde et l'épreuve de la créature libre.
3. La rédemption du monde dans son accomplissement objectif.
4. La grâce, forme subjective de la rédemption.
5. L'Eglise, institution de sanctification et communion des saints.
6. Les sacrements, moyens de sanctification.
7. La fin de l'homme racheté ou les fins dernières.

Tous ces sept points peuvent être considérés comme autant d'*articles fondamentaux* qui contiennent chacun une série de vérités particulières. Par rapport à l'ensemble. Le système dogmatique de la foi catholique ressemble à une *tour* dont les ne peut en violer ou en changer *un seul* substantiellement sans ébranler tout l'ensemble. Le système dogmatique de la foi catholique ressemble à une *tour* dont les pierres sont emboîtées les unes dans les autres pour constituer un ensemble cohérent. Si on enlève une seule pierre, tout l'édifice ne tardera pas à s'écrouler sur celui qui a enlevé la pierre. Nous en trouvons la preuve dans l'histoire de toutes les hérésies et de tous les schismes. Au reste, le rejet même d'une *seule* vérité nous sépare de l'Eglise et cela signifie la perte du principe d'unité. Seul le catholicisme a un système, une synthèse.

§ 14. Tâche de la dogmatique

Elle a : 1^o A extraire le dogme des *sources symboliques*, 2^o A le démontrer par l'*Écriture* et la *Tradition*; 3^o Autant que possible, à l'approfondir *spéculativement*.

Ad 1. La première tâche consiste à **établir le dogme** et à l'exprimer dans sa réalité. Avant de prouver le dogme, il faut en avoir une idée bien nette, sous peine d'enlever à la preuve sa force et sa plénitude. A cette fin, le théologien dogmatique doit s'adresser aux écrits symboliques de l'Église. Dans ces écrits, le dogme se trouve d'ordinaire exprimé en courtes formules qu'il est facile d'extraire et qui, reproduites textuellement, fournissent souvent l'énoncé d'une thèse. Comme la dogmatique expose aussi les vérités catholiques, ainsi que diverses opinions ou explications de théologiens privés, il est à conseiller d'indiquer à la suite des thèses leur valeur dogmatique. Ceci est particulièrement important de nos jours où des adversaires, comme Harnack, raillent les moitiés, les tiers, les quarts de dogme des catholiques. Il est utile aussi, en face du zèle exagéré de certains théologiens, de fixer nettement les limites entre les vérités particulières.

L'Église emploie, pour ses décisions, une terminologie particulière et souvent, même dans ses définitions, elle se laisse guider par les objections des hérétiques; aussi il est nécessaire d'ajouter à la proposition dogmatique une explication dans laquelle les expressions techniques sont éclaircies et les contestations possibles des hérétiques fixées. L'usage d'un langage théologique fixe a été, à maintes reprises, recommandé par les Papes. (*Denz.*, 159-161, 442 sq.) Si chaque théologien particulier voulait, à cet égard, suivre son goût particulier, il en résulterait nécessairement une confusion de Babel. *S. Paul* met déjà en garde contre la « nouveauté profane des mots ». (I Tim., vi, 20.) *S. Augustin* explique que le philosophe peut se servir de mots à sa guise, « mais nous, nous devons nous exprimer d'après une règle fixe, de peur que l'emploi arbitraire des mots ne détermine une opinion impie sur les choses qu'ils désignent ». (*Civ.*, x, 23.)

Ad 2. Une seconde tâche de la dogmatique consiste dans la **preuve positive** des dogmes par l'Écriture et la Tradition. La *preuve par l'Écriture* vient en tête. La raison en ressort de l'importance de l'Écriture comme source de la Révélation, dont nous avons déjà parlé. De même, on a déjà signalé que la *Vulgate* a été déclarée par le Concile de Trente, la Bible de l'Église latine et que l'interprétation doit se faire dans le sens traditionnel. Pour extraire les dogmes des textes de l'Écriture, il est nécessaire de le faire selon les règles scientifiques en usage aujourd'hui dans l'exégèse et maintes fois recommandées dans les temps modernes par l'Église. D'après ces règles, il faut apprécier le livre d'où est tiré le texte d'après l'étape de Révélation à laquelle il appartient. Une méthode antihistorique de citation qui, sans tenir compte des étapes de la Révélation, aligne les textes d'une manière purement extérieure était autrefois en usage, mais elle ne suffit plus aujourd'hui, parce qu'elle n'est pas historique et ne jouit, par conséquent, d'aucune considération. Il faut en dire autant pour la littérature de prédication et d'édification.

Enfin, il est d'une grande importance apologétique, pour notre temps, de citer, autant que possible, les textes probants en *entier*. Si l'on se contentait autrefois de quelques textes « classiques », cela suffisait alors, car la vérité des dogmes était généralement admise. Mais depuis que le protestantisme et, à sa suite, le modernisme ont utilisé la critique biblique pour attaquer les dogmes catholiques, il ne suffit certainement plus pour les prouver de se borner à citer quelques textes. Sans doute, on ne pourra pas, du moins le plus souvent, être absolument complet; car c'est là la tâche de la théologie biblique. En tout cas, la dogmatique peut, dans les temps modernes, apprendre beaucoup de cette discipline traitée du point de vue catholique. Il faut aussi, dans l'établissement des preuves, remonter jusqu'à l'*Ancien Testament*, bien qu'on n'y trouve d'ordinaire que les *germes* du dogme chrétien. Les *décisions doctrinales* de l'Église ne peuvent pas prouver le dogme, mais

seulement le faire connaître. C'est ce dont certains théologiens ne tiennent pas assez compte. Mais on peut parfois, par les décisions doctrinales, connaître le vrai sens d'un texte de la Bible ou de la Tradition. Cela arrive particulièrement pour des passages au sujet desquels la dernière décision appartient à l'Eglise.

La preuve *patristique* a pour but de montrer pour chaque dogme particulier l'accord des Pères. Elle a une double importance. Tout d'abord elle présente les principaux témoignages de la Tradition. Ensuite elle fait connaître, pour tous les dogmes, l'état de l'évolution. C'est pourquoi il est indispensable de suivre, autant que possible, dans la preuve patristique, l'ordre chronologique, de faire connaître les tendances communes, les traditions d'école, les thèses contraires des hérétiques, les étapes de l'évolution du dogme. Il faut aussi tenir compte aujourd'hui de la différence entre les Grecs et les Latins. Les Orientaux sont généralement portés à la spéculation, les Occidentaux à l'exposé positif ; les uns s'appuient volontiers sur la philosophie, les autres de préférence sur l'Ecriture. Les uns traitent de la théologie proprement dite, les autres s'occupent davantage des questions pratiques de la Rédemption, telles qu'elles se rencontrent dans l'administration des sacrements et l'œuvre de l'Eglise ; les uns se demandent ce que sont Dieu, le Christ, le Saint-Esprit *en eux-mêmes*, les autres ce qu'ils sont *pour nous*. Il faut se rappeler en outre que, pas plus chez les Pères que dans l'Ecriture, on ne doit chercher le dogme dans son aspect *formel* ; il suffit qu'on puisse en reconnaître chez eux le sens. Et enfin on se rendra compte que le témoignage « ininterrompu » de la Tradition n'exige pas, pour chaque dogme, une attestation chez chaque Père. Toute la littérature patristique n'y suffirait pas. Les écrits des Pères eux aussi doivent leur apparition, le plus souvent, à des occasions accidentelles et extérieures ; ce sont des écrits de circonstance et non des exposés systématiques des vérités de foi.

Ad 3. L'exposé spéculatif. On se demande si les vérités surnaturelles peuvent être soumises à des considérations rationnelles, à un traitement dialectique et logique, ou même l'exigent, comme c'est le cas pour les vérités philosophiques. Il s'agit de l'application technique de la philosophie aux dogmes. La question ne peut se poser que pour son emploi *formel* en théologie et non pour son emploi *matériel*. Il est évident que la dogmatique ne reçoit pas, comme l'affirment les historiens protestants du dogme, une matière purement philosophique pour la transformer en dogme. Il n'est question que d'une application des catégories philosophiques aux vérités révélées. Et la légitimité de cet emploi formel ne peut pas raisonnablement être discutée.

Il est vrai, assurément, que les premiers organes de la Révélation s'exprimèrent d'une manière immédiatement connexe à la *vie* et à ses événements divers et changeants ; que le christianisme est entré dans le monde *non* comme une philosophie, mais comme une révélation immédiate et personnelle de Dieu, comme une *religion* ; que le Christ et les Apôtres, S. Paul un peu excepté, n'ont pas employé le langage philosophique, mais se sont appliqués à parler un langage religieux simple ; que l'Eglise, en tant que dépositaire de la Révélation, n'a pas reçu la mission d'approfondir et d'ordonner scientifiquement les vérités éternelles, mais simplement de les annoncer et de les maintenir. Cependant une nécessité interne devait l'amener à donner aussi des vérités révélées, une conception et une systématisation rationnelle et philosophique.

Mais les principes, pour cette manière de traiter les vérités dogmatiques, sont les suivants : le point de départ, le fil directeur et le but de toute spéculation c'est toujours la *foi* ; de la foi, la spéculation ne doit jamais *s'éloigner*. Ce n'est pas toute philosophie, mais seulement une *saine* philosophie qui peut s'allier dans une certaine mesure à la théologie. Aussi, il faut être prudent dans le choix du système philosophique en question. C'est pourquoi l'Eglise a proposé et imposé au théologien sa philosophie, en recommandant officiellement l'*aristotélisme scolastique*. (Encycl. « *Æterni Patris* » de Léon XIII, août 1879.)

D'après S. Thomas (Quodlib., 4, a. 18), on peut donner à la « *disputatio* » le but d'établir la réalité de la vérité (*an ita sit*), et alors on insiste sur les autorités (Ecriture et Pères) ; ou bien on peut en rechercher le comment (*quomodo sit verum*), et alors on insiste sur les motifs de raison, dans la mesure où ils découvrent les

racines de la vérité. La première méthode lui paraît, à bon droit, insuffisante par elle-même, parce que le disciple « nihil scientiæ vel intellectus acquirit, sed vacuus abscedet ». On pourrait pourtant, à ce sujet, faire les remarques suivantes : 1^o Pour les grands mystères, il est très important, et même décisif, de les extraire des sources de la Révélation ; 2^o La preuve positive, quand elle est bien conduite, nous donne déjà un certain éclaircissement sur le sens du dogme ; 3^o De plus, la seule science des sources et du développement du dogme a par elle-même un grand charme. L'homme moderne s'intéresse autant au devenir qu'à l'être.

Il y a des *limites* que la spéculation ne doit pas dépasser sans danger pour le dogme. Ces limites résident surtout d'abord dans ce fait que la théologie s'occupe de mystères, qu'il n'est pas possible de ramener entièrement à des vérités de raison, puis dans cet autre fait, que le christianisme a aussi un caractère historique et que les événements historiques sont plus durs à plier à la spéculation que les vérités générales. Les faits historiques, comme l'Incarnation, la Passion, la mort et la Résurrection du Christ, doivent être purement et simplement acceptés et crus ; on ne doit donc pas les présenter comme des faits logiquement nécessaires. Cependant ils offrent des aspects appréciables à la spéculation qui montrera la liaison réciproque de ces faits, leur relation avec Dieu leur auteur, ainsi qu'avec les besoins de l'homme et la fin dernière de la Rédemption. La raison éclairée par la foi est sans doute incapable de démontrer, à part l'existence de Dieu, les vérités révélées, mais elle est capable de montrer l'inanité et l'illogisme des *objections*, que fait l'incrédulité au nom de la raison. A cet avantage négatif se joint encore un avantage positif : la raison peut aussi, comme s'exprime le Concile du Vatican, « quand elle cherche avec zèle, piété et modestie, obtenir avec le secours de Dieu, une certaine intelligence, et une intelligence très profitable, des mystères, soit au moyen de l'analogie des choses qu'elle connaît naturellement, soit par suite de la connexion des mystères entre eux et avec la fin dernière de l'homme. Elle ne deviendra cependant jamais capable de les comprendre à la manière des vérités qui constituent son propre objet. » (S. 3, c. 4 ; *Denz.*, 1796.)

Remarquons encore qu'un des défauts principaux de la *dogmatique russe* est l'absence complète d'une explication positive et précise des dogmes. Chez les Grecs, le christianisme tout entier est devenu rituel. Dans la mesure où il ne se reflète pas dans les rites, il n'a pas d'existence publique. Dans une grande dogmatique composée par un évêque, onze (!) lignes sont consacrées à la doctrine de la Rédemption. Les coryphées eux-mêmes ne distinguent pas entre dogmes, théologie et opinions privées. Tolstoï va plus loin encore : il affirme que l'orthodoxie est dépourvue de toute vie intérieure et ne connaît que « temples, icones, brocart et cloches ». Svetlov signale deux tendances dans l'orthodoxie : le *juridisme* (dans la hiérarchie) et l'*anomisme* (dans le parti de l'intelligence).

CHAPITRE IV

Aperçu général de l'histoire de la dogmatique

A consulter : *Harter*, *Nomenclator literarius*, 5 vol. (1903). *Tixeront*, *Histoire des dogmes*. *Hambert*, *Les origines de la théologie moderne* (1911). *De Wailly*, *Histoire de la philosophie médiévale*. *A. Legendre*, *Introduction à l'Étude de la Somme théologique de S. Thomas* (1923). *M. Pégues*, *S. Thomæ Aquinatis, Summa theologia* (1926). *Ghellinck*, *Le mouvement théologique du 12^e siècle* (1914) (riche bibliographie). *Du Cange*, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis* (N. E. 1883-1888). *Ders.*, *Glossarium mediæ et infimæ græcitat*. *Bertoni*, *Le B. Jean Duns Scot, sa vie, sa doctrine* (1917).

La dogmatique, comme toute discipline scientifique, a son *histoire* qui montre *comment* on l'a traitée à chaque époque ; comment elle a pris naissance, s'est développée et perfectionnée. Il ne faut pas con-

fondre cette histoire avec celle des dogmes. L'histoire des dogmes s'occupe des vérités éternelles ; l'histoire de la dogmatique, de la technique extérieure et de la méthode de leur exposé. On y distingue, comme dans l'histoire de l'Église, trois périodes :

1. La période patristique, jusque vers l'an 700.
2. La période scolastique, jusque vers l'an 1500.
3. La période moderne, du Concile de Trente à nos jours.

§ 15. — L'époque patristique

Durant les trois premiers siècles, l'Église lutta pour son existence matérielle et, au milieu des persécutions sanglantes, elle trouva peu de loisir pour s'occuper de travail théologique.

Les *Pères apostoliques* répètent les paroles de l'Écriture et les appliquent à la vie et, en le faisant, soulignent tantôt une chose tantôt une autre. Les *apologues* interprètent la doctrine philosophique du Logos et la rattachent à la christologie pour faire mieux accepter cette dernière dans les cercles cultivés. Les *Pères antignostiques* (S. Irénée, Tertullien, S. Hippolyte) luttent contre l'intrusion de la fausse sagesse profane. A ce moment apparaît à Alexandrie la première école théologique dont les chefs sont Clément et Origène. Ils subissent fortement l'influence platonicienne. Clément écrit sa trilogie : « *Protrepticus, Pædagogus, Stromata* », pour séparer nettement le christianisme du judaïsme, de l'hellénisme et de l'hérésie. Clément a plus de goût pour la morale que pour le dogme, et n'a pas le sens de la systématisation. Origène est le principal théoricien de l'antiquité : son système se trouve dans son ouvrage « *De principiis* » (περί αρχών), qui nous est parvenu dans sa traduction latine avec des fragments grecs. L'ouvrage est divisé en quatre livres : 1^o De Dieu, du Logos, du Saint-Esprit, des anges, de la chute des anges ; 2^o De la Création, de la liberté et de la destinée de l'homme, (il y rattache l'Incarnation, l'effusion du Saint-Esprit et l'eschatologie) ; 3^o Une sorte de philosophie morale ; 4^o Doctrine de l'Écriture et de son inspiration. Bardenhever appelle cet ouvrage « un moyen terme entre la dogmatique et la philosophie, une sorte de philosophie religieuse positive ». Les doctrines à réprover dans cet ouvrage étaient : le subordinatisme dans la Trinité, l'éternité (nécessité) de la Création, la chute des esprits avant le temps, la résurrection spirituelle, l'apocatastase.

On trouve des *tendances* à la théologie systématique chez Lactance (*Divinæ Institutiones*, libri 7) dont le livre fut très lu et souvent commenté ; chez S. Cyrille de Jérus. (Catéchèses) et S. Grégoire de Nysse (*Magna catechesis*). Les autres Pères, même les grands, écrivent des *monographies* sur la Trinité, la christologie, le Saint-Esprit, mais on ne trouve pas de système. S. Augustin lui-même, malgré sa fécondité, n'en a pas livré. Il faut cependant citer de lui son manuel (*Enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et caritate*), la doctrine chrétienne (*Doctrina christiana*), de la foi et du symbole (*De fide et symbolo*), ainsi que son livre de la Trinité (*De Trinitate*) ; sa Cité de Dieu (*De Civitate Dei*) a aussi un caractère historique religieux. S. Fulgence de Ruspe, un disciple médiat de S. Augustin, écrit un ouvrage sur la foi (*De fide, sive de regula veræ fidei ad Petrum*) qui contient en 85 numéros la somme de la doctrine de la foi.

Le théologien systématique, parmi les Pères grecs, est S. Jean Damascène ; c'est le dernier des Pères grecs ; il représente le plus haut point de la théologie grecque et de la systématisation patristique. Son œuvre principale : « *Exposé de la foi orthodoxe* » (*De fide orthodoxa*) traite en quatre livres : 1^o Dieu et ses attributs, la Trinité ; 2^o La Création et la chute originelle ; 3^o L'Incarnation et la christologie ; 4^o La gloire du Christ et son adoration, le Baptême et l'Eucharistie, le Canon, le culte de la Croix et des saints, l'origine du mal, la virginité, l'antéchrist,

la parousie du Seigneur. Traduit par Jean Burgundio (Pise), sur l'ordre d'Eugène III, il devint au même titre que S. Augustin un docteur de l'Eglise, par excellence, pour les scolastiques. Dans son ouvrage manquent la doctrine de l'Eglise, de la grâce ; beaucoup de choses sur la Rédemption, sur la plupart des sacrements, sur le sacrifice de la messe. Un théologien comparable à S. Jean Damascène fut l'évêque de Haran, Théodore Abû Kurra († vers 820) ; ses écrits ont été en partie traduits.

Appartiennent encore à l'époque des Pères les premières *collections de Sentences* que l'on composait pour avoir à la fois sous la main tous les éléments de la preuve patristique. Parmi les « maîtres de Sentences », citons : Gennade de Marseille (*De ecclesiasticis dogmatibus*), S. Isidore de Séville (*Libri tres sententiarum*, tirées de S. Augustin et de S. Grégoire le G.), Junilius Africanus (*Instituta regularia divinæ legis*), S. Prosper d'Aquitaine (*Liber sententiarum ex operibus S. Augustini delibatarum*), Taïus de Sarragosse (*Sententiarum, libri 5*). Les « maîtres de Sentences » patristiques sont moins importants que les scolastiques (Pierre Lombard, etc.). Les premiers ont cependant servi d'une certaine manière de modèles aux seconds.

§ 16. L'époque scolastique

La pré-Scolastique (700-1000). Elle est caractérisée par l'épuisement dans la production. Le sentiment de l'infériorité, ainsi que l'estime exagérée que l'on avait, dans le haut Moyen-Age, pour l'« *auctoritas* » préférée à la « *ratio* », porta à rassembler les grandes pensées des vieux maîtres. L'autorité principale est toujours S. Augustin. On voit fleurir alors le genre littéraire des *chaînes* et des *florilèges*. Il y eut des florilèges moraux, ascétiques et dogmatiques. Le plus important de ces derniers a été édité par Diekamp (*Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, 1907) ; il fut probablement composé vers 700 par Anastasius Sinaïta. Beaucoup de florilèges sont encore inédits. (*Ghellinck*, *Mouvement*, 76 sq.)

On parle d'une *renaissance* de la théologie à l'époque carolingienne (Charlemagne et son petit-fils Charles le Chauve), où des hommes comme Alcuin, Raban Maur, Agobard de Lyon, Paschase Radbert, Loup de Ferrières dit Servatus Lupus, Hincmar de Reims, etc., se distinguèrent dans la théologie. Mais leur but était une résurrection du passé et non une création originale. Scot Érigène, théologien de la cour de Charles le Chauve, est un penseur indépendant (*De divina prædestinatione*, *De divisione naturæ*). Comme commentateur de Boèce et comme traducteur du pseudo-Denys, il a une importance immédiate pour la théologie ; son monisme idéaliste emprunté au néo-platonisme n'a pas causé de dommage à la Scolastique, mais du point de vue formel, sa méthode dialectique, spéculative, a été pour elle d'une grande utilité. (Grabmann.)

Après la renaissance carolingienne, il se produisit bientôt une assez grande sécheresse intellectuelle qui eut comme pendant de tristes désordres dans la vie ecclésiastique. C'est pour ces raisons qu'on a appelé le x^e siècle « *sæculum obscurum* ». Cependant des recherches récentes et approfondies ont prouvé qu'il ne mérite pas ce nom. Le protestant W. Schultz, tout en faisant de nombreux reproches à ce siècle, conclut ainsi son jugement : « Dans son ensemble, le siècle porte le nom de « *sæculum obscurum* », mais ce nom lui est attribué à tort ; ce fut une époque où l'on rassembla ses forces. » (Cf. *Ghellinck*, *Mouvement*, 29-41 ; *Heurtevent*, *Durand de Troarn*, [1912], 1-69.)

Origine de la Scolastique. A la fin du xi^e siècle, commence le mouvement scientifique qui porte le nom de Scolastique. On désigne

de ce nom la théologie telle qu'elle était enseignée par les chefs d'école (scholastici) dans les écoles (scholæ), au Moyen-Age ; c'est donc la théologie scolaire du Moyen-Age. Parmi les motifs généraux qui expliquent la renaissance de la théologie, signalons : les réformes ecclésiastiques, les croisades, l'affermissement de l'esprit monastique.

Le « père » de la Scolastique est *S. Anselme de Cantorbéry* que ses services rendus à la théologie placent entre *S. Augustin* et *S. Thomas*, bien qu'il ne soit que le trait d'union entre les deux. Il a composé d'importantes *monographies*. La théodicée, la Trinité, la liberté et la grâce, l'Incarnation, la Rédemption sont ses thèmes préférés. (Au sujet de l'influence de *S. Jean Damascène* sur la Scolastique, cf. *Ghelinck*, 245-275.)

Essence de la Scolastique. Elle consiste : 1^o Dans l'application formelle, méthodique et générale de la philosophie à la théologie ; 2^o Dans une certaine technique extérieure employée dans la discussion des questions importantes ; 3^o Dans le principe méthodique que la foi doit précéder les argumentations de la raison et les déterminer constamment.

Ad 1. Les racines de la Scolastique se trouvent dans la *patristique*. La prédilection des Pères grecs pour l'alliance de la philosophie avec la doctrine de la foi est connue par les controverses christologiques. *S. Augustin* avait fourni à la théologie occidentale, dans son traité sur la Trinité, un modèle illustre pour cette méthode. La philosophie préférée par les Pères, pendant les cinq premiers siècles, fut le *platonisme*. Il leur offrait plusieurs points de contact, tant du point de vue objectif (doctrine des idées, éthique) que du point de vue formel. Au VI^e siècle, il fut remplacé par l'*aristotélisme*. Les aristotéliens les plus importants parmi les Pères sont : *Léonce de Byzance* († vers 543) et *S. Jean Damascène* († vers 750). Le romain *Boèce*, homme d'Etat et philosophe de la cour de *Théodoric le Gr.*, versé dans la langue grecque comme dans la langue latine († vers 525), avait mis les écrits philosophiques d'*Aristote*, par ses traductions et ses commentaires, à la portée de l'Occident. Il devint par là une source de l'*aristotélisme* et un docteur de philosophie pour le haut Moyen-Age. Dans ses écrits personnels, il avait donné ensuite d'excellentes indications pour la technique de la question et de la solution. Ainsi les germes d'une méthode scientifique de traiter la théologie, se trouvaient épars dans le passé ; ils devaient porter leurs fruits au XI^e siècle, au moment où commençait la renaissance de la vie ecclésiastique. Aussi *S. Anselme* ne fut pas absolument novateur, quand il formula le programme de la Scolastique en déclarant que la foi devait tendre à l'intelligence (*credo ut intelligam*) et que cette intelligence devait s'acquérir par les moyens de la philosophie.

Ad 2. La technique scolastique n'est pas unique. Il y a différentes formes d'exposés : les dialogues (*Platon*), la dissertation, les monologues, les commentaires et même les prières dogmatiques (*S. Anselme*). Le procédé le plus connu est le schéma à trois membres, dans lequel on énumère d'abord les *objections* (*videtur quod non*), puis on expose les *raisons opposées* (*sed contra*) et on donne enfin la *solution* (*responsum*). On trouve aussi les débuts de ce procédé dans la pré-Scolastique. Les « écrits oui et non » (*sic et non*) d'*Abélard* firent connaître généralement cette méthode d'exposition. Aussi les grands sommités n'eurent qu'à la compléter. Mais on n'a pas le droit de parler d'un « formalisme scolastique » rigide et sec. Tout d'abord les scolastiques connaissaient une forme d'exposé plus souple. Citons simplement le « *Breviloquium* » et le « *Itinerarium* » de *S. Bonaventure* et la *Somme philosophique*, ainsi que le « *Compendium* » théologique de *S. Thomas*. En second lieu, il suffit de lire, même superficiellement, les écrits composés selon le schéma à trois membres, pour se convaincre que les scolastiques se réservaient

une grande liberté de mouvement dans l'emploi de ce procédé. Notre temps moderne aurait beaucoup à apprendre de l'exposé « dépouillé », vraiment objectif, des grands scolastiques. Cela nous épargnerait la lecture de tant d'œuvres petites et grandes, œuvres de pure rhétorique, et qui ne méritent que de disparaître. Cela ne pourrait être qu'à l'avantage de la théologie.

Ad 3. Le *principe fondamental*, inébranlable de la Scolastique était la règle, formulée déjà par Clément d'Alexandrie et plus tard S. Augustin, que la foi doit avoir le pas sur les considérations de la raison et doit toujours être considérée comme normative. La philosophie n'est pas une maîtresse, mais une servante à l'égard de la théologie. Cette proposition avait déjà été formulée par Clément d'Al. (Strom., 1, 5, 1) et plus tard par S. Jean Damascène. S. Anselme donne au principe de S. Augustin, d'après lequel la foi précède l'intelligence (*fides præcedit intellectum*), l'interprétation suivante : la foi *cherche* l'intelligence, a pour *but* l'intelligence (*fides querens intellectum ; credo ut intelligam*). Mais il ne veut pas dire par là que la foi, pour le chercheur, se résout finalement en vérités de raison ; il veut dire que la foi est de nature intellectuelle, qu'elle repose sur des vérités et que, lorsqu'on l'exerce comme il faut, elle procure une certaine intelligence. Au reste, il considère cet effort pour arriver à la connaissance comme un *devoir* moral. « Je ne cherche pas, Seigneur, à pénétrer tes profondeurs, parce que ma puissance de connaître ne peut en aucune façon se comparer à la tienne ; mais je désire arriver à comprendre jusqu'à un certain degré (*aliquatenus*) ta vérité qui remplit mon cœur de foi et d'amour. Et je ne cherche pas à comprendre pour croire, mais je crois pour comprendre. Car je crois également ceci, c'est que je ne comprends pas quand je ne crois pas. » (Proslodium 1.) Sur l'*obligation* de cette recherche, il s'exprime de la manière suivante : « De même que l'ordre légitime demande que nous croyions les mystères de la foi avant d'essayer de les comprendre, il me semble que ce serait une négligence, quand nous nous sommes fortifiés dans la foi, de ne pas nous efforcer de comprendre ce que nous croyons. » (Cur Deus homo, 1, 2.) Si l'on compare S. Augustin et S. Anselme, par rapport à leur principe méthodique fondamental, on se rend compte que S. Augustin conçoit le problème de la science et de la foi d'une façon plus complète que S. Anselme. S. Augustin tient compte aussi de la science *avant* la foi (*intellige ut credas, crede ut intelligas*) (serm. 43, 9 ; cf. 7) ; S. Anselme, au contraire, ne parle que de la science *après* la foi (*neque enim quero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam*). Il s'intéresse peu à la science avant la foi ou à la genèse de la foi.

B. Geyer (Ueberweg-Geyer 152 sq.) s'écarte un peu, dans son exposé de la méthode scholastique, de Grabmann dont nous venons de résumer les idées. Pour lui, son essence consiste : 1^o Dans l'application de la philosophie à la théologie (= Grabmann), mais on ne traite la philosophie que pour la théologie ; 2^o Dans les méthodes scientifiques ou logiques, d'après lesquelles la Scolastique traite la théologie comme la philosophie ; 3^o Dans la technique particulière d'enseignement qui est également commune à la philosophie et à la théologie.

Ad 1. L'emploi de la philosophie dans la théologie commence déjà à l'époque des Pères ; mais, comme le remarque aussi Grabmann, dans la Scolastique, cet usage est plus exact et plus ferme.

Ad 2. On considérerait comme but suprême en théologie, comme en philosophie, a « construction d'un système ». « Dans les livres de sentences du XII^e siècle et dans les *sommes de théologie et de philosophie* du XIII^e siècle, l'effort de systématisation a trouvé son expression classique et imposante. » On se servit pour cela de la méthode d'Aristote et de Boèce, la méthode de la logique déductive (définition, division, distinction, classification, argumentation tirée des définitions et des axiomes premiers).

Ad 3. Un troisième caractère essentiel de la Scolastique consiste dans certaines

formes techniques extérieures dans lesquelles se manifestait le travail scientifique. Ces formes sont au nombre de trois : La *lectio*, la *disputatio* et le maniement des *autorités* (en théologie : les sentences de la Bible, les Pères et les décisions ecclésiastiques ; en philosophie : les axiomes et les sentences philosophiques). La méthode des autorités conduisait nécessairement à des efforts d'harmonisation et au système connu du schéma à trois membres. (Cf. par ex. la *Somme* de S. Thomas)

La première période de la Scolastique (1100-1200). Elle commence avec S. Anselme de Cantorbéry († 1109). Ses principaux écrits sont : 1^o *Cur Deus homo* ; son œuvre capitale. C'est un dialogue entre l'auteur et son disciple Boso sur la nécessité et le but de l'*Incarnation*. C'est là que se trouve la célèbre théorie de la satisfaction, dite de S. Anselme ; 2^o Le *Monologium* contient sa doctrine sur Dieu et, 3^o Le *Proslogium* contient la preuve de l'existence de Dieu.

S. Bernard de Clairvaux († 1153), le dernier Père de l'Église, fut plutôt un mystique qu'un théologien spéculatif (in tantum cognoscitur in quantum amator), il ne laissa pas cependant d'avoir de l'influence sur la Scolastique. Il en eut d'abord par ses commentaires pénétrants de l'Écriture et ensuite par la manière énergique dont il combattit le réalisme extrême de Gilbert de la Porrée, ainsi que le rationalisme d'Abélard. Les erreurs théologiques d'Abélard sont multiples ; elles s'étendent nécessairement, en vertu de son principe fondamental erroné, à presque toutes les parties de la dogmatique. Ce fut un maître très recherché et un écrivain fécond (*Dialectica*, *De unitate et trinitate divina*, *Theologia christiana*, *Introductio ad theologiam*, *Sic et non*). Les *victorins*, professeurs à l'École claustrale de S. Victor, près de Paris, ont, en tant qu'augustiniens, une parenté intellectuelle avec S. Anselme. Hugues de Saint-Victor, un ami de S. Bernard, appelé « la bouche d'Augustin » et le « second Augustin », fut le premier des scolastiques à composer un exposé complet des vérités de la foi. Il le nomme *Doctrine des sacrements* (mystères) (*De sacramentis christianæ fidei*). La *Somme des Sentences* (*Summa Sententiarum*) n'est pas de lui. Hugues a pris une grande importance dans la Scolastique, car c'est lui qui le premier essaya de donner une doctrine des sacrements. Le maître le plus influent de la Scolastique primitive fut Pierre Lombard, le « maître des Sentences » († vers 1160). Il fut d'abord professeur à l'École épiscopale de Paris, puis évêque de cette ville. Son œuvre principale est : *Les quatre livres des Sentences* (*Sententiarum libri 4*). Il avait été élève d'Abélard, mais s'écarta de son rationalisme, tout en subissant son influence ainsi que celle de Hugues. Son ouvrage a un caractère positif ; il donne les opinions (sentences) pour ou contre et laisse le jugement au lecteur. Il ne s'occupe pas de spéculation. Son livre se divise en quatre parties : 1^o Dieu ; 2^o La Création et la chute ; 3^o La christologie et la doctrine des vertus ; 4^o Les sacrements. Le livre de Pierre Lombard devint le manuel de théologie des scolastiques. Commenté des centaines de fois, même par les grands scolastiques, il eut une prédominance incontestée jusqu'au XVI^e siècle. Il fut alors supplanté par la *Somme théologique* de S. Thomas. D'autres théologiens, d'une influence moindre, méritent cependant d'être nommés. Ce sont : Guillaume d'Auxerre († 1230), Richard de Saint-Victor († 1173), Alain de Lille († 1203), Guillaume d'Auvergne († 1249).

La haute Scolastique (1200-1300). Aux motifs généraux qui amenèrent un relèvement de la vie ecclésiastique et de la science théologique : réformes ecclésiastiques, croisades, réveil et affermissement de l'esprit monastique, s'ajoutèrent, vers le milieu du XII^e siècle, des motifs particuliers : contact de l'Occident avec la science des Arabes en Espagne et en Orient, et la connaissance des écrits d'Aristote, dont la traduction par les Arabes avait livré toute l'œuvre logique, métaphysique et physique. (Cf. *Dict. théol.*, IV, 1202 sq.)

L'usage des écrits d'Aristote présenta, au début, des difficultés. L'Église dut d'abord les interdire (Synode de Paris), car les traductions avaient été défigurées par le rationalisme arabe et juif. Il y eut bientôt des traductions faites directement sur le grec. L'Église renonça alors peu à peu à son opposition. Du point de vue de la logique formelle, l'autorité d'Aristote ne fut jamais contestée (in logica parem habuisse non legitur). Les erreurs théologiques de l'arabisme que les scolastiques eurent à combattre étaient représentées par Alfarabi († 950), Avicenne († 1037), Algazel († 1111) en Orient ; par Averroës († 1198) en Espagne ; elles le furent aussi par les juifs Avicbron († 1070) et Moïse Maimonide († 1204), qui fondèrent, en se rattachant à l'aristotélisme arabe, une école spéciale de philosophie juive. Ces erreurs sont : la doctrine de l'éternité du monde, la doctrine néoplatonicienne de l'émanation, la série ascendante des intelligences astrales, la négation de l'âme individuelle et de son immortalité (unité de l'intellect agent), la limitation de la Providence au gouvernement général, à la manière du déisme postérieur, et le fatalisme. Il faut tenir compte de ces dangers pour comprendre l'opposition initiale de l'Église à l'égard d'Aristote, ainsi que le zèle que mirent les grands scolastiques à écrire des traités pour combattre ces erreurs.

Maîtres de la haute Scolastique :

Alexandre de Halès († 1245). Il naquit en Grande-Bretagne ; il fut élevé au monastère de Halès et, devenu Franciscain, il enseigna à Paris. Il contribua à faire monter dans les chaires académiques les membres des Ordres mendiants dont jusqu'alors l'activité avait consisté dans le ministère pratique. On l'avait surnommé le « doctor irrefragabilis ». Parmi les nombreuses œuvres qui lui sont attribuées, une est sûrement authentique : c'est la *Somme théologique* (*Summa universalis theologiæ*), la plus considérable du Moyen-Âge, bien qu'elle soit inachevée. Elle va jusqu'au milieu du sacrement de Pénitence (*satisfactio*) et est le « type de la véritable théologie franciscaine » dit Scheeben. (Nouvelle édition : Quaracchi, 1924 sq. ; cf. *Dict. théol.*, II, 30.)

S. Albert le Grand († 1280). Il était de la famille des comtes de Bollstaet. Il naquit à Lauingen, en Souabe ; il étudia à Padoue, à Bologne, à Paris ; il enseigna à Cologne et à Paris, et fut pendant deux ans évêque de Ratisbonne. Il résigna volontairement sa charge et mourut à Cologne, dans l'Ordre des Dominicains, dont il faisait partie depuis 1223. C'est en tant que Dominicain qu'il avait eu comme élève S. Thomas d'Aquin. Il fit triompher l'aristotélisme. Il est, au reste, plus philosophe que théologien et son importance théologique est inférieure à celle d'Alexandre et surtout à celle de S. Thomas. Son exposé est diffus et sa manière de voir dans les questions de théologie est souvent peu critique. Parmi ses nombreux écrits, plusieurs sont apocryphes. Ses principales œuvres théologiques sont, en dehors des commentaires de l'Aéropogite et de Pierre Lombard, la *Somme théologique* (*Summa theologiæ*) qui correspond aux livres des Sentences de Pierre Lombard et dont il n'acheva que la moitié (pars I et II). Il composa cette *Somme* vers la fin de sa vie. Il composa encore une autre *Somme* (*Summa de creaturis*).

S. Bonaventure († 1274). Franciscain, général de son Ordre et cardinal ; il mourut au second Concile de Lyon. Il était versé dans la spéculation comme dans la mystique (*Doctor seraphicus*). Il garda une certaine réserve à l'égard d'Aristote. Il était partisan de S. Augustin (théorie de l'illumination, il n'était cependant pas ontologiste). Il représente l'apogée de l'ancienne École franciscaine. Le but de toute théologie est pour lui « unio cum Deo per caritatem », (*Opera omnia*, Quaracchi, 1882-1902 ; cf. Gilson, *La philosophie de S. B.*, 1924.) Ses œuvres principales sont : *Le commentaire de Pierre Lombard*, le *Breviloquium* et l'*Itinerarium mentis ad Deum*. Le *Breviloquium* « est une *Somme* condensée qui contient, à proprement parler, la quintessence de la théologie d'alors ». (Scheeben.) L'*Itinerarium* traite de la montée de l'âme fidèle vers Dieu, quand elle rapporte tout à lui, son dernier principe.

S. Thomas d'Aquin naquit en 1225 au château de Rocasecca, dans le royaume de Naples ; il entra de bonne heure chez les Dominicains, fut élève d'Albert le Grand à Cologne, prit ses grades à Paris ; il y

enseigna, puis à Cologne, à Bologne, à Naples. Il tomba malade en se rendant au second Concile de Lyon et mourut au couvent de Fossanova, près de Terracine (Italie moyenne). C'est le plus grand théologien systématique, le « prince des scolastiques ». Il se distingue par la pénétration de son intelligence, par sa spéculation géniale, par la clarté et la sérénité de sa conception et de son exposé. L'Eglise l'a toujours tenu en grand honneur : elle a ordinairement adhéré à sa doctrine et l'a maintes fois recommandé de la manière la plus expresse aux écoles théologiques, comme le maître qu'il faut suivre (*Doctor angelicus*). Parmi ses nombreux ouvrages, signalons la *Somme théologique* (*Summa theologia*) et son complément la *Somme philosophique* (*Summa contra Gentiles*), le *Compendium théologique* (inachevé) et les *Commentaires* d'Aristote et de Pierre Lombard. La *Somme théologique* est destinée aux commençants (incipientes) ; comme celle d'Alexandre, elle va jusqu'au milieu du sacrement de Pénitence. La lacune fut comblée, au moyen d'emprunts à ses ouvrages précédents, par son fidèle disciple Réginald de Piperno (*Supplementum*).

La *Somme* se divise en trois parties principales, dont la première (*pars prima*) traite de Dieu, de son unité et de la Trinité, ainsi que de la Création. Puis vient, comme seconde partie, l'éthique qui est, à son tour, divisée en deux parties (*prima secundæ* et *secunda secundæ*) ; la troisième partie (*pars tertia*) contient la christologie, la soteriologie et la doctrine des sacrements jusqu'à la Pénitence. Cette *Somme théologique* devrait être dans les mains de tous les théologiens. Son étude n'est pas difficile et on peut en commencer directement la lecture. Au reste, cette lecture est facilitée par plusieurs livres qui l'expliquent ou la commentent, par ex. : Pègues, *La Somme de S. Thomas en forme de catéchisme* (1918).

S. Thomas eut plus tard des adversaires scientifiques parmi les théologiens franciscains, ainsi que parmi les professeurs de théologie. On compte parmi ces derniers *Henri de Gant* († vers 1293), qui fait songer souvent à Duns Scot, le critique de S. Thomas. *Gilles de Rome* prit parti pour S. Thomas († 1316). Le Franciscain *Richard de Middleton* se rattache à S. Thomas comme S. Bonaventure. *Duns Scot* fut le fondateur de la nouvelle École franciscaine. Il était originaire de Dunstan (Northumberland), il enseigna à Paris, Oxford et Cologne, où il mourut de bonne heure et après une activité de brève durée (1308). Parmi ses ouvrages citons : *Le Commentaire des Sentences* (*Opus oxiense*), sa reproduction abrégée, *Le Commentaire de Paris* (*Reportata parisiensia*) et son livre sur les questions particulières (*Quæstiones quodlibetales*) analogue aux « *Quæstiones disputatæ* » de S. Thomas. Scot fut le docteur de son Ordre et, comme on l'a dit, le fondateur de la nouvelle École franciscaine (*Doctor noster*) ou du scotisme. A l'encontre de la méthode platonicienne de l'ancienne École franciscaine (Alexandre de Halès, S. Bonaventure), Scot s'attache aux notions plus rigides de la méthode aristotélicienne. Il fit échec dès lors à l'autorité absolue du thomisme. Son influence s'est continuée jusqu'à notre époque.

La basse Scolastique. Elle débute, en quelque sorte, avec la critique aiguë de Scot, laquelle est parfois très subtile (*Doctor subtilis*). La décadence commence peu à peu. Elle se caractérise par l'accentuation exagérée des différences d'écoles, par les distinctions logiques et les analyses de notions poussées jusqu'aux plus minimes détails, par la manie effrénée et insatiable de poser des questions, par un goût déréglé de la spéculation qui ne se soucie plus de la Révélation et de la doctrine des Pères (*potentia ordinata*, p. *absoluta*), par la reprise du

vieux nominalisme (Guillaume d'Occam, † 1347), l'ennemi mortel de toute science.

Les théologiens dont les noms sont les plus connus sont : les Dominicains *Hervé Noël* († 1323), *Pierre de la Pallu* († 1459), *Johannes Capreolus* († 1444), *Antonin de Florence* († 1459), *Johannes Turrecremata* (Torquemata, † 1468), le Chartreux *Denys de Ryckel* († 1471), l'évêque *Alphonse Tostatu* († 1455), le cardinal Dominicain *Cajetan* († 1534), commentateur de la *Somme théologique* de S. Thomas, et *François de Ferrare* († 1528), commentateur de sa *Somme philosophique* ; le nominaliste *Gabriel Biel* († 1495), le dernier scolastique. Signalons encore qu'à partir du XVI^e siècle la Scolastique passa par les Ruthènes uniates aux Ruthènes schismatiques et par ceux-ci aux théologiens russes moscovites, mais elle dégénéra chez eux au point de devenir presque une caricature. (*Revue d'Innsbruck*, 1918, 115.)

§ 17. L'époque moderne

La décadence de la Scolastique, au XIV^e et au XV^e siècle, fut une des causes de la grande défection qui marque la fin du Moyen-Age. L'influence de la critique, souvent très subtile, de Scot (*Doctor subtilis*), concernant la position de l'Église et surtout de la théorie de l'atominisme appliqué aux êtres inorganiques soutenue par le nominalisme se fait très nettement sentir chez les premiers Réformateurs. Le résultat final c'est cette idée qu'entre Dieu et l'homme, les sacrements et la grâce, le dogme et la raison, l'idéal moral et la réalité pratique, il y a un abîme qu'on ne peut combler que par un rapprochement moral des deux facteurs, et non par une fusion intime, une perception réciproque, une pénétration physique, comme l'avait enseigné S. Thomas. L'Église possède toujours en elle-même la force, même après une grave décadence morale et théologique, de se réformer. Nous le voyons d'abord dans la renaissance catholique ou « contre-Réforme » et ensuite dans l'essor que prit la théologie après le Concile de Trente. Les causes de cet état florissant de la théologie sont l'invention de l'imprimerie et l'avènement de l'humanisme. L'humanisme, en se référant sans cesse aux sources historiques de la théologie et en attaquant ce qui était jusqu'alors l'enseignement de l'Église et de la théologie, obligea les théologiens à le défendre et souvent aussi à reviser leurs opinions antérieures. Ce qui obligea surtout la théologie à déployer toutes ses forces, ce fut le combat impitoyable que la Réforme livra à l'Église.

Le Concile de Trente développe la force morale aussi bien que la force théologique de l'Église d'une manière merveilleuse, tant par ses décrets réformateurs que par ses décisions dogmatiques. Ces décisions dogmatiques sont, pour l'intérieur, un inventaire sérieux de la doctrine de l'Église, dont le but est d'affirmer l'unité dogmatique essentielle, en se plaçant au-dessus de toutes les opinions d'école, et, pour l'extérieur, une défensive énergique. L'Église n'hésite pas à frapper d'anathème tout ce qui contredit cette unité dogmatique. Plusieurs points de doctrine, notamment celui qui concerne la justification, furent pour la première fois fixés jusque dans les détails. Cette activité officielle de l'Église ne pouvait manquer de servir aussi à la théologie scientifique.

Citons d'abord *Melchior Cano* († 1560). C'est lui qui le premier écrivit une introduction à la dogmatique, une théorie de la connaissance théologique. Il reconnaît la valeur de la Scolastique, mais il en critique les défauts et préconise, en répondant aux besoins de son temps, un exposé positif des dogmes que les Réformateurs attaquaient en s'appuyant sur l'Écriture et la Tradition. Ces principes se retrouvent dans la *théologie de controverse*, dont les représentants s'efforcent d'établir les fondements des dogmes d'une manière plus précise, et en recourant plus aux sources que ne l'avaient fait d'ordinaire les scolastiques. Il faut nommer tout d'abord le savant *Bellarmin* († 1621) qui a traité presque toute la doctrine de la foi, dans ses controverses d'un style coulant et clair (*Disputationes de controversiis christianæ fidei adversus hujus temporis hæreticos*). Dans cet ouvrage sont traités des problèmes tout à fait nouveaux, amenés par les objections du protestantisme, tels que l'inspiration, l'autorité des conciles, la fondation et la notion de l'Église. (Cf. *La théologie de Bellarmin*, par J. de la Servière, S. J., 1908.) Parmi les autres controversistes, citons *Thomas Stapleton* († 1598), *André Vega* († 1560), *Grégoire de Valence* († 1603), *Martin Bécán* († 1624), *Adam Tanner* († 1632), *Jacques Gretser* († 1625), les frères *Adrien* et *Pierre de Wallenburch* († 1669 et 1675). Nommons aussi *Bossuet* (*Histoire des variations des Églises protestantes, Exposition de la foi catholique*), ainsi que le janséniste *Arnauld*, à cause de son œuvre très importante sur l'Eucharistie (*La perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'Eucharistie*). La controverse avec les Grecs fut menée par le custode grec de la Bibliothèque du Vatican, *Léon Allatius*.

La Scolastique proprement dite prit un nouvel essor et sa renaissance se manifesta de nouveau dans les Ordres religieux. Comme on se rattachait aux anciens maîtres, il fallait naturellement que leurs antiques différences se renouvelassent, opposant les Dominicains et les Franciscains. De plus, un Ordre qui se développa rapidement, l'Ordre des *Jésuites*, se montra un rival puissant. Lui aussi commenta les vieilles *Sommes*, tout en se réservant la liberté d'exposer ses opinions propres, en prétendant trouver une union et une conciliation des anciens, et en élevant le débat. Dans la question nouvelle de la grâce, l'Ordre des *Jésuites* prit une position qui s'écartait du thomisme et entra ainsi avec les Dominicains dans une controverse violente qui n'est pas encore dirimée. (Thomisme, Molinisme; Bañez, Molina.) Une autre controverse violente se déroula en France entre les *Jésuites* et les jansénistes, en raison de nombreuses questions morales connexes à l'augustinisme, ainsi que du problème de la grâce et de la liberté. Des représentants d'un augustinisme reconnu par l'Église se trouvèrent dans l'Ordre des Augustins, dans celui des Bénédictins, dans celui des Oratoriens et dans celui des Mauristes. Ils se rattachèrent à S. Augustin, mais se tinrent éloignés des excès des jansénistes. Les diverses tendances s'affrontèrent à l'Université de Louvain. (Baïus, † 1589; Lessius, † 1623.)

Les représentants de la nouvelle Scolastique sont très nombreux et ils atteignirent presque la renommée des vieux maîtres. Nommons dans l'Ordre des *Jésuites*, les commentateurs de la *Somme théologique* de S. Thomas qui continuaient d'être le manuel dans les écoles : *François Suarez* († 1617, il composa aussi un grand ouvrage sur la grâce : *De divina gratia*), *François Tolet* († 1596, il est également célèbre comme exégète), *Grégoire de Valence* († 1603), *Gabriel Vasquez* († 1604), *Adam Tanner* († 1632). Des monographies célèbres furent écrites par *Léonard Lessius* († 1623. De perfectionibus moribusque divinis, De gratia efficaci, De decretis divinis, De summo bono et beatitudine hominis); par *Jean Martinez de Ripalda* († 1648. De ente supernaturali, De fide, spe et caritate); par *Jean de Lugo* († 1660. De Incarnatione dominica, De virtute divinæ fidei, De virtute et sacramento pœnitentiæ). Les théologiens célèbres de l'Ordre Dominicain sont : *Barthélemy Medina* († 1581), *Dominique Bañez* († 1604), *Didace Alvarez* († 1653), *Jean de Saint-Thomas* († 1644), *Contenson* († 1674), *Gonet* († 1681). Dans l'Ordre des Carmes, le thomisme strict est représenté par les théologiens dits de *Salamanque* qui composèrent un commentaire célèbre de la *Somme théologique* (*Cursus theologicus Collegii Salmanticensis*, souvent réédité en 12 et même en 20 volumes). Les théologiens importants de Louvain sont *Guillaume Estius* († 1613, ce fut aussi un

exégète remarquable), *François Sylvius* († 1649) et *Joseph Wigers* († 1639). Ce furent des commentateurs distingués de toute la *Somme* thomiste. Parmi les autres grands théologiens thomistes, signalons le sorbonniste *André Duval* († 1637), *Nicolas Isembert* († 1642), le Bénédictin *Augustin Reding*, prince-abbé d'Einsiedeln.

Représentants de l'École scotiste au XVI^e siècle : *Jean Poncius*, *Pierre Coninck*, *François de Ovando*, *François Herrera*, *Barthélemy Mastrius*, *Jean de Rada*, *Théodore Smising* ; au XVII^e siècle : *Philippe Faber*, *Antoine Hiquæus*, *Angelus Vulpes*, *Gaspard Sghema*, *Gabriel Boyvin* et *Claude Frasen* († 1711). Ce dernier composa l'ouvrage capital de la nouvelle École scotiste (*Scotus academicus*, dernière édition en 12 volumes, Rome, 1900-1902).

Les théologiens qui, sous l'influence de l'humanisme, traitèrent le dogme du point de vue *historique* et complétèrent ainsi la méthode spéculative scolastique sont : le Jésuite *Denys Petau* (Petavius, † 1652) et l'Oratorien *Louis Thomassin* († 1695). L'ouvrage de Petau (*Opus theologicorum dogmatum*) devait comprendre dix traités. Malheureusement, l'auteur, dont la méthode fut parfois attaquée, ne put en achever que cinq (*De Deo ejusque proprietatibus*, *De Trinitate*, *De angelis*, *De mundi opificio*, *De Incarnatione*). Il manque particulièrement la doctrine de la grâce. L'ouvrage de Thomassin en resta aux premiers traités (*De Deo uno*, *De Incarnatione*). Une monographie historique célèbre du sacrement de Pénitence fut composée par *Jean Morin*. *Isaac Hubert* combattit la doctrine janséniste de la grâce (*Theologiæ græcorum patrum circa universam materiam gratiæ libri 3*).

Des œuvres théologiques appréciées furent composées au XVIII^e siècle par les deux Dominicains *Billuart* († 1757) — 19 volumes et un extrait en 6 volumes — et le cardinal *Gotti* († 1742) — 16 volumes — ; par les sorbonnistes *Honorat Tournely* († 1729) et *Abely* († 1691) ; par les théologiens Jésuites de Wurzburg, *Th. Holtzclau*, *H. Killer*, etc. — 14 volumes (1766-1771).

Mais déjà, depuis 1750, s'annonçait une nouvelle décadence de la théologie causée par le jansénisme, le gallicanisme, le josphisme, le fébronianisme d'une part, et, d'autre part, par l'invasion du rationalisme, du déisme, du philosophisme venus d'Angleterre (*Cherbury*, † 1648) et de France (*Bayle*, † 1706), et dont l'action fut vivement favorisée et propagée par les auteurs spirituels de la Révélation.

Les études théologiques prirent *un nouvel essor* quand les orages de la Révolution se furent apaisés et que l'ordre se fut rétabli. Cette renaissance consista dans le retour à la doctrine des Pères (*Mœhler*, † 1838), ainsi qu'à la philosophie antique et à la Scolastique (*Kleutgen*, † 1883). Le Concile du *Vatican* put déjà recueillir les fruits de ce renouveau.

La renaissance de la dogmatique fut en quelque sorte inaugurée par le professeur *Liebermann*, à Mayence († 1844), qui, dans son œuvre maîtresse (*Institutiones dogmaticæ*, 1869), reprit l'antique méthode et exerça une vaste influence. Nous mentionnerons seulement ici le nom de *Mœhler*, afin de rappeler les services qu'il a rendus en renouvelant la patristique et la symbolique. La dogmatique ne tarda pas à être menacée par la philosophie idéaliste allemande, qui pénétra dans la théologie protestante (*Hegel*) et séduisit certains théologiens catholiques qui tentèrent de s'en servir pour traiter le dogme (*Günther*, *Hermès*). Le Concile du *Vatican*, dont les décisions furent en grande partie rédigées par *Kleutgen*, s'efforça, dans sa première partie, pour combattre les infiltrations dangereuses du rationalisme, de souligner d'une façon catégorique le caractère surnaturel des dogmes, de donner les normes des relations entre la philosophie et la théologie, et d'affirmer, avec toute la précision dogmatique, l'autorité de l'Église. Pour opposer une barrière au kantisme et à l'hégélianisme allemands, qui avaient déjà imprégné toute la théologie positive protestante et menaçaient aussi la théologie catholique, et, d'une manière générale, pour rappeler la théologie aux fondements fermes de la tradition, *Léon XIII* pres-

crivit l'étude de la philosophie thomiste. (Encycl. « *Æterni Patris* », 4 août 1874.) Pie X renouvela cette prescription. (Encycl. « *Pascendi* », 8 septembre 1907.) Il exprime son jugement sur la méthode théologique, en tenant prudemment compte des circonstances de temps, de la façon suivante : « Assurément la théologie *positive* (c.-à-d. *historique*) demande plus d'attention que jadis, mais elle ne doit pas nuire à la théologie scolastique. »

Le scotisme eut aussi sa renaissance et devint le *néo-scotisme*. Minges, qui contribua lui-même beaucoup à cette renaissance, en fait l'histoire dans les *Études franciscaines allemandes* (1914, p. 137-165). Il fait surtout ressortir que « pas une seule proposition du scotisme n'a jamais subi une censure quelconque. »

C'est particulièrement en France que la renaissance du scotisme trouve de solides appuis (Longpré, Gilson, etc.) ; les congrès d'étude tenus annuellement, tant en France qu'en Allemagne, concourent au même but. Enfin, il convient de ne pas oublier le nom de Gemelli, à Milan.

Nous possédons des traités complets de *dogmatique*, dont les auteurs sont : Klee, Perrone, Kenrick, Dieringer, Bulsano, Berlage, Oswald, Hurter, Glossner, Katschthaler, Bautz, Schell, Chr. Pesch, Tepe, Simar, Egger, Einig, Diekamp, Pohle, Specht-Bauer, Minges, Lercher, Herrmann, Tanqueray, Souben, Paquet, Heinrich-Gutberlet, Scheeben-Atzberger. Des *traités dogmatiques* ont été rédigés par : Studenmaier, Kuhn, Jungmann, Franzelin, Palmieri, Wilmers, Stentrup, Mazella, Satoli, Lépiciér, Morgott, Schanz, Sasse, Billot, Janssens, del Prado, de San, Goudin, Lahousse, Pignatora, Schiffini, van Noort, van der Meersch, etc. Des *histoires des dogmes* ont été rédigées par : Bach, Klee, Zohl, Schwane, Tixeront ; des *études patrologiques* par : Mähler, Fessler, Alzog, Nirschl, Kihn, Berdenhewer, Rauschen.

Il faut mentionner particulièrement l'ouvrage considérable, *ordinairement* au point pour les questions les plus modernes, qu'est le *Dictionnaire de théologie catholique* de Vacant-Mangenot (Paris, 1909 sq., Letouzey et Ané, jusqu'ici 12 volumes (lettre P), de chacun 3.000 colonnes). On trouve presque toujours à la fin de chaque article une riche bibliographie, contenant les auteurs scolastiques, les auteurs modernes français, anglais et même allemands (protestants). L'ouvrage eut pour origine les exhortations et les recommandations de Pie X concernant les études théologiques modernes. Les Français possèdent en outre : le *Dictionnaire de la Bible* de F. Vigouroux, le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* d'Alès, le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* de D. Cabrol. Toutes ces œuvres sont en cours de publication. Les Allemands n'ont que peu d'ouvrages comparables à ceux-là. Signalons cependant le *Lexique ecclésiastique* de Hergenrother-Kaulen, paru chez Herder (13 volumes). Il y a aussi l'ouvrage plus court de Buchberger, *Lexique manuel ecclésiastique*, en cours de publication chez Herder (9 fascicules parus) et désigné en style bibliographique par l'abréviation *L. Th. K.*

L'évolution du protestantisme. Elle passe par les phrases suivantes : 1^o L'époque de la *révolution ecclésiastique*, où la haine contre la papauté constitue le lien d'union de toutes les tendances ; 2^o Le commencement de la systématisation dans l'orthodoxie, au moyen de la philosophie scolastique aristotélicienne (Melancthon, Loci communes, vers 1550 ; Calvin, *Institutio religionis christianæ* ; Chemnitz, *Examen Conc. Trid.*, 1565-1573 ; Gerhard, *Loci comm. theol.*, 1620-1621) ; 3^o Le *piétisme* : vie de foi sans formules de foi, piété de petite chapelle (Spener, † 1705 ; Testeegeen, Granke, Zinzendorf et sa « communauté de frères ») ; 4^o Le *rationalisme du temps de l'Encyclopédie* : seulement Dieu, la liberté et l'immortalité (Semler, † 1791) ; 5^o Le *rationalisme avec l'historisme* : la théologie expérimentale (Schleiermacher, etc.) ; 6^o Le *mysticisme moderne* détaché de toute histoire et de toute Écriture : expérimentation religieuse, théologie de l'immanence ; le nouveau protestantisme adogmatique ; l'histoire des religions fait disparaître plus ou moins tous les éléments fermes de l'Évangile ; 7^o Le *mouvement* en faveur de la haute Église sur le modèle de l'anglicanisme ; 8^o Le mouvement pour l'*union générale des Églises* : Concile mondial « for life and work », à Stockholm, en 1925 ; l'Assemblée des Églises, à Lausanne, en 1927 (cent « Églises » étaient représentées). L'union « in faith and order » dans la foi et la constitution ne fut pas réalisée ; 9^o Les tentatives de rattachement à l'*Église orientale*.

LIVRE PREMIER

Dieu

L'étude de Dieu constitue la partie la plus importante de la dogmatique. (Sag., xv, 3 ; Jér., ix, 23 sq. ; Jean, xvii, 3.) On peut considérer Dieu sous un double aspect, dans son *Etre* et dans sa *personnalité*. L'étude, par suite, se divise en deux parties : *Dieu unique* et *Dieu en trois personnes*. — Dans la première partie, il y a trois questions à examiner : 1^o La possibilité de connaître Dieu ; 2^o Son essence ; 3^o Ses attributs.

L'existence de Dieu, comme on l'a dit plus haut, est supposée dans la dogmatique comme « præambulum fidei » et démontrée dans l'apologétique ; néanmoins elle est un article de foi et le Concile du Vatican a défini comme dogme la possibilité de connaître Dieu naturellement. L'existence de Dieu appartient donc à un double titre à la dogmatique. — D'après ce qu'on a dit, il s'agit d'une double connaissance de Dieu ou d'une double possibilité de le connaître, l'une naturelle, l'autre surnaturelle. Dans les deux cas, il s'agit de déterminer à la fois l'étendue et le genre de cette connaissance.

PREMIÈRE PARTIE

L'unité de Dieu

A consulter : S. Thomas, S. th., I, q. 1-26 ; C. Gent., I, 10 sq. Les traités De Deo uno de Suarez, Petavius, Thomassin. Lessius, De perfectionibus moribusque divinis. Frassen, Scotus academicus ; De Deo. Billot, De Deo uno et trino. Ders, De ipso Deo. Franzelin, De Deo uno. De San, De Deo uno (1894). Stentrup, De Deo uno. Janssens, De Deo uno, 2 vol. (1900). Pesch, II. Paquet, Comm. in Summam theol. div. Thomæ, I (1906). Van Noort, De Deo uno et trino (1907). Belmond, Dieu, Études sur la philosophie de Duns Scot (1913).

D'après la doctrine de la foi catholique, il y a deux manières de connaître Dieu, une manière naturelle et une manière surnaturelle.

PREMIÈRE SECTION

L'existence de Dieu

CHAPITRE PREMIER

La connaissance naturelle de Dieu

A consulter : S. Thomas, S. th., I, q. 2, a. 1 et 2, II, 175 ; De veritate, q. 13 ; C. Gent., I, 12-14. Granderath, Const. dogm. S. Concil. Vaticani (1892), 32 sq. De Munninck, Prælectiones de Dei existentia (1904). Bittremieux, De analogica nostra cognitione et prædicatione Dei (1913). Dict. théo., IV, 874-948, v. Création. De Tonquédec, Immanence (1913). Penido, Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique (1931).

§ 18. Sa réalité

THÈSE. Dieu, le commencement et la fin de toutes choses, peut être connu par les lumières naturelles de la raison, au moyen de la Création. *De foi.*

Explication. Le Concile du *Vatican* a défini : « S. q. d. Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea, quæ facta sunt, naturali rationis humanæ lumine *certo cognosci* non posse, a. s. » (S. 3, De revel., can. 1 ; *Denz.*, 1806 ; cf. c. 2.) Le Dieu connaissable est le Dieu unique, vrai, personnel, le Dieu créateur et non un Être premier panthéiste. Le Concile indique les deux principes de connaissance : le principe *objectif*, les choses créées ; le principe *subjectif*, la raison humaine, et il entend par là la raison concrète de l'homme tombé à laquelle Dieu n'accorde pas d'autre secours que le concours physique général. Le Concile exprime seulement la *possibilité physique*, en principe, et non la *réalité* générale ou même la nécessité morale (posse ne veut pas dire factum esse). Il ne nie pas que la plupart des hommes arrivent à connaître Dieu, non pas par la considération rationnelle du monde et d'eux-mêmes, mais au moyen de l'instruction et de l'éducation données par d'autres. Le Concile a en vue l'athéisme qui, après avoir reçu la connaissance de Dieu, en nie l'existence, plutôt que l'état de nature simple, qui n'est pas encore parvenu à la pleine connaissance de Dieu. Il faut observer encore qu'à la possibilité physique d'une connaissance naturelle de Dieu, on doit joindre une nécessité *morale* de la révélation *supernaturelle*. En effet, dans l'état général de la nature tombée, par suite du péché, les hommes ne pourraient s'élever que difficilement, lentement et d'une manière incertaine à la connaissance pure de Dieu. (*Vatic.*, s. 3, c. 2 ; *Denz.*, 1786 ; S. th., II, II, 2, 4.)

Preuve. *L'Ancien Testament* avait à peine besoin pour lui-même d'insister sur la connaissance naturelle de Dieu ; son Dieu était le Dieu connu surnaturellement par la Révélation, qu'il saisissait dans la *foi*, qu'il avait maintes fois *expérimenté* dans l'histoire sainte et dont l'existence est déjà attestée dans les premières lignes de l'Écriture. Mais plus tard, Israël entra en contact avec l'incrédulité païenne, et les livres *grecs* de l'Écriture, pour résister à cette incrédulité, affirment aussi la connaissance naturelle de Dieu. « Insensés sont tous les hommes qui ont ignoré Dieu, dans lesquels ne se trouve pas la science de Dieu et qui n'ont pas su par les biens visibles s'élever à la connaissance de Celui qui est, ni par la considération de ses œuvres reconnaître l'Ouvrier... car la grandeur et la beauté des créatures font connaître par analogie (*ἀναλόγως*) Celui qui en est le Créateur. » (*Sag.*, XIII, 1-5.) En même temps, on insiste sur la culpabilité de l'idolâtrie. (*Sag.*, XIII, 9-14 ; XXI.) Peut-être même que certains passages des psaumes (cf. Ps. XIII, 1 ; XVIII, 2-7 ; LXXII, XCVI, de même XII, 7) qui expriment les mêmes pensées que la *Sagesse* ont aussi une pointe contre l'incrédulité dans Israël même. Cette incrédulité devait, sans

doute, se manifester comme un athéisme pratique et une négation effrontée de la loi divine.

Jésus rappelle souvent l'action miséricordieuse de Dieu dans la Création. (Math., vi, 26-32.) Mais ailleurs il suppose la Révélation « le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ». (Math., xxii, 32.) Israël croyait en Dieu. Il n'en est pas de même chez S. Paul ; son regard est dirigé surtout vers les païens. Il leur reproche sans cesse leur connaissance insuffisante de Dieu, dont ils sont eux-mêmes responsables. Ainsi, dans l'Épître aux Romains : « Revelatur ira Dei de cælo super omnem impietatem et injustitiam hominum eorum, qui veritatem Dei in injustitia detinent, quia quod notum est Dei, manifestum est in illis ; Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur (νοούμενα καθοράται), sempiterna quoque ejus virtus et divinitas (δύναμις καὶ θεότης), ita ut sint inexcusabiles. » (Rom., i, 18-20.)

C'est le développement des pensées de la Sagesse (XIII, 1-5) : La vérité de Dieu est *manifeste*, mais elle est injustement *opprimée*, si bien qu'elle ne peut plus se rétablir. Depuis la Création, ce qui est invisible en Dieu peut être perçu. On le voit avec les yeux de l'esprit, on voit son éternité, sa puissance et sa divinité. C'est pourquoi un juste jugement est réservé à ceux qui nient Dieu. L'athéisme des païens est donc volontaire et ils pourraient en sortir sans révélation surnaturelle.

Cela résulte aussi d'un passage *moral* : « Cum enim gentes, quæ legem non habent, quæ legis sunt faciunt, ejusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex, qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis *conscientia* ipsorum, et inter se invicem cogitationibus accusantibus, aut etiam defendentibus, in die cum judicabit Deus occulta hominum, secundum evangelium meum per Jesum Christum. » (Rom., ii, 14-16.)

Ce n'est pas seulement la connaissance de l'existence de Dieu, mais encore celle de sa volonté, telle qu'elle est perceptible dans la loi morale, qui est possible aux païens ; elle s'impose dans les dispositions morales naturelles et dans le jugement de la *conscience* qui est comme une anticipation du jugement général.

Enfin l'Apôtre se réfère aux traces générales que Dieu a laissées dans l'histoire et à la *Providence*. Il rappelle aux païens de Lystres « le Dieu vivant qui a fait le ciel, la terre, la mer et tout ce qu'ils renferment. Ce Dieu dans les siècles passés a laissé tous les peuples suivre leurs voies, sans que toutefois il ait cessé de se rendre témoignage à lui-même, faisant du bien, dispensant du ciel les pluies et les temps fertiles, nous donnant la nourriture avec abondance et remplissant nos cœurs de joie. » (Act. Ap., xiv, 14-16.) Il parle de même à Athènes. Le Dieu inconnu qui y est honoré est le Dieu créateur. Il n'habite pas dans des temples faits de main d'homme, mais il remplit l'univers de sa puissance vitale. « D'un seul homme : a fait sortir tout le genre humain, pour peupler la surface de toute la terre, ayant déterminé pour chaque nation la durée de son existence et les bornes de son domaine, afin que les hommes le cherchent et le trouvent comme à tâtons ; quoiqu'il ne soit pas loin de nous, car c'est en lui que nous vivons, que nous nous mouvons et que nous sommes. » (Act. Ap., xvii, 26-28.) S. Paul indique ainsi trois moyens de connaître naturellement Dieu : 1^o Celui de l'ordre *physique* ; 2^o Celui de l'ordre *moral* ; 3^o Celui de l'ordre *historique*. On peut dire aussi : d'après l'Apôtre, on trouve Dieu par le moyen de la réflexion sur le monde et sur soi-même.

Les Pères. Tant qu'ils eurent à combattre le paganisme avec son polythéisme, ils se trouvèrent dans la même situation que l'auteur du livre de la *Sagesse* et se servirent des mêmes motifs. Les *apologistes* en appellent au fait de la Création et particulièrement à la sagesse, à l'ordre et à la raison qui se manifestent dans la Création. Elle est justement l'œuvre du Logos qui partout dans le monde et dans l'humanité a laissé des traces manifestes. (λόγος σπερματικός, S. Justin, Apol., I, 18-20 ; II, 10-13.) *Tertullien* aborde, en plus des motifs extérieurs, les motifs intérieurs *psychologiques*. Notre âme tend naturellement vers Dieu, elle porte le pressentiment de l'éternité et l'exprime involontairement (De testimonio animæ). *Athenagore* tire la preuve de l'unité de Dieu de la notion même de Dieu. Deux dieux se limiteraient mutuellement et, par conséquent, se supprimeraient ; car le vrai Dieu doit nécessairement renfermer en lui toute perfection. (Legatio, 5-8.) *S. Théophile* montre comment le cours naturel des choses annonce l'existence de Dieu. « Quand on voit un vaisseau naviguer en mer et se diriger vers la rive, on ne doute pas qu'il y ait dans le bateau un pilote qui le guide. De même, il faut admettre un Dieu comme conducteur de toutes les choses, bien qu'on ne le voie pas avec des yeux de chair. » (Ad Autol., I, 1, 5.) Il affirme cependant, comme *S. Paul* (Rom., I, 24-32) et la plupart des Pères, que la condition pour arriver à la connaissance de Dieu est la pureté du regard, c.-à-d. du cœur ; un aveugle ne peut voir la lumière du soleil, si claire soit-elle. (Math., V, 8.)

S. Augustin a une preuve de Dieu personnelle. Conformément à son point de vue platonicien, il considère le spirituel comme plus réel que le corporel et le spirituel, comme le temporel, doit avoir son fondement. Chez les hommes, les principes suprêmes d'un royaume idéal de la vérité s'imposent à l'esprit et c'est d'après eux que nous jugeons, d'une manière générale et égale, le vrai, le beau, le bien et leurs contraires. Ces mesures suprêmes ont été créées en nous par Dieu. Il en est lui-même le premier modèle, la lumière en nous, dans laquelle nous connaissons et apprécions toutes les valeurs spirituelles. Mais, de même que Dieu est le soleil des esprits, nous sommes des images, des miroirs de son Être. De là les exhortations fréquentes à chercher Dieu en nous : « Ne va pas au dehors, rentre en toi-même, c'est dans l'homme intérieur qu'habite la vérité. » (De vera relig., XXXIX, 72.) Il y a même en nous un désir naturel de Dieu qui, par suite de l'imperfection et de l'insuffisance morale de notre être, nous fait aspirer à la perfection et à l'achèvement dans Celui qui est le Très-Haut et l'Immuable. « Notre cœur est sans repos tant qu'il ne se repose pas en toi. » (Conf., I, 1.) Cette pensée, *Kant* l'a reprise à sa manière et en a fait une preuve de l'existence de Dieu, comme « postulat de la raison ».

La Scolastique. *S. Thomas* dit : « Creaturæ, quantum est de se, non retrahunt a Deo, sed in ipsum ducunt ; quia invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur. . . Sed quod avertant a Deo, hoc est ex culpa eorum qui insipienter eis utuntur. Unde dicitur (Sag., XIV, 11) quod creaturæ factæ sunt in muscipulam pedibus insipientium. Et hoc ipsum quod sic a Deo abducunt, attestatur quod sunt a Deo. Non enim abducunt insipientes a Deo, nisi alliciendo secundum aliquid boni in eis existens, quod habent a Deo. » (S. th., I, 65, 1 ad 3.) A propos de Hébr. I, 5, il dit avec autant de vérité que de profondeur : « Les créatures nous manifestent Dieu, mais elles nous le cachent aussi. » (Cf. S. Thom., In Rom., I, 17.) « Tout homme a la faculté naturelle de connaître Dieu et de l'aimer et cette faculté est fondée « in ipsa natura mentis quæ est communis omnibus hominibus ». » (S. th., I, 93, 4.)

Les preuves de l'existence de Dieu d'après S. Thomas

Il y en a cinq et elles reposent toutes sur la loi de causalité.

1. *La preuve tirée du mouvement.* Nous voyons toutes les choses, vivantes et non vivantes, raisonnables et sans raison, en mouvement, en changement. Or le mouvement n'est autre chose que le passage de la possibilité (potentia) à la réalité (actus). Or ce passage ne peut se faire que par le moyen d'une autre réalité : « Omne

autem quod movetur *ab alio* movetur. » En effet aucune chose ne peut, par elle-même, passer de la puissance à l'acte, car elle ne peut pas, en même temps et sous le même rapport, être à la fois en puissance et en acte. Mais si une chose est mue par l'autre, il faut nécessairement admettre une chose immobile comme cause du mouvement. Or on ne peut pas remonter indéfiniment dans la série des causes. S'il n'y a pas de premier moteur, il n'y a pas d'autre moteur, il n'y a donc pas de mouvement. Or le premier moteur qui n'est mu par aucun autre est par conséquent l'« *ens movens* » immobile. Cette preuve tirée du mouvement apparaît à S. Thomas comme la plus claire et la plus probante. C'est à cette preuve que se ramènent toutes les autres.

2. *La preuve par la cause efficiente.* Aucun être ne se produit lui-même, aucun n'est « *causa sui* », car la cause est antérieure à l'effet ; il est nécessairement produit par un autre. De nouveau, la saine raison doit remonter à une cause première, car le « *regressus in infinitum* » est encore impossible. Le premier est la cause du moyen et celui-ci la cause du dernier. Or, le moyen peut être *unique* ou constituer une longue série. Mais si le premier fait défaut, il n'y aura ni moyen ni dernier. Il faut donc admettre une cause première (*causa prima*).

3. *La troisième preuve est tirée de la contingence des choses.* Ces choses sont en particulier, comme en général, *accidentelles*. Elles peuvent sans contradiction exister ou ne pas exister. Mais si quelque chose existe, cela a été amené à l'existence par une cause. Si toute la Création est accidentelle, puisqu'elle ne porte nulle part la marque de la nécessité interne, il faut qu'elle ait été appelée à l'existence par une cause, et il faut que cette cause existe nécessairement, d'une nécessité interne. Autrement il faudrait lui chercher une cause et nous tomberions ainsi dans le « *regressus in infinitum* ». Par conséquent, il y a un « *ens necessarium* ».

4. *La quatrième preuve est tirée des degrés des choses.* On trouve en elles le bien, le vrai, le noble à des degrés différents. Mais cette gradation n'est possible que dans la mesure où ces choses se rapprochent plus ou moins de l'Être qui possède la perfection au plus haut degré, qui est le très parfait. Il communique à chaque chose la perfection qui lui convient et les fait toutes participer à la sienne. Il faut donc conclure de ces choses à l'existence d'un « *ens perfectissimum* ».

5. *La cinquième preuve est tirée de la conduite des choses.* Toutes les choses, depuis le globe du soleil jusqu'au brin d'herbe, possèdent une *tendance vers une fin* (téléologie). Bien qu'elles ne connaissent pas elles-mêmes le but de leur mouvement, elles tendent néanmoins vers ce but et cherchent à l'atteindre comme leur souverain bien. Il faut donc nécessairement admettre une cause pensante qui ordonne ces choses, à leur insu, vers leur fin, et leur donne leur tendance vers cette fin. Cette cause doit être très sage, « *ens sapientissimum* ». Cette preuve est la plus facile à manier, car elle repose sur des constatations qui sont à la portée de tous.

Ainsi donc la raison, en s'appuyant sur la considération du monde et d'elle-même, démontre l'existence d'un « *ens a se* », d'une « *causa prima* », d'un « *ens necessarium* », d'un « *ens perfectissimum et sapientissimum* ». Nous l'appelons Dieu. (Cf. S. th., I, 2, 3 ; C. Gent., I, 13.)

A ces cinq preuves l'Apologétique en ajoute deux autres. D'abord la *preuve de S. Augustin tirée des vérités éternelles nécessaires*, par ex. : celle des principes premiers de la connaissance. Étant donné qu'ils doivent avoir un fondement, ils ne peuvent l'avoir qu'en Dieu, la source première de tout être et de toute vérité (*ens maxime verum*). La *seconde preuve est de nature morale* et est perçue par la conscience. S. Paul déjà l'expose. (Rom., II, 14.) Elle s'appuie sur l'obligation générale existant en toute conscience de pratiquer le bien et d'observer l'ordre moral. Cette obligation, indépendante de l'homme particulier comme de l'humanité en général, ne peut être fondée que sur le Créateur de toute l'humanité.

Appendice : La preuve ontologique de S. Anselme (Proslogium) est rejetée aujourd'hui par la plupart des philosophes, à la suite de S. Thomas ; elle n'est défendue que par quelques-uns à la suite de S. Bonaventure, de Descartes, de Spinoza, de

Leibnitz, de Hegel, de Fichte, de Lotze. Elle conclut de la notion idéale à l'existence réelle (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος), et dans ce fait réside un vice incurable. Dieu, dit S. Anselme, est d'après sa notion un être si parfait qu'on ne peut pas en imaginer de plus grand. Dans ses perfections, il faut comprendre l'existence, autrement il lui manquerait une perfection importante. A ceci S. Thomas répond que nous ne pouvons pas nous faire une idée de Dieu *a priori* mais seulement *a posteriori*. Il est vrai qu'il est « quoad se » une « veritas per se nota », mais il ne l'est pas « quoad nos » ; il ne nous est connu que « per ea quæ facta sunt », nous en concluons, avec raison, son existence et quelques perfections qui en sont inséparables, comme l'aséité et l'absolu. (S. th., I, 2, 1 ; I, 12, 12 ; C. Gent., I, 10-39.)

Objections. Pour attaquer les preuves de l'existence de Dieu, on allègue surtout la sublimité absolue de Dieu et la distance infinie qui le sépare de la Création. Le IV^e Concile de Latran lui-même dit : « Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos major sit dissimilitudo notanda. » (Denz., 432.) Nous devons donc avouer la grande différence d'être entre Dieu et le monde. Mais nous *devons* cependant, dans notre pensée, établir un pont entre les deux. La loi de causalité nous y *force* pour expliquer l'existence du monde. En le faisant, nous avons certes conscience que nous devons conclure à un autre être chez Dieu que celui que nous trouvons chez les créatures. Nous abandonnons l'être contingent et nous nous élevons vers l'Être absolu. Néanmoins cet Être nous est inaccessible dans son essence et nous ne sommes certains que de son existence ; nous pressentons le reste par analogie transcendante plutôt que nous ne le connaissons.

On peut insister encore avec plus de force sur l'*instinct du bonheur* inné à tous les hommes et qui est *général, indestructible et fondamental*. Or, chez aucun homme, cet instinct ne peut être satisfait par le monde et ses biens. Ainsi donc, à moins d'admettre que c'est là un *instinct naturel* illusoire, ce qui serait absurde, il faut qu'il y ait un bien éternel capable de le satisfaire. « Inquietum cor nostrum. » (S. Augustin.)

Limitation. S. Thomas dit lui-même que la connaissance naturelle de Dieu reste imparfaite (S. th., I, 13, 5 ; C. Gent., I, 34), mêlée d'erreurs (C. Gent., III, 38), chargée de beaucoup de points d'interrogation (C. Gent., III, 39) et obscure, étant donné que la créature n'est qu'une image très imparfaite de Dieu, et qu'en outre, depuis la chute, cette image n'est plus perçue par l'homme que faiblement. (C. Gent., III, 38 sq.) Il pense cependant que les anciens philosophes « cognoverunt Deum sicut ultimum finem ». (In Rom., I, 6.)

Opinions erronées

1. *L'athéisme* nie l'existence de Dieu et affirme explicitement ou implicitement l'impossibilité de la connaître, ou tout au moins considère les preuves de son existence comme insuffisantes (athéisme, agnosticisme, criticisme). Historiquement l'athéisme est ancien. Cependant il ne fut pas toujours représenté dans la forme absolue de la négation de Dieu, mais il consista le plus souvent à rejeter le polythéisme ou bien les divinités reconnues officiellement, sans pour autant nier la divinité elle-même. C'est ce qui explique que les païens et les chrétiens pouvaient se jeter réciproquement l'accusation d'athéisme. Ce n'est que dans les temps modernes qu'apparut l'athéisme pur.

L'*agnosticisme* affirme que la raison humaine est incapable d'atteindre les vérités transcendentes, telles que l'existence et l'essence de Dieu (agnosticisme philosophique de Kant), ou bien que, par suite du péché originel, elle a été tellement affaiblie qu'elle ne possède plus la faculté d'atteindre ces vérités (agnosticisme religieux des Réformateurs, suprarationalisme protestant). C'est contre les deux tendances, celle de Kant et celle de Luther, qu'est dirigée la définition du Concile du Vatican. L'agnosticisme a été renouvelé par le *modernisme*. (Denz., 2072, 2073) ; cf. *Apologétique*. Pour expliquer la diffusion de l'agnosticisme dans notre temps, on signale comme causes : « L'éducation, l'exemple, les préjugés.

l'abus et la déformation de la religion, la trop grande estime de soi et les dépravations morales, la spécialisation excessive des études et des occupations. » (Schanz-Koch, *Apol.*, I, 106.) La Russie des Soviets est « officiellement » athée.

2. *Le traditionalisme* a voulu combattre les objections de la raison contre Dieu et la Révélation et a pris un moyen radical. Il a dénié à la raison la faculté et le droit de juger de ces choses. C'est pourquoi il fonde toute vraie connaissance de Dieu sur la tradition de la Révélation surnaturelle. (Donald, Bautain, Lamennais.) Au commencement était la Parole (Jean, I, I), c.-à-d. la révélation, l'enseignement de Dieu ; sans cette Parole, aucune connaissance de Dieu n'aurait été possible. De même que la tradition de cette Révélation est nécessaire, elle est aussi suffisante. *Lamennais* considère la raison individuelle comme incapable d'arriver à la connaissance naturelle de Dieu. Il place, par contre, le critérium de vérité absolue dans le consentement universel de tous les hommes et il voit dans la diffusion universelle de la notion de Dieu une confirmation opportune de la Révélation à laquelle se ramène en dernière analyse ce consentement universel. Ce traditionalisme *rigide* a été condamné par l'Église. (*Denz.*, 1617). Elle s'est prononcée d'une manière aussi énergique contre le professeur *Bonnetty* qui soutenait le traditionalisme dans ses *Annales de philosophie chrétienne*. Il dut, entre autres, souscrire la proposition suivante : « La raison peut prouver (probare), avec certitude, l'existence de Dieu, la spiritualité de l'âme, la liberté de l'homme. » Il dut avouer que contre l'athéisme on ne pouvait pas raisonnablement en appeler à la révélation divine. (*Denz.*, 1649-1652.) Le traditionalisme oubliait que ce n'est pas la parole (le langage) qui est l'élément primordial, mais que c'est l'idée qu'elle exprime. Quand on insiste sur l'éducation et l'instruction, on ne doit pas attribuer une moindre importance aux dispositions et aux facultés de l'intelligence. Toutes les connaissances ne viennent pas de l'enseignement, l'intelligence aussi en découvre souvent.

Le traditionalisme mitigé (*Beelen, Laforêt, Ubachs*, etc.) ne nie pas la faculté naturelle qu'a la raison de connaître Dieu, mais il prétend qu'elle a besoin d'une formation théorique par l'*instruction*. Les hommes des bois et les sauvages n'arriveraient pas par eux-mêmes à une telle connaissance. Au reste, il faut remarquer que la Révélation ayant eu lieu au début de l'humanité et s'étant perpétuée dans toute la race humaine en tant que Révélation primitive, il ne s'est, en fait, jamais développé de religion purement naturelle, mais que chaque religion comporte partout des « restes » de la Révélation primitive. « Il n'est pas douteux que chaque homme reçoit un riche héritage de conquêtes spirituelles », dit Schanz, mais il ajoute que nous devons acquérir de nouveau cet héritage et que nous devons appuyer l'élément traditionnel de motifs internes, si nous voulons qu'il prenne consistance en nous. (Schanz-Koch, *Apol.*, 168 sq.-186 sq.) Sous cette forme mitigée, le traditionalisme n'a pas été inquiété par l'Église. On ne doit cependant pas prétendre que la révélation est nécessaire absolument pour parvenir à la connaissance naturelle de Dieu ; on irait ainsi contre le Concile du Vatican. (*Denz.*, 1786.)

3. *L'idée innée de Dieu*. Les Pères, les latins comme les grecs, parlent souvent d'une idée de Dieu mise en nous par la nature, d'une idée innée (*idea Dei innata*). On se demande comment ils ont compris cela. Depuis Descartes, Malebranche, Leibnitz, un certain nombre de théologiens de tendance *platonisante* comme Drey, Kuhn, Klee, Staudenmaier, Thomassin, etc., ont affirmé avec tant d'insistance la théorie de l'idée innée de Dieu qu'ils semblent admettre une immanence de Dieu antérieure à tout acte raisonnable, une illumination spontanée de Dieu dans notre esprit. La notion de Dieu basée sur la pensée rationnelle ne paraît plus conciliable avec cette idée innée ; le plus souvent on l'ignore pratiquement ou tout au moins on ne lui accorde que peu d'importance. Cette opinion n'a pas été condamnée. Cependant elle ne doit pas déclarer impraticable le chemin indiqué par le Concile du Vatican, quand il affirme qu'une considération rationnelle du monde conduit à la connaissance de Dieu. Au reste, les partisans de cette théorie s'efforcent en vain de la rendre plausible, car chaque idée, comme l'indique sa notion même, est formée par l'intelligence, tirée de l'extérieur par l'abstraction. Des idées complètes *a priori* ne sont pas conciliables avec l'essence de la pensée humaine discursive.

Cette théorie ne peut être soutenue que dans sa forme mitigée, en entendant

sous le nom d'idée innée de Dieu, nos dispositions naturelles innées, notre aptitude et notre inclination à connaître Dieu. En vertu de ces dispositions innées, l'âme se sent portée, dans sa considération du monde, vers Dieu, la cause première et la fin dernière du monde, et immédiatement, sans longues recherches scientifiques, elle arrive à la conviction certaine de l'existence de Dieu. C'est ainsi que l'explique S. Thomas et c'est ainsi sans doute que l'ont compris les Pères. Leurs déclarations ne peuvent pas être entendues comme l'affirmation d'une idée complète de Dieu apportée en naissant, quand ce ne serait qu'en raison de leur opinion générale sur la difficulté de connaître Dieu comme il faut et sur l'imperfection constante de cette connaissance.

4. *Le sentiment en tant que source de l'idée de Dieu.* Depuis Jacobi et surtout depuis Schleiermacher, le protestantisme fait dériver ses conceptions religieuses, et particulièrement l'idée de Dieu, du sentiment. On sent Dieu, on ne le connaît pas. De même, d'après Kant, on ne connaît pas Dieu, mais son existence est un postulat de la raison. Toute la « théologie » protestante moderne est, depuis Schleiermacher, une théologie du sentiment : elle repose sur l'expérience religieuse individuelle. Mais « l'expérience de Dieu » est dénuée de vérité objective ; c'est une « expérience personnelle », subjective. Ainsi parle Jean Müller : « Rien de ce qui existe ne peut être prouvé, on ne peut en avoir que l'expérience, il en est de même pour Dieu. »

L'orthodoxie grecque rejette, elle aussi, la raison comme moyen de connaître Dieu naturellement. Quelques théologiens seulement, comme Svetlov, l'admettent, tout au moins comme source secondaire de connaissance, à côté de la source première, qui est le sentiment. C'est ainsi que s'explique le mysticisme obscur des Russes. Contre tout mysticisme exclusif, faisons cette remarque de principe : il ne trouvera nulle part un critérium qui lui permette de tirer du subjectif l'objectif, Dieu.

5. *Le néo-platonisme s'en tint modestement à une connaissance de Dieu purement négative.* Il ne reconnaissait pas l'analogie entre le Créateur et la créature ou ne l'admettait que dans la mesure où elle enseigne ce que Dieu n'est pas. Cependant cette théologie négative s'efforçait d'atteindre des buts positifs. Elle cherchait ce résultat par la voie de l'ascension mystique. Cette ascension se réalisait par les trois étapes connues : la purification (via purgativa), l'illumination (via illuminativa) et l'union (via unifica). Cette théorie pénétra dans la théologie patristique et dans la Scolastique (les Cappadociens, S. Cyrille de Jérus., S. Chrysostome, Denys l'Aréopagite, Hugues de S. Victor, S. Bonaventure, S. Albert le G., S. Thomas).

6. Il faut signaler également ici le mouvement théosophique ; il est caractérisé par deux aspects principaux : 1^o L'expérience de Dieu par les voyants dirigeants ; 2^o La foi d'autorité des non voyants dirigés. La théosophie est un mélange d'idées hindoues et de conceptions occultes spiritiques avec une teinte de christianisme. La théosophie repousse l'expérience intime, aussi bien que les preuves théoriques de l'existence de Dieu ; mais elle prétend saisir directement l'essence divine dans une contemplation interne de l'esprit. Elle y prépare par un entraînement ascétique et notamment par la technique de la contemplation du Yoga. La morale est bouddhiste. Il faut mettre sur le même pied l'anthroposophie de R. Steiner qui part de l'homme. Tous les hommes, d'après lui, ont des dispositions de voyants ; mais ils doivent être éduqués et pour cela s'abandonner à l'autorité qui les amènera à contempler, avec la partie la plus élevée de leur esprit « l'œil de l'esprit » et « l'oreille de l'esprit », la « sagesse de l'homme » et de toute l'évolution de l'humanité qu'il se représente comme panthéistique. Steiner enseigne la métempsychose, le karma, et affirme que son anthropologie est un « christianisme ésotérique ». Pour lui, toute la terre est le corps mystique du Christ et la rédemption est l'incorporation substantielle et non morale au Christ. Pie XI a interdit de participer à ce mouvement moderne. (Acta Apost. Sedis, 1919.)

7. *N'y a-t-il donc aucune expérience de Dieu ?* demandent beaucoup de catholiques. Il y en a une certainement. Le Sauveur l'enseigne expressément (Jean, xiv, 21) : « Celui qui observe mes commandements, c'est celui-là qui m'aime,

celui-là sera aussi aimé de mon Père et je l'aimerai et je me manifesterai à lui. » Bien entendu, il y a une révélation de Dieu dans l'homme, mais en vertu de la foi à l'Église qui l'annonce et encore plus par la grâce conférée à l'homme ou par l'amour du Saint-Esprit. (Rom., v, 5.) « Dieu a révélé son Fils en moi. » (Gal., I, 16 ; cf. Math., xvi, 17.) Telle est la voie naturelle de l'expérience de Dieu. Toute voie extraordinaire, quand elle est véritable, se ramène à celle-ci et se termine, comme chez S. Paul, dans l'Église. (Act. Ap., ix, 17-19.) C'est d'une expérience de Dieu semblable que parle S. Augustin dans ses *Confessions* : « Tard je t'ai aimé... tu m'as appelé à haute voix et tu as détruit ma surdité, tu as éclairé et brillé et tu as fait disparaître mon aveuglement. Tu as répandu un doux parfum et je l'ai aspiré et je soupire vers toi ; je t'ai goûté et maintenant j'ai faim et soif de toi. Tu m'as touché et je suis embrasé du désir de ta paix. » (L. X, c. 27.) On trouve des textes semblables dans S. Bernard (In Cant. Serm., I, 11 ; LXXIV, 7), dans S. Bonaventure (Itinerarium, VII, 6).

§ 19. Caractéristiques de la connaissance naturelle de Dieu

Notre connaissance naturelle de Dieu est : 1^o D'après sa forme, une connaissance *médiate* ; 2^o D'après son contenu, une connaissance *analogique* ; 3^o D'après sa perfection, une connaissance *inadéquante* ; 4^o Mais, d'après sa valeur de connaissance, une connaissance *vraie*.

C'est une connaissance *médiate* : « Per ea quæ facta sunt. » (Vatic.) Nous ne trouvons nulle part sur la terre l'essence même de Dieu, mais toujours seulement ses actions, les idées créatrices réalisées, lesquelles, selon S. Paul, portent en elles le sceau de la puissance éternelle et de la divinité. D'après la *Sagesse*, elles nous permettent de connaître Dieu par « mode de comparaison », d'une manière analogique ; ce n'est donc pas dans sa forme propre (per speciem propriam), mais dans une forme étrangère empruntée aux choses (per species alienas).

Étant donné que nous n'avons pas de voie *directe* pour saisir l'Être divin, nous ne pouvons y parvenir que par des *voies détournées*. La *Scolastique* a indiqué trois de ces voies ou plutôt un triple procédé pour arriver à la connaissance de Dieu : la voie d'affirmation (via affirmationis aut causalitatis), la voie de négation (via negationis), et la voie de transcendance (via eminentiæ). Elle veut dire que, par les choses créées, nous connaissons que Dieu existe comme leur cause, mais qu'il n'est pas identique aux choses, qu'il en diffère au contraire essentiellement, qu'il n'y a en lui absolument *aucune* imperfection et qu'on ne peut le concevoir que comme possédant à un degré infini les perfections des créatures. De là résulte le caractère médiat, inadéquat et imparfait de notre connaissance de Dieu.

L'ontologisme. Il rejette cette simple constatation de fait. Il est aux antipodes du traditionalisme. Ses fondateurs sont Vincent Gioberti († 1852) et le religieux prêtre Antoine Rosmini († 1855). Il se répandit dans les pays latins et surtout en Italie. D'après lui, nous ne connaissons pas Dieu médiatement mais *immédiatement* ; nous ne le connaissons pas par abstraction, mais par *intuition*. La connaissance de Dieu est même la *première* de toutes les connaissances et en même temps la lumière dans laquelle nous voyons toutes choses. Au lieu de monter, comme le

demande le Concile du Vatican, de la créature à Dieu, il descend de Dieu à la créature.

D'après *Gioberti*, l'ordre de la connaissance doit correspondre à l'ordre de l'être. Or Dieu est le premier dans l'ordre de l'être (in ordine ontologico), il l'est aussi dans l'ordre de la connaissance (in ordine logico). C'est de cette considération que vient le nom d'*ontologisme*, car Dieu, l'être pur (τὸ ὄντως ὄν, ὁ ὢν), et sa connaissance sont à la base de ce système philosophique. Nous percevons immédiatement la vérité divine, d'une manière intuitive et non par abstraction dans les choses. Celles-ci peuvent seulement nous faire passer de la connaissance directe, mais encore plus inconsciente et imprécise, à une connaissance réfléchie et claire. Nous percevons sans doute toute l'essence divine, mais seulement dans la mesure où, dans l'acte de la Création, elle se manifeste à nous comme Être créateur, et, par là-même, elle est limitée aux attributs d'absolu, de vérité, de beauté et de bonté.

Rosmini partit d'abord de l'idée innée de Dieu. Il ne la concevait pas comme une forme de connaissance de notre esprit, mais comme l'Être absolu lui-même qui se révèle dans notre esprit, et cela en tant qu'idée de l'être général que nous percevons immédiatement et dans lequel nous voyons toutes choses. Manifestement on confond ici l'être abstrait, vide et général, avec l'Être absolu, parfait et éminemment concret de Dieu ; ce qui donne à l'ontologisme une teinte de *panthéisme*, bien qu'il se défende énergiquement de tirer cette conséquence.

Condamnation ecclésiastique. Le Concile de Vienne (1311-1312) avait déjà condamné les Bégards qui enseignaient qu'on peut contempler Dieu sans la lumière de gloire. Seulement les ontologistes ne se sentaient pas atteints par cette condamnation. On ne connaît pas parfaitement toute la divinité, disaient-ils, on ne connaît pas, par conséquent, la Trinité, et à cette connaissance n'est pas unie la béatitude éternelle pour laquelle la lumière de gloire est nécessaire absolument. Une forme ancienne de l'ontologisme, celle de Malebranche († 1715), et du cardinal Gerdil († 1802), n'avait pas été inquiétée par l'Eglise. Il en fut de même pour le nouvel ontologisme à ses débuts. Mais, le 18 septembre 1861, un décret du Saint-Office censura (tuto tradi non posse), sans nommer personne, sept propositions parmi lesquelles trois au moins appartenaient à l'ontologisme. (*Denz.*, 1659-1661.) De même, le 14 décembre 1887, quarante propositions de Rosmini furent condamnées parmi lesquelles ses propositions ontologistes. (*Denz.*, 1894 sq.)

La critique de l'ontologisme résulte de ce que nous avons dit plus haut du caractère médiat de notre connaissance terrestre de Dieu et elle est confirmée par l'Écriture et la Tradition. *Philosophiquement*, l'ontologisme menace partout de dégénérer en panthéisme. Il confond l'Être absolu et par soi avec l'être créé abstrait, l'Être simple, en raison de sa perfection infinie, avec l'être vide, par suite du défaut de détermination. C'est en vain qu'il en appelle à *S. Augustin*. D'abord celui-ci n'enseigne nulle part une connaissance directe et intuitive de Dieu dans ce monde ; il affirme assez souvent, comme tous les Pères, que nous savons mieux ce que Dieu n'est pas que ce qu'il est (verius enim cogitatur Deus quam dicitur, et verius est quam cogitatur). (*De Trin.*, VII, 4 ; cf. I, 8.) Il appelle Dieu la lumière dans laquelle nous voyons toutes choses, parce que les choses sont créées à l'image de Dieu et que c'est sa lumière dont nous voyons en elles le reflet. Leur intelligibilité procède de son éternelle intelligence (illuminatio nostra participatio Verbi est) (*De Trin.*, VII, 2 ; cf. XII, 24) ; il en est de même des notions qui, en soi, sont éternelles et partout les mêmes, du vrai, du bien et du beau. Mais jamais il n'a indentifié ces choses avec Dieu, comme le fait l'ontologisme, même pas dans ses premiers écrits où sa doctrine de la connaissance dépend encore fortement de Platon. *S. Augustin* passa de la doctrine platonicienne de la « réminiscence » à une théorie personnelle de « l'illumination divine de l'âme » ; mais, d'après sa théorie, nous ne voyons pas Dieu lui-même, pas plus que la lumière divine en tant que telle ; mais nous voyons les choses intelligibles illuminées par cette lumière.

Une théorie apparentée à l'ontologisme est la « vision de l'essence » de *M. Scheler*. *Switalski* juge ainsi cette théorie : « La vision de l'essence comme moyen de connaître Dieu manque des caractéristiques fondamentales que nous exigeons de toute

connaissance : la précision claire et la valeur objective générale. Elle nous paraît être une projection artificielle, dans la réalité, de la contemplation de l'idée de Dieu par conséquent une projection expressionniste plutôt qu'une opération consistant à tirer par un examen prudent l'existence et l'essence divines des traces de leur action, répandues partout dans la réalité. » (*Revue de l'Union des Universitaires catholiques*, 1922.) D'après Geyser, l'ontologisme de Gratry a été une des sources de Scheler. Au dire du même auteur, quand l'homme qui cherche véritablement Dieu a trouvé la vérité, la lumière propre à cette vérité, l'assure qu'il la possède.

Conclusion pratique. *La connaissance de Dieu* est possible pour tous les hommes normaux, bien que chacun ait sa propre voie pour y parvenir. Mais, pour que cet acte de connaissance se produise, il faut, comme pour la vision corporelle, que trois conditions soient remplies : 1^o Il faut un œil sain ; 2^o Il faut que l'œil soit dirigé vers l'objet ; 3^o Il faut que l'objet soit visible, qu'il soit éclairé par la lumière. Il en est de même ici. Sur le premier point, les Pères, à la suite de Math. v, 8, nous donnent de nombreux et sérieux avertissements. Des yeux impurs ne voient pas clair. Ces yeux ne trouvent aussi guère le temps de diriger leur regard vers Dieu. Ils ont, leur semble-t-il, mieux à faire que de s'occuper de questions transcendantes. La religion d'ici-bas, et non la religion médiévale de l'au-delà, tel est le mot d'ordre. Les questions de la connaissance de Dieu doivent être éclairées de la lumière de la *grâce* pour qu'elles soient distinctes et solubles. C'est pourquoi il est écrit du centurion Corneille, dans les *Actes*, qu'il « *pria*it continuellement Dieu ». (x, 2.) Si Dieu s'est manifesté à nous dans la Création et se manifeste continuellement, il veut que nous *fassions attention* à cette manifestation. C'est pourquoi Jésus nous avertit : « Considérez-les » (les corbeaux, les lis). (Luc, xii, 24, 27.) La considération sérieuse et réfléchie de la nature est une occupation religieuse, une méditation du dimanche, un approfondissement de la connaissance de Dieu pour chacun, un renouvellement de la foi. — C'est parce que le divin a son image dans la nature que Jésus y revient sans cesse dans ses paraboles et illustre par leurs tableaux particuliers les vérités de l'invisible. Les prédicateurs et les catéchistes feront bien de l'imiter.

CHAPITRE II

La connaissance surnaturelle de Dieu

§ 20. La foi en Dieu

THÈSE. On doit croire à l'existence et à l'essence de Dieu en vertu de la Révélation surnaturelle. *De foi.*

Explication. Tous les symboles ecclésiastiques ont en tête l'article : « Je crois en Dieu. » Par conséquent, la foi en Dieu est l'enseignement le moins douteux de l'Église. Personne n'a le droit de refuser cette foi, quand la Révélation surnaturelle lui est devenue connue. Personne n'a le droit de vouloir la remplacer par une connaissance naturelle de Dieu.

Preuve. Dans l'Ancien Testament, la foi en un Dieu unique était nettement dirigée contre le polythéisme ; elle était sans cesse affirmée de nouveau dans la prière quotidienne : « Audi, Israel, Dominus Deus noster, Dominus unus est. » (Dt., vi, 4.) Jésus prend à son compte

cette profession de foi : « Primum omnium mandatum est ; audi Israel, Dominus Deus tuus, Deus unus est. » (Marc, XII, 29.) Il recommande à ses disciples : « Creditis in Deum et in me credite. » (Jean, XIV, 1.) S. Paul : « Credere oportet accedentem ad Deum, quia est et iniquis se remunerator sit. » (Hebr., XI, 6.)

Les Pères. Ils prêchent la foi en Dieu, en son existence et en ses attributs, indépendamment de la vérité de la connaissance naturelle de Dieu. Il fallait donc qu'ils fussent convaincus que les deux vérités appartiennent à un ordre différent et que l'une n'exclut pas l'autre.

S. Thomas trouva ici un problème. Il se demande si une chose sue peut être également crue et il répond : « Il est impossible qu'une seule et même personne ait sur un seul et même objet la science et la foi... Cependant une seule et même personne peut avoir sur un seul et même objet la science et la foi sous un *certain aspect* (« secundum quid », de différents points de vue) si bien que l'on peut, à propos d'un seul et même objet, connaître d'une manière précise une qualité ou une relation et n'avoir, d'une autre qualité ou d'une autre relation, qu'une croyance. De cette manière, on peut *savoir* aussi que Dieu est unique et *croire* qu'il est en trois Personnes. » (S. th., II, II, 1, 5.) Le plus grand nombre des théologiens est de cet avis. D'autres affirment que la foi est possible non seulement à l'égard de l'essence de Dieu, mais encore à l'égard de son existence. Ils donnent comme raison que les preuves de l'existence de Dieu sont constituées par une série d'arguments dépendant les uns des autres et assez difficiles, et que la conclusion finale de ces arguments n'est pas assez évidente pour n'avoir pas besoin d'être *renforcée* par la lumière et la force de la foi, pour devenir convaincante. La certitude de foi est une certitude surnaturelle, celle de la science une certitude naturelle. En tout cas, la conclusion à l'essence de Dieu qui, dans la pensée concrète, ne peut guère se séparer de son existence, a grand besoin du secours de la foi, comme l'enseigne S. Thomas lui-même. Enfin on peut dire que le premier article de foi : « Je crois en Dieu », garde *toute* sa valeur, en dépit des preuves de raison. En effet, il n'affirme pas seulement la connaissance théorique de l'existence d'un Dieu (*credo Deum esse*), il n'affirme pas non plus seulement sa véracité (*credo Deo*), vérités qui pourraient n'être que des vérités de raison ; mais il renferme l'adhésion de tout l'homme à Dieu (*credo in Deum*). Ces distinctions ont été mises en lumière pour la première fois, avec clarté et insistance, par S. Augustin. (Cf. S. Thomas, S. th., II, II, 2, 2.)

Thèse. La connaissance surnaturelle de Dieu est plus étendue, plus parfaite et plus sûre que la connaissance naturelle.

Une simple comparaison, entre les professions de foi ecclésiastiques et le contenu de la théodicée naturelle, nous montrera, dans quelle mesure la Révélation a étendu et perfectionné notre connaissance naturelle de Dieu. Ensuite, la connaissance surnaturelle de Dieu est beaucoup plus sûre ; elle ne s'appuie pas en effet sur l'instrument fragile de la faculté de connaissance individuelle, pas même sur le témoignage d'ailleurs plus précieux de la raison humaine universelle, mais sur l'autorité de Dieu qui ne peut ni se tromper ni tromper personne.

S. Thomas enseigne l'imperfection de notre connaissance surnaturelle de Dieu avec des expressions très fortes. (Cf. p. 102 et 104.) D'après lui, Dieu est pour les croyants eux-mêmes un « *Dieu inconnu* », bien que, à la lumière de la foi, ils le connaissent beaucoup mieux qu'à la lumière de la raison. Au reste, en vertu de la révélation de la *grâce*, nous ne connaissons pas de Dieu *ce qu'il est* et ainsi nous sommes unis avec Dieu comme avec un inconnu (quasi ignoto). Cependant nous le connaissons d'une manière plus parfaite, dans la mesure où des actions plus nombreuses et plus éminentes nous sont manifestées et dans la mesure où nous lui attribuons plusieurs choses, à la connaissance desquelles la raison naturelle ne

ne saurait parvenir. (S. th., I, 12, 13.) « Nullus philosophorum ante adventum Christi cum toto conatu suo potuit tantum scire de Deo et de necessariis ad vitam aeternam quantum post adventum Christi scit una vetula per fidem. » (Exp. S. Symb. Apost., 1.)

Thèse. Les formes de connaissance de la connaissance surnaturelle et de la connaissance naturelle de Dieu sont semblables ; nous saisissons les vérités surnaturelles elles-mêmes dans des notions naturelles.

Une connaissance de Dieu entièrement libre de l'anthropomorphisme et de l'anthropopathisme n'existe pas ici-bas. Même dans la foi, nous voyons Dieu « comme dans un miroir et une énigme » et pas encore « face à face ». (I Cor., XIII, 12.)

On n'a pas le droit de nous opposer un anthropomorphisme naïf. Nous savons que nous ne pouvons appliquer les multiples notions, telles que nous les rencontrons, à l'Être simple et absolu de Dieu et que, même après leur épuration et leur transcendance, nous ne pouvons avoir de l'Être de Dieu et de ses perfections qu'une idée imparfaite. Car cette transcendance doit s'élever jusqu'à l'infini et l'infini reste pour nous une notion négative, irréalisable. Néanmoins nous avons la conviction que quelque chose, dans l'Être divin, correspond à chaque notion que nous en avons et que c'est justement dans l'Être divin que ces notions, qui ont en lui leur source première, trouvent leur perfection et leur vérité définitive. On doit donc distinguer la connaissance imparfaite de la connaissance fausse et vaine. Nous reconnaissons comme vrai ce que nous connaissons imparfaitement et incomplètement, car ce que nous connaissons et dans la mesure où nous le connaissons correspond à la vérité. Si l'on voulait ne considérer comme vrai que ce que nous connaissons d'une manière adéquate et compréhensive, il n'y aurait dans nos connaissances que peu de choses vraies ou même rien du tout.

Quand nous attribuons à Dieu des perfections créées, nous le faisons d'après une méthode logique prudente. Par contre, le panthéisme et le monisme entendent ces perfections immédiatement et formellement comme divines et attribuent à « Dieu » une foule de qualités et d'états souvent contradictoires, l'éternité et le temps, l'absolu et le contingent, l'immutabilité et le changement, l'infini et le fini, l'unité et la multiplicité, la ressemblance et la différence, l'esprit et la matière ; tout est un, tout est Dieu.

§ 21. La vision de Dieu

A consulter : S. Thomas, S. th., I, 5 et 12 ; C. Gent., III, 50. *Commer*, Visio beat. : D. Thom. (1918), 339-364. *Maréchal*, Nouvelle Rev. théol. (fév. 1930).

THÈSE. La connaissance intuitive de Dieu est en soi absolument impossible pour tout esprit créé et par conséquent strictement surnaturelle. *De foi.*

Explication. A l'encontre de la tendance constante de la fausse mystique à confondre la nature et la surnature, l'Église dut, au Concile de Vienne (1311-12), condamner la théorie des Béguins et des Bégards : « Quod anima non indiget lumine gloriæ, ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum. » (*Denz.*, 475.) Bien que la thèse contraire n'ait été d'abord définie que par rapport à l'âme humaine, les théologiens l'étendent avec raison même aux anges, et non seulement aux anges, mais à toute intelligence créée possible (omnis intellectus creatus et creabilis), afin de conserver à Dieu son rang d'Être

surnaturel unique, absolu et primordial, et de caractériser toute élévation de la créature vers lui comme une grâce. La thèse contient ainsi le fondement de la doctrine de la grâce.

Preuve. L'idée de la vision divine a, comme plusieurs idées, subi une évolution et atteint une clarté de plus en plus grande. Dans l'Ancien Testament, la règle fondamentale est celle-ci : Jahvé est absolument invisible. Il dit à Moïse : « Non poteris videre faciem meam ; non enim videbit me homo et vivet. » (Ex., xxxiii, 20.) Jésus confirme cette doctrine, et n'admet, comme le fait remarquer S. Jean, qu'une exception, celle de sa propre vision divine : « Deum nemo vidit unquam ; unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit. » (Jean, i, 18 sq. ; cf. I Jean, iv, 12.) « Non quia Patrem vidit quisquam, nisi is, qui est a Deo, hic vidit Patrem. » (Jean, vi, 46 ; Math., xi, 27.) S. Paul reconnaît, malgré ses extases, qui l'élevèrent au troisième ciel (II Cor., xii, 1-6) : « Qui solus habet immortalitatem et lucem inhabitat inaccessibilem, quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest. » (I Tim., vi, 16 ; cf. xiii, 12.)

Les Pères. Ils ont le plus souvent affirmé l'invisibilité, l'incompréhensibilité et la sublimité de Dieu en des expressions très fortes. Ainsi *Minucius Felix* : « Hic nec videri potest, visu clarior est, nec comprehendi, tactu purior est, nec aestimari, sensibus major est, infinitus, immensus et soli sibi tantus, quantus est, notus. » (Oct. 18.) Dans l'enseignement des Pères, trois passages de la Bible jouent un grand rôle : Ex., xxxiii, 20 ; Jean, i, 18, en raison de l'impossibilité de voir Dieu, et Math., xviii, 10 où il est dit que les anges voient toujours la face du Père. Cependant les deux premiers sont prépondérants chez eux. S. Irénée écrit à propos de Ex., xxxiii, 20 « Homo enim a se non videt Deum. » (Ad. h., iv, 20, 5.) Origène s'exprime de même : « Mens nostra ipsum per se ipsam Deum sicut est non potest intueri. » (De princ., i, 1, 6.) Au sujet de Jean, i, 18, il remarque que S. Jean « manifeste declarat omnibus qui intelligere possunt, quia nulla natura est cui visibilis sit Deus... Quoniam naturaliter videri impossibile est. » (Ibid., i, 1, 8.) (Cf. S. Athanas., Orat. c. gent., 35 : M. 25, 69 ; S. Hilaire, Tract. super, Ps. CXVIII, 8, n° 7 : M. 9, 554.) Les Pères grecs expriment avec une rigueur presque égale cette pensée de l'impossibilité de voir Dieu, quand ils l'affirment même des anges au ciel, en dépit de Math., xviii, 10. Ainsi S. Basile dit que la connaissance des anges est une connaissance « grossière » en comparaison de la vision face à face. (Ép. VIII, 7 : M. 32, 256.) *Didyme l'Aveugle* estime que Dieu est tellement invisible que les anges eux-mêmes ne peuvent pénétrer son intérieur (De Trin., iii, 16 : M. 39, 873) ; de même S. Éphrem. (Hær., lxx, 7 : M. 42, 349.) C'est S. Jean Chrysostome qui traite le plus souvent cette question. Il a écrit un ouvrage spécial « De incomprehensibili » M. 48, 701 sq.) où il dit que, malgré leur élévation au-dessus de nous, les anges, ne connaissent pas l'essence de Dieu, mais seulement les trois divines Personnes θεός ὁράτος... ἀπλῶς πίστις, τῇ κτίσει. (iii, 1 : M. 48, 720 In Joa. hom., xv : M. 59, 98.)

Il faut interpréter S. Jean Chrysostome et les autres Pères grecs d'une manière bénigne et remarquer : 1° Qu'ils polémiquent contre la théorie de la compréhension complète de Dieu soutenue par Eunomius ; 2° Qu'ils expriment la pensée juste de l'incompréhensibilité de Dieu d'une manière un peu rigoureuse ; la dogmatique n'attribue qu'à Dieu seul une connaissance compréhensive et adéquate de Dieu. Quand S. Jean Chrysostome ne polémiquait pas, il reconnaît la « visio Dei ». (Ad Theod. lap., i, 11 : M. 47, 292 : « Non ultra in ænigmate neque per speculum, sed facie ad faciem. »)

La raison reconnaît l'impossibilité de voir Dieu quand elle songe que Dieu est

l'Être absolu, sans relation nécessaire avec l'extérieur, et que, par conséquent, il n'est connaissable que dans la mesure où il s'ouvre et se communique à nous librement par la grâce ; la créature ne peut pas s'emparer violemment de lui, puisqu'elle ne le connaît que dans la mesure où elle en est rendue capable. Au reste, elle ne connaît que dans la mesure de la faculté de connaissance qui est en elle et Dieu dépasse infiniment cette mesure : « Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur » et « Deus major corde nostro ». (I Jean, III, 20.)

THÈSE. Si l'esprit créé est incapable par nature de voir Dieu, il peut en être rendu capable par la grâce. *De foi.*

Explication. Cette thèse a été définie par Benoît XII, à l'occasion d'une controverse qui s'éleva au sujet d'un sermon des morts de son prédécesseur Jean XXIII. Les bienheureux « vident divinam essentialiam visionem intuitivam et etiam facialem... divina essentialia immediata se nude, clare et aperte eis ostendente ». (Denz., 530.) Le Concile de Florence s'exprime d'une manière un peu plus précise encore : « Intueri Deum unum et trinum sicuti est. » (Denz., 693 ; cf. *Dict. théol.*, II, 653-696.)

Preuve. L'Ancien Testament insiste avec force sur l'invisibilité de Dieu ; mais aussi, il a une eschatologie assez pauvre. Il contient cependant les germes de la « visio beata ». Un certain nombre de textes parlent d'une vision merveilleuse de Dieu dans les théophanies (Gen., XVI, 33 ; xxxii, 30. Ex., III, 6 ; xxiv, 11. Jug., vi, 22 sq. ; xiii, 22. III Rois, xix, 11-13. Is., vi, 1 sq.), ou bien dans la « gloire » qui l'entoure (Ex., xvi, 10. Lév., ix, 6, 23. Nomb., xiv, 10 ; xvi, 19 ; xvii, 7 ; xx, 6. Ps. CI, 17), sous la figure des anges. (Jug., vi, 12, 22 ; xiii, 3, 21.) Souvent Jahvé se « laisse voir », se manifeste devant son peuple par des conclusions d'alliance et des actions extraordinaires (feu du ciel, etc.) (Gen., xvii, 1 sq. ; xxxv, 9 ; xlviii, 3. Ex., vi, 3. Lév., ix, 4 ; xvi, 2. Deut., v, 1-4.) Mais, à côté de ces apparitions merveilleuses de Dieu, on trouve, particulièrement dans les psaumes, toute une série d'expressions d'où ressort la pensée vraiment religieuse d'une « visio Dei ». Cela est dit des hommes justes et pieux et s'entend du présent terrestre. Ainsi, certains textes parlent d'une recherche de la face de Dieu, d'une vision du Seigneur dans son sanctuaire, dans sa lumière. (Ps. X, 8 ; XVI, 15 ; XXIII, 6 ; XXVI, 8, 13 ; XXXIII, 5 sq. ; XXXV, 10 ; LXII, 3 ; CIV, 4.) Il faut entendre ces passages d'un rapprochement local de Jahvé dans son sanctuaire terrestre ; mais, comme on insiste sans cesse sur la « justice » comme moyen de la vision, ces textes indiquent aussi une vision spirituelle de Dieu, une harmonie intime avec lui et, par suite, le sentiment de son aide. Parfois apparaît aussi déjà, mais faiblement, l'idée de la vision eschatologique, de la vision béatifique, mais seulement comme un des fruits de salut du temps messianique futur. (Is., LII, 8 ; LX, 2, 20 ; Ps. CI, 17.)

Le Nouveau Testament seul reçoit la révélation explicite de la vision béatifique : « Beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt. » (Math., v, 8.) « Videmus nunc per speculum et in ænigmate, tunc

autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum. » (I Cor., XIII, 12 sq. ; cf. 9 sq.) A la connaissance de Dieu « comme dans un miroir », « énigmatique », « partielle », « maintenant », s'oppose la connaissance « face à face », « alors ». S. Paul insiste sur le changement entre maintenant et alors ; S. Jean sur le motif ontologique de la vision de Dieu : elle se trouve en germe dans l'état de grâce possédé actuellement et elle sera la manifestation de ce qui existe actuellement dans notre filiation divine : « Carissimi, nunc, filii Dei sumus et nondum apparuit quid erimus. Scimus quoniam, cum apparuerit similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est. » (I Jean, III, 2.)

Les Pères. S. Irénée montre que Dieu s'est manifesté aux hommes d'une manière différente : « Videbitur autem et in regno cælorum paternaliter, Spiritu quidem præparante hominem in Filio Dei, Filio autem adducente ad Patrem, Patre autem incorruptelam donante in æternam vitam quæ unicuique evenit ex eo quod videat Deum. » (A. h., IV, 20, 5.) S. Cyprien célèbre le bonheur des martyrs qui ferment les yeux ici-bas, mais les ouvrent immédiatement là-haut, « ut Deus videatur et Christus ». (De exh. martyrum, 13.) S. Augustin se rattache (Civ., XXII, 29, 1) à I Cor., XIII, 9-13, et continue : « Præmium itaque fidei nobis visio ista servatur de qua et Joannes Apostolus loquens : cum apparuerit », etc. (I Jean, III, 2.) Dans la polémique contre Eunomius, les Cappadociens s'expriment avec beaucoup de réserve.

La Scolastique ne peut trouver aucun motif de raison pour le mystère absolu de la vision béatifique, mais elle sait réfuter les objections qu'on lui oppose. (A ce sujet, cf. S. Thomas, C. Gentes, III, 39-54.) C'est dans III, 54 que sont réfutés les arguments contraires. Il ne faut pas insister à l'extrême sur la distance entre Dieu et l'intelligence créée, comme s'ils étaient absolument étrangers et sans aucune relation, tels que par ex. : le son pour l'œil et la couleur pour l'oreille. L'Être divin est au contraire connaissable en soi, et si la capacité de la « visio Dei » fait complètement défaut à l'intelligence, elle peut lui être conférée par l'élévation surnaturelle de ses aptitudes existantes et cela se fait, comme nous allons le montrer, par la lumière de gloire. « Divina substantia non sic est extra facultatem intellectus creati quasi aliquod omnino extraneum ab ipso, sicut est sonus a visu, vel substantia immaterialis a sensu ; nam divina substantia est primum intelligibile et totus intellectualis cognitionis principium. » (Cf. S. th., I, 12, 4 ad 3.)

THÈSE. L'élévation de l'esprit créé à la vision béatifique se fait par la lumière de gloire. De foi.

Explication. Au sujet de la définition de la thèse, v. p. 111. L'expression lumière de gloire, « lumen gloriæ », est une expression scolaire technique empruntée littéralement à l'Écriture (Ps. XXXV, 10) et employée au sens dogmatique.

Preuve. La nécessité de la lumière de gloire résulte de ces deux prémisses : l'homme est par nature entièrement incapable de vision béatifique et, d'autre part, cette vision béatifique lui est de fait destinée par Dieu comme fin dernière. Ainsi donc sa nature doit être élevée par la grâce, s'il doit parvenir à sa fin dernière, la vision de Dieu. D'après S. Jean, la vision de Dieu doit être le développement de la filiation divine. Or, d'après l'évangéliste, la filiation divine est ontologiquement

surnaturelle, fondée sur la « renaissance » spirituelle. A plus forte raison la vision béatifique.

Les Pères. Ils affirment avec force l'impossibilité pour notre raison de connaître Dieu et, par suite, le caractère de grâce de la vision béatifique ; seulement ils ne connaissent pas encore le terme de lumière de gloire. « Ce n'est que chez S. Thomas et chez S. Bonaventure que s'accomplit peu à peu la création de ce mot. » (Stockmann.)

Nature de la lumière de gloire. Le mot « lumière » est, dans l'Ancien Testament et encore plus dans le Nouveau, une image de la divinité ; elle est lumière et elle crée la lumière. (Is., LX, 19. Jean, VIII, 12 ; IX, 5. I Jean, I, 5. I Tim., VI, 16, etc.) La lumière est en soi ce par quoi Dieu est visible, perceptible, connaissable par d'autres, par les anges et les hommes. C'est pourquoi la grâce par laquelle la « visio Dei » est rendue possible est appelée « lumen » et, comme elle fonde en même temps l'éternelle béatitude, on l'appelle « lumen gloriæ ». Qu'est en elle-même cette lumière ? Il est certain qu'elle est, comme toute grâce, une réalité *mystérieuse*. Comme elle produit la vision de Dieu, c'est l'*intelligence* qui en est le sujet. Étant donné le caractère de mystère total, l'explication doit recourir aux *analogies*. La faculté naturelle de connaissance s'appelle « lumen » (*naturæ*), la connaissance de foi repose sur le « lumen » (*fidei*) ; dans les deux cas, il s'agit d'une dotation *permanente* de l'intelligence. C'est en effet le fondement d'un ordre de vie complet et non d'un état transitoire comme la prophétie. La lumière de gloire crée donc un état stable dans l'âme. On le nomme « *habitus* » et, par analogie avec la grâce sanctifiante, on le caractérise comme une qualité permanente inhérente à l'âme et, d'une manière plus précise, comme un « *habitus operativus* » qui rend l'intelligence apte aux actes vitaux (*actus vitales*) permanents de la vision béatifique. Pour les mêmes motifs que pour la grâce sanctifiante, il faut admettre que cette lumière de gloire est, en soi et dans son principe, Dieu lui-même dans sa nature lumineuse parfaite (*Deus lux est* ; I Jean, I, 5), mais que, en tant que grâce possédée par l'homme, elle ne peut être que quelque chose de créé (*gratia creata* et non *gratia increata*). Si la grâce sanctifiante est déjà une participation à l'Être de Dieu (*participatio divinæ naturæ*), à plus forte raison la lumière de gloire, qui rend l'âme déiforme au plus haut degré possible. On peut donc définir la lumière de gloire *une faculté de connaissance surnaturelle et créée, infusée dans l'âme, qui, en tant que qualité surnaturelle, est inhérente d'une manière permanente à l'intelligence « per modum habitus operativi » et la rend capable de la vision intuitive de l'Être divin, sans action d'un troisième élément entre Dieu et l'intelligence comme moyen ou comme image.*

Annexe. Est-ce que Dieu, dans la gloire, pourra être vu *des yeux du corps* ? S. Augustin a maintes fois essayé de scruter cette question. (Civ., XXII, 29 ; 2 Retr. 41 ; Ép. 148.) Mais l'opinion commune la résout négativement, en raison de la différence entre l'esprit et l'œil corporel même glorifié.

Thèse. Mais la vision intuitive de Dieu elle-même reste bien loin derrière son objet ; elle n'est pas compréhensive. « *Deus incomprehensibilis.* » (Later. IV, Vat. ; Denz., 428, 1782.) Cela reste vrai, même pour la gloire.

C'est dans ce sens qu'il faut comprendre les Pères grecs cités plus haut. La raison reconnaît que le principe philosophique « *quidquid recipitur* » a une application générale même pour la gloire. Dieu seul se connaît d'une manière infinie et compréhensive, toutes les créatures ne peuvent le connaître que dans une mesure finie. Pour résumer en une phrase concise cette double vérité : que les bienheureux voient Dieu d'une manière immédiate et intuitive, mais non d'une manière compréhensive, on dit : « *Beati vident Deum totum sed non totaliter* », c.-à-d.

aucune particularité des attributs, des Personnes, des actions et des relations n'est exclue de cette connaissance — pas même la Trinité — mais toute la plénitude de l'Être divin, dans son étendue et sa profondeur, n'est comprise d'aucune intelligence créée. Un être fini ne peut faire un acte infini. « Quæ Dei sunt, nemo cognovit, nisi Spiritus Dei. » (I Cor., II, 11.)

Conclusion pratique. La vision divine est le but de notre pèlerinage terrestre. Le voyageur regarde souvent, avec un ardent désir, vers le but final de son voyage. Il y a aussi un *désir religieux* de notre fin dernière. Nous devons l'exciter et l'entretenir en nous et dans autrui ; c'est un fils de l'espérance chrétienne. Déjà le pieux Israélite soupirait après le voisinage de Jahvé et de ses sanctuaires à Jérusalem. Jésus exprime son attente religieuse dans la prière ; surtout dans la prière où il demande sa glorification. (Jean, XVII, 5.) Il essaie de faire partager cet ardent désir à ses disciples. S. Paul entretient ce désir en lui-même et dans ses communautés chrétiennes. Il s'entend à merveille à l'exciter dans l'âme des fidèles, en éloignant avec force leur regard de ce qui est terrestre pour les tourner vers les choses célestes : « Quæ sursum sunt quærite, quæ sursum sunt sapite. » (Col., III, 1 sq.) S. Augustin a exprimé cet ardent désir dans les paroles connues : « Inquietum est cor nostrum » au début de ses *Confessions*. Ce désir est toujours le même dans la vie, par ailleurs si variée, des saints. Ils éprouvent comme une mystérieuse et sainte nostalgie, lorsque, dans la méditation, ils détournent leurs regards du monde pour les porter vers le ciel. L'accent principal de toute vie chrétienne parvenue à sa *maturité* devrait être celui-ci : je voudrais bien quitter l'agitation du monde pour entrer dans la paix de Dieu, sortir des ténèbres de la foi pour entrer dans la lumière de la vision. C'est ce sentiment qui anime les discours d'adieu de Jésus, particulièrement ceux dans lesquels il veut consoler ses disciples. (Jean, XIV-XVII.) Celui qui s'établit d'une manière stable sur la terre n'aura guère le désir de changer sa résidence. Tout son désir est de *demeurer*, il voudrait bien ne jamais partir.

Transition. Malgré la proposition « Deus incomprehensibilis » qui vaut même pour l'au-delà, ni la Révélation, ni l'enseignement de l'Eglise n'ont renoncé à scruter l'Être de Dieu, car, étant donnée la sublimité de l'objet, même une mesure modeste de connaissance est infiniment précieuse et bienfaisante. Déjà la connaissance de l'existence de Dieu nous donne nécessairement une certaine intelligence de son Être, car son existence et son essence sont inséparables. C'est pourquoi on parle d'une « notion de Dieu » sans vouloir entendre par là une notion complète.

DEUXIÈME SECTION

L'Être de Dieu

CHAPITRE PREMIER

L'Être de Dieu d'après la Révélation

A consulter : *Hetzenhauer*, Theologia biblica, I : Vetus Test. (1908). *Kortleitner*, De Hebræorum ante exilium babyl. monotheismo (1910). *Lagrange*, La paternité de Dieu dans l'Ancien Testament (*Revue bibl.*, 1908, 481 sq.). *Dict. théol.*, IV, 948-1023 : Dieu, sa nature d'après la Bible. *Vigouroux*, La Bible et les découvertes modernes, IV (1896), 423-496 et III, 1220-1341. *Prat*, Jéhovah. *Tixeront*, I, 35 sq., 63 sq., 82 sq., 107 sq. *J. Lebreton*, Les origines du dogme de la Trinité, I (1910). *Prat*, La théologie de S. Paul, I (1910).

§ 22. La notion de Dieu dans la Bible

Israël ne puise pas sa notion de Dieu dans la philosophie ou dans la considération du monde et de la conscience ; il ne l'a pas non plus empruntée au monde païen qui l'entourait ; au contraire, elle lui a été *révélée* par Dieu. Sa notion de Dieu est, dès le principe, un monothéisme pratique (non scientifique). Il est vrai qu'au cours des temps, par l'*expérience* de l'histoire sainte, cette notion s'est *développée* et a atteint une clarté de plus en plus grande. Au reste, Dieu lui-même, en se révélant, n'a pas donné du premier coup une révélation complète ; mais, avec une prudence pédagogique, il a révélé une vérité après l'autre et même la Trinité resta, provisoirement, complètement dans l'ombre. On rencontre des différences caractéristiques dans la notion de Dieu à l'époque *primitive*, à l'époque de la *Loi*, à l'époque du *prophétisme* et à l'époque qui suivit l'*exil*.

1. Dans l'*histoire de la Création*, l'image de Dieu apparaît sous une forme d'une clarté et d'une majesté étonnantes. L'existence de Dieu est supposée connue et reconnue. Immédiatement se manifeste sa distinction d'avec le monde. Jequel a eu un commencement. Lui-même est avant tout ; la Création est son œuvre. Il l'a produite sans effort, par sa seule volonté et par une simple parole. Il a tout ordonné dans la Création et tout obéit d'une manière permanente à ses lois.

L'homme étant l'objet d'un acte créateur particulier, il est aussi soumis à un ordre particulier. Il a été créé « à l'image » de Dieu et rattaché d'une manière ferme à son Créateur par un ordre moral ; le Créateur veille lui-même au maintien de cet ordre et en punit sévèrement la violation. (Gen., III, VI, VII, VIII, XI.) Mais ce n'est pas seulement la puissance, la sagesse et l'énergie morale que nous voyons se manifester dans cette image primitive de Dieu, nous y voyons apparaître aussi la bonté, l'indulgence, la miséricorde : il crée et orne le paradis terrestre pour le premier homme et la première femme ; il s'occupe d'eux après la chute originelle ; il les punit, mais il les relève immédiatement par l'espérance de la Rédemption. L'image de Dieu de Noë et des patriarches, mais surtout d'Abraham, présente les mêmes traits. Le Dieu de l'époque primitive est donc le Dieu créateur unique, puissant et sage ; le Seigneur bon, clément, patient et miséricordieux de l'humanité, le gardien saint et juste de la loi morale. Quelques *anthropomorphismes* se remarquent (Gen., III, 8 ; VII, 16 ; VIII, 21 ; XI, 5), mais on peut les interpréter comme une manière imagée de présenter des idées religieuses et ils ne détruisent pas l'impression d'ensemble essentielle. Le caractère *mystérieux* de Dieu apparaît rarement dans l'Ancien Testament. (Cependant cf. Is., XLV, 15 ; LV, 8 sq. Eccli, XLIII, 30-36. Job., XXXVIII-XLI.) Israël a l'expérience quotidienne de Dieu, c'est pour lui une personnalité réelle et non un pâle « Être suprême ».

2. *Moïse* introduit ensuite, par l'idée du Dieu de l'*alliance*, un trait plus mesquin dans l'image du Dieu de l'univers. Comme tous les peuples, il faut qu'Israël ait son Dieu d'alliance. Jahvé veut être exclusivement le Dieu d'Israël ; Israël doit être exclusivement le peuple de Jahvé. Ceci donne une certaine relativité à la notion de Dieu. Jahvé ne s'intéresse qu'à son peuple ; dans la mesure où il reste fidèle à Israël, il doit se détourner des autres peuples. « Je serai l'ennemi de tes ennemis et je frapperai ceux qui te frappent » dit Jahvé. (Ex., XXIII, 22 ; cf. Deut., xxx, 7, etc.) Le caractère universaliste de l'époque primitive disparaît et est remplacé par un caractère particulariste. Cela ne doit pas faire oublier les traits transcendants. Jahvé est le Dieu unique, invisible et indépendant ; il doit se révéler pour se faire connaître ; il promulgue une loi morale explicite (Décalogue) et veille à son accomplissement par les châtiments et les récompenses. (Lév., XVII, 1-5 ; xx, 26 ; XXII, 31-33.) Le

monothéisme apparaît de la manière la plus parfaite dans le *Deutéronome*. (vi, 4; cf. iv, 19.) Le culte de Dieu ne comporte pas d'images (Deut., iv, 16 sq.) ; il s'accomplit par l'effet de la crainte ; cependant l'amour n'est pas oublié. (Deut., vi, 5 ; vii, 8.) Malgré tout, dans le mosaïsme, règne la pensée que Dieu est le seul et unique Dieu d'Israël (hénouthéisme). S'écarter de lui et servir les dieux des autres peuples serait commettre un adultère spirituel.

3. Les *Prophètes* élèvent le culte unique de Jahvé au « plus pur monothéisme universel ». (L. Dürr.) Prétendre que les *Prophètes* ont imposé à leur peuple le monothéisme et par là-même chassé « l'antique monolâtrie nationale » est une affirmation fautive de la critique. Jamais ils n'indiquent qu'ils annoncent un nouveau Dieu et une nouvelle morale ; ils s'appuient toujours sur l'ancienne religion. D'après la Bible, on trouve le monothéisme au début ; il précède le polythéisme qui apparaît comme une décadence de la pureté primitive de l'idée de Dieu. Mais les *Prophètes* ont expliqué et approfondi la doctrine de Dieu en Israël ainsi que la morale, en transportant la moralité du culte extérieur dans la vie intérieure, en montrant le Dieu très saint comme le modèle et le Dieu omniscient comme le gardien de la moralité. Ils atténuent l'idée du Dieu de l'alliance, en proclamant l'importance d'Israël même pour les païens et par là-même une certaine universalité du salut. Par suite, ils se rattachent au Dieu Créateur, au Dieu du monde entier. (Is., xxxvii, 16 ; xlv, 6. Jér., xxxii, 27.) Jonas et son histoire sont un exemple concret de cette idée. De même, presque dans chaque psaume, nous rencontrons une conception transcendante de Dieu. On ne la rencontre pas moins dans le livre de Job, surtout au chap. xxviii.

Toute une série d'attributs divins apparaissent maintenant explicitement. S'ils ne sont pas toujours nouveaux, ils sont du moins affirmés avec énergie ; la justice (Am., v, 22-24), l'amour (Os., ii, 24), l'omniscience (Jér., xvii, 9 sq. ; cf. xi, 20 ; xx, 12), la sanction individuelle (Ez., xviii, 25, 29 ; xxxiii, 17, 20 : chacun reçoit ce qu'il a mérité, les enfants ne répondent pas des pères), la transcendance et l'incompréhensibilité (Is., xl, 8-28 ; xlv, 15 ; lv, 8 sq. Cf. vi, 3. Jér., xxiii, 23. Dan., ii, 18, 19, 37, etc.), la sainteté (le « saint d'Israël » : Is., v, 19, 24 ; xii, 6 ; xvii, 7 ; xxix, 23, etc.).

4. L'époque d'après l'exil (traditions juives) ne réussit pas à maintenir complètement la hauteur transcendante de l'idée de Dieu telle que l'avaient créée les *Prophètes* et les *Psaumes*. L'ère de la Restauration (Esra) tend de nouveau, pour des motifs politiques, à revenir au particularisme. Une pieuse erreur d'interprétation de l'*Exode* (xx, 7) et du *Lévitique* (xix, 12 ; xxiv, 16) amena à ne plus donner à Dieu son nom de Jahvé, mais à l'appeler Adonai (Seigneur). L'influence grecque dans la diaspora se montra bienfaisante en aidant à spiritualiser la notion de Dieu, à insister fortement sur son unité et à écarter les anthropomorphismes trop accentués que les Septante avaient déjà commencé à éliminer. Peut-être alla-t-on un peu trop loin : la transcendance de Dieu fit oublier son immanence ; en le plaçant au-dessus du monde, on oublia qu'il était dans le monde ; on prenait ainsi le contrepied de l'antiquité qui parlait surtout de l'action de Dieu à l'intérieur du monde. Une des manifestations de la crainte de l'anthropomorphisme consiste dans l'emploi de noms subsidiaires pour désigner Dieu : le Très-Haut (très souvent), le Vivant, l'Éternel, le Tout-Puissant, l'Ancien des jours, le Béni, la Gloire, la Majesté ; toutes les fois qu'on le pouvait, on évitait le vrai nom de Dieu.

Récapitulation. Au début de l'histoire d'Israël apparaît le Dieu de la Révélation, le Dieu unique du ciel et de la terre. Son unité est affirmée d'une manière religieuse et pratique et non d'une manière philosophique et spéculative. Ce qu'il faut interpréter, non dans le sens du prétendu hénouthéisme, mais dans le sens d'un véritable monothéisme. De même les attributs de Dieu sont considérés du point de vue pratique, conformément à la Révélation, tels qu'ils se manifestent dans l'histoire sainte ; ils ne sont pas métaphysiquement déduits de l'Être absolu de Dieu. Pour le peuple élu, Jahvé est le Dieu-Roi, le Seigneur et le Législateur, le Juge, le Rémunérateur et le Vengeur. Parmi ses attributs apparaissent surtout la puissance, la sagesse, la justice et la sainteté. On l'honore par l'obéissance et la

soumission. La crainte de Dieu est le commencement de la sagesse et de la piété, c'en est souvent aussi la fin. Malgré les *faiblesses* de la conception israélite de Dieu (le Dieu d'alliance particulariste qui conduit son peuple uniquement au bien-être temporel — les anthropomorphismes et les anthropopathismes souvent fortement accentués — arbitraire qui intervient parfois dans des actes de sanction — certaines choses encore qui seront signalées plus loin quand on parlera des attributs en particulier), cette notion est cependant absolument unique dans le monde ancien ; elle domine de très haut toutes les autres conceptions. Par conséquent, en dépit des tendances nivelantes des historiens des religions, on ne peut pas la ravalier et la dégrader au rang de *notion empruntée* au monde environnant. Gressmann prétend, sans aucune preuve, que Moïse a emprunté la religion de Jahvé au prêtre Jéhro de Madian dont il fut l'« élève ». Mais Kneischke démontre, en s'appuyant sur les données des fouilles, le caractère absolument primitif du monothéisme israélite. Par contre, « on ne rencontre jamais le nom de Jahvé dans les fouilles chananéennes ; ce nom ne se trouve que sur des lèvres juives. Partout où nous trouvons en face de la religion chananéenne, nous voyons qu'elle porte un caractère spécifiquement païen, c'est une puissance des ténèbres et de la superstition (amulettes, scarabées, sphinx, astartés). »

Israël fit plusieurs fois *défection* au monothéisme qu'il avait juré au pied du Sinaï. Les Livres saints nous le racontent souvent et ouvertement. Le culte de Baal, de Moloch, l'adoration du veau d'or à Bethel et à Dan, le culte sur les hauteurs, sont des chapitres sombres dans l'histoire du temps des Juges et des Rois. Mais que Samuel (I Rois, XXVIII, 9), dans les temps anciens, et les Prophètes, dans les temps postérieurs, aient réussi à faire triompher de nouveau le monothéisme, cela prouve que sa force n'était pas encore épuisée.

Jésus accepte consciemment et formellement la notion de Dieu de l'Ancien Testament. Il le prie comme tous les Israélites. Il prêche le « Dieu des pères » (Math., XXII, 32), tel que Moïse l'avait connu dans la vision du buisson ardent. Aussi, depuis Adam, les Patriarches, Moïse, les Prophètes, jusqu'à Jésus, règne une seule et même foi en Dieu. Il annonce aussi le Dieu créateur (Marc, XIII, 19 ; x, 6), ainsi que le schéma de l'antique Israël. (Marc, XII, 29.) Ajoutons encore la notion du *Père de famille*, celles du *Roi* et du *Juge*, tirées des paraboles et nous reconnaitrons que le Christ ne laisse de côté aucun trait véritable de l'image de Dieu dans l'Ancien Testament. Le Christ nous montre lui aussi Dieu comme le Maître absolu de ses serviteurs, qui ne renonce à aucun de ses droits, qui exige l'accomplissement complet de ses ordres et ne veut partager sa dignité avec aucun autre : Personne ne peut servir deux maîtres. Craignez celui qui peut précipiter le corps et l'âme dans l'enfer. Dans cette conception un peu rude, le Christ a introduit, dès le commencement, un trait de douceur et de bonté, en ajoutant la notion de *Père* et d'*amour paternel*. Non pas que la révélation de la notion de Dieu-Père par Jésus ait été une révélation absolument nouvelle. On la rencontre déjà, un petit nombre de fois il est vrai, dans l'Ancien Testament (Deut., XXXII, 6. Is., LXIII, 16 ; LXIV, 8. Jér., III, 4, 19. Mal., I, 6 ; II, 10. Ps. LXVII, 6 ; LXXXVIII, 27 ; CII, 13. II Rois, VII, 14) ; mais ce qui est absolument nouveau, c'est l'*énergie* avec laquelle Jésus fait de la notion de Dieu-Père le *centre* de sa religion et de sa morale : Dieu est notre Père, nous sommes les enfants de Dieu et nous sommes mutuellement frères, telle est la pensée fondamentale de sa doctrine. Seul le péché trouble l'harmonie de cette

pensée. Le Dieu-Père nous apparaît extrêmement consolant et réconfortant dans la parabole de l'enfant prodigue. Jésus nous a appris que Dieu est notre Père et il peut dire dans sa prière : « J'ai révélé ton nom aux hommes. » (Jean, XVII, 6.)

Sur quoi se fonde cette paternité? D'abord, d'une manière générale, sur la *Création* (Math., XI, 25 ; v, 45) ; mais, en dernier lieu et spécialement, sur la grâce. C'est par la grâce qu'il « a donné le royaume aux siens » (Luc, XII, 32) ; il est vrai que tous ne font pas partie de ce royaume ; il n'appartient provisoirement qu'au « petit troupeau ». Le petit troupeau récite avec un sentiment particulier le « Notre Père ». Ce n'est pas par hasard que dans *tous* les livres du Nouveau Testament, on rencontre le nom du Dieu-Père. Le « Père » se rencontre particulièrement chez S. Jean.

S. Paul professe aussi la doctrine de « Dieu le Père », mais il emploie une formule particulière : « Le Dieu et Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ ». (Rom., xv, 6. II Cor., I, 3 ; xi, 31. Col., I, 3. Éph., I, 3. Cf. I Cor., xv, 24.) La traduction exacte est : « Le Dieu-Père » à cause du seul article, c.-à-d. le Dieu que le Christ nous a annoncé comme notre Père. (Cf. Math., XI, 25 sq.) La parole de S. Paul ne veut pas dire seulement que Dieu est le Père du Christ, mais encore qu'il est le Dieu-Père, que le Christ a prêché au monde. La théologie de l'Apôtre des nations consiste principalement à prêcher un *Dieu-Sauveur* qui a livré son Fils pour le salut du monde. (Rom., III, 24 sq.) Cela ne l'empêche pas d'accentuer un peu fortement la justice de Dieu qui exige une rançon pour le péché. Devant les païens, il insiste sur l'unité de Dieu, sur son caractère de créateur et de juge. (Act. Ap., XIV, 10-17 ; xvii, 16-31.) S. Jean résume sa notion de Dieu dans ces courtes formules : « Deus lux est » (I Jean, I, 5), « Deus caritas est ». (I Jean, IV, 16.) Dieu est la pure Vérité et le pur Amour.

Récapitulation. Le Christ a donné à l'humanité une *notion plus parfaite de Dieu* : le Dieu-Père. Personne ne connaît le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut le révéler. (Math., XI, 27 ; cf. Jean, XIV, 9.) En employant l'expression « Pater vester cælestis », il unit la transcendance de Dieu avec son immanence, il écarte de la notion de Dieu toute abstraction et tout naturalisme et lui donne comme contenu un Être d'une personnalité extrêmement vivante. Il serait faux cependant de se représenter, avec Ritschl et son école, le Dieu-Père, comme un Dieu « seulement aimant » ou de voir, comme Harnack, dans l'idée du Dieu-Père, l'unique enseignement de Jésus. Dans la notion de Dieu que présente Jésus, deux aspects importants se contrebalancent : Dieu est un *Père* plein de grâce et de miséricorde, mais aussi un *juge* plein de justice.

§ 23. Les noms bibliques de Dieu

A consulter : *Corluy*, *Spicilegium dog.-bibl.* (1884), 97 sq.

Il n'est pas nécessaire que Dieu soit désigné par un *nom* ; il l'est encore moins qu'il en porte *plusieurs*. Cependant, dans l'Écriture, il porte un nom et il en porte même plusieurs. Il semble pourtant, puisque Dieu est pour nous l'*incompréhensible*, que toute dénomination de son Être soit impossible et, si on la tente, arbitraire. On peut citer plusieurs témoignages de la Tradition qui nous montrent que les

Pères appelaient Dieu « Celui qui est sans nom », parce qu'il leur paraissait incompréhensible. S. Augustin trouve contradictoire la possibilité d'exprimer « l'Inexprimable ». S. Thomas se fait cette objection : Il semble que Dieu ne puisse avoir de nom. Il répond en disant que Dieu nous est connu par ses actions et non dans son essence intime. Alors, il peut avoir même plusieurs noms. (S. th., I, 13, 1-2.)

Dans l'Écriture on trouve toute une série de noms pour désigner Dieu. On a essayé de les classer. Nous essaierons de dire ici l'essentiel sur la signification de ces noms, mais nous le ferons du point de vue de la dogmatique et de la révélation juive, sans tenir compte des questions linguistiques. Nous en tiendrons d'autant moins compte que les exégètes de l'Ancien Testament ne sont pas fixés sur l'étymologie première des noms de Dieu les plus importants et ne peuvent nous donner que des hypothèses. On peut cependant, avec Scheeben, distinguer *sept* noms sacrés dans l'Ancien Testament et répartir ces noms en *trois groupes*. Dans le premier groupe, on fait rentrer les noms qui caractérisent les relations de Dieu avec l'homme : El, Élohim, Adonai ; dans le second, les trois noms qui désignent sa perfection interne : Schaddai, Eliôn, Kadosch ; enfin le dernier groupe est formé du nom propre essentiel de Dieu, Jahvé.

On traduit d'ordinaire *El* par « le Fort », « le Puissant ». (LXX, ὁ ἰσχυρός, παντοκράτωρ.) Mais ce nom apparaît aussi de bonne heure pour désigner les dieux étrangers.

Le pluriel *Élohim* se rencontre, comme nom du vrai Dieu, au premier verset de l'Écriture : « Au commencement, Élohim créa. » Mais ce nom qu'on traduit également par « le Fort » se rencontre également pour désigner des faux dieux (Ex., XII, 12) et même des hommes. (Ps. LXXXI, 1, 6 ; Jean, x, 34.) La forme pluriel est presque toujours entendue au sens du pluriel de majesté ; l'interprétation trinitaire est forcée, et l'interprétation polythéiste entièrement arbitraire et tendencieuse. Élohim n'est donc pas un nom propre, mais un nom commun qui, employé attributivement, peut convenir aussi aux anges et aux hommes.

Adonai est le nom qui fut employé plus tard par les Juifs pour remplacer le nom de Jahvé que l'on évitait, par respect religieux, de prononcer. Les Septante le traduisent par « Seigneur ». (κύριος, Vulgate : Dominus.) Ce nom désigne le Dieu unique et véritable et équivaut à « Seigneur et Souverain de l'univers ».

Jahvé est la dénomination la plus solennelle de Dieu. Il signifie le Dieu de l'alliance juive. L'histoire critique des religions affirme que Jahvé, sous sa forme Jau, est un antique nom de Dieu antérieur à Moïse et que Moïse l'a adopté et solennisé pour désigner le Dieu juif. La scène de la révélation de Dieu par lui-même à Moïse (Ex., III, 13 sq.) devrait être entendue comme l'acceptation d'un nom païen antique de Dieu, dans la religion juive primitive, pour fonder l'idée de l'alliance.

L'explication théologique de ce nom peut se faire de deux manières. On peut recourir à une explication philosophique et dogmatique : Dieu est celui qui est (Les LXX rendent ce sens avec précision en traduisant : ἐγώ εἰμι ὁ ὢν), celui qui a tout l'Être par lui-même ; il est l'*aséité*. C'est un sens élevé, peut-être trop élevé, pour cette époque primitive. Ou bien on entend ce nom historiquement, en tenant compte de l'étape de la Révélation, et il semble bien que le *contexte* nous demande de l'entendre ainsi. En effet les versets qui encadrent la Révélation du nom de Jahvé contiennent l'explication de ce nom. « Je serai avec toi, dit Dieu à Moïse, comme j'étais le Dieu de vos pères, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob » ; car « je suis celui qui suis ». Je suis toujours le même Dieu qui ai gardé la *fidélité* envers vos pères, qui vous assisterai dans une fidélité d'alliance *immuable*, si vous aussi me restez fidèles et observez mes commandements. Ainsi l'explication historique rentre dans l'explication religieuse et a sur l'explication métaphysique un avantage d'une importance pratique.

Schaddai, « le Puissant », est adjectival et, par suite, le plus souvent employé avec « El » et renforcé par l'article. (LXX : παντοκράτωρ, Vulgate : Omnipotens.) Il caractérise l'idée fortement accentuée dans l'Ancien Testament, surtout au début, de la puissance de volonté de Dieu qui réalise ses projets en dépit de tous les obstacles extérieurs.

Élôn, « le Très-Haut » (LXX : ὁ ὕψιστος, Vulgate : Altissimus) est réservé exclusivement au vrai Dieu. Dieu est El-Élôn, parce qu'il est le Dieu le plus haut, élevé au-dessus des prétendus autres dieux, de même qu'Israël est élevé au-dessus des autres peuples. (Deut., xxvi, 19 ; xxviii, 1.) Ce nom se trouve déjà dans l'histoire des patriarches. (Gen., xiv, 18, 19, 20, 22.) Son emploi devient plus fréquent dans les psaumes et il semble qu'à l'époque qui suivit l'exil, alors qu'on éprouvait le besoin d'affirmer avec une énergie extraordinaire l'éminence et la transcendance philosophique de Jahvé, ce nom fut employé de préférence pour désigner Dieu, parce que, à côté de la grandeur considérée d'abord du point de vue religieux, il caractérisait aussi la transcendance entendue métaphysiquement.

Kadosch, « le Saint », est un nom moral de Dieu. Aussi, c'est d'abord dans la prédication prophétique (Isaïe qui insista avec énergie sur le caractère moral dans la notion de Dieu et la religion en général) que ce nom apparaît comme nom de Dieu indépendant. Le sens de ce nom ne peut pas, lui aussi, être approfondi étymologiquement. Peut-être Israël comprenait-il « Kadosch » au sens de séparé « segregatus » par opposition au profane (κοινόν) et envisageait-il la majesté de Dieu qui se couvre de son inaccessibilité et de son intangibilité. Jahvé est séparé de tous les dieux comme de tout ce qui est créé. Aussi Israël doit être « saint » comme son Dieu est « saint » (Lév., xi, 44, 45. Ex., xv, 11 ; xix, 6) ; il doit être séparé et désormais être un peuple qui n'appartienne qu'à Jahvé. Mais ceci comporte aussi un sens moral. Car on ne peut appartenir à Jahvé qu'en accomplissant fidèlement les devoirs de l'alliance tels qu'ils sont fixés dans le décalogue.

Il faut tout au moins citer quelques noms utilisés surtout à l'époque qui suivit l'exil. Dieu s'appelle « Roi du monde » (II Macch., vii, 9), « Créateur du monde ». (II Macch., xiii, 14.) Une autre désignation, mais très solennelle, est « Seigneur Dieu des armées » ; elle se rencontre chez les prophètes Isaïe (vi, 3) et Jérémie (xi, 20). Dans ces textes, il faut entendre par armées soit les esprits célestes, soit les hommes d'armes d'Israël. C'est l'attribut de Jahvé, Dieu de l'alliance. Une gradation du nom « Roi » est « Roi des rois » (Dan., ii, 47 ; on rencontre aussi chez Daniel « Dieu des dieux » dans la bouche de Nabuchodonosor), « Dieu du ciel ». (Neh., i, 4 ; ii, 4, 20. Judith, v, 12.) Un terme équivalent est « Seigneur du ciel », « Roi du ciel ». Le roi règne par la législation et le jugement ; par conséquent Dieu est aussi « Juge ». (I Rois, xxiv, 13, 16.) Chez les prophètes, le Messie est souvent Jahvé, juge et vengeur.

On a déjà dit que les Juifs d'après l'exil comprirent le texte du Lévitique (xxiv, 16) : « Celui qui blasphème le nom de Jahvé doit mourir de mort », comme une défense de prononcer le nom de Jahvé et, par suite, évitèrent de le prononcer en choisissant des noms subsidiaires. Ces noms dont on peut trouver facilement des attestations dans le Nouveau Testament sont surtout les suivants : « Le Béni » (ὁ εὐλογητός), « la Force » (ἡ δύναμις), « la Voix » (ἡ φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν) ; « jurer par le ciel » au lieu de « jurer par Dieu », « avoir des trésors dans le ciel » au lieu de « chez Dieu », « devant Dieu » (ἐνώπιον τοῦ θεοῦ) ; être « lié, délié dans le ciel », « le ciel » pour « Dieu », « du ciel » pour « de Dieu », « Hosannah dans les hauteurs », « des hauteurs ».

CHAPITRE II

La notion de Dieu d'après la raison éclairée par la foi

A consulter : S. Thomas, S. th., I, 13, 11 ; C. Gent., I, 21-24. Thomassin, De Deo, I, III, 21-24. Pelau, De Deo, III, 6. Gillius, De essentia atque unitate Dei, tr. I, c. 1-15. Franzelin, thes. 22-24. Janssens, De Deo uno, I, 229 sq. Garrigou-Lagrange, Dieu son existence et sa nature (4^e éd., 1924). Dict. théol., I, v. Aséité et Acte pur.

§ 24. L'essence physique et métaphysique de Dieu

La raison *naturelle* a, elle aussi, au cours de l'histoire, développé sa notion de Dieu. Cette notion ne coïncide pas complètement avec celle de la raison éclairée par la *foi*. Le Concile du Vatican n'a défini que la question théorique de la possibilité de la connaissance naturelle de Dieu et non la question pratique de sa réalité. Néanmoins, la théologie juge souvent avec faveur la notion qu'ont eue de Dieu les philosophes païens. La plus haute vérité qu'on puisse attendre de ces philosophes est l'idée d'un Dieu *personnel*. Le *polythéisme* connaît la personnalité de Dieu, mais la multiplicité détruit le caractère unique et absolu. Le *panthéisme* et le *monisme* maintiennent l'unité d'Être, mais abandonnent la personnalité. Le christianisme tient le milieu entre le polythéisme et le panthéisme, il unit la personnalité et l'unité d'Être.

L'histoire des religions nous montre que tous les peuples et toutes les religions ont une notion de Dieu. Le bouddhisme seul fait apparemment exception, en remplaçant la divinité par le nirwana ; mais Bouddha reçoit des honneurs divins. Les *Hindous* (Védas, Upanischads) voient dans *Brahma*, qui entre en contact avec l'homme dans l'atman (l'âme), une force divine élémentaire. Les *Chinois* la voient dans *Tao*. Les anciens *philosophes grecs* caractérisent Dieu comme la cause matérielle ou idéale du monde et parfois affirment énergiquement son unité (εἰς θεός ἐν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος ; Xénophane). *Socrate* comprenait Dieu comme la Raison agissant dans l'univers. *Platon* comprend Dieu (d'une manière morale) comme l'« Idée du bien », placée en dehors du monde, complètement transcendante. Il agit au moyen des démiurges (artisans du monde). D'après *Aristote*, Dieu est en soi la forme (εἶδος) simple, immatérielle, impassible, la pensée consciente (ἡ νόησις, et même νοήσεως νόησις), l'intelligence absolue, le moteur immobile ; il agit sur le monde en ce que les choses du monde tendent à s'unir à lui comme à la forme la plus haute. Au sujet de la personnalité théiste chez *Platon* et *Aristote*, les théologiens discutent. Le *Portique* considère Dieu comme la Raison du monde (πνεῦμα, matériel, mais de la matière la plus fine). Le *néo-platonisme* caractérise Dieu comme l'Être primitif un et absolument simple, entièrement transcendant, au-dessus de tout être, de toute connaissance et de toute détermination. Cet être n'a ni raison ni volonté, ni être, ni vie, ni énergie, ni vertu, et est, par conséquent, innommable, inconnaisable, sans attribut. Ce n'est que par des déterminations négatives qu'on peut en comprendre quelque chose. Il laisse jaillir de lui le monde et ses choses, comme le feu laisse jaillir la flamme, le soleil, la lumière. Quant à lui, il reste dans un calme complet. (Emanation ? création ? panthéisme ? théisme ?)

La notion *chrétienne* de Dieu fut formée par la raison éclairée des lumières de

la foi, au moyen de la philosophie de l'époque, les Pères s'appuyant surtout sur Platon et la Scolastique sur Aristote. Deux pensées principales apparaissent partout dans la doctrine patristique : 1^o L'existence de Dieu peut être connue par la raison ; 2^o L'Être de Dieu est incompréhensible. Ces deux pensées sont placées par S. Aristide au début de son *Apologie*. (1, 1 sq.) Ensuite il définit Dieu comme Aristote « une forme qui est par elle-même ». (1, 4.) Les autres Pères se rattachent de préférence à la théodicée de Platon qu'ils remanient au moyen des données de la Révélation : Dieu est transcendant, non engendré, sans nom, éternel, incompréhensible ; il n'a pas besoin de nos sacrifices. Ainsi S. Justin, *Apol.*, 1, 10, 13, 25, 49, 53 ; *Dial.* 127. *Athenagore*, *Suppl.*, x, 13 ; xvi, 21. S. Théophile, *Ad Autol.*, 1, 1-4. Les Pères antignostiques sont obligés de défendre le Dieu-Créateur : S. Irénée, *Ad. h.*, 1, 22, 1 ; xxxiii, 3 ; ii, 10, 2, etc. « Sans Dieu, Dieu n'est pas connu. » (iv, 64.) Tertullien : « Deus si non unus est non est. » (*Ad. Marc.*, 1, 3.) Origène : Dieu est une personnalité spirituelle, « intellectualis natura » (*De princ.*, 1, 1, 1-6), « incomprehensibilis, inestimabilis ». (*Ibid.*, 1, 1, 5, etc.) S. Augustin comprend volontiers Dieu d'une manière platonicienne et morale comme le « summum bonum », puis comme l'Être pur et parfait, « summa essentia, ens realissimum ». « Summe esse et summe vivere idipsum est Deus. » (*Conf.*, I, 10.) Il insiste fortement sur l'unité et l'immutabilité de Dieu. La Trinité elle-même, comme on le verra plus tard, est tirée de l'unité de l'Être — il ne dit pas volontiers substance (*Trin.*, vii, 10 ; cf. *Ép.* 120, 17) — qui subsiste dans les trois Personnes, si bien que le Dieu unique est la Trinité même, « unus quippe Deus est ipsa Trinitas ». (*C. Serm. arian.* 3.)

Le pseudo-Denys reprend (*De div. nominibus* ; de myst. theol.) la théodicée négative des néo-platoniciens, mais il l'amène par la « via eminentiæ » à une certaine conception positive et il fait monter l'âme par l'extase mystique jusqu'au contact immédiat de la divinité. S. Jean Damascène se rattache au pseudo-Denys, mais aussi à Aristote, dans son livre « *De fide orthodoxa* ». S. Anselme écrit dans un esprit tout spéculatif son *Monologium* (*De essentia divinitatis*) et son *Proslogium* (*De existentia divinitatis*). Dieu est « ens per se » ; il est l'« ens per seipsum », tel qu'on ne peut rien imaginer de plus grand : « Id quo majus cogitari nequit. » C'est pourquoi aussi (selon lui) son existence peut se déduire pour nous de son essence. S. Bernard se rattache à S. Anselme (*Consid.*, v, 7, 15) ; au reste il est plus mystique que philosophe ; il blâme la « ventosa loquacitas philosophorum » et saisit Dieu plutôt par l'amour que par l'intelligence. P. Lombard est ici d'une importance particulière, parce qu'il n'a pas seulement conservé la théodicée des Pères, mais encore fourni la terminologie au IV^e Concile de Latran ; il a emprunté à Tertullien et à S. Augustin les expressions « substantia, essentia, natura ». (*Sent.*, 1, dist. 2 et 5.) Le Concile de Latran caractérise par ces trois expressions qui, dans leur notion, présentent quelque différence, l'Être de Dieu, en les identifiant. Il décrit Dieu comme « una quædam summa res... videlicet substantia, essentia, seu natura divina, quæ sola est universorum principium ». (*Denz.*, 432.) — Panthéistes de cette époque : Scot Érigène, Amalric de Bena, David de Dinant, les Arabes, peut-être aussi Eckhart.

Dans la haute Scolastique, S. Thomas résout la question de la possibilité de connaître Dieu d'une façon définitive. Il distingue avec force la science et la foi, la connaissance naturelle et la connaissance surnaturelle. L'existence de Dieu peut être connue aussi par la raison et cela médiatement, comme on l'a exposé plus haut. Par contre, l'Être de Dieu reste un mystère, non seulement devant la raison mais encore dans la foi. Ce n'est que par analogie et imparfaitement, en transportant les perfections créées et humaines à son Être absolument parfait, que nous pouvons arriver à une certaine notion de son Être. Cette connaissance analogique dirige aussi notre dénomination ; les noms que nous employons pour désigner l'Être de Dieu sont eux aussi analogues. Ces noms ne doivent pas être entendus au sens univoque ; ils ne doivent pas non plus l'être au sens équivoque ; mais justement au sens analogue ; c'est-à-dire qu'en Dieu lui-même, mais d'une manière éminente, quelque chose correspond à ce que nous disons. Or le nom le plus parfait, celui qui désigne le mieux l'essence de Dieu en soi est l'Être (esse, ipsum esse). Il embrasse toutes les perfections et fait apparaître Dieu, ainsi que le remarquait

déjà les Pères, à propos de Ex., III, 14, comme un « pelagus substantiæ immensum ». Tout autre nom désigne seulement une perfection ; le nom « l'Être » dit de Dieu tout ce qu'est un Être. Dieu est « l'acte pur », l'activité pure et simple. (S. th., I, q. 13.) Si on veut désigner Dieu du point de vue de ses relations avec le monde, par conséquent d'une manière relative et non absolue, aucune désignation ne convient mieux que « primus motor immotus ». En l'appelant « primus motor », on affirme, à l'encontre de l'athéisme, son immanence et son action dans le monde ; en ajoutant « immotus », on affirme sa transcendance, on déclare que Dieu n'est pas entraîné avec son Être dans la marche du monde. Dieu est ce par quoi se fait le développement du monde et non pas ce qui se développe dans le monde. Le mot « immotus » indique ensuite également que Dieu n'est pas un corps et n'a pas de corps — un être corporel ne peut mouvoir que s'il se meut lui-même — qu'il est un esprit. Par suite, Dieu est une *personnalité* douée d'intelligence et de volonté, d'une perfection infinie. S. Thomas résume brièvement cette notion de Dieu de la façon suivante : « Ex his autem quæ prædicta sunt colligere possumus, quod Deus est unus, simplex, perfectus, infinitus, intelligens et volens. » (Comp. th., 35.)

Le Concile du Vatican a défini cette notion de Dieu de la Scolastique : « Deus, qui, cum sit singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, prædicandus est re et essentia a mundo distinctus, in se et ex se beatissimus et super omnia quæ præter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus. » (Denz., 1782.)

L'expression « substantia spiritualis », etc., exprime l'idée que Dieu, bien loin de se confondre avec la cause inconsciente du monde, est une personnalité spirituelle entièrement distincte du monde, absolument parfaite et parfaitement heureuse en soi-même.

Notions modernes de Dieu. Les jugements qu'on porte sur Dieu sont ou bien *théistes* ou bien *panthéistes* et *monistes*, ou bien encore, renonçant à toute détermination intellectuelle, purement émotionnels, *sentimentaux*. Est panthéiste *Spinoza* : Dieu est la substance absolue du monde (natura naturans) ; les choses particulières en sont les « modes » (natura naturata). « Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens. » *Spinoza* et *Mendelssohn* sont responsables des tendances panthéistes du judaïsme moderne réformé. Sont théistes : *Descartes* (la notion de Dieu dans son contenu essentiel nous est innée) ; *Leibnitz* (Dieu est l'absolu, l'acte pur, la monade la plus élevée) ; *Gœthe* : Dieu est l'éternel dans le changement des choses, la nature est « de la divinité le vivant vêtement » (panthéisme naturel?). *Kant* renonce à une notion théorique et rationnelle de Dieu, mais le considère comme un postulat éthique de la raison pratique. Celle-ci l'impose comme l'esprit et la volonté infinis ; il doit être omniscient, saint, tout-puissant et juste (théisme moral). Pour *Fichte*, dont l'idée de Dieu est panthéiste, Dieu est le Moi absolu, infini. Pour *Schelling*, Dieu est une personnalité, un esprit dans une intelligence éminente et absolue. Pour *Hegel*, Dieu est l'absolu, la Raison du monde, l'éternel processus dialectique (panlogisme). Ses partisans se divisent en deux tendances : la droite qui est théiste et la gauche qui est panthéiste. D'après *Schopenhauer* l'absolu est la volonté alogique ; d'après E. v. *Hartmann*, c'est l'esprit impersonnel et inconscient. D'après *D.-F. Strauss* le Dieu impersonnel devient personnel dans l'homme. Pour *Lotze*, Dieu est l'esprit conscient personnel, absolu. Pour *Paulsen*, Dieu est l'unité de tout ce qui est spirituel. D'après *Kaftan*, Dieu est la plus haute énergie de la volonté personnelle. D'après *Wundt*, Dieu est la volonté créatrice, la volonté du monde. Sont athées : *Feuerbach* (les dieux sont des « êtres de désir » humains), *Hæckel* (Dieu est la somme de toutes les forces naturelles), *Nietzsche* (le vieux Dieu est mort, le nouveau est la « volonté de puissance »).

Schleiermacher est le père du néo-protestantisme, d'après lequel Dieu est la cause dernière de certains sentiments religieux qui sont indépendants de la raison,

mais reçoivent d'elle ultérieurement une expression concrète. L'« anti intellectualisme » est si accentué chez les noé-protestants et a tellement la valeur d'un principe que toute activité rationnelle dans la formation de la notion de Dieu demeure exclue. Or ici se pose, comme ils le disent eux-mêmes, le « problème capital de la dogmatique ». Si Dieu est ce que chacun « sent » comme Dieu et si la religion doit être et rester irrationnelle, comment alors peut-on arriver à une notion de Dieu ? Bien plus comment peut-on arriver à une « théologie de la conscience » que l'on veut par principe opposer à l'intellectualisme abhorré ? Cela est d'autant plus impossible qu'on ne fait pas son expérience religieuse en s'appuyant sur le texte objectif de la Bible, mais qu'on s'en tient à une expérience « passive », en *éprouvant* Dieu « présent », lequel entre spontanément et par lui-même en contact intime avec l'âme qui le sent et en prend conscience. — L'étymologie du mot « deus » et de ses dérivés dans les langues romanes, renferme l'idée de « briller ». La même racine se retrouve dans les langues germaniques (anglais tues-day, mardi ; allemand Diens-tag). (Cf. *Dictionnaire étym. latin* de Bréal et Bailly.) Les mots Gott et God signifient d'après Wimmer « l'être invoqué par le sacrifice ».

L'essence physique et métaphysique de Dieu

Nous savons que toute application de notions créées à Dieu, doit être entendue d'une manière non pas adéquate, mais analogue. Il en est ainsi pour l'application qu'indique le titre ci-dessus. Or dans la connaissance des créatures nous distinguons : 1^o La chose dans sa réalisation extérieure et dans sa nature, telle qu'elle existe en elle-même, sans relations avec l'intelligence humaine, et 2^o La chose telle qu'elle est connue et comprise par nous dans son être. Nous considérons donc la chose dans son être réel ou physique et dans son être perceptible ou métaphysique. Nous appliquons aussi cette distinction à Dieu.

L'essence physique de Dieu est définie par la théologie : la somme des attributs que la raison (et la Révélation) nous font connaître en Dieu et tels que le IV^e Concile de Latran et le Concile du Vatican les ont énumérés (essentia Dei physica sive realis). L'ensemble de toutes ces perfections constitue le contenu de notre idée chrétienne de Dieu.

Quant à **l'essence métaphysique de Dieu**, la théologie essaie de la scruter en s'efforçant de trouver dans la somme des perfections une perfection qui soit comme la base fondamentale de toutes les autres, qui caractérise le mieux la notion de l'Être de Dieu et le fasse connaître, qui, en quelque sorte, le résume. Il lui semble que la perfection qui réunit le mieux ces conditions est *l'aséité* (sent. communior).

Historiquement le terme aséité fait son apparition pour la première fois chez S. Anselme. (Monol. 6.) Il montre que la « summa natura Dei » n'est pas « ex aliquo », pas plus que « ex nihilo, quia per seipsam et ex seipsa est, quidquid est ». Par le mot « aseitas » (ens a se, esse per se subsistens) la Scolastique désigne ce que les Pères grecs appellent αὐτοῦς. Le mot *Agénésie* bien compris (non ἀγεννησία = le fait de n'être pas engendré), c'est-à-dire le non devenir à le même sens. Denys d'Alex. dit déjà que l'« essence (de Dieu) est pour ainsi dire l'ἀγεννησία ». Plus tard, par suite de l'abus qu'en firent les ariens, le mot tomba en discrédit.

L'aséité a tout d'abord un sens *négatif* : elle veut dire que l'« ens a se » est en opposition directe avec l'« ens ab alio », qu'il n'est d'aucune manière « ab alio », qu'il n'est ni créé, ni produit, ni dérivé, qu'il n'a aucun commencement quel qu'il soit ; qu'il n'est par suite d'aucune manière dépendant d'un autre, comme de sa cause ou de son principe ; qu'il est sans origine, indépendant et inconditionné,

d'où les expressions des Pères grecs : ἀγένητος, ἀνάρχος, αὐτογένητος, αὐτοφύης.

Cette conception purement négative de l'aséité, n'a pas suffi aux théologiens, comme on peut s'en rendre compte déjà en lisant S. Anselme (Monol.) ; on a essayé de lui ajouter un sens positif. Cela était plus difficile et les théologiens n'ont pas toujours parfaitement réussi dans leur entreprise. La Scolastique ancienne et surtout la Scolastique moderne se contentaient d'expliquer que l'expression « ens a se » voulait dire au sens positif que Dieu a son existence par lui-même, en vertu de la propre perfection de son essence ; que l'existence est incluse dans son essence ; que l'essence et l'existence sont en réalité identiques ; qu'il est l'Être pur et simple (ipsum esse) sans aucune potentialité ou pouvoir de devenir, dans la réalité pure (actus purus) ; qu'il est l'Être en soi et par soi (esse per se subsistens) et, par conséquent, existant de toute éternité nécessairement (ens necessarium). A la question : quelle est la raison (ratio) de son existence, pourquoi existe-t-il ? on répond que la formule « nihil sine ratione sufficienti » s'applique à Dieu et qu'on peut dire par conséquent que cette raison se trouve purement et simplement dans l'essence divine parfaite.

Peu satisfait de cette interprétation de l'aséité positive qu'il considérait comme trop faible, Schell († 1906) a tenté de s'en faire une conception plus ferme. Il a appliqué à Dieu la loi de causalité et posé la formule : « Deus est causa sui. » Il comprenait l'aséité comme « la réalisation divine par soi », « la production par soi ». Plus tard, il est vrai, il atténua ces expressions. Schell prétendait que l'aséité scolastique correspondait au premier moteur immobile d'Aristote qui permet d'expliquer tout être contingent mais non l'Être proprement absolu. C'est pourquoi il se tourna vers la notion de Dieu de Platon et du néo-platonisme, dans laquelle il voyait la conception de l'activité et du mouvement purs. Des idées philosophiques modernes (Hegel) sur la réalisation de Dieu par soi ont pu aussi l'influencer. Seulement la notion « Deus est causa sui » ne peut pas sérieusement et dans le sens de la loi de causalité (causa efficiens) être acceptée quand il s'agit de Dieu. 1° La cause est essentiellement et réellement différente de ce qu'elle produit ; 2° Elle est antérieure à l'effet, sinon dans le temps, au moins naturellement ou logiquement ; elle introduit par conséquent une dépendance et une composition dans l'Être absolu et simple de Dieu ; 3° Elle suppose nécessairement une potentialité en Dieu et détruit par conséquent l'actus purissimus ; 4° Il est contradictoire pour notre esprit habitué à la loi de causalité de parler d'une « causa sui », car un être ne peut pas agir — à plus forte raison faire un acte aussi parfait que la réalisation de Dieu par soi — avant d'exister, « agere sequitur esse » ; 5° L'application de la loi de causalité à la cause première supprime cette notion d'après laquelle la cause première n'est précisément que « causa » et non « causata ». On ne peut pas reprendre d'une main ce qu'on donne de l'autre ; 6° Cette notion de la « causa sui » conduit irrémédiablement au panthéisme hégélien dont le principe est sans doute « l'absolu », mais un absolu qui doit « se réaliser ». « Le commencement comprend donc ces deux choses, l'être et le non-être, c'est l'unité (non encore distinguée) de l'être et du non-être. » (Cité par Kleutgen.) S. Augustin dit : « Nulla enim omnino res est, quæ seipsam gignat ut sit. » (Trin., I, 1, 1.)

Preuve. L'Écriture, il est vrai, ne parle pas le langage de la métaphysique, mais elle dit cependant explicitement que Dieu a toujours été, qu'il a existé avant toute créature, de toute éternité. Il est l'alpha et l'oméga, le premier et le dernier. (Gen., I, 1. Is., XLII, 4 ; XLIV, 6 ; XLVIII, 12. Ps. LXXXIX, 2, etc.) Dieu désigne solennellement son Être du nom de Jahvé (ὁ ὢν), celui qui est. (Ex., III, 14.) Quand même on verrait d'abord dans ce nom la fidélité durable et constante à l'alliance, il y a cependant au fond de cette idée la conception d'une divinité toujours existante, subsistant d'une manière indépendante en soi et par soi : Jahvé est « capable d'alliance » parce qu'il est celui qui est par lui-même. S. Augustin dit : « Est (= ὁ ὢν) vocor, quia maneo in æternum, quia mutari non possum. » (Serm. VI, n° 4.) De même dans Mal., III, 6 : « Ego Jahve et non mutor. »

Les Pères. On peut facilement relever une série de passages dans lesquels ils

saisissent avec enthousiasme le nom de Jahvé et voient dans ce nom le nom adéquat de l'Être divin. Ainsi S. Hilaire admire cette désignation de Dieu par lui-même qui contient tant de lumière pour nous : « Non enim aliud proprium magis Deo quam esse intelligitur. (De Trin., I, 5.) S. Grégoire de Naz. explique de la même manière Ex., III, 14 (Orat., xxx, 18, theol. 4) et dit : « Dieu *était, est et sera* toujours ou plutôt *il est* toujours. Car *était* et *sera* sont des sections de notre temps et de la nature éphémère ; quant à lui, il est celui qui est toujours (ὁ δὲ ὢν αἰεὶ) et c'est ainsi qu'il se nomme quand il parle à Moïse sur la montagne. Car contenant tout en lui, il a l'être (τὸ εἶναι), l'être sans commencement et sans fin, comme un océan infini et sans limite de l'être. » (πέλαγος οὐσίας ἀπειρον καὶ ἀόρστον. Orat., (ilv, 3 : M. 36, 625.) (Cf. S. Grég. de Nys., C. Eumon., 8 : M. 45, 768 ; Ambr., Enarr. in Ps. XLIII, 19 : M. 14, 1100 ; S. Jérôme, In Ep. ad Eph., II, 3, 14 (M. 26, 488) : « Deus vero qui semper est, nec habet aliunde principium, et ipse sui origo est, suaque causa substantiæ... » S. Augustin remarque au sujet de Ex., III, 14 : « Ita enim ille est, ut in ejus comparatione ea, quæ facta sunt, non sint. » (Enarr. in Ps. CXXXIV, 4 : M. 37, 1741.) Il appelle Dieu « esse verum, esse sincerum, esse germanum ». (Serm. VII, 7 : M. 38, 66.) S. Jean Damascène répète le mot de S. Grégoire de Naz. sur le πέλαγος οὐσίας. (De fide orth., I, 9.)

De même que l'Écriture et les Pères reconnaissent à Dieu l'aséité, la raison elle-même juge que c'est là qu'il faut chercher la caractéristique principale de son Être, l'essence métaphysique. En effet : 1° L'aséité est la perfection par laquelle l'Être divin se *présente d'abord* et de la façon la plus primordiale aux recherches de notre intelligence ; 2° C'est par là qu'il se *distingue* le plus de tout ce qui n'est pas Dieu. En effet les autres attributs peuvent, tout au moins à un degré inférieur, appartenir aux créatures ; quant à l'aséité, elle ne peut leur appartenir d'aucun point de vue et d'aucune manière ; 3° L'aséité est justement la caractéristique de l'Être divin dont on peut *dériver* les autres attributs absolus, si bien qu'elle paraît être leur source et leur origine. C'est pourquoi S. Bernard écrit : « Si bonum, si magnum, si beatum, si sapientem, vel quidquid tale de Deo dixeris, in hoc verbo instauratur quod est Est. » (De cons., v, 6.)

Un certain nombre de thomistes, tout en se rangeant à l'opinion commune, préfèrent au terme d'aséité celui d'« esse subsistens », parce que le premier terme désigne plutôt un attribut, tandis que le second désigne le sujet des attributs. D'autres thomistes voient l'essence métaphysique dans l'*intellectualité absolue*, soit comme « radix sive potentia intelligendi », soit comme connaissance actuelle « intellectio subsistens sive actualis ». Les *scotistes* placent l'essence métaphysique de Dieu dans l'infinité actuelle, les *nominalistes* dans la somme de toutes les perfections.

Sans doute l'« intellectio subsistens » accentue bien la personnalité spirituelle de Dieu contre tout monisme, mais quand on la ramène comme activité à l'essence, elle ne la constitue pas. Scot reproche à l'aséité (incausabilitas) d'être plutôt attribut de l'existence que de la nature, que celle-ci serait bien mieux expliquée par le « conceptus entis simpliciter infiniti » ; cependant il semble, quand on *explique* les deux notions, qu'elles se rapprochent plus que les termes. Quant aux *nominalistes*, avec leur « cumulus omnium perfectionum », ils atteignent l'essence *physique* et non l'essence métaphysique.

Conclusion pratique. Israël reconnaissait dans l'aséité, dans la continuité immuable, ce qui rendait Dieu apte à être le Dieu de l'alliance. Aujourd'hui encore Dieu est apte à l'alliance. Notre alliance, nous l'avons conclue avec lui dans le Baptême, comme Israël au Sinai, après l'heureuse sortie d'Égypte, le pays du dur esclavage. Alors Moïse dit au peuple ces paroles remarquables : « Conservez le souvenir de ce jour (de votre délivrance), et vous le célébrerez comme un jour de fête du Seigneur : vous le célébrerez de génération en génération, c'est une institution perpétuelle. » (Ex., XII, 14.) Tout naturellement ce devoir de souvenir perpétuel s'applique à notre alliance à nous. Nous autres chrétiens, nous avons la belle coutume de renouveler nos « promesses du Baptême ». Tous les dimanches, quand le prêtre fait l'aspersion, l'Église veut nous rappeler la grâce et les promesses

de notre baptême. Chaque dimanche, l'Église veut renouveler et affermir les relations étroites du fidèle avec son Dieu d'alliance.

Dans l'Ancien Testament, l'alliance de Jahvé avec Israël avait le caractère d'un lien matrimonial : Dieu veille jalousement sur la fidélité du peuple qu'il a épousé. Dans le Nouveau Testament, l'alliance chrétienne avec Dieu prend le caractère de tendres *relations de fiançailles*. Cela correspond à l'intimité spirituelle et surnaturelle de l'union de l'âme particulière avec Dieu et le Christ son Rédempteur. Tout manquement envers notre Dieu d'alliance n'est pas seulement une faute contre la fidélité, mais encore contre l'amour que nous devons à Dieu. Le péché du chrétien n'est pas seulement une infidélité, mais encore une injure à celui qui nous a dit au baptême : « Je t'ai aimé d'un amour éternel. » (Jér., xxxi, 3.) « *Habebitis hunc diem in monumentum.* » (Ex., xii, 14.)

§ 25. Les relations entre l'essence et les attributs

A consulter : *S. Thomas*, S. th., I, 13, 4, 5, 12 ; *Contra Gent.*, I, 31-36. *Suarez*, De div. Subst. ejusque attributis, I, 10-14. *Petavius*, De Deo, I, 7-13. *Gillius*, De essentia Dei, tr. 6, c. 6 sq. *Franzelin*, thes. 13.

Il y a en Dieu une distinction virtuelle entre l'essence et les attributs. (Sententia communis.)

Cette thèse nous conduira à la section suivante sur les attributs divins. Nous avons déjà signalé plus haut que nous ne pouvons avoir de l'Être divin, qui est absolument simple (omnino simplex, Later. IV), une notion simple, mais seulement une notion synthétique. Nous connaissons donc Dieu « par parties » (I Cor., xiii, 12) et nous réunissons ensuite les parties pour en faire une unité. Mais par là nous introduisons des *distinctions* dans l'Être absolument simple de Dieu. Nous distinguons l'essence des attributs et les attributs les uns des autres ; ainsi nous entendons autre chose par omniscience que par toute-puissance. Or, la question se pose de savoir si ces distinctions sont justifiées et, si elles le sont, avec quelle force il convient de les affirmer.

Pour comprendre cette question difficile, il est nécessaire de faire quelques remarques préalables. La distinction est en général la négation de l'identité. Mais on peut la considérer comme une distinction *réelle* (distinctio realis), qui a son fondement dans les choses elles-mêmes indépendamment de notre pensée, ou bien comme une distinction *logique* (d. mentalis rationis), qui est faite par notre esprit dans une seule et même chose. Cette dernière peut à son tour être envisagée comme une distinction *purement mentale* (d. pure mentalis, rationis ratiocinantis) ou bien comme une distinction *virtuelle* (d. virtualis cum fundamento in re). La distinction purement mentale a son fondement uniquement dans notre esprit et consiste, par ex. : à distinguer une chose de sa définition ; la distinction virtuelle a aussi son fondement dans la chose elle-même et non seulement dans notre esprit, par ex. : la distinction entre l'intelligence et la raison. La distinction virtuelle peut à son tour être de deux sortes, *parfaite* et *imparfaite*. La distinction virtuelle est parfaite quand les éléments distingués peuvent exister dans des choses séparées, ainsi par ex. : la raison et la sensibilité existent chacune séparément dans l'ange et dans l'animal. La distinction virtuelle est imparfaite quand les éléments distingués se confondent plus ou moins par leur contenu, ainsi l'être et ses déterminations transcendantales (unité, vérité, bonté). *C'est cette distinction virtuelle imparfaite que les théologiens admettent entre l'essence de Dieu et ses attributs ainsi qu'entre chaque attribut.*

1. Négation de toute distinction. Dans l'antiquité, *Aétius*, *Euménius*, les *anoméens* contestaient la possibilité de toute distinction en Dieu, en s'appuyant sur sa parfaite simplicité. Nous ne connaissons, disaient-ils, que son essence nue (*nuda essentia*) et, comme elle est absolument simple, nous la connaissons complètement et nous la connaissons dans l'agénésie, le non-devenir.

A l'époque scolastique, les *nominalistes* soutinrent la même opinion tout en s'appuyant sur d'autres raisons, et en l'affirmant d'une manière moins radicale. Ils avouent que Dieu est la somme de toutes les perfections, mais ils contestent à notre intelligence la possibilité d'atteindre cet Être parfait et de le définir par des notions distinctes. Comme nous sommes obligés de nous faire de Dieu des notions distinctes, ces notions ne peuvent avoir que la valeur de concepts purement subjectifs auxquels rien ne correspond en Dieu. Ce ne sont que des noms (*nomina*) que nous donnons à Dieu, ils n'ont aucun contenu et aucun point d'appui en Dieu. (Guillaume d'Occam, Gabriel Biel, et même Grégoire de Rimini.)

2. Exagération de la distinction. Une distinction complètement opposée à cette distinction purement logique est la distinction *réelle* qui ne distingue pas seulement l'essence de Dieu des attributs, mais encore la *sépares* comme une chose d'une autre chose. *Gilbert de la Porrée*, évêque de Poitiers, admettait une distinction réelle, d'abord entre l'essence et la personne ; il enseignait que la divinité est réellement distincte de Dieu et que Dieu est Dieu par la divinité comme l'homme est homme par l'humanité. Il n'est plus possible de savoir si Gilbert établissait une distinction réelle entre l'essence et les attributs, mais cela est considéré comme vraisemblable. *Grégoire Palamas*, chef, vers 1350, d'une secte hérétique de moines grecs, affirmait que les attributs divins rayonnent de l'essence comme une énergie divine ; ces attributs sont sans doute divins, mais, par rapport à l'essence, ils sont secondaires et par suite peuvent même, sous l'aspect de lumière terrestre, être perçus par l'œil, comme cela arriva aux disciples sur le Thabor et comme cela arrive aux ascètes dans la contemplation. Les palamites appelés aussi hésychastes et par dérision les « contemplateurs du nombril » (*ὀμφαλόφουχοι*) introduisirent ainsi un *faux mysticisme*, comme il en apparut d'ailleurs de différentes sortes dans l'Orient d'alors. (Cf. Irén. Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste* (1927), dans « *Orient Christiana* ».)

Réfutation. Si Dieu est un composé réel d'essence et de personnalité, d'essence et d'attributs, il constitue justement un *assemblage* et, par conséquent, il a été composé par un autre ; il n'est donc plus l'Être parfait. En outre, il n'est plus la cause première et il ne possède pas toute la réalité de l'Être, tout au moins il ne la possède pas par lui-même. *S. Bernard*, l'adversaire de Gilbert, estime, non sans raison, que si l'on admettait le point de vue de Gilbert, il faudrait soupçonner qu'il y a une quaternité et même une centenité, en un mot, le polythéisme complet. De consid., v, 7 ; cf. § 29.)

3. Distinction virtuelle. La distinction réelle contredit l'absolue simplicité de l'Être divin. La théologie a donc surtout à combattre l'opinion nominaliste qui confond tout en Dieu. Bien entendu, elle ne doit d'aucune manière porter atteinte au dogme de la *simplicité* de Dieu ; elle n'y touche aucunement et fonde son opinion de la façon suivante : Nous savons que l'Être divin est absolument simple, mais qu'il n'est pas abstrait et vide de contenu, qu'au contraire il doit renfermer une richesse infinie de perfection. Nous connaissons un certain nombre de ces perfections par la raison, les autres nous sont indiquées dans la Révélation. Mais justement la manière dont Dieu nous parle en se révélant lui-même nous montre que nous ne pouvons nous faire aucune idée de ces perfections qui, objectivement, se confondent en Dieu, si nous n'employons pas des distinctions.

Dieu, en nous parlant, emploie des notions distinctes, par ex. : il nous parle de sa toute-puissance, de sa sagesse, de sa bonté, de sa science, de sa volonté et il le fait dans l'intention de nous donner par là une révélation différenciée et non de simples noms, de pures tautologies. Or, comme nous l'enseignent les Pères depuis *S. Irénée* et *S. Hilaire*, c'est de Dieu qu'il nous faut apprendre comment nous devons parler de Dieu. Même dans la révélation naturelle de Dieu, nous nous trouvons placés en face de la différence des perfections divines. Nous remarquons dans la Création une foule de perfections divines, mais toutes sont différentes. Sa puissance nous apparaît autre chose que sa bonté et sa bonté autre chose que sa sagesse.

Notre distinction n'est pas purement arbitraire et sans fondement, mais au contraire elle a un fondement en Dieu lui-même. Et de même que les nombreuses et diverses entités créées correspondent au seul être indivisible comme à leur source commune, ainsi toutes les différentes notions d'attributs divins, que nous nous sommes formées par la révélation naturelle comme par la révélation surnaturelle, correspondent à une notion *unique* d'Être qui est celle avec laquelle Dieu comprend son propre Être. Il est vrai qu'elles n'y correspondent pas d'une manière complète, adéquate et parfaite, mais seulement d'une manière inadéquate et imparfaite. Néanmoins ce sont des notions au contenu vrai et non pas des représentations purement subjectives et vaines. C'est ainsi que pensaient déjà *S. Grégoire de Nys.* (C. Eunom., 12 : M. 45, 957) ; *S. Augustin* (Trin., vi, 7) ; *S. Bernard* (Cons., v, 7.)

TROISIÈME SECTION

Les attributs de Dieu

CHAPITRE PREMIER

Les attributs de Dieu en général

A consulter : *S. Thomas*, S. th., I, 13. *Petau*, I, 7 sq. *La Fosse*, De Deo ac divinis attributis, q. 2, a. 2. *Migne*, Cursus completus, VII, 84. *Billuart*, De Deo, diss., 2, a. 2. *Diekamp*, I, 130 sq. *Scheeben*, I, 505 sq. *Paquet*, I, 50 sq. *Dict. théol.*, I, v. Attributs divins.

§ 26. Notion et division

Notion. On a déjà signalé plusieurs fois que l'Être *absolu* de Dieu ne peut pas, en soi, avoir des attributs proprement dits. Chez les créatures, les attributs s'ajoutent à l'être, se développent en lui et avec lui, le complètent et l'achèvent. L'Être de Dieu n'étant capable d'aucun perfectionnement, il ne peut pas non plus posséder d'attributs au sens propre. Par ailleurs, nous savons que Dieu est la plénitude des perfections. Mais aussi nous reconnaissons que dans l'Être absolument *simple* de Dieu, ces perfections ne peuvent pas être séparées les unes les autres et qu'elles doivent former avec cet Être et entre elles une unité complète. Cette considération ne laisse pas de place pour les attributs. Ils supposeraient la *composition* en Dieu, laquelle à son tour entraînerait la potentialité et, en admettant la potentialité, on ferait disparaître la notion de cause première et d'Être pur.

Cependant, nous sommes *forcés* d'admettre des attributs en Dieu et nous y sommes *autorisés*. Nous l'avons montré plus haut et nous avons indiqué en même temps comment nous devons comprendre cette considération particulière et cette explication de l'Être divin. Sans doute l'Être divin se tient à une distance *infinie* de toute créature, cependant il a laissé dans la Création des *traces* (*vestigia, similitudines*) de ses perfections, si bien que nous pouvons y trouver, non certes Dieu lui-même, mais ses images, tout obscures qu'elles soient. « *Est aliquid in Deo correspondens omnibus istis conceptionibus* », dit S. Thomas. (In I Sent., D. 2, q. 1, ad 7.)

Au sens *le plus large*, on peut entendre sous le nom d'attributs toutes les caractéristiques qui nous permettent de connaître Dieu et de le distinguer des autres êtres. Mais il faudrait faire rentrer dans ce nombre bien des caractéristiques que les théologiens n'ont pas coutume de ranger parmi les attributs divins au sens strict. Avant tout, on considérerait comme attribut de Dieu son Être particulier et indépendant, son *aséité* et ensuite toutes les perfections qui ne sont qu'un développement logique ou une description de cette *aséité*. Son absence d'origine, sa nécessité, sa perfection complète, son inconditionnalité, son indépendance ne peuvent pas être considérées comme des attributs indépendants ; ce sont plutôt des désignations différentes de son Être particulier, de son *aséité*. Toutes ces perfections, *d'après notre connaissance analogique de Dieu*, sont plutôt un développement de l'Être et de l'essence divine que des attributs qui *s'ajoutent* à cette essence.

En outre, on ne peut pas compter au nombre des attributs les *relations* « *ad extra* » qui résultent de la *libre* action de Dieu dans la Création. Dieu est Créateur, Rédempteur, Sanctificateur, Juge, Rémunérateur et Vengeur, et tout cela constitue certainement des perfections, mais ce sont plutôt des *effets* extérieurs libres des perfections divines, que ces perfections en elles-mêmes. Aussi nous les laisserons de côté dans l'étude proprement dite de Dieu et nous les traiterons ailleurs.

Enfin nous ne pouvons pas faire entrer en ligne de compte les hautes perfections trinitaires que nous reconnaissons dans chacune des trois divines Personnes, comme la Paternité, la Filiation et la Spiration. Il est vrai que ce sont des attributs ou des caractéristiques divines, mais dans chacune des divines Personnes et non dans l'essence divine.

Après avoir écarté toutes les perfections que nous venons de nommer, soit l'Être particulier de Dieu, son *aséité*, soit ses relations *avec* la Création, soit les relations immanentes des trois Personnes entre elles, il nous reste toutes les qualités divines qui nous indiquent *comment l'Être absolu de Dieu est constitué en soi*. Ainsi, nous comprenons sous le nom d'attributs divins toute perfection pure (perf. simplex ou pura) qui, d'après notre manière analogique de connaître Dieu, appartient d'une nécessité interne à l'Être divin déjà constitué dans notre pensée par l'*aséité*, et qui, connue par la considération des choses créées, particulièrement de la personne humaine, est transportée en Dieu. Il est évident que nous ne pouvons pas indiquer la *somme* complète de tous ces attributs absolus ou essentiels. Leur énoncé complet exigerait la connaissance complète de l'Être. On a déjà signalé que les plus importants, pour notre considération analogique, ont été énumérés par le IV^e Concile de Latran et par le Concile du Vatican. Cette énumération sert généralement de base à l'exposé dogmatique.

Division. 1. Les Pères connaissaient déjà la distinction entre attributs *negatifs* et attributs affirmatifs ou *positifs* (p. 124) (théologie apophatique et cataphatique). Les attributs positifs expriment une ressemblance entre l'Être divin et les créatures et comprennent toutes les perfections qui sont connues par la voie d'affirmation (via causalitatis). Les attributs négatifs désignent ce qui distingue Dieu des choses créées. Ils sont négatifs dans la forme, mais positifs dans leur contenu. Les attributs négatifs sont ceux qui correspondent le plus à l'Être absolu de Dieu parce qu'ils caractérisent cet Être en lui-même dans son entité sans relation, comme l'Être absolu. Ils sont compris dans l'attribut d'*infinité*. On les obtient par la voie de la négation (via negationis) ; car dans la considération de l'Absolu en lui-même, nous devons partir aussi des créatures.

2. Les attributs *communicables* (attr. communicabilia) et *incommunicables* (attr. incommunicabilia). Ils se confondent objectivement avec les attributs qu'on vient de nommer. Les attributs positifs peuvent à un certain degré — non pas comme ils sont en Dieu — être communiqués ; les attributs négatifs, par leur notion même excluent une telle participation. L'aséité, l'infinité et tout ce qui en découle sont incommunicables à tout égard et à tout degré.

3. Les attributs de *repos* (attr. quiescentia) et les attributs d'*opération* (attr. operativa). Les attributs de repos décrivent l'Être considéré dans son entité calme et absolue ; les attributs d'opération caractérisent son *activité*, les manifestations de sa vie dans la Création. Au nombre des attributs d'opération on compte aussi les attributs *moraux* connus par la Révélation et qui ont une si grande importance pour notre Rédemption (sainteté, justice, bonté).

4. Les attributs *absolus* et attributs *relatifs*. Les attributs absolus conyienent en soi éternellement et nécessairement à l'Être absolu. Les attributs relatifs résultent des relations des choses avec Dieu, ils sont donc relatifs et libres et ne conviennent à Dieu que depuis la Création (omniprésence, amour et connaissance des créatures).

5. Les attributs de l'*Être* et ceux de la *Vie* ou de l'*Activité*. Ils se confondent avec ceux qu'on vient de nommer. Toutes les divisions se ramènent en définitive à la division en attributs positifs et négatifs.

Dans l'exposé de la doctrine des attributs divins, les théologiens choisissent tantôt un principe de division tantôt un autre. On use même d'un autre schéma : les attributs de la notion rationnelle de Dieu et les attributs de la notion révélée, ou bien les attributs de la notion philosophique et ceux de la notion biblique : les uns sont importants pour la spéculation théistique, les autres pour la moralité individuelle. Nous suivrons la division ordinaire en attributs de l'*Être* et en attributs de l'*Activité* et nous rattacherons à ces derniers les attributs *moraux*.

§ 27. La perfection de Dieu

A consulter : S. Thomas, S. th., I, 4 ; C. Gent., I, 28 sq., 43. Petau, De Deo, VI, 7. Lessius, De perf. Belmond, Dieu, 147 sq. Kleutgen, De ipso Deo, 163 sq.

THÈSE. Dieu est l'Être infiniment parfait.

De foi.

Explication. Le Concile du Vatican enseigne contre le panthéisme, pour qui la divinité est dans un perpétuel devenir, que Dieu est d'une perfection infinie. (Deum esse... omni perfectione infinitum, s. 3, c. 1 ; Denz., 1782.) Bien loin de se développer pour atteindre la perfection, il possède dans son essence toute perfection réelle et concevable, d'une manière constante, sans augmentation et sans diminution. C'est pourquoi la perfection divine ne doit pas être considérée comme un seul attribut distinct. Au contraire, cet attribut contient une vérité

générale qui concerne toute l'essence divine aussi bien que ses attributs : c'est que toutes les perfections concevables qui peuvent et doivent appartenir à la divinité lui appartiennent de fait et qu'elles lui appartiennent d'une manière infiniment parfaite. Sur ce dernier point, nous aurons encore une remarque à faire à la fin.

Preuve. *L'Écriture* exprime la perfection de Dieu non pas d'une manière métaphysique, mais d'une manière objective par l'abondance des attributs qu'elle lui donne, de même que par l'affirmation de la grandeur, de la puissance et de la transcendance de son Être qui reste incompréhensible et mystérieux pour les hommes. « Le Seigneur est grand et digne de toute louange et sa grandeur est sans limites. » (Ps. CXLIV, 3.) « Grand est notre Seigneur et grande est sa puissance et insondable est sa sagesse. » (Ps. CXLVI, 5.)

Jésus appelle le Père des cieux « parfait », au sens moral (Math., v, 48) ; il le reconnaît comme le « seul bon » (Luc, xviii, 19), c.-à-d. comme la source et la somme de tout bien. *S. Paul* prêche à Athènes un Dieu qui ne reçoit rien des hommes et n'a aucunement besoin d'eux. (Act. Ap., xvii, 25.) Et il conclut son exposé dogmatique sur la grâce par cet hymne connu sur l'indépendance et la plénitude d'Être de Dieu : « O profondeur de la richesse, de la sagesse et de la science de Dieu !... Qui a connu la pensée du Seigneur ou qui a été son conseiller ? Ou bien qui lui a donné le premier pour qu'il ait à recevoir en retour ? De lui, par lui et pour lui sont toutes choses. » (Rom., xi, 33-36.) Dieu ne peut que donner, il ne peut rien recevoir. L'Être de Dieu est si riche qu'il ne peut être compris que de Dieu lui-même : « Car ce que Dieu est, personne ne le connaît, si ce n'est l'Esprit de Dieu. » Lui seul pénètre « les profondeurs de la divinité ». (I Cor., ii, 10-11.)

Les Pères. L'idée de la perfection infinie de Dieu est déjà comprise dans leur doctrine de son incompréhensibilité, mais elle est souvent aussi exprimée formellement. *S. Irénée* oppose l'homme et Dieu et conclut : « Deus quidem perfectus in omnibus... totus cum sit lumen et totus mens et totus substantia et fons omnium bonorum ; homo vero perfectum percipiens et augmentum ad Deum. » (Ad. h., iv, 11, 2.) « Il est parfait en tout et possède toute espèce de perfection au même degré », dit *S. Cyrille de Jér.* (Cat., iv, 5.) « Comme il est selon sa nature infini, il ne peut pas être compris et exprimé en parole », dit *S. Grégoire de Nys.* (C. Eunom., 3 : M. 45, 601.) *S. Ambroise* : « Deus autem justus per omnia, sapiens super omnia perfectus in omnibus. » (De off., iii, 2, 11 : M. 16, 148.) *S. Augustin* : « Deus autem nec modum habere dicendus est nec finis ejus dici putetur. » (De nat. boni, xxii, M. 42, 558.) « La divinité, dit *S. Cyrille d'Alex.*, possède en soi toute espèce de perfection et rien ne lui manque » (De s. Trin. Dial. 1 : M. 75, 673), ce que répète en termes philosophiques *S. Jean Damascène.* (De fide orth., i, 5.)

La Scolastique. *S. Thomas* dit dans sa *S. cont. Gent.*, i, 28 : « Si aliquid est, cui competit *tota virtus essendi*, ei nulla nobilitas (perfectio) deesse potest quæ alicui rei conveniat ; sed rei, quæ est suum esse, competit esse secundum *totam essendi potestatem*. » C'est-à-dire en résumé : tout ce qui a un être le puise dans la source absolue de l'être qui est la somme de tout être ou l'absolue perfection. Dans la *Somme théologique* *S. Thomas* consacre une question particulière à la perfection divine. La perfection et l'être sont des notions concordantes. Or comme la notion

de Dieu est celle d'Être pur (*ipsum esse*), il faut qu'il soit aussi la perfection même. La même conclusion se tire de la notion de cause première, car il doit en tant que tel posséder au moins la somme de toutes les perfections créées, mais il doit les posséder éminemment et leur manière d'être doit être absolue. S. Thomas répond alors à l'objection qui prétend que la perfection chez Dieu comme chez les créatures est un but atteint par une évolution. Dieu a toujours été en possession de toutes ses perfections. (S. th., I, 4.) De l'identité de la perfection de Dieu et de son Être, il résulte que la perfection équivaut à l'aséité positive et s'exprime, elle aussi, objectivement par la formule : « *Deus est actus purus, secundum hoc enim dicitur aliquid esse perfectum, secundum quod est actu.* » Mais « *primum principium activum oportet maxime esse in actu et per consequens maxime esse perfectum* ». (Ibid., a. 1.) On comprend facilement que Dieu est le premier parfait et qu'en même temps il est d'une manière absolue (*ἁποτελής*) élevé au-dessus de toute participation à son Être des créatures parfaites (*ὑπερτελής*).

Dieu est infini. Cette proposition n'est qu'une autre manière d'exprimer la même pensée. Le scotisme trouva dans l'infinité l'essence métaphysique de Dieu. On comprend que cette École insiste sur cette perfection. Mais S. Thomas aussi traite de l'infinité comme perfection ou plutôt comme précision de la perfection. Il exclut l'infinité de la *quantité* et du *nombre* qui se tire de la matière, du principe de mesure et de limitation, infinité qui est en fait toujours finie, bien qu'elle soit d'une possibilité infinie (indéfinie) et puisse s'augmenter sans fin. Il n'envisage que l'*infinité de perfection* (*infinitas perfectionis* et non *magnitudinis* et *multitudinis*). Il constate alors l'identité objective de la perfection absolue avec le dogme de l'« *actus purus* » et de l'« *ipsum esse* ». La matière est le principe du fini, de la limitation, mais Dieu est immatériel. La forme est limitée par la matière, reçue dans la matière, mais elle est le principe de la perfection, car elle est le principe de l'être ; or Dieu n'est reçu par rien en tant que forme, il n'a pas non plus *reçu* l'être d'une manière limitée comme les esprits créés, mais il est son Être même entièrement et complètement, dans une mesure infinie, sans limitation par la matière ni par une essence d'esprit créé. « *Cum igitur esse divinum non sit receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, manifestum est quod ipse Deus sit infinitus et perfectus.* » (S. th., I, 7, 1.) De même que Dieu est l'unique Être absolu, il est aussi le seul infini. « *Ex hoc ipso quod esse Dei est per se subsistens non receptum in aliquo, prout dicitur infinitum, distinguitur ab omnibus aliis.* » (Ibid., ad 3.) C'est pourquoi Dieu n'est pas relativement infini comme s'il dépassait simplement les créatures, mais il est complètement absolu et unique. C'est pourquoi on ne peut pas se demander si Dieu et le monde constituent plus de perfection que Dieu sans le monde ; les deux ne peuvent pas s'additionner. La cause première contient formellement et virtuellement tout l'être de la cause seconde. On n'additionne pas davantage le savoir d'un livre à celui de son auteur. Il faut également écarter un autre malentendu. Dieu est l'infini et non pas l'indéfini (*infinitum* non *indefinitum*). La plénitude réelle d'être du Dieu infiniment parfait est exactement le contraire de l'être général, abstrait, vide et indéfini des logiciens. Quand on dit que, pour éviter le danger d'anthropomorphisme, on ne doit donner aucune détermination de l'infini (Hegel, Renan, etc.), il faut répondre que la notion de Dieu doit être celle de l'Être toujours parfait et que les anthropomorphismes, quand ils sont entendus dans le sens d'*identité*, sont naturellement de grossières erreurs, mais que, lorsqu'ils sont entendus dans le sens d'*analogie*, ils sont à la fois nécessaires et vrais. (Cf. aussi § 19.)

Difficultés. Mais comment pouvons-nous attribuer à Dieu les perfections créées de l'être, de l'essence, de l'activité, de la personnalité, de la spiritualité, de la matérialité, de la sagesse, de la durée, du devenir, etc. ? Certaines de ces perfections sont naturellement contradictoires à l'Être divin, comme la matérialité ; certaines s'excluent réciproquement, comme la spiritualité et la matérialité. Cependant, elles nous apparaissent toutes comme de vraies perfections, car elles ont toutes un être et tout ce qui est être est bon et parfait. Or tout ce qui a un être l'a par Dieu, la cause première ; cet être doit donc, d'une certaine manière, être contenu dans la cause première et lui être attribué.

Pour résoudre ces difficultés logiques, les théologiens recourent aux trois *voies* qu'on a déjà indiquées plus haut (§ 19), par lesquelles nous partons des perfections créées pour déterminer les perfections divines : la voie de *causalité* (via causalitatis), la voie de *négation* (via negationis, sive remotionis), la voie d'*éminence* (via eminentiæ). Par la voie de causalité on arrive d'abord à *affirmer* l'existence des perfections créées en Dieu leur cause, en vertu de l'axiome : tout ce qui est dans l'effet doit se trouver aussi dans la cause. Mais immédiatement la raison se rend compte que les choses créées sont chargées de nombreuses imperfections ; aussi, arrivée à ce second stade de sa réflexion, la raison voit en Dieu le *contraire absolu* des créatures ; on doit donc lui *dénier* les perfections des créatures. Néanmoins, dans cette voie qui consiste à écarter tout ce qui est fini et limité, on ne va pas comme le néo-platonisme jusqu'à la négation complète, mais on conserve la pensée de causalité à laquelle on est parvenu par la première voie et on aborde ainsi une voie *positive*, la troisième, qui consiste à purifier, à élever, à transfigurer les perfections créées et à les appliquer ainsi à Dieu. *S. Thomas* : « Il y a trois manières dont les perfections créées peuvent être attribuées à Dieu ; d'abord d'une manière *affirmative* (affirmative). Ainsi on dit : Dieu est sage, ce qu'on doit dire de lui parce qu'il y a en lui une ressemblance (similitudo) de la sagesse qui découle de lui. Cependant comme en Dieu la sagesse n'est pas telle que nous la connaissons et la nommons, elle peut véritablement être niée (*vere negari*), si bien qu'on dit : Dieu n'est pas sage. Mais comme par ailleurs on ne peut pas dénier la sagesse à Dieu, parce qu'il en est dépourvu, mais parce qu'elle est *plus éminente* en lui (*supereminenti*) qu'elle n'est connue et nommée (par nous) on doit dire que Dieu est d'une *sagesse suréminente* (*supersapiens*). » (De pot., q. 7, a. 5, ad 2.) Les trois voies se rencontrent depuis le pseudo-Denys (De myst. theol., I, 2 et De div. nom., VII, 3 : M. 3, 999 sq., 869 sq.) chez les Pères. (Cf. S. Jean Damascène. De fide orth., I, 4.)

Les théologiens donnent des déterminations plus précises encore sur l'application des perfections créées à Dieu. Ils distinguent ces perfections en deux catégories : 1^o Les perfections *pures* ou *absolues* (perfectiones puræ, simplices) ; 2^o Les perfections *mixtes* ou *relatives* (p. mixtæ, secundum quid). Les premières excluent par leur notion même toute imperfection et sont par conséquent absolument meilleures que leur contraire, par ex. : la sagesse, la bonté, la justice. Il est toujours meilleur de les avoir que de ne pas les avoir, dit S. Anselme. (Monol., xv.) Les autres, par contre, comprennent, dans leur notion, une déficience ; elles ne sont des perfections que relativement, en comparaison de ce qui est au-dessous d'elles ; mais, en comparaison de ce qui est au-dessus d'elles, elles sont des imperfections. Ainsi la faculté du mouvement local et de la perception sensible est une perfection par rapport aux corps sans mouvement ni sensibilité, mais par rapport aux esprits c'est une imperfection. La pensée discursive par rapport aux êtres sans raison est une perfection, mais c'est une imperfection en comparaison de la connaissance immédiate et intuitive de Dieu.

Or voici quelle est la règle : Toutes les perfections *pures*, absolues, peuvent être attribuées à Dieu *formellement*, d'après leur notion propre, bien entendu, après les avoir *élevées* de la manière indiquée plus haut (perfectiones simplices sunt in Deo *formaliter* et *eminenter*). Aucune des perfections mixtes, par contre, ne peut être attribuée à Dieu purement et simplement et d'une manière formelle, parce que, dans leur notion même, elles contiennent quelque chose de déficient qu'on ne peut pas appliquer à Dieu ; on ne peut les lui attribuer que *virtuellement*, et bien entendu encore en les *élevant* infiniment (perfectiones mixtæ sunt in Deo *virtualiter* et *eminenter* tantum).

Par cette expression (*virtualiter* et *eminenter*) on veut dire que les perfections créées déficientes, par ex. : la matérialité, la sensibilité, sont *produites* et *maintenues*

par lui, non comme leur cause univoque, mais comme leur cause équivoque, et qu'il peut produire, sans ces choses, les effets de ces choses, aussi bien et d'une manière infiniment *plus élevée*.

De ce que nous avons dit, il résulte que le reproche des adversaires : « Dieu a créé l'homme à son image » ne veut pas dire autre chose que « l'homme s'est créé Dieu à son image », n'atteint pas la doctrine catholique de Dieu. Il faut également considérer comme vaine une autre objection : « Si les créatures possèdent de *vraies* perfections, alors la somme des perfections divines et des perfections créées est plus grande que celles des perfections divines *seules*. » Les perfections créées sont justement les *effets* permanents des perfections divines et elles sont ou formellement ou virtuellement, mais dans les deux cas d'une manière suréminente, en Dieu leur auteur. On ne peut pas plus les ajouter aux perfections divines qu'on ne peut ajouter la somme de la lumière terrestre à la source de lumière du soleil, la force de nos pensées à celle de notre intelligence.

Annexe. Dieu étant l'Être infiniment parfait, il ne sera *jamais* parfaitement connu par nous qui resterons toujours des créatures finies. « Dieu est *incompréhensible*. » « Finitum infiniti non est capax. » C'est ce qu'enseigne le IV^e Concile de Latran et le Concile du Vatican répète cet enseignement. (Denz., 428, 1782.) La Révélation nous enseigne cette incompréhensibilité dans l'Ancien Testament (Ex., xxxiii, 20-23. Eccli., xliii, 29-35 ; xi, 7. Is., xlv, 15 ; cf. lv, 8-11. Jér., xxxii, 19), ainsi que dans le Nouveau. (Math., xi, 27. Jean, i, 18 ; iv, 24 ; cf. vi, 46. Rom., xi, 33. I Tim., vi, 16.) L'incompréhensibilité de Dieu est (avec la possibilité naturelle de le connaître) le grand thème de tous les *Pères*, tant dans leur enseignement positif que dans leur polémique.

Conclusion pratique. Dieu est *parfait* par nature. Et nous devons le devenir, avec le secours de la grâce, dans la voie de notre développement moral. La parole de Jahvé dans l'Ancien Testament : « Soyez saints comme je suis saint » (Lév., xi, 44) a été reprise par Jésus sous cette forme : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. » (Math., v, 48.) Être parfait correspond à l'Être de Dieu, devenir parfaits correspond à l'être de l'homme. Nous éprouvons tous au fond de nous-mêmes un besoin de devenir, mais ce devenir doit suivre la véritable voie et tendre au vrai but, sous peine d'aboutir à une déformation et à un amoindrissement de notre être. La tendance du devenir ne peut se déployer avec chance de succès durable que dans le rude travail de la culture de notre personnalité spirituelle et morale, dans le combat pour devenir grand dans le *royaume de Dieu*. (Luc, xxii, 24 sq.) Toute grandeur qui n'est pas accompagnée de celle-là ou, ce qui est pire, qui est opposée à celle-là, ne peut être qu'une fausse grandeur. — Ce développement moral, dont on vient de parler, doit se *poursuivre*, sans interruption et sans diminution d'intensité, éternellement. Car 1^o Notre but, la ressemblance avec Dieu, est infini ; 2^o Le réservoir de forces nécessaires pour cela est inépuisable, car il est identique avec la force de grâce qu'est le Saint-Esprit ; 3^o Notre âme, d'après sa nature aspire à l'infini, à l'éternel, au divin. Ainsi parle S. Thomas. (S. th., ii, II, 24, 7 sq.) Faisons en sorte que les « grandes passus » que nous fait faire notre tendance au devenir, ne soient pas « *extra viam* ». (S. Augustin.)

CHAPITRE II

Les attributs de Dieu en particulier

A) Les attributs de l'Être divin

A consulter : S. Thomas, S. th., I, 11 ; C. Gent., I, 42. Paquet, I, 108 sq. Petau, I, 3 et 4. Cf. § 18. Lercher, II, 64 sq. Diekamp, I, 149.

§ 28. L'unité de Dieu

THÈSE. Il n'y a qu'un seul Dieu, qu'un seul Être divin.

De oi.

Explication. Bien que notre thèse soit une vérité de raison, la Révélation l'a enseignée et l'Église l'a définie contre les *dualistes*, les *polythéistes* et les *athées*. (Credo in unum Deum, Symb. Nic., Later. IV, Vatic. ; Denz., 54, 428, 1782.) La notion d'unité pouvant avoir plusieurs sens, remarquons qu'ici, en Dieu, elle est prise au sens d'*unité numérique*, d'unité de l'*individu* et non de l'*espèce* (unité spécifique, par ex. : de l'humanité) et de nouveau non pas au sens *positif* (unus, unitas affirmativa), mais au sens négatif, *exclusif*, au sens d'*unicité* (unicus, unitas negativa, exclusiva, singularitas). Il faut remarquer en outre que cette unité elle-même est une unité parfaite, qu'elle est en dehors de tout nombre (numero non capitur). L'unité mathématique de nombre demande par sa notion même une pluralité, en tant que relation avec d'autres grandeurs semblables. Or, Dieu est tellement un Être un et unique en lui-même qu'il n'est pas concevable dans la pluralité.

Philosophiquement on distingue une unité qui résulte de la catégorie de quantité, l'unité mathématique, et l'unité qui est essentiellement différente de celle-ci, l'unité transcendente qui est une propriété de l'être. L'« unum transcendente » se définit : « Ens indivisum in se et divisum ab omni alio. » Cette unité transcendente de l'être s'applique à Dieu au sens éminent, unique et exclusif, si bien que l'on ne peut songer à une mixtion ou unification panthéiste. S. Thomas appelle Dieu « *maxime unus* » parce qu'il est « *maxime ens et maxime indivisum* ». Il est donc tellement un qu'il n'est pas concevable dans la pluralité ; son unité est une nécessité métaphysique

Preuve. Le *monothéisme*, d'abord pratique et plus tard également théorique, est la caractéristique de l'Ancien Testament, par opposition au polythéisme païen. Il apparaît dès le début avec clarté et précision, si bien qu'il est à peine nécessaire de donner des témoignages détaillés. Les prétentions de l'histoire des religions, tirées des théories darwiniennes de l'évolution, sont arbitraires. Ni par la Bible ni par les inscriptions cunéiformes, on ne peut démontrer qu'Israël s'est élevé successivement de l'animisme au totémisme, puis au fétichisme, au culte des ancêtres, au polythéisme et enfin au monothéisme.

Au commencement apparaît le seul *Dieu-Créateur*. C'est le Dieu des Patriarches et plus tard le Dieu d'alliance d'Israël : « Écoute, Israël, le Seigneur notre Dieu est seul le Seigneur. » (Deut., vi, 4.) « Reconnaissez maintenant que je suis l'unique et qu'il n'y a pas d'autre Dieu en dehors de moi. » (Deut., xxxii, 39.) « En dehors de moi, il n'y a pas de Dieu. » (Is., xlii, 6.) Ce qui est vrai, c'est qu'Israël a progressé et connu de mieux en mieux l'unique et vrai Dieu dans son essence et ses attributs, ce progrès s'est accompli surtout par la prédication des *Prophètes*.

Jésus a répété solennellement cette affirmation fondamentale : « Écoute, Israël, le Seigneur ton Dieu est seul Dieu. » (Marc, xii, 29.) Pour lui, la « vie éternelle », c'est « qu'ils te connaissent toi, le seul et vrai Dieu ». (σὲ τὸν μόνον ἀληθινόν θεόν., Jean, xvii, 3.) Étant donnée l'intelligence lente de ses auditeurs, ainsi que la difficulté de la chose, la Trinité devait d'abord rester à l'arrière-plan, derrière le monothéisme. *S. Paul*, malgré sa doctrine de la divinité du Fils et du Saint-Esprit, affirme avec des expressions énergiques le dogme fondamental de l'unité de Dieu. Les dieux païens n'existent pas : « Une idole n'est rien dans le monde et il n'y a de Dieu que le seul » (I Cor., viii, 4) et celui-ci est la cause du commencement, du milieu et de la fin de l'évolution du monde. *S. Jean*, de son côté, affirme l'unité de l'essence divine en nommant le Logos, Dieu. Dans ses écrits, il dit soixante-quatre fois « le Dieu » (ὁ θεός) et l'article défini désigne le « seul » Dieu connu.

Les Pères. Ils donnent déjà leur avis dans la question de la possibilité de connaître Dieu naturellement. On a signalé à cet endroit leurs arguments principaux en faveur de l'existence de Dieu et d'un seul Dieu. Cela ressort pour eux de l'unité de l'ordre du monde (les apologistes), ainsi que de la notion de Dieu en tant qu'il est l'Être le plus élevé (Tertullien). (Cf. p. 102 sq.)

La raison. Elle juge avec les Pères et la Scolastique que l'unité de Dieu résulte *a posteriori* de l'unité de l'ordre du monde. Si l'on ne veut pas reconnaître cette conclusion comme probante et admettre que la possibilité de plusieurs mondes serait conciliable avec l'unité de Dieu, il reste toujours la preuve irréfutable tirée de l'idée de Dieu cause première qui, en tant que cause première, renferme nécessairement en lui toutes les perfections ; et celle tirée de l'attribut de simplicité absolue de l'Être divin, lequel ne peut exister qu'une fois. En effet, s'il y avait plusieurs dieux, ils seraient ou bien d'une perfection semblable ou bien d'une perfection différente. S'ils étaient d'une perfection égale, il y aurait plusieurs êtres infinis, ce qui est une contradiction dans les termes. S'ils étaient d'une perfection différente, il manquerait à une essence ce par quoi elle se distingue de l'autre, elle ne serait donc pas en possession de la perfection complète qui convient nécessairement à la cause première. Au reste, la simplicité divine ne souffre pas que l'Être divin puisse être partagé comme son infinité s'oppose à la multiplication. L'essence divine est absolument incommunicable. Aussi toute raison saine devrait reconnaître avec *Tertullien* : Il n'y a qu'un Dieu ou bien il n'y en a pas (Deus, si non unus est, non est). (Ad. Marc, i, 3 ; cf. S. th., i, 11, 4.)

Le *dualisme* (platonisme, parsisme, gnosticisme, manichéisme) et le *polythéisme* de l'antiquité sont réfutés par ce que nous venons de dire. Platon conçoit Dieu comme l'architecte du monde auquel s'oppose la matière existant de toute éternité et qui est le principe du mal. (Cf. traité de la Création.)

Un besoin *extrême* et déraisonnable d'unité se manifeste dans le *monisme*, d'après lequel tout ce qui est, est déclaré essentiellement un. *Critique* : 1^o Il s'oppose à la conscience personnelle et en général à l'individualité ; 2^o Il supprime la loi de causalité, en faisant sortir, d'une manière purement mécanique et *spontanée*, le parfait, l'organisation, la vie, la raison, de ce qui est imparfait, inorganique, sans vie, sans raison ; 3^o Il ne peut pas plus expliquer d'une manière satisfaisante l'ordre *physique* du monde (lois, finalité) que l'ordre *moral* (conscience, sentiment du devoir, bien et mal, liberté).

Le *dualisme* chrétien ne doit pas être confondu avec le dualisme hérétique. 1^o L'Église enseigne que tout procède d'un seul principe (Later. IV, *unum universorum principium*), mais que le monde *existant* est essentiellement distinct de Dieu (Vatic., *re et essentia a mundo distinctus*). C'est le dualisme *métaphysique* de Dieu et du monde ; 2^o L'Église enseigne que l'homme est composé d'un corps et d'une âme, mais elle n'établit pas entre eux, comme Platon, une violente opposition ; avec Aristote, au contraire, elle considère l'âme comme la forme d'être du corps ou bien encore comme son principe de vie, si bien que tous les deux constituent une entité (*humanitas*) (Concile de Vienne). C'est le dualisme *psychologique* ; 3^o L'Église enseigne une différence essentielle entre le bien et le mal, mais elle ne les ramène pas à deux principes différents ; au contraire, elle considère le mal comme une privation du bien et l'attribue à la chute libre de la créature. C'est le dualisme *moral* de forme mitigée opposé à la forme extrême du manichéisme et du gnosticisme.

Conclusion pratique. De la foi à l'*unité de Dieu* résultait, dans l'Ancien Testament, le commandement : « Tu n'auras pas de dieu *étranger* à côté de moi. » Nous méprisons aujourd'hui l'antique polythéisme et nous le considérons comme entièrement vaincu. Mais il faut distinguer : le polythéisme ne constitue plus de danger pour nous, cependant, alors que l'idolâtrie grossière est aujourd'hui hors d'usage, il y a encore des « idoles subsidiaires » qui n'en ont que plus d'influence. Le Sauveur nous parle de deux maîtres que certains essaient de servir en même temps. S. Paul parle de ceux dont le « dieu est le ventre » (Phil., III, 19 ; Rom., XVI, 18) et il appelle l'avarice « une idolâtrie ». (Col., III, 5.) Pour l'orgueilleux, son propre moi est une idole à laquelle il offre des sacrifices. Nous le voyons, l'idolâtrie grossière a disparu, mais l'idolâtrie délicate, pire, parce qu'elle est incorrigible, est restée. Il y a toujours eu, mais rarement autant qu'aujourd'hui, des gens qui sacrifient à la richesse, à la volupté, à l'honneur du monde, sans même essayer de servir deux maîtres, parce qu'ils n'en connaissent qu'un.

§ 29. La simplicité de Dieu

A consulter : S. Thomas, S. th., I, 3 ; C. Gent., I, 265. Paquet, I, 33 sq. Petau, II, 1. Thomassin, De Deo Deique proprietatibus, IV, 1-2. Minges, I, 65 sq.

THÈSE. L'Être de Dieu est absolument simple.

De foi.

Explication. Cet attribut divin a été à plusieurs reprises défini par l'Église : Later. IV : « Deus est . . . natura *simplex omnino* » (Denz., 428) — Vatic., s. 3, c. 1 : « *Simplex omnino . . . substantia spiritualis* » (Denz., 1782). Par là, toute composition est niée en Dieu. Or, on distingue une *double* composition : la composition physique et la composition métaphysique. La composition *physique* se trouve dans les choses dans lesquelles diverses parties physiques forment par leur réunion une unité. Ex. : les choses (matière et forme), l'homme (corps et âme), l'organisme (avec ses différents membres), la substance

(comme sujet d'accidents réellement différents, absolus, comme la quantité et la qualité).

Les *adversaires* de cette simplicité physique sont tous ceux qui, comme toujours, se représentent Dieu en composition avec un corps ou bien avec le monde matériel, comme les *anthropomorphistes* de l'âge patristique et les *panthéistes*. Le IV^e Concile de Latran avait en vue, dans sa définition, le panthéisme d'Amalric de Bena ; le Concile du Vatican, le panthéisme moderne.

La composition *métaphysique* se trouve dans toutes les unités d'essences créées. Même là où l'on ne peut trouver de composition physique, on distingue cependant logiquement des parties métaphysiques ou des éléments d'être, comme l'essence et l'existence, la puissance et l'acte, etc. Le dogme nie même cette composition métaphysique en Dieu, car la forme tranchante de l'expression « absolument simple » (*simplex omnino*) exclut aussi cette composition.

L'*adversaire* de cette simplicité est *Gilbert de la Porrée* que nous avons déjà cité. Sa doctrine fut condamnée par *Eugène III*, dans la profession de foi du Synode de Reims : « Nous croyons et nous confessons que la nature simple de Dieu est Dieu et que, d'après la conception catholique, on ne peut pas nier que la divinité est Dieu et que Dieu est la divinité. » (*Denz.*, 389.) La divinité n'est donc pas la forme supérieure *par laquelle Dieu est*.

Preuve. Personne n'aura l'idée d'aller chercher une preuve formelle de la simplicité absolue de Dieu dans l'Écriture. L'Écriture n'a pas coutume de juger l'Être divin d'après les catégories des philosophes.

Au contraire, le point de vue inférieur de l'Ancien Testament et le besoin de comprendre Dieu d'une manière entièrement personnelle et concrète, expliquent qu'on ait parlé de lui au début d'une façon *humaine* et imagée. On lui attribue toutes les parties de l'homme extérieur et intérieur et on ne craint même pas de lui imputer tous les anthropopathismes. Mais c'est là un expédient linguistique qui n'a rien de philosophique. L'Ancien Testament manque justement de la notion de la pure *spiritualité*. Il cherche cependant, à sa manière, surtout dans le prophétisme, à exprimer objectivement la simplicité de Dieu. Dieu est élevé au-dessus de la matière, puisqu'il l'a créée et ordonnée en cosmos. Il donne aux créatures la vie et la nourriture, mais il est lui-même celui qui est toujours vivant, dont l'être et la vie ne dépendent d'aucune matière. Il est Jahvé, celui qui est toujours. En lui est le souffle de vie, la « Ruach » pour chaque créature. Toutes les créatures et particulièrement l'homme sont par rapport à Dieu « chair », une nature palpable et visible, mais Dieu n'est *pas* « chair », il est aussi complètement *invisible*, bien qu'il remplisse le ciel et la terre. Il faut, par suite, qu'il soit honoré *sans images*. Ainsi Israël cherche à suppléer au défaut de notions philosophiques et théologiques de la simplicité de Dieu, par des considérations pratiques et religieuses.

Jésus conserve cette façon de parler religieuse et anthropopathique. Lui aussi parle de Dieu d'une manière concrète. Par la « notion de Père », il semble même humaniser Dieu ; mais en lui attribuant en même temps un état et une demeure célestes, transcendants, il l'élève de nouveau au-dessus de tout ce qui est matériel. Dans l'évangile de S. Jean, il explique formellement la spiritualité de Dieu : « Dieu est

esprit. » (πνεῦμα ὁ θεός, Jean, IV, 24.) Au reste, dans cet évangile, il parle de Dieu d'une manière presque métaphysique. Ainsi, quand il lui attribue la vitalité pure (Jean, V, 26) et l'activité permanente. (Jean, V, 17.) Tout ceci fait déjà songer à l'« actus purus » des scolastiques.

Les Pères. Ils défendent d'abord la simplicité physique de Dieu contre la doctrine gnostique de l'émanation. *S. Irénée* répond à ces hérétiques que ce serait humaniser Dieu que de faire sortir de lui des êtres indépendants, des séries d'Éons. Dieu, dit-il, est « simple et sans composition ». (A. h., II, 13, 3.) Origène, en s'appuyant sur des motifs philosophiques, en arrive à définir Dieu comme une nature intellectuelle sans aucune composition. (De princ., I, 1, 6; « intellectualis natura simplex ».)

La raison. Quand Gilbert de la Porrée eut été écrasé par *S. Bernard*, la Scolastique consacra à l'approfondissement spéculatif de la doctrine de Dieu, le meilleur de ses ressources. *S. Thomas* apporte dans sa *Somme philosophique* une longue série d'arguments pour démontrer cet attribut. On peut tous les ramener à un point central : Dieu est l'Être pur (actus purus) ; il n'y a en lui que de l'activité, aucune potentialité. Or la composition suppose la potentialité, la possibilité de devenir, l'aptitude au perfectionnement. C'est pourquoi Dieu est absolument simple et ne peut être uni ni avec un corps individuel, ni avec l'ensemble des choses, ni subir dans son Être purement spirituel une composition métaphysique. La composition métaphysique elle-même a une cause, or la cause première ne peut avoir aucune espèce de cause. De même Dieu n'a pu produire de lui-même une distinction d'être, en lui, comme le veut le panthéisme, car ces êtres supprimeraient son Être nécessaire et détruiraient l'attribut de la perfection infinie : « Si igitur compositus esset Deus, haberet componentem ; non enim ipse per se ipsum componere posset, quia nihil est causa ipsius ; esset enim prius se ipso, quod est impossibile. . . ergo Deus haberet causam efficientem, et sic non esset causa prima. » (C. Gent., I, 18.) De même l'infinité s'oppose à la composition ; car avec des parties finies on ne fait pas une somme infinie, et une composition de plusieurs parties infinies est un non sens. De ce qui vient d'être dit, il résulte que la simplicité ne doit pas être conçue comme la simple négation de la composition, mais comme une perfection absolument positive de pureté, de subtilité, d'espiritualité et de force, qui exclut complètement une composition résultant de la matérialité et de la potentialité, de la déficience et de la limitation. *S. Anselme* : « Omne simplex, quia simplex, est perfectius composito. » (De incarn., 6 ; cf. *Aug.*, De Quant. animæ, 55.)

Si l'on objecte que l'unité et la simplicité introduisent dans l'Être divin une solitude et un vide intolérables, que l'on songe que l'unité reçoit son complément par la Trinité et que la simplicité n'est pas un vide et une pauvreté, mais renferme une plénitude infinie d'être et de perfection.

Corollaires. Si Dieu est l'Être absolument simple, il en résulte une série de corollaires qui ont à peine besoin d'une démonstration spéciale. (*S. Thom.*, C. Gent., I, 20-26.)

1. Il n'y a en Dieu aucune composition métaphysique de matière et de forme ; car la matière est l'indéterminé, le potentiel ; la forme est le déterminant, le réel. Dans l'Être pur, il n'y a aucune espèce de potentialité. Si l'on veut appliquer le terme « forme » à Dieu, on le nomme la *forme pure, absolue*. À proprement parler, il faut dire que l'Être de Dieu est au-dessus de toutes les catégories et ne peut être déterminé d'une manière précise par aucune d'entre elles. Par conséquent, Dieu n'est pas un être corporel ; il n'est ni une matière, ni un composé de matière et d'esprit. Par suite, il est impossible que le monde soit l'aspect extérieur de l'Être divin. Dieu est esprit, pur esprit. Il est immatériel et, ni dans son Être ni dans son

action, il ne dépend de la matière. — Dieu est pur esprit sans aucune composition ; l'esprit *créé* est tout au moins *métaphysiquement* composé : essence et existence, nature et personne, substance et accident. S. Bonaventure, entre autres, va même jusqu'à penser à une « *compositio ex materia et forma* » chez l'ange. (Cf. § 69.)

2. Dieu n'est pas composé de *substance* et d'*accidents*. L'accident détermine et perfectionne la substance ; celle-ci est, par rapport à chaque accident, en puissance. Comment l'Être de Dieu pourrait-il recevoir de tels accidents ? Du dehors, l'Absolu ne peut pas recevoir d'accroissement ; du dedans, l'Être absolument simple ne peut pas produire en soi des accidents. C'est pourquoi S. Augustin dit : « Dieu est ce qu'il a. » (Civ., XI, 10.)

3. Dieu n'est pas composé d'*essence* et d'*existence* (*essentia* et *existentia*). D'où l'essence de la cause première pourrait-elle recevoir son existence, si elle ne la possède pas en vertu de sa propre perfection ? Elle ne peut pas se la donner à elle-même comme sa propre cause (*causa sui*), pas plus qu'elle ne peut la recevoir de l'extérieur ; il faut donc que l'essence et l'existence soient objectivement identiques. Seuls les êtres contingents portent en eux une potentialité de réalisation, mais non l'Être absolu.

4. En Dieu il n'y a pas de composition de *faculté* et d'*activité* (*facultas* et *actus*). L'acte s'ajouterait comme un état accidentel à la faculté ; il y aurait en Dieu une allée et venue d'états d'activité. Cela ferait disparaître l'« *actus purus* », ainsi que l'immutabilité. Par suite, la composition d'*activité* et d'*activité* (*actus* et *actus*) est impossible. Dieu accomplit tout dans un acte absolument indivisible, tant son activité immanente que son activité extérieure. Si *incompréhensible* que cela nous paraisse, c'est cependant une déduction nécessaire de la raison. La théologie protestante moderne, idéaliste et panthéiste, est absolument dénuée de philosophie, quand elle rejette cette conséquence et, croyant dépasser la Scolastique, attribue immédiatement à Dieu les événements de l'histoire du monde et de l'œuvre rédemptrice comme la succession et la somme de son activité.

5. En Dieu il n'y a pas de composition de *nature* et de *subsistance* ou de *personnalité* (*natura* et *hypostasis*). Ce sujet a déjà été touché à propos de l'erreur de Gilbert de la Porrée. Que la personne et la nature soient réellement distinctes dans les êtres contingents, cela résulte du dogme christologique de l'union hypostatique et sera examiné plus tard, dans la christologie. Par contre, une telle séparation est impossible en Dieu ; entre la divinité et Dieu, il y a identité complète.

6. Enfin il n'y a pas en Dieu de composition de *genre* et de *différence spécifique* (*genus* et *differentia*). En effet le genre et l'espèce se comporteraient comme la puissance et l'acte, car le genre est précisé, déterminé et complété par les caractéristiques de l'espèce. Il n'y a donc pas non plus, en stricte logique, de définition proprement dite de Dieu, car la définition se fait par le genre prochain et la différence spécifique. « Or Dieu n'est contenu, dit S. Thomas, dans aucun genre à l'intérieur de l'être » (*Deus non est in genere*). (S. th., I, 3, 5.)

Objection. Si Dieu est absolument simple, on ne peut non plus faire en lui aucune *distinction virtuelle* comme on l'a fait plus haut. Il faut répondre qu'en faisant ces distinctions on n'admet pas que l'essence et les perfections et les perfections entre elles, se comportent comme des parties par rapport à des parties qui se complètent mutuellement, comme des notions incomplètes, imparfaites. Au contraire, on a remarqué expressément que ces distinctions sont accomplies d'abord par notre pensée, mais qu'à chaque notion distincte correspond chez Dieu tout l'Être parfait.

Conséquence. Si Dieu est une substance spirituelle absolument simple, il est également évident qu'il est absolument *invisible*, qu'il ne peut être ni *vu* par l'œil corporel, ni *entendu* par l'oreille humaine, ni *perçu* par aucun sens que ce soit. Pour notre connaissance spirituelle mêlée de sensation, il demeure l'« Invisible », celui qui habite une

« lumière inaccessible ». (I Tim., I, 17 ; VI, 16.) Quand l'Écriture raconte que des hommes « ont vu » Dieu ou bien « entendu ses paroles », on ne peut l'entendre que dans le sens d'une manifestation faite aux hommes, par Dieu, de sa *présence*, au moyen de symboles et de vision et non dans le sens d'une perception proprement dite. C'est ainsi que pensent aussi les Pères. (Aug., Civ., XXII, 29 ; Ep. 92, 147, 148.) « L'Invisible ne peut être vu ici-bas par les hommes qu'au moyen de signes sensibles. » (Pesch.)

C'est de cette façon qu'il faut expliquer les *théophanies* de l'Ancien Testament où l'on nous raconte des « fonctions corporelles » de Dieu, comme marcher, parler, manger, voir, entendre, etc. Ce ne sont pas des manifestations vitales de la substance divine, mais des *effets* produits par Dieu dans les créatures. « Oculis autem corporalibus sanctorum, si quando Deus voluit apparere, non per se ipsum, sed per creaturam visibilem atque sensibilem apparuit, vel per vocem sonantem auribus, vel per ignem oculis, vel per Angelum in aliqua visibili specie apparentem, sed personam Dei gestantem. » (Aug., Sermon VI, 1.) S. Thomas dit même au sujet des esprits angéliques : « Angeli proprie non loquuntur per corpora assumpta, sed est aliquid simile locutioni, inquantum formant sonos in aëre similes vocibus humanis... Nec etiam comedere proprie loquendo Angelis convenit, quia comestio importat sumptionem cibi convertibilis in substantiam comedentis. » (S. th., I, 51, 3 ; cf. S. Augustin, Civ., XVI, 29.) On peut appliquer cela à Dieu. Il en résulte en outre que dans les apparitions de Dieu et des anges, la conviction de la réalité de ces apparitions est produite, en dernière analyse et principalement, par la lumière intérieure de la foi et non par le caractère corporel ou la perception sensible de l'être qui apparaît.

Conclusion pratique. « Dieu est esprit et ceux qui l'adorent doivent l'adorer en esprit et en vérité. » (Jean, IV, 24.) Cela nous semble difficile à nous qui sommes attachés au sensible. S. Augustin nous indique comment nous pouvons, malgré nos liens avec la matière, trouver le chemin qui nous conduit au Dieu-Esprit. A la question de l'incroyant : « Ubi est Deus tuus ? » il répond : Le païen me montre son idole ou le soleil ; je pourrais également lui montrer mon Dieu, mais il n'a pas d'yeux pour voir. Je suis capable de voir la Création, mais non le Créateur, J'admire la Création, mais ma soif n'est pas étanchée, elle n'en devient que plus ardente. Je me détourne de la Création extérieure et je reviens vers moi ; je scrute mon propre être et je trouve que mon âme dépasse mon corps. Elle est spirituelle, mais non pas comme Dieu, car elle est changeante. C'est pourquoi mon âme s'élève au-dessus d'elle-même et arrive ainsi, à la lumière de la raison et de la foi, jusqu'au tabernacle de Dieu. Là elle entend les harmonies des êtres célestes et s'enivre de leur douceur et de leur béatitude. Mais c'est une fête à laquelle elle n'assiste pas comme un être céleste, mais encore comme un être terrestre : dans les larmes et les tentations. Ce fut en une heure de recueillement et de méditation sur les profondeurs de l'autre monde qu'elle trouva Dieu. Mais elle est affligée et triste, parce qu'elle ne trouve Dieu que « perstrictum » et « raptum » et pas encore dans une possession complète, éternelle. (Enarr. in Ps. XLI.)

§ 30. L'immutabilité de Dieu

A consulter : S. Thomas, S. th., I, 9. Pelau, III, 1-6. Lessius, De perf. div., III, 1-4. Janssens, De Deo uno, I, 399 sq. Billuart, Disp. 3. De San, 163 sq. Kleutgen, De Deo, 190 sq.

THÈSE. Dieu est absolument immuable dans son Être comme dans son action.
De foi.

Explication. La doctrine de l'Église appelle Dieu « immuable » : elle dit qu'il est une « substance spirituelle immuable » ; Later. IV :

« Deus... *incommutabilis* » (Denz., 428) ; Vatic. (Denz., 1782). Dans les êtres créés, le changement est *substantiel* ou *accidentel*. Ou bien il se forme une nouvelle substance par la perte de la forme précédente et la réception d'une nouvelle, ou bien la substance reçoit de nouveaux accidents. On ne doit attribuer à Dieu ni un changement substantiel ni un changement accidentel. Il ne passe ni d'un état de l'être à un autre état, ni d'une activité à une autre, pas même d'une résolution à une autre. Il n'y a en Dieu qu'une permanence éternelle dans l'*Être* et l'*activité*, une identité éternelle de l'*intention* et de l'*action*. Cette vérité est déjà contenue objectivement dans la simplicité de Dieu ; elle mérite cependant, en raison de son importance dogmatique et des difficultés qu'on élève contre elle, d'être traitée à part. Les adversaires de l'immutabilité divine sont tous ceux qui contestent aussi la simplicité divine, avant tout les panthéistes et les monistes, mais aussi beaucoup de théologiens protestants orthodoxes, ainsi que les sociniens par rapport à l'action et à la science de Dieu.

Preuve. Dans l'Ancien Testament, l'immutabilité divine apparaît d'abord sous l'aspect d'une personnalité toujours égale à soi-même, qui demeure inébranlable dans ses desseins et ses sentiments bienveillants pour son peuple, qui garde une fidélité inaltérable, une sainteté et une justice toujours égales. « Dieu n'est pas un homme pour mentir, un fils de l'homme pour changer. » (Nomb., XXIII, 19.) À côté de cette affirmation de l'immutabilité des *sentiments*, on trouve aussi des allusions à l'immutabilité de l'Être et des expressions qui la supposent. C'est le cas, sans aucun doute, dans la comparaison entre Dieu et les créatures particulières changeantes, ainsi qu'entre Dieu et la création en général. À cet égard, l'immutabilité se confond avec l'éternité et l'aséité. Le ciel et la terre « passeront, mais toi tu demeures et tous vieillissent comme un vêtement. Et comme un vêtement tu les changes et ils sont changés. Mais toi, tu es le même et tes années n'ont pas de fin. » (Ps. CI, 27-28 ; cf. Ex., III, 14.)

De ces deux textes, il résulte, d'une manière irréfutable, que les diverses expressions concernant les *changements de sentiments* chez Dieu, doivent s'entendre dans un sens imagé, pratique et religieux et non au sens propre et rigoureux. Malgré les nombreux textes de ce genre, la vérité que Dieu se tient au-dessus de toute mutabilité créée, dans une éternelle égalité, dans un calme et une permanence absolus, apparaît au premier plan dans l'Ancien Testament et notamment chez les *Prophètes*. (Mal., III, 6.)

Jésus lui-même, dans son apparition et son action, est une confirmation réelle de l'immutabilité des *sentiments* divins. Il est en effet l'accomplissement d'une promesse qui fut faite au commencement du monde et répétée pendant tous les siècles suivants. S. Paul désigne Dieu comme le « seul immortel » (I Tim., VI, 16), qui a réalisé ses desseins formés éternellement, par son Fils, sur la terre, malgré tous les obstacles et les empêchements humains. (Éph., I, 4-5.) Sa prédication est une immense variation sur ce thème : La volonté de Dieu subsiste

éternellement. (Rom., VIII, 28 ; XI, 36.) Dans l'Épître aux Hébreux, tout le texte cité plus haut (Ps. CI, 27-28) est répété. (Hébr., I, 10-12.) Elle attribue aussi à Dieu l'« immutabilité de ses desseins », par conséquent de ses sentiments. (vi, 17.) *S. Jacques* nie de Dieu, avec l'accent des psaumes, toute « vicissitude » et toute « ombre de changement ». (I, 17.)

Les Pères. Plus importantes que leurs témoignages positifs, sont chez eux leurs explications des passages difficiles de l'Ancien Testament, dans lesquels il est question de « repentir », de « mobilité » et d'« excitation ». Naturellement ces passages sont expliqués comme des manières de parler *analogiques*, comme des jugements humains, et non comme des états et des mouvements qui affectent l'Être de Dieu. Ainsi *Origène*, à l'encontre des stoïciens qui attribuaient à Dieu toute espèce de changement, désigne comme « doctrine des Juifs et des chrétiens, l'invariabilité et l'immutabilité de Dieu ». (C. Cels., I, 21.) L'invariabilité de Dieu est le grand thème de *S. Augustin*. La divine vérité lui atteste « quod nequaquam ejus substantia per tempora varietur ; nec ejus voluntas extra ejus substantiam sit » que Dieu ne veut pas tantôt ceci tantôt cela, « quia talis voluntas mutabilis est et omne mutabile æternum non est ; Deus autem noster æternus est ». (Conf., XII, 15.)

S. Thomas se réfère de nouveau à l'« actus purus », qui ne peut pas être dans l'état de potentialité ; à la simplicité, qui ne peut recevoir un nouveau devenir par la composition ; à la perfection, qui ne peut plus rien désirer et obtenir. Tout changement en Dieu ne pourrait être qu'une *diminution*, une *perte*, une *déficience*, un glissement vers un degré inférieur d'être. Ce serait une disparition de Dieu, car alors l'Être absolu cesserait. Il faut donc que Dieu soit immobile. A la vérité cela ne doit pas être entendu comme un état de rigidité de l'être, comme un manque de vie et une paresse, mais au contraire comme une activité et une vitalité infinies. Dans ce sens Dieu peut être dit dans l'Écriture « plus mobile que toutes les choses mobiles ». (Sag., VII, 24.) Il est de même plus vivant que toute vie créée, plus actif que toute activité.

L'immutabilité de Dieu et son action temporelle

Cette proposition, si nécessaire et vraie qu'elle soit en elle-même, contient pour nous un *mystère* impénétrable. *Hurter* l'appelle une « difficultas admodum gravis, si vis, indissolubilis ». (II, 46.) La liberté nous semble nécessairement liée au changement dans les sentiments et l'activité. Nous ne pouvons pas nous rendre compte comment l'action libre de Dieu se concilie avec l'Acte éternellement pur (actus purus), pour former une unité indivise et indivisible ; nous voyons cependant qu'il en est ainsi et qu'il ne peut pas en être autrement. De même il est évident et d'une nécessité logique que l'essence parfaite de Dieu se tienne complètement à l'écart du flux des choses du monde qui naissent et disparaissent, et pourtant ces choses dans leur origine et leur subsistance sont l'œuvre de Dieu. La *cause libre divine est éternelle et immuable, l'effet est temporel et changeant*. Il faut aussi expliquer de même l'*Incarnation* : le changement réside uniquement dans la nature humaine de Jésus et non dans le Logos immuable. (Nicæn ; *Denz.*, 54.) « Il est évident qu'il y a ici (dans l'Incarnation) un changement qui non seulement part de Dieu, mais d'une certaine manière se termine en Dieu (in ipso terminatur) ou a rapport à lui. Intérieurement le changement ne se fait que dans la créature » écrit *Scheeben* (I, 541) et il cite *S. Augustin* : « Non mutatum esse Verbum susceptione hominis. » (Lib. 83, *Quæst.*, q. 73.) Il faut en dire autant naturellement aussi de la *Rédemption*. Quand le rationalisme reproche à la doctrine catholique de la satisfaction le grossier théopanthisme de la réconciliation de Dieu, par conséquent de son *changement de sentiments*, cette objection n'atteint pas le dogme de Dieu. Sans doute, il est vrai « que Dieu dans son action et dans sa volonté même tient compte des changements survenus dans la créature par son propre fait » continue *Scheeben* (I, 541) et dirige

d'après cela son attitude et ses sentiments, et il nous semble, par suite, que de tels changements, dans la créature, passent en Dieu et même dans sa vie intérieure qu'ils affectent et modifient. Or le compte que tient Dieu de ces changements, dans sa volonté et son action, ne constitue jamais le motif dernier et proprement dit, lequel se trouve toujours en Dieu lui-même. S. Augustin écrit : « Incompréhensible est dès lors (Rom., v, 8 sq.) l'amour dont Dieu nous aime et il n'est pas changeant. Car ce n'est pas seulement au moment où nous avons été réconciliés avec lui par le sang de son Fils qu'il a commencé à nous aimer, mais c'est avant la constitution du monde qu'il nous a aimés. » (In Joa., tr. 110, 6 ; cf. De Trin., 13, 11, 15 ; 5, 16, 17, etc.) Ainsi le même soleil amollit la cire et durcit la glaise, réjouit l'œil sain et fait souffrir l'œil malade. La variété, le changement se trouve du côté des créatures et non en Dieu. Toute l'action rédemptrice part de Dieu et est dérivée vers nous par le Christ : « Mors Christi fuit nobis salutaris, non solum per modum meriti, sed etiam per modum efficientiæ. Cum enim humanitas Christi esset quodammodo instrumentum divinitatis, omnes passionis et actiones humanitatis Christi fuerunt nobis salutiferæ, utpote ex virtute divinitatis provenientes. » (S. Thom., in Rom., iv, 25.) « Si mutaris mutatur », dit S. Augustin, en une formule aussi brève que pertinente. (Serm. XXII, 6.) (Cf. § 102.)

Conclusion pratique. « Ils ont changé la majesté du Dieu incorruptible pour l'image de l'homme corruptible », voilà ce que S. Paul reproche aux païens. (Rom., i, 23.) Dans l'image de Dieu de S. Augustin aucun trait ne revient plus souvent que celui-ci : Dieu est *immuable*, impérissable ; la Création, par contre, est changeante et périssable ; Tout s'écoule, change, fuit, s'échappe ; Dieu seul est et reste le même. Ne t'attache pas, nous avertit-il, à ce qui passe, puisque tu peux avoir et posséder celui qui ne passe pas. N'aime pas la créature instable, mais élève-toi jusqu'au Créateur lui-même. Admire la créature, mais plus encore celui qui l'a faite. — Rien n'est plus consolant pour nous que le fait que Dieu est immuable. Nous sommes du moins certains qu'il reste tel qu'il s'est révélé à nous au commencement. Nous savons maintenant ce qu'il est pour nous dans les bons et les mauvais jours. Il y a toujours eu des gens croyant en Dieu qui ont essayé de le remodeler d'après leur état moral actuel, de le rabaisser vers eux. En vain. Dieu reste ce qu'il est, sans se changer lui-même et sans se laisser changer par les hommes. Laissons-lui sa transcendance et transformons-nous à son image, au lieu de le transformer à la nôtre.

§ 31. L'éternité de Dieu

A consulter : S. Thomas, S. th., I, 10. Paquet, I, 98 sq. Franzelin, thes. 31 sq. Lessius. De perf. div., IV. Thomassin, De Deo, V, 11-15. Petau, De Deo, III, 3-6. Diekamp, I, 146. Minges, I, 57. Gillius, V, 1-18. Tepe, Inst. theol., II, 90 sq.

THÈSE. Dieu est éternel.

De foi.

Explication. L'éternité est affirmée par le IV^e Concile de Latrani le Concile du Vatican et le symbole de S. Athanase. (Denz., 39.) S, l'immuabilité est la négation, en Dieu, de tout changement substantiel et accidentel, et si le temps, le contraire de l'éternité, est justement ce changement même, on comprend comment ces deux attributs se confondent objectivement. La doctrine de l'immuabilité envisage plutôt l'état de l'essence divine ; celle de l'éternité étend sa considération au commencement et à la fin de cette essence, et nie l'un et l'autre. Mais cette négation des limites ne donne pas encore la notion complète de l'éternité. Il faut introduire un élément positif dans l'explication, la vie aséitaire complète. Dieu possède son Etre vivant, entier, infini,

parfait, dans sa grandeur et son intensité immuable, de lui-même et par lui-même, à tout moment concevable de son existence éternelle. L'éternité est objectivement identique à l'immutabilité et à l'aséité.

La célèbre définition de Boèce dit que l'éternité est la possession toujours complète et parfaite d'une vie en soi illimitée : « *Æternitas est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio.* » (De cons. phil., v, 6.) L'essentiel de l'éternité est pour lui dans le « *nunc stans* ». Nous ne devons pas concevoir ceci comme un présent créé, mais précisément comme la durée *incrée* de Dieu. Plotin : L'éternité est la « *vie qui demeure identique, qui a toujours présent l'ensemble* ». (Enn., II, 7, 3.) « *Tempus mutatio est, dit S. Augustin, in æternitate autem nulla mutatio est.* » (Cf. Civ., XI, 4, 6 ; Conf., XI, 11.) Par là on distingue le mieux l'éternité, du temps, et Dieu, de ce qui est temporel. Alors même que le temps serait conçu comme prolongé infiniment vers le commencement et la fin, il serait cependant *essentiellement* distinct de l'éternité. Le temps est par définition le changement ; l'éternité est le contraire. Toute vie créée est non seulement une lutte continuelle pour son maintien, mais encore elle est intérieurement et nécessairement si faible qu'elle ne peut pas, alors même que son cours ne rencontrerait aucun obstacle, épuiser, à quelque moment que ce soit, tout son contenu emprunté. Elle s'écoule nécessairement d'une manière successive. L'éternité et le temps sont aussi peu comparables que l'aséité et la contingence. Au reste, le temps lui-même est *mystérieux* pour nous : le passé n'est plus, le futur n'est pas encore et le présent est un point qui *fuit sans cesse*. Le temps est un perpétuel devenir ; ce n'est pas un être durable, c'est un « *ens fluens* ». Au sujet de l'éternité, S. Jean dit : « *Tempus non erit amplius.* » (Apoc., x, 6.)

En ce qui concerne la *terminologie*, il n'y a pas d'expression adéquate pour désigner l'éternité, en tant qu'elle est le résumé d'un être vivant toujours subsistant et toujours identique à soi-même. On ne pense guère d'ordinaire qu'à la durée et on l'envisage du point de vue de l'avenir (a parte post). Les expressions : αἰών (aîst), αἰώνιον, αἰδιον, αἰδνατον, « *ævum* », « *æternum* », « *sæculum* » ne signifient, en soi, qu'un très long temps et ont, par conséquent, moins de force que le contexte, dans lequel elles sont appliquées à Dieu par opposition aux créatures, ou bien à des institutions terrestres, comme le sacerdoce juif, le temple, qui sont appelés également « *éternels* ».

La coutume s'est introduite de désigner par « *æternitas* », « *æternum* », l'éternité au sens strict et d'appliquer par contre « *sempiternitas* », « *æviternitas* », « *ævum* » à une très longue durée, par ex. : celle des anges et des hommes bienheureux. (Cf. p. 149 sq.)

Les *adversaires* de l'éternité de Dieu sont tous les hérétiques nommés ci-dessus qui ne veulent pas non plus admettre l'immutabilité, tels que les sociniens, les arminiens et les panthéistes. De même, quelques théologiens catholiques peu nombreux, comme Auréolus, s'écartaient de la notion d'éternité stricte et attribuaient à Dieu une éternité successive.

Preuve. L'Écriture attribue à Dieu l'éternité comme durée sans commencement et sans fin. Tout a eu un commencement ; mais Dieu se tient *avant* le commencement. (Gen., I, 1.) « *Celui qui appelle les générations depuis le commencement, moi, le Seigneur, je suis le premier et le dernier.* » (Is., XLI, 4.) « *Le Seigneur est un Dieu éternel, qui a créé les extrémités de la terre, qui ne se fatigue ni ne se lasse.* » (Is., XL, 28.) « *Priusquam montes fierent aut formaretur terra et orbis ; a sæculo et usque ad sæculum tu es, Deus.* » (Ps. LXXXIX, 2 ; cf. CI, 26-28.) L'éternité de Dieu est si sûre qu'il jure par elle : « *Je dis aussi vrai que je vis éternellement.* » (Deut., xxxII, 40.) Dieu est le

« Roi de l'éternité », le « Seigneur de l'éternité ». (Tob., XIII, 6, 12.)

Éternelle est la vie que *Jésus* promet à ses fidèles au nom de son Père. Mais cette vie n'est éternelle que parce que le Père l'a d'abord « en lui-même » (Jean, v, 26) d'une manière suréminente. *S. Paul* reprend le mot de l'Ancien Testament sur le « Roi de l'éternité » (I Tim., I, 17) et appelle le Seigneur « le Dieu incorruptible ». (ὁ ἀφθαρτος θεός. Rom., I, 23.) *S. Pierre* caractérise d'une manière plus précise la vie de Dieu comme une vie au-dessus du temps, en disant : « Qu'un jour pour le Seigneur est comme mille ans et mille ans comme un jour. » (II Pier., III, 8 : cf. Ps. LXXXIX, 4.)

Les Peres. « Notre Dieu n'a pas son commencement dans le temps, lui seul est sans origine, mais il est lui-même le principe de tout... Dieu était (déjà) au commencement. » (*Tatien*, Adv. Græc., 4 sq.) « Nous démontrons que l'Être divin n'a pas pris naissance et est éternel, qu'il n'est saisissable que par l'esprit pensant : la matière, par contre, a pris naissance et est périssable » dit *Athénagore*. (Leg. 4.) Nous ne sommes pas des athées, « car celui-là seul est notre Dieu qui n'a pas eu d'origine et qui est éternel, invisible, immuable, incompréhensible, insaisissable, connaissable seulement par l'intelligence et la raison ». (Ibid., 10.) *S. Irénée* soutient l'éternité comme vérité de raison à l'encontre de l'émanation des gnostiques (Ad. h., II, 34, 2 ; III, 8, 3) ; de même *Tertullien*. (Adv. Marc, I, 3, 28.) *Novatien* écrit : « Est ergo Deus Pater omnium institutor et creator, solus originem nesciens, invisibilis, immensus, immortalis, æternus, unus Deus. » (De Trin., 31 : M. 3, 949.) *Lact.*, Inst., II, 8, 8 : M. 6, 297. *S. Cyrille Jér.*, Cat., IV, 4. *S. Hilaire*, De Trin., II, 6. *S. Grégoire Naz.*, Orat., XLV, 3. *S. Fulgence*, De fide, III, 25. *S. Augustin* : « Æternitas ipsa Dei substantia est, quæ nihil habet mutabile ; ibi nihil est præteritum quasi jam non sit ; nihil est futurum, quasi nondum sit. Non est ibi nisi est. » (Enarr. in Ps. CI, 2, 10.) Comme il n'y a pas de temps, il n'y a pas non plus d' « alors », de « tunc ». (Conf., XI, 10, 13 ; De Ver. rel., XLIX, 97.) Cependant, nous transportons *analogiquement* en Dieu le passé (fut), le futur (erit) et le présent « est ». (In Joan., XCIX, 5.)

La raison. Elle conclut l'éternité de l'*aséité* ; car si Dieu est l'Être existant par lui-même d'une nécessité absolue, il ne peut jamais être conçu comme n'existant pas. De même l'éternité est une autre manière d'exprimer l'*immutabilité* ; car l'essence du temps est le changement des choses. L'éternité est donc l'Être divin conçu dans sa durée et dans son immutabilité. — Le temps et l'éternité ne sont apparentés que d'une manière analogue ; ils ne se confondent d'une certaine manière que dans le moment de la *durée* (duratio), mais ils se distinguent immédiatement comme être absolu et contingent. La perfection de la durée temporelle se trouve dans la durée éternelle d'une manière infiniment éminente. Le temps est un effet créé de l'éternel ; il prit son origine, comme le dit *S. Augustin* et les théologiens postérieurs, avec la Création. L'action de Dieu tombe dans le temps ; quant à lui, il est élevé au-dessus du flux des choses.

Les créatures coexistent-elles à l'éternité ? Étant donné que l'éternité est indivisible, on dit que les choses coexistent à l'éternité tout entière, sans vouloir affirmer qu'elles sont elles-mêmes éternelles. « Nunc æternitatis invariatur æst omnibus partibus temporis », dit *S. Thomas*. (In I Sent., d. 37, q. 2, a. 1, ad 4.) Si donc les choses existent réellement (actu), elles coexistent à l'éternité tout entière ; car celle-ci est indivisible (coexistent toti æternitati (indivisibili), sed non totaliter). Il est évident que les choses, par suite, ne sont pas elles-mêmes éternelles. Sans doute on peut attribuer aux choses une existence *idéale* éternelle telles qu'elles la possèdent *éternellement* dans le plan créateur de Dieu. Mais dans leur être *réel* elles ne « coexistent » à l'éternité qu'autant qu'elles « existent » en fait (actu). Exemple : Parce que l'âme est coexistante à toutes les

parties du corps, il ne s'ensuit pas que chaque partie du corps soit partout où est l'âme.

La *sempiternité* (*sempiternitas*) est le nom de l'éternité par rapport à la puissance et à la plénitude avec lesquelles elle renferme en elle, comme sa cause, *tout* le temps. — « *Ævum* » (*ævternitas*) est le nom qui désigne la durée spéciale des créatures qui, par la volonté de Dieu, persistent dans leur être substantiel et ne changent qu'accidentellement ; par conséquent, l'être des substances spirituelles. La Scolastique ne s'accorde pas sur la notion de l'« *ævum* ». S. Thomas le rapproche de l'éternité, parce qu'il est tout entier à la fois et sans succession de temps ; il a un commencement mais pas de fin. Mais Dieu peut l'éterniser « a parte ante », comme il peut le rendre temporel « a parte post ». (S. th., I, 10, 5 ad 2 et 6 corp.) D'après S. Bonaventure, l'« *ævum* » comporte la succession. S. Albert a les deux opinions. D'après S. Thomas (S. Albert), il n'y a qu'un « *ævum* » ; d'après S. Bonaventure, il y a plusieurs « *æva* ».

Conclusion pratique. « *D'éternité en éternité* ». Cette pensée nous donne le vertige. Nous ne pouvons pas nous la représenter. Méditons-la tout au moins lentement et profondément pour nous former quelque sentiment de sa grandeur. Pour nous qui sommes des êtres temporels et transitoires, ce qui nous frappe d'abord, c'est l'élément de *durée*. Nous avons l'ardent désir de nous assurer à nous mêmes et à nos œuvres, la durée, sans pouvoir y réussir. Nous nous sommes rendus compte depuis longtemps que, dans l'état qui est le nôtre ici-bas, cela est une impossibilité absolue : tout se précipite, sous nos yeux, dans la mer du passé, dans le néant d'où il était sorti. Il en est de même des hommes qui nous entourent. Et pourtant rien ne nous répugne davantage, rien ne nous semble plus contre nature que l'anéantissement de notre être dont nous sommes menacés. Dans cette profonde misère spirituelle, l'Éternel nous tend la main et nous dit : Prenez cette main, tenez-la, je vous soulève au-dessus de l'abîme où tout s'enfonce et je vous donne la durée. Je vous communique mon éternité et je vous fais participer à ma vie impérissable. Et si on ne peut dire de nous : *depuis* l'éternité, l'on peut dire néanmoins : *pendant* toute l'éternité. Celui qui ne saisit pas la main que lui tend l'Éternité aura, il est vrai, une durée éternelle, mais pas la vie éternelle ; car sa vie sera la mort. — Cette pensée de l'éternité bienheureuse a déterminé les martyrs et les saints à ne voir, dans les plus violentes souffrances et dans les sacrifices les plus pénibles, que de courtes épreuves. (Rom., VIII, 18.)

§ 32. L'immensité et l'omniprésence de Dieu

A consulter : S. Thomas, S. th., I, 8 ; C. Gent., III, 68. Paquet, I, 74 sq. Lessius, De perf. div., II, 1-4. Gillius, IV, 1-22. Froget, De l'habitation du Saint-Esprit (1901). Franzelin, thes. 33 sq. Pe'au, III, 7-10. Thomassin, V, 1-5. Diekamp, I, 143. Minges, I, 60.

THÈSE. Dieu est immense.

De foi.

Explication. Le IV^e Concile de Latran enseigne : « Deus... *immensus* » (D 72., 428) et le Concile du Vatican répète cette déclaration. (Denz., 1782.) De même que l'éternité de Dieu est la négation du temps, son immensité est la négation de l'espace. Il nous faut de nouveau, pour donner une explication plus précise, partir des créatures. Or les créatures peuvent avoir avec l'espace une *double relation*. Elles sont dans l'espace ou bien d'une manière *circonscriptive* comme les corps, de sorte que chacune de leurs parties remplisse un espace particulier, ou bien d'une manière *définitive*, comme les âmes dans

les corps qui sont présentes avec leur essence complète dans chaque partie du corps comme dans le corps tout entier. Aucune de ces deux présences ne peut être dite de Dieu, bien que sa relation particulière avec l'espace puisse, d'une certaine manière, être comparée à la présence des âmes dans les corps. En effet, comme celles-ci dans les corps, Dieu est présent partout dans l'espace, et complètement et avec toute son essence. Mais l'immensité exclut de lui toute localisation, car il est élevé au-dessus de tout espace et ne peut être contenu dans aucun espace. Cependant, comme sa relation avec l'espace n'est pas une relation négative — autrement il ne se trouverait nulle part dans l'espace — mais une relation positive, parce qu'il crée l'espace et le maintient et par conséquent se trouve en lui, on dit qu'il est d'une manière *réplétive* dans l'espace ; il remplit l'espace, sans que celui-ci le limite ou exerce sur lui aucune espèce d'action. Dieu n'existe pas plus dans la juxtaposition de l'espace que dans la succession du temps. De même qu'on ne peut pas considérer l'éternité comme un temps très long, on ne peut pas non plus considérer l'immensité comme une extension infinie de l'espace. Dieu n'a, par rapport au temps et à l'espace, qu'une relation de Créateur et de cause ; il n'est pas mesuré par eux. Mais, bien entendu, en tant que cause, il n'est pas séparé de l'effet.

On demande si Dieu est réellement dans un espace *imaginaire*. Mais comment peut-il être dans des espaces qui n'existent pas ou qui, plutôt, n'existent qu'idéalement en lui ? Dieu avant la Création n'était pas dans un espace imaginaire ; il n'y est pas davantage après la Création. Tout ce qu'on peut dire, c'est que, de même qu'il s'adapte à tout temps possible, même au temps infini, il s'adapte aussi à tout espace possible, même à l'espace infini, en raison de sa perfection, de telle sorte que, partout où il se produirait un espace réel, il le remplirait immédiatement de son immensité, d'une manière réplétive. — On a également posé cette question : Où Dieu existait-il, alors qu'il n'y avait pas encore d'espace, avant la Création ? Réponse : Dieu n'a pas besoin d'espace *pour lui-même* ; en tant que forme spirituelle pure, il existe sans espace, et, comme le dit S. Augustin, en lui-même. Il avait alors avec l'espace une relation négative ; l'espace, dans son modèle idéal, était en Dieu, mais Dieu n'était pas dans l'espace.

L'immensité doit être conçue comme une perfection de Dieu *en soi*. Par contre, l'*omniprésence* est la relation de cette perfection avec l'espace réel. Dieu, par suite, a toujours été immense, mais l'omniprésence n'a pu être dite de lui que depuis la Création. L'immensité est un attribut *absolu*, l'omniprésence un attribut *relatif*. L'immensité convient nécessairement à Dieu, l'omniprésence ne lui appartient qu'*hypothétiquement*, en supposant la Création. L'immensité est une notion plus étendue que l'omniprésence. L'omniprésence ne s'applique qu'au monde limité ; l'immensité s'applique en outre en dehors du monde et dans toute son intensité. C'est pourquoi aussi il faut distinguer les deux notions, bien que les preuves tirées de la Révélation soient les mêmes pour les deux.

L'omniprésence de Dieu dans l'espace réel a été expliquée faussement par un certain nombre d'hérétiques comme les *sociens* et quelques *calvinistes* (Vorstius) qui la limitent à l'activité omniprésente (*præsentia operativa per potentiam*). Aussi les théologiens, en s'appuyant sur S. Grégoire le Gr., l'expliquent d'une manière plus précise comme présence *substantielle* (pr. per essentiam), *dynamique* (pr. per potentiam), *idéale* ou intellectuelle (pr. per scientiam).

Il est clair que la présence *substantielle* ou essentielle est la plus importante. Elle est en effet la base et la condition préalable des deux autres. Il faut cependant se garder de la conception panthéiste, dans laquelle il est facile de tomber, mais qui

est absolument fausse, d'après laquelle Dieu avec sa substance remplit partout l'espace d'une manière quantitative, comme une grandeur diffusive. Il remplit tout l'espace comme un esprit absolu et pur, et non par la forme corporelle accidentelle de la quantité.

De la présence essentielle découle la présence *dynamique*. Mais il serait faux de conclure, de ce que Dieu est présent partout essentiellement avec sa même substance, qu'il opère aussi partout la même chose. Les relations de Dieu avec l'espace, comme avec la Création en général, sont des relations *libres*. Il n'agit pas, comme une force naturelle, à la manière des choses qui ne sont pas maîtresses d'elles-mêmes. Dieu possède sa force, parce que son Être se possède lui-même, comme une personnalité infiniment parfaite. Un regard sur le royaume de la nature, comme sur celui de la grâce, nous montre que son activité, malgré son omniprésence essentielle, est variée. Il agit d'une manière différente dans la pierre, dans la plante, dans l'animal, dans l'homme ; il agit d'une manière différente dans le pécheur et dans le juste, d'une manière différente sur la terre et dans le ciel des bienheureux. — Parmi les *présences de grâce*, la présence ordinaire est l'habitation divine dans l'âme du juste (doctrine de la grâce) ; la plus intensive et la plus spéciale est la présence du *Logos divin dans le Christ* ; elle est en effet, comme nous le montre la doctrine de l'union hypostatique, une présence essentielle (*secundum esse*) d'une manière toute particulière et, par suite, également dynamique. Elle éclaire, à son tour, la présence dans l'*Eucharistie* qui en est une continuation modifiée.

La présence *idéale* existe avec la présence essentielle, parce que là où Dieu est, il est aussi comme esprit conscient, comme intelligence infinie, devant le regard duquel tous les espaces et tout ce qui les remplit sont ouverts.

De ce que nous venons de dire il résulte clairement que nous aussi nous plaçons la divinité dans l'au-delà et non seulement, comme on nous le reproche, ici-bas. Mais nous affirmons, à côté de l'immanence, la transcendance ; car Dieu ne *disparaît* pas dans ce monde, il est réellement distinct du monde, il a existé et existe *avant* le monde et *sans* le monde. — Ceci doit s'appliquer aussi à *Jésus* : le Logos en lui est infini ; l'humanité est finie et limitée. Les modernes cénotiques protestants prétendent que le Logos pénétra dans l'humanité de telle sorte qu'il se soumit librement à la limitation (Phil., II, 6) et qu'ensuite il se développa d'une manière embryonnaire comme un esprit humain. C'est un non-sens.

Preuve. Dans la preuve, nous réunissons les deux aspects de l'attribut unique. L'Écriture insiste sur l'*omniprésence* et non sur l'*immensité*. *Baruch* : « O Israël, qu'elle est grande la maison de Dieu ! qu'il est vaste le lieu de son domaine. Il est grand et n'a point de limites ; il est élevé et immense. » (III, 24-25.) *Job* : « Prétends-tu sonder les profondeurs de Dieu et arriver jusqu'à la perfection du Tout-Puissant ? Il est plus élevé que le ciel, que feras-tu ? Plus profond que le séjour des morts et d'où veux-tu (le) connaître ? Sa mesure est plus longue que la terre et plus large que la mer. » (XI, 7-9.) *Salomon*, au moment de la dédicace du temple : « Le ciel et le ciel des cieux ne peuvent te contenir, combien moins cette maison que j'ai bâtie ! » (III Rois, VIII, 27.)

L'*omniprésence* est mise en lumière dans l'Écriture pour procurer de la consolation, pour produire l'édification religieuse et pour exciter le respect en présence de la majesté de Dieu. Israël peut s'abandonner à lui. « Sache donc en ce jour, dit Moïse, et grave dans ton cœur que c'est le Seigneur qui est Dieu dans le ciel là-haut et sur la terre, en bas, et qu'il n'y en a pas d'autre. » (Deut., IV, 39.) Il peut nous aider partout.

« Ne suis-je donc qu'un Dieu de près et ne suis-je pas aussi un Dieu de loin ? Un homme peut-il se cacher dans une cachette, sans que je le voie ? dit le Seigneur. N'est-ce pas moi qui remplis le ciel et la terre ? dit le Seigneur. » (Jér., xxiii, 23-24.) « Quo ibo a spiritu tuo et quo a facie tua fugiam ? Si ascendero in cœlum, tu illic es, si descendero in infernum, ades ; si sumpsero pennas meas diluculo et habitavero in extremis maris, et enim illuc manus tua deducet me et tenebit me dextera tua. » (Ps. CXXXVIII, 7-10.) « Cœlum sedes mea, terra autem scabellum pedum meorum ; quæ est ista domus, quam ædificabis mihi ? » (Is., LXVI, 1.)

Le *Christ* répète solennellement les paroles sur le ciel, trône de Dieu, et la terre, escabeau de ses pieds. (Math., v, 34 sq.) Il nous enseigne à adresser nos prières sur la terre au Père dans les cieux. (Math., vi, 9.) Il détache le culte de Dieu du sanctuaire juif et le rend indépendant de tout lieu. (Jean, iv, 24.) *S. Paul* à Athènes : « Comme ce (Dieu) est le Seigneur du ciel et de la terre, il n'habite pas dans des temples qui sont faits de main d'hommes... In ipso enim vivimus, movemur et sumus. » (Act. Ap., xvii, 24-28.) D'après ces paroles, les choses sont plutôt en Dieu que Dieu n'est dans les choses. La présence idéale nous est enseignée par l'Épître aux Hébreux : « Aucune créature n'est cachée devant lui, mais tout est à nu et à découvert aux yeux de celui à qui nous devons rendre compte. » (Hébr., iv, 13.)

Les Pères. Ils comparent l'omniprésence de Dieu à celles de l'âme dans le corps, de la lumière et de l'air dans l'espace. Ils avaient discuté sur ce point de doctrine avec les *stoïciens*. Ceux-ci concevaient Dieu comme l'esprit universel d'où tout émane, d'une manière panthéiste, par conséquent, comme l'âme omniprésente du monde. Les Pères qui combattaient cette opinion allèrent même jusqu'à dire que Dieu n'était pas dans les substances corporelles. Par là ils voulaient seulement nier que Dieu ait une unité d'être avec les choses comme le corps et l'âme. Le plus profond de tous est encore *S. Augustin*. Il a composé une Épître doctrinale spéciale sur l'omniprésence divine. (Ép. CLXXXVII ; cf. Ép. CXLVII, 29 ; Civ., xii, 29 ; Conf., I, 2 et 3.) D'après lui, Dieu est partout présent et partout entier, entier en lui-même sans que rien le renferme. Seule l'habitation de la grâce et de l'amour est particulière et locale. Sous ce rapport, Dieu est d'une manière particulière au ciel, c'est pour cela que nous prions : Notre Père qui es au ciel. De même dans les justes. Dans ce sens, les méchants sont très loin de Dieu comme les aveugles du soleil qui les éclaire. Pour *S. Thomas*, l'omniprésence doit être déduite de la causalité *universelle* et de l'infinité de Dieu. La cause doit avoir un contact intime avec l'effet. Une « *actio in distans* » est logiquement impossible pour toute cause ; en effet aucune force ne peut agir si elle n'est pas appliquée à son objet « *movens et motum debent esse simul* », dit *S. Thomas* avec *Aristote*. Et même ceux qui voudraient admettre l'action à distance avec *Scot* (*Frassen*, De Deo, I, d. 3, a. 3, q. 2) doivent déduire nécessairement l'omniprésence de l'infinité et de la perfection absolues ; car autrement Dieu serait local, limité, déterminé par des bornes. De même, son action est objectivement identique à son Être ; là où il opère il est. L'omniprésent ne connaît pas de « distance ». *Minges* nous rapporte l'objection de *Scot* : « *Thomas* (S. th., I, 8, 1 ad 3) in demonstranda omnipræsentia Dei dicit actionem in distans non esse possibilem et ideo Deum ibi præsentem esse debere, ubi operatur, et sic, ex concursu generali Dei cum creatura omnipræsentiam secundum essentiam sequi. At *Scotus* ejusmodi ratiocinationem reprobatur disserens, saltem quoad Deum, actionem in distans admittendam esse, quia alioquin non creare posset res, ubi

nihil est, ubi ergo et ipse non est, quia sic creatio ex nihilo impossibilis esset. » Mais tout cela est plus subtil que probant.

Par suite, le *déisme* est également faux parce qu'il insiste trop sur la transcendance de Dieu aux dépens de l'immanence et croit, comme Éliphas le reproche à Job (xxii, 13-14), pouvoir assigner à Dieu sa place au-delà des mondes. Le *monisme* moderne attribue à la doctrine catholique, qu'il déforme, des tendances déistes ; il est donc nécessaire de montrer que la *Scolastique* affirme avec une clarté et une précision complètes l'immanence de la présence divine, sans oublier, bien entendu, la transcendance de l'essence. S. Thomas se réfère pour la triple présence de Dieu à S. Grégoire le Gr., lequel a employé ces expressions le premier. (S. th., I, 8, 3.) Depuis, on dit que Dieu est partout « *per essentiam* » (avec son essence), « *per potentiam* » (avec sa toute-puissance), « *per præsentiam* » (avec sa connaissance, sa vision). Cependant il remplit l'univers comme un esprit ; il ne le remplit pas comme une grandeur corporelle (l'air, l'éther), mais par l'intensité d'être de l'esprit absolument pur. Mais spirituellement veut dire intérieurement. La plus importante et la première présence est la présence « *per essentiam* », c'est d'elle que résultent les deux autres. Ainsi donc l'Eglise a toujours eu une conception vraiment grande et compréhensive de l'omniprésence de Dieu. Elle ne l'a pas, d'une manière naïve ou déiste, renfermé dans l'« au-delà », mais elle l'a connu et reconnu aussi dans l'« en-deçà ». Le christianisme n'a donc pas « vidé le monde de Dieu » ; mais il a seulement détrôné les faux dieux naturalistes païens et restitué le sanctuaire purifié au seul et vrai Dieu. A la vérité, il n'a pas, comme le panthéisme, entendu la présence divine d'Être dans le monde, comme un mélange d'être avec le monde. Il a ainsi, d'une manière très discrète, uni la transcendance et l'immanence et introduit dans le monde une notion de Dieu d'une élévation extraordinaire.

Conclusion pratique. L'omniprésence de Dieu nous permet d'entrer en relations spirituelles avec lui en tout temps, dans toute situation et en tout lieu. Nous n'avons pas besoin de monter au ciel pour l'en faire descendre, ni de descendre aux enfers pour l'en faire remonter ; au contraire, il est toujours tout près de nous. (Cf. Rom., x, 6-10.) Mais de quoi nous sert-il que Dieu soit près de nous si nous ne sommes pas près de lui ? Il ne nous impose pas son omniprésence : nous devons la chercher, la chercher continuellement, même quand nous l'avons trouvée. « *Quærite faciem ejus semper.* » (Ps. CIV, 4.) Par la foi nous l'avons trouvé, par l'espérance nous le saisissons déjà, par la charité nous continuerons de le posséder et de le chercher. Car chacun le possède dans la mesure de son amour croissant. C'est pourquoi l'un le trouve plus que l'autre et Dieu est plus pleinement dans un seul juste que dans un grand nombre de tièdes. La présence de Dieu grandit en nous quand nous grandissons en lui. L'un trouve facilement la face de Dieu, l'autre la trouve difficilement, certains ne la trouvent jamais ; et pourtant Dieu est également proche de tous. — Dans le bonheur nous sommes très entourés, dans le malheur on nous laisse facilement seuls. Mais nous pouvons dire avec Jésus : « Il vient une heure où vous (les hommes) me laissez seul. Cependant je ne suis pas seul, car le Père est avec moi. » (Jean, xvi, 32.) — Grand est le mérite de ceux qui apprennent aux autres à chercher Dieu et à le trouver. (Rom., i, 14 sq.)

B) Les attributs de l'activité divine

A l'essence correspond l'opération. Après avoir considéré l'essence divine, nous passons par conséquent à l'examen de son activité. L'essence divine a été caractérisée plus haut comme une *substance spirituelle absolue*, comme une personnalité parfaite. Mais, d'après notre conception analogique, la personnalité absolue, comme toute personnalité, doit être douée des puissances spirituelles de la connaissance et de la

volonté. La connaissance et la volonté sont donc les *principes immanents* de l'activité divine. C'est, par conséquent, de ces deux principes qu'il faut d'abord s'occuper. A côté de ces deux principes d'activité, la *puissance* apparaît plutôt comme principe *transitoire* d'activité. Il est commode cependant de l'unir, dans notre examen, avec la volonté, comme puissance de la volonté. Ainsi la matière se divise en *deux* sections. On doit ensuite unir à la volonté les attributs qu'on appelle *moraux* et que nous fait connaître la Rédemption.

L'importance de la doctrine de la connaissance et de la volonté divines est très grande, tant du point de vue *théorique* que du point de vue *pratique*. La doctrine de Dieu en général est le fondement de toute la dogmatique, et particulièrement la considération des principes d'action de Dieu éclaire naturellement de vastes domaines de son activité : la Création, la Rédemption, la grâce, les fins dernières. Les thèses établies ici sont en même temps des *thèses directives* pour les traités suivants. Du point de vue pratique et religieux, la discussion que nous allons commencer est d'une grande valeur. Dans l'examen de l'essence ou de la substance absolue, Dieu est resté pour nous une grandeur trônant dans une élévation majestueuse et à une hauteur inaccessible. Nous avons peine à trouver quelle est notre véritable relation avec lui. D'une manière générale, c'était une relation négative, car on nous disait partout que Dieu est quelque chose de complètement différent des hommes. Mais ici nous considérons Dieu comme une Personnalité avec laquelle il nous est facile d'avoir des relations *personnelles*, à qui nous pouvons nous adresser comme à un Toi qui répond à notre moi, qui a une volonté sainte, bonne et aimante, qui veut vivre avec nous une vie spirituelle, consciente, personnelle, de grâce et de béatitude. Aussi la Révélation, particulièrement celle qui nous a été faite dans le Christ, est beaucoup plus explicite au sujet de cet aspect *personnel* qu'au sujet de la *substance parfaite de Dieu*. Cette substance absolue, si parfaite soit-elle, ne correspond à notre besoin de foi que lorsqu'elle nous est connue douée de raison et de volonté, de connaissance et d'amour. « Dieu est lumière », « Dieu est amour ».

La **vitalité** de Dieu est la condition préalable de l'activité divine. Il est à peine besoin de la discuter spécialement, car elle est une donnée de sa personnalité spirituelle et elle lui est identique. L'esprit est intériorité et possession de soi-même, immanence et mouvement par soi-même ; or, ce sont là les deux caractéristiques de la vie.

La vie repose sur un principe interne de mouvement par soi-même (à l'opposition de l'être sans vie qui ne peut être mu que de l'extérieur) et consiste à saisir et à s'assimiler les choses extérieures, précisément par cette activité immanente (*operatio immanens*). La perfection de la vie pour l'être vivant n'est pas une qualité accidentelle, mais plutôt elle a son fondement, dans sa nature, en lui-même : « *Vivere nihil aliud est quam esse in tali natura, et vita significat hoc ipsum sed in abstracto.* » (S. th., I, 18, 3.) Dans l'être vivant, matériel et animal, cette vie est encore, à bien des égards, une activité transitoire ; mais elle est tout à fait interne dans la vie intellectuelle de l'esprit ; car l'esprit se possède et se domine lui-même, ainsi que toute son objectivité vitale, alors même qu'il est, dans sa vie, dépendant du monde extérieur. Or Dieu étant un Esprit absolu, il en résulte l'indépendance parfaite et la perfection infinie de sa vie. Cette perfection de vie consiste aussi en ce qu'il vit avec toute sa substance spirituelle dans une plénitude éternelle, sans progrès et sans changement, sans passage de la puissance à l'acte, étant le pur mouvement par soi-même, la vie complète par soi. « *Deus maxime vivens.* » (S. th., I, 18, 3.)

L'Écriture attribue la vitalité à Dieu en plusieurs passages. (Deut., xxxii, 40 sq. Is., xlix, 18. Jér., v, 2. Ps. xxxv, 10 ; xli, 3. Hébr., ix, 14 ; x, 31 ; xii, 18, sq.

I Tim., iv, 10 ; III, 15. I Pier., i, 23. Apoc., iv, 9 ; x, 6 ; xv, 7. Jean, v, 26.) Il est, en tant que cause première, la source de tout ce qui vit : « Deus cui omnia vivunt. » Les êtres vivants participent *graduellement* à sa vie absolument parfaite : les plantes, les animaux, l'homme, l'esprit. « In ipso vivimus, movemur et sumus. » (Act. Ap., xvii, 28.) Les phrases connues de S. Augustin : « Deus vita animæ, sicut anima corporis » et « Deus est vita omnium » sont exactes et d'un contenu très riche, mais, naturellement, il ne faut pas les entendre dans un sens panthéiste. Dieu n'est pas plus la vie universelle des créatures qu'il n'est leur être universel. — D'après la *conception mécanique de la nature*, la vie consiste dans des processus physico-chimiques, dont une partie « est accompagnée de conscience ». On n'oublie qu'une chose, c'est d'expliquer ce qui donne à ces forces la direction vers soi-même pour constituer l'organisme.

I. La science divine

§ 33. Réalité, perfection et division de la science divine

A consulter : S. Thomas, S. th., I, 14, 15 ; C. Gent., I, 44-71 ; De verit., II, 10 sq. *Didacus Ruiz*, De scientia, de ideis, de veritate ac de vita Dei (Paris, 1629). *Petau*, IV, 1-2. *Franzelin*, thes. 40-46. *Kleutgen*, 251 sq. *Janssens*, II. *Diekamp*, I, 163. *Minges*, I, 77.

THÈSE. Dieu possède une force infinie de connaissance.

De foi.

Explication. Le Concile du Vatican a dû définir cette doctrine contre le panthéisme moderne pour lequel Dieu est en majeure partie *inconscient*, dans la mesure où, comme une plante ou comme un corps animal, il tend à sa perfection, jusqu'à ce qu'il l'ait atteinte dans la conscience personnelle humaine. De là la définition : « Deus... intellectu infinitus. » (S. 3, c. 1 ; *Denz.*, 1782.) Nous montrerons plus loin en quoi consiste la perfection de la connaissance divine ; ici, il s'agit d'abord de sa réalité.

Preuve. Que Dieu soit un Être intelligent, cela est supposé dans la notion même de Révélation et est annoncé par chaque mot du contenu de la Révélation. Partout Dieu apparaît comme un Maître et un éducateur de l'humanité, qui juge personnellement et agit consciemment. Nulle part on ne rencontre la trace d'un Dieu agissant inconsciemment ou instinctivement et comme une pure force naturelle. Le Dieu de la Révélation a créé le monde avec liberté et réflexion, dans la sagesse et l'ordre. Il est également la source de la connaissance pour les hommes (Eccli., xvii, 5-6), particulièrement pour les Prophètes. (Num., xi, 24-25 ; I Rois, x, 6 ; Is., xi, 2-3.)

L'Écriture indique la *perfection* de la connaissance divine en la représentant comme une connaissance qui embrasse tout, qui pénètre tout, mais aussi comme une connaissance absolument transcendante, impénétrable, mystérieuse. *Isaïe* : « Mes pensées ne sont pas vos pensées et mes voies ne sont pas vos voies. » (LV, 8.) *Job* : « Un homme peut-il être comparé à Dieu, même si une science parfaite lui appartient ? » (xxii, 2.) « Le Seigneur est un Dieu de science et les pensées

sont ouvertes devant lui », dit Anne au moment de la naissance de Samuel. (I Rois, II, 3 ; cf. Esth., XIV, 14 ; Eccli., XLII, 19-20 ; Ps. CXLVI, 5.) *S. Paul* : « O profondeur de la richesse de la sagesse et de la science de Dieu ! » (Rom., XI, 33.) La sublimité de la connaissance divine se montre particulièrement par ce fait qu'il nous a manifesté les mystères éternels de notre Rédemption par les Patriarches et les Prophètes, et surtout par son Fils, « dans lequel sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science ». (Col., II, 3.) « Dieu est plus grand que notre cœur et il sait tout. » (I Jean, III, 20.)

Les Pères. Ils expriment notre dogme dans la doctrine de la *Providencia* et du *gouvernement* du monde. Ici la science de Dieu est traitée principalement comme prescience. Ce fut un grave problème religieux pour *S. Augustin*, quand il l'appliqua aussi au péché. Sur ce point, il ne cesse de répéter que la prescience de Dieu n'est pas la cause du péché. Les Pères vantent la sagesse de Dieu dans ses œuvres et dans l'ordre du monde, ainsi que son omniscience en toutes choses. Ils sont tellement persuadés de la science de Dieu qu'ils donnent à son nom le sens de « connaissant, voyant » (θεός de θεᾶσθαι) et cette opinion a été acceptée par *S. Thomas*. (C. Gent., I, 44 in fine.)

La raison. Que Dieu soit un Être intelligent, cela est déjà une vérité de raison. L'Écriture elle-même le fait remarquer. « Celui qui a créé l'oreille n'entendrait pas (lui-même), ou bien celui qui a créé l'œil ne verrait pas (lui-même) ? » (Ps. XCIII, 9.) Celui qui a créé des êtres intelligents ne peut pas lui-même être dépourvu d'intelligence ; bien plus, il doit la posséder dans une mesure *priviliée*, car il la possède absolument. La Scolastique a discuté avec beaucoup de soin cette preuve de raison. La science de Dieu dans son origine, son mode et son extension a été pour elle un thème privilégié qu'elle a traité en détail. (Cf. *S. Thomas*.)

Thèse. La science de Dieu doit nécessairement être un acte absolument simple et substantiel, une intuition éternelle, immuable, immédiate.

La Révélation ne nous apprend rien sur le mode de la connaissance divine, elle nous enseigne seulement sa réalité. Cependant elle indique son caractère *mystérieux*. (I Cor., II, 11.) Il nous faut, par conséquent, encore déterminer la connaissance de Dieu d'une manière analogue, d'après notre mode de connaître, en en écartant toutes les imperfections. Comme base de cet examen nous avons les points fermes suivants :

1. La science de Dieu est un acte *substantiel*. Dieu connaît avec toute son essence spirituelle et non au moyen d'une faculté ou d'une puissance. Son activité de connaissance n'est donc rien d'accidentel ; ce n'est pas une chose qui va et vient. Ce par quoi Dieu est, est aussi ce par quoi il connaît ; de même qu'il est l'Être absolu, il est aussi la connaissance absolue. Par suite, cette connaissance est aussi nécessairement une connaissance absolument *actuelle*, sans passage de la puissance à l'acte (actus purus, Deus est intellectio subsistens).

2. Cette science est un acte absolument *simple*, sans aucune composition. Notre connaissance est essentiellement et nécessairement discursive, c'est un passage à travers une série de pensées, de représentations, de souvenirs, de notions, de jugements, de conclusions. La connaissance de Dieu étant identique à son Être, elle est absolument simple. « In Deo intellectus intelligens et id quod intelligitur et species intelligibilis et ipsum intelligere sunt omnino unum et idem. » (S. th., I, 14, 4.) La multitude des idées du créé ne contredit pas la simplicité de la connaissance ; car dans cette connaissance tout est renfermé dans une idée.

3. Pour ce motif, la divine science est *éternelle* et *immuable*. Sans doute les *objets* connus ne sont pas éternels et immuables ; ils sont sujets, au contraire, à un perpétuel changement ; mais la connaissance de Dieu n'est pas influencée par eux.

4. La connaissance de Dieu est précisément *indépendante* des choses connues, parce que tout son être est absolu. Si l'homme, dans son activité spirituelle, est sans cesse ramené au monde extérieur dont il reçoit l'impulsion et les éléments de sa connaissance, cette activité chez Dieu a son fondement unique dans son Être propre. Il ne peut aucunement être influencé ou déterminé par l'extérieur. La connaissance de Dieu est absolue, immédiate, non causée.

5. C'est une science *intuitive* et, par suite, *infaillible*. Chez les hommes la connaissance directe est appelée « intuition ». C'est pourquoi nous attribuons ce nom à la connaissance de Dieu pour en caractériser le caractère immédiat. Bien entendu, nous ne pensons pas, en agissant ainsi, à un « œil » ou à un « organe » spirituel de Dieu. De cette intuition immédiate résulte ensuite la *netteté*, la *clarté*, la *précision* et la *sûreté* de la connaissance divine. (Hébr., iv, 13.)

6. La science de Dieu n'est *efficace* (efficax) qu'en union avec la volonté, non par elle-même (per se) ; mais elle éclaire sa volonté, comme chez l'artiste et lui indique par avance les idées et les fins. Dieu ne veut et n'opère pas tout ce qu'il *sait* ; il n'opère pas tous les possibles, il n'opère pas le mal. Sa connaissance est *plus étendue que sa volonté*.

Division. La science de Dieu est absolument simple et absolue. Cependant, à l'égard des objets auxquels elle se rapporte, on la divise. On distingue :

1. La science *nécessaire* et la science *libre* (scientia necessaria et libera). La première se rapporte à ce qui existe nécessairement, par conséquent à Dieu et à ses idées éternelles ; la seconde se rapporte à ce qui a été librement voulu, par conséquent, aux choses créées, ainsi qu'à leurs changements et à leurs développements.

2. La science *spéculative* et la science *pratique* (sc. speculativa et practica). La première est la contemplation calme de l'essence divine et des idées éternelles ; la seconde se rapporte à la réalisation d'une partie des idées de Dieu dans la Création. La science pratique de Dieu est, en quelque sorte, le sommaire du *plan créateur* qui doit se réaliser. En tant que connaissance qui a présidé à la Création, elle s'appelle la *sagesse* divine. (Ps. CIII, 24 ; Sag., vii, 21.) (S. Thomas, S. th., i, 14, 16.)

3. La science d'*approbation* et la science de *réprobation*, ou la science du *bien* et celle du *mal* (sc. approbationis et reprobationis). La première se rapporte à Dieu, principe de tout bien et à tout ce qui se fait par d'autres d'après sa volonté (Gen., i, 31 ; Sag., ix, 9) ; la seconde est dirigée contre le mal que Dieu ne veut pas et même dans ce sens ne connaît pas (Math., vii, 23 ; xxv, 12), ne reconnaît pas. Comment Dieu connaît le mal, nous l'examinerons plus loin. (P. 161 ; cf. § 40.)

4. La science de simple *savoir* et la science de *vision* (sc. simplicis intelligentiæ et sc. visionis). La première a pour objet ce qui est simplement possible, par conséquent ce qui a un être non contradictoire, idéal, dans l'intelligence divine, mais ne sera jamais réalisé par la volonté de Dieu. La science de vision comprend tout ce qui existe une fois ou l'autre réellement. Il n'y a que ce qui est réel que Dieu puisse voir ; ce qui n'est pas réel, Dieu le sait simplement. Bien que Dieu appartienne au réel et soit même la réalité suprême, on l'excepte cependant ici, parce qu'il n'est pas un être *réalisé*. Sa science, à son sujet, s'appelle la science de contemplation (sc. contemplationis).

Depuis 1600, un certain nombre de théologiens distinguent encore avec *Molina* la science *moyenne* (sc. media) et la placent entre la science de vision et la science de simple savoir. On considère comme son objet ce qui, tout en appartenant au domaine du simple possible, est cependant *tout près* d'être réalisé parce que cette réalisation dépend de certaines *conditions* qui, au reste, ne seront jamais remplies.

mais qui, si elles étaient remplies, la rendraient certaine. Avec cette science moyenne on espère triompher de certaines difficultés qui se présentent dans la doctrine de la grâce (efficace). Son nom de science moyenne veut dire que son *acte*, et particulièrement son *objet*, se trouvent entre les deux sciences qu'on vient de nommer. Cette espèce de prescience des vérités futures *conditionnelles* constitue un point de discussion célèbre entre les thomistes et les molinistes. Les thomistes refusent d'admettre la science moyenne et rangent toutes les vérités soit sous la science de simple savoir, soit sous la science de vision. Pour plus de détails, cf. § 124.

§ 34. L'objet de la science divine

THÈSE. Dieu sait, d'une manière parfaite, tout ce qui, de quelque manière, peut être objet de connaissance ; il est omniscient. *De foi.*

Explication. Le Concile du *Vatican* déclare : « *Deum esse intellectum... infinitum* » et étend expressément la science de Dieu même aux « actions libres futures ». (*Denz.*, 1784.) Partout donc où il y a un être ou une vérité, Dieu les connaît.

Preuve. Que Dieu soit doué, d'une manière générale, d'une force de connaissance parfaite, nous l'avons déjà démontré d'après la Révélation. Il ne nous reste plus maintenant qu'à réunir les preuves qui démontrent que Dieu connaît même ce qui est *difficilement* connaissable, comme les pensées et les sentiments du cœur humain, les événements de l'*avenir* obscur et même ce qui est *possible*.

Dieu connaît immédiatement le grand changement intérieur survenu dans nos premiers parents (*Gen.*, III, 9), le sacrifice de Noë après le déluge (*Gen.*, VIII, 21), la prière d'Agar fuyant dans le désert (*Gen.*, XVI), celle d'Éliézer dans la terre étrangère. (*Gen.*, XXIV.) Il connaît les faits et gestes des habitants de Babel (*Gen.*, XI), les crimes de Sodome (*Gen.*, XVIII), l'oppression d'Israël en Egypte. (*Ex.*, III, 9.) S'il semble parfois, au commencement, que la science de Dieu repose sur l'*expérience*, les *Prophètes* affirment aussi la connaissance de l'*avenir* qui est la base de toute prophétie. « *Ego sum Deus... annuntians ab exordio novissimum, et ab initio quæ necdum facta sunt.* » (*Is.*, XLVI, 9 sq.) « *Priusquam te formarem in utero, novi te.* » (*Jér.*, I, 5.) « *Domino enim Deo, antequam crearentur omnia sunt agnita.* » (*Eccli.*, XXIII, 29.) « *A sæculo usque in sæculum respicit et nihil est mirabile in conspectu ejus.* » (*Eccli.*, XXXIX, 25.) C'est sur sa science que repose l'ordre du monde. (*Job*, XXVIII, 23-28 ; *ps.* CXLVI, 4.) On trouve traité le thème de l'omniscience dans le *ps.* CXXXVIII et dans *Eccli.*, XLII, 18-26. La science des cœurs, connaissance inaccessible, est attribuée expressément à Dieu. (*Job*, XLII, 2 ; *Prov.*, XVI, 2 ; *Eccli.*, XXIII, 28.) Jérémie nomme Dieu celui qui scrute « les reins et les cœurs » (*xl*, 20 ; *xvii*, 10 ; *xx*, 12), expression qui, dans la suite, devint tout à fait courante. (Cf. *Luc*, XVI, 15. *Act. Ap.*, I, 24 ; *xv*, 8. *Rom.*, VIII, 27.) Dieu est « le Père qui voit dans le secret » (*Math.*, VI, 4, 6), devant les yeux duquel « tout est à nu et découvert ». (*Hébr.*, IV, 13.) Il connaît ce

qui est le plus insondable : « L'Esprit (de Dieu) scrute tout, même les profondeurs de la divinité. » (I Cor., II, 10.)

Les Pères. Leurs témoignages ne peuvent guère compléter les arguments tirés de la Bible. *S. Ignace* : « Rien n'est caché au Seigneur, mais même nos secrets sont sous ses yeux. » (Eph., xv, 3.) « Il examine tout, dit *S. Polycarpe*, et rien ne lui est inconnu ni les résolutions, ni les pensées, ni quoi que ce soit des secrets du cœur. » (Phil., iv, 3.) *S. Irénée* expose que la science de Dieu s'étend à tout nombre, à tout ce qui est fait et se fait, « si bien que rien de ce qui a été, de ce qui est et de ce qui va être n'échappe à la connaissance de Dieu, mais que chaque chose reçoit et a reçu par sa Providence figure et ordre, nombre et grandeur. » (Ad. h., II, 26, 3.) On connaît le mot de *Tertullien* : Dieu a autant de témoins de son omniscience qu'il a suscité de prophètes. (Adv. Marc, II, 5.) En raison de l'indépendance et de la clarté avec lesquelles Dieu connaît également l'avenir comme une chose *présente*, les Pères, lui refusent même la *prescience* et disent qu'il a une science simple, c.-à-d. qu'il ne connaît pas quelque chose d'avance comme les hommes, mais il le voit toujours comme présent devant lui. Ainsi *S. Augustin* répond à une question où on lui demande si Dieu a du « repentir » bien qu'il sache tout « d'avance », que cela n'a été dit dans l'Écriture que d'une manière humaine. On ne peut même pas dire qu'il a une prescience, parce que pour lui rien n'est futur. (Ad Simplic., II, 2.)

La raison déduit l'omniscience de Dieu d'abord de sa causalité universelle. En effet, si Dieu a tout ordonné en poids, mesure et nombre (Sag., XI, 21), il faut que lui, le Créateur conscient, connaisse aussi son œuvre, dans son être et son entité, dans ses forces et ses qualités, jusqu'aux plus petits détails. Ensuite elle s'appuie sur l'*omniprésence* de Dieu dans les choses. L'activité de Dieu est aussi *parfaite* que son Être : « Tanta est virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas ejus in existendo », dit *S. Thomas*. (S. th., I, 14, 3 c ; cf. I, 14, 5 c.) Par conséquent, toute opinion, toute hésitation est chez lui impossible.

Dieu *seul* est omniscient, et son omniscience est absolument incommunicable, parce qu'elle est identique à l'Être divin. L'âme du Christ elle-même était incapable de cet attribut et on ne doit pas la dire « omnisciente » ; on ne peut le dire que du *Logos* divin ; c'est en considération du *Logos* que l'on dit du *Christ* qu'il est omniscient.

Détermination théologique plus précise. Dieu lui-même est l'objet *primaire* et *formel* de sa science, tout le reste n'est qu'un objet *secondaire* et *matériel*.

1. La science que Dieu a de lui-même. Dieu se connaît lui-même, et d'une manière parfaite, *compréhensive* ou complète, c.-à-d. autant qu'il est connaissable ; il se connaît immédiatement, par lui-même, et il est faux qu'il ne prenne conscience de lui-même que par les créatures et dans les créatures. Cette connaissance de soi-même s'accomplit comme un acte absolument *nécessaire* et éternel (*scientia necessaria*).

L'*Écriture* atteste cette vérité à plusieurs reprises. (Cf. Math., XI, 27 ; Jean, X, 15 ; I Cor., II, 10.) La *raison* l'exige par suite de sa notion de Dieu, l'Être parfait, absolu, à qui aucune perfection ne peut manquer ; la perfection qui peut le moins manquer à la Personnalité spirituelle absolue, c'est la *conscience personnelle*. (S. th., I, 14, 2 et 3.) Or que Dieu seul puisse se connaître *compréhensivement*, nous l'avons déjà exposé plus haut. La connaissance personnelle, *compréhensive*, n'entraîne pas le caractère fini de Dieu ; de même que son être, sa science de lui-même, sa propre pénétration par sa pensée, est infinie. Bien que Dieu se connaisse par *lui-même*, les choses peuvent être aussi, pour lui, des miroirs de son Être. Il se connaît dans les choses, pour autant que les choses sont la *fin* et l'*objet matériel* et non la cause formelle de sa science, et parce que, créées d'après ses idées éternelles, elles ont les *images* créées de son essence. « Deus se ipsum videt in se ipso... alia

autem a se videt non in ipsis, sed in ipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso. » (S. th., I, 14, 5.)

2. **Ce qui est en dehors de Dieu.** a) *Le réel.* Dieu connaît toute réalité finie. Sa connaissance du monde s'étend à tout et à chaque chose dans la Création, à l'ensemble comme aux détails, aux plus grandes choses comme aux plus petites. Il connaît toutes ces choses sous tous leurs aspects et relations, avec toutes leurs puissances et qualités, avec toutes leurs lois et productions. Et il les connaît comme des choses qui lui sont *éternellement présentes*, sans distinction de passé, de présent et de futur. Cette connaissance divine du monde porte le nom spécial d'*omniscience*.

La prescience divine et la liberté humaine. Mais si Dieu prévoit tout d'une manière absolument infaillible, n'est-il pas nécessaire alors que tout arrive d'après les lois immuables de la *prédestination*? Pour ce qui est des événements naturels non libres (*necessario futura*), on peut l'admettre sans difficulté, cela s'impose même. Mais qu'en est-il des événements libres (*libere futura*)? Il semble qu'il ne reste plus aucun *choix* à la créature libre, si Dieu sait d'avance le résultat de la décision. Pour résoudre cette grave objection, on a tenté jusqu'ici *trois* voies dont une seule, la moyenne, est acceptable pour nous. Les uns ont rejeté la prescience divine, comme *Cicéron* (cf. S. Augustin, Civ., v, 9), *Marcion* (Tertul., Adv. Marc, II, 5), les *sociniens*; ces derniers prétendaient que la connaissance de Dieu est successive. D'autres, par contre, rejetaient la liberté humaine, comme les *prédestinés*. Or, la prescience divine et la liberté humaine sont des vérités intangibles. Déjà, les Pères, comme *Origène* (C. Cels., II, 20), *S. Augustin* (De lib. Arb., III, 3 sq.), *S. Jérôme* (In Jér., XXVI, 3), ont donné la vraie solution et la seule possible en comparant la prescience divine, qui est en réalité une intuition actuelle, éternelle, à la connaissance intuitive humaine et en lui donnant le caractère de *concomitance* et non de *causalité*. Ils enseignent : *Dieu sait d'avance nos actions libres parce qu'elles se passeront dans le futur, mais elles n'arrivent pas parce qu'il les a connues d'avance.*

Les théologiens donnent une explication plus précise et disent : lorsque quelqu'un accomplira dans l'avenir une action libre, par ex. : la trahison de Judas, Dieu alors la connaît de toute éternité et elle doit *nécessairement* se produire ; mais cette nécessité sera une nécessité conséquente (*necessitas consequens*) ou bien la suite logique de la succession historique, et non une nécessité *antécédente* (*n. antecedens*) ou un événement imposé par une contrainte physique. Notre *mémoire*, dit S. Augustin, n'impose pas une nécessité aux événements du passé, la prescience divine n'en impose pas davantage à ceux de l'avenir.

Il est vrai qu'avec ces formules, les Pères n'ont pas entièrement résolu le problème et les Écoles se sont efforcées plus tard de l'éclaircir encore davantage. Avant tout, on ne doit pas donner à la formule des Pères ce sens, que Dieu connaît les actes libres de quelque façon dans leur réalisation effective, en eux-mêmes et que c'est *d'eux* qu'il a tiré sa connaissance. Par là, sa science serait mise en dépendance des créatures et perdrait son caractère absolu. De plus, elle ne dépasserait guère un savoir *conjectural, probable* et n'aurait plus rien, en elle-même, de la clarté et de la sûreté infaillibles de l'omniscience. Au contraire, il faut que Dieu connaisse les actes libres éternellement, avant leur réalisation, indépendamment de ces actes et de leurs causes créées. Mais comment cela se fait-il et où réside le *principe* de cette connaissance? Nous remettons à plus tard la réponse des Écoles. Remarquons seulement que tous les théologiens défendent avec S. Augustin les deux vérités (*utrumque amplectimur*) : la prescience divine et la liberté humaine. Ce sont des vérités qui nous sont connues par la Révélation aussi bien que par la raison, bien que leur conciliation présente pour nous des difficultés sérieuses.

b) *Le possible.* Tout réel a été autrefois un possible. Le *fondement* de la possibilité se trouve dans le caractère concevable et sans contradiction des *choses*. Le *fondement prochain* de la possibilité est leur essence concevable, en tant que celle-ci se compose d'éléments compatibles ; son fondement suprême se trouve en Dieu qui, dans la notion compréhensive qu'il a de lui-même, ne connaît pas seulement ses infinies perfections, mais encore le fait que ces perfections sont *imitables* dans une infinité de choses qui peuvent à tout moment être réalisées par sa *toute-puissance*.

En tant que la possibilité est considérée comme fondée dans l'Être de Dieu, elle possède ses attributs, elle est immense et nécessairement connue de Dieu. Elle constitue la somme des *idées éternelles* de Dieu. Dieu a voulu réaliser une partie de ces idées dans la Création, laquelle constitue le domaine du *réel*. Mais dans le réel lui-même se trouvent, en puissance, des milliers de possibilités qui résultent des mille relations des choses entre elles. Cette puissance active et passive des créatures fonde la possibilité que nous envisageons ici. Mais l'être qui en résulte n'est qu'un être idéal et non réel, un être potentiel et non actuel ; il est absolument distinct de l'Être divin. Il est cependant, dans un certain sens, infini, en tant que, dans les créatures, il y a une *possibilité* infinie de devenir et de changement. Or Dieu connaît le nombre des choses, ainsi que la possibilité infinie de changement et de renouvellement qui se trouve en elles. Il connaît donc une quantité ou un nombre infini. Mais la question de savoir si ce nombre infini représente, dans l'intelligence divine, une infinité actuelle ou seulement potentielle, est un sujet de controverse. Comme Dieu connaît tout dans *un seul* acte éternel et par conséquent tout à la fois, cette infinité doit être, elle aussi, une infinité actuelle. (Cf. Pohle, 1-189 sq.)

Les futurs conditionnels (conditionate futura). De même que tout à l'heure, à propos du réel, nous avons traité à part les actions humaines libres réelles, nous étudierons spécialement, à propos du possible, le futur conditionnel. Ce qui est purement possible ne passera jamais du domaine de la potentialité à celui de la réalité, autrement il compterait dans ce qui sera un jour réel. Dans la domaine de ce possible, on distingue encore une classe spéciale, celle des *actions libres possibles* qui se réaliseraient sûrement dans l'avenir si certaines conditions extérieures étaient remplies, mais par suite du défaut de ces conditions ne se réaliseront jamais et n'auront jamais qu'un être possible et une vérité idéale. Ayant cet être, ces actions sont *connaissables* et, étant connaissables, elles sont nécessairement *connues* de Dieu. L'Écriture et la Tradition nous l'enseignent d'une manière précise. Rappelons seulement Sag., iv, 10 sq. où Dieu enlève le juste par une mort prématurée, afin qu'il ne soit pas entraîné plus tard dans la tentation qui le ferait tomber dans la perdition. (Cf. aussi I Rois., xxviii, 10-13 ; Jér., xxviii, 14-17.) Le Christ prévoyait que Tyr et Sidon se seraient converties en voyant ses miracles, si son action s'était exercée dans les villes. (Math., xi, 21-22.) — Les Pères ont eu plusieurs fois l'occasion de s'expliquer *spécialement* sur cette prescience de Dieu. Ils le firent d'abord pour répondre aux *dualistes* qui se scandalisaient que Dieu ait créé l'homme, alors qu'il aurait dû savoir nécessairement, s'il avait été le Dieu *bon*, que, dans certaines conditions, il pécherait. Tertullien, S. Irénée, S. Grégoire de Nysse affirmaient, à l'encontre de cette objection, à la fois la prescience divine et la liberté humaine, ainsi que la faute. Il y avait ensuite l'élection de Judas à l'apostolat qui constituait une grave énigme. Enfin S. Augustin eut à défendre cette prescience divine contre les *semi-pélagiens*. Il les somma de répondre à cette question : Pourquoi n'a-t-il pas alors retiré du monde les bons qui devaient devenir mauvais, comme ce disciple ? (Sag., iv, 11.) « Est-ce qu'il ne l'a pas su ? Ou bien est-ce qu'il n'a pas *prévu* leurs méfaits futurs ? Or on ne peut faire aucune de ces deux affirmations sans la plus grande aberration et la plus grande folie. (De corrept. et grat., viii, 19.) Ainsi donc, d'après S. Augustin, Dieu pouvait empêcher les actions libres futures ; il les connaissait d'avance comme futurs conditionnels. Lorsque les adversaires voulurent ensuite tirer de fausses conséquences de la prescience divine, en disant que Dieu *récompense* et *punit* comme réelles les actions futures conditionnelles, en accordant ou en refusant la grâce du Baptême aux enfants, la grâce de la persévérance aux adultes en raison des mérites et des démérites prévus, il montra seulement que cette conclusion était déraisonnable, sans attaquer la prescience. (De anima et ejus orig., i, 12, 15.) Au sujet de S. Augustin : *Tournely*, De Deo et divin. attr., q. 16, a. 2, c. 3. — La raison déduit cette prescience de la perfection de Dieu, de la nécessité du gouvernement du monde où tout doit être sagement prévu et ordonné et où rien ne doit être laissé au hasard, si l'on veut maintenir la foi chrétienne à la Providence.

§ 35. Le moyen de la science divine

La plus haute connaissance *humaine* s'appuie sur trois moyens : le *medium sub quo* (*lumen intellectus agentis*) qui, comme la lumière du soleil, rend les choses visibles, éclaire les images sensibles (*phantasmata*) et fait reconnaître ce qu'il y a en elles d'intelligible ; le *medium quo* (*species intelligibilis*) où l'image intelligible par laquelle notre intelligence saisit la chose extérieure et la fait rentrer en soi ; enfin le *medium in quo* (*m. cognitum*) ou une chose par laquelle nous acquérons comme dans une image la connaissance d'un *autre* objet.

La doctrine générale des théologiens est que Dieu a l'intuition *immédiate* de lui-même, qu'il se connaît en lui-même et par lui-même. Après ce que nous avons dit plus haut, cela n'a pas besoin d'être motivé davantage. Ils affirment ensuite qu'il connaît tout le créé *médiatement*, non pas dans les choses et par les choses, mais par sa propre essence, si bien que, si l'on veut tenir compte des moyens de connaissance qu'on vient d'indiquer, *il a tous ces moyens en lui-même* dans son essence.

L'Être absolu de Dieu doit être indépendant des créatures, aussi bien dans son activité que dans son entité ; il est impossible que l'intelligence divine soit *déterminée* à la connaissance par l'extérieur. Il n'y a en Dieu aucune espèce de potentialité, à plus forte raison n'y a-t-il pas de potentialité qui serait actualisée par l'extérieur. Dieu connaît tout le créé *médiatement*, c.-à-d. : il ne le connaît pas par les choses et dans les choses, mais il le voit en lui-même. Il est lui-même l'*objet primaire* et *formel* de sa connaissance ; tout le reste n'est que l'*objet secondaire* et matériel, en ce sens que, *logiquement*, il n'est connu qu'en second lieu comme une chose qui ne détermine pas formellement son intelligence à la connaissance, mais n'est que le *but* et l'*objet matériel* de sa connaissance. *S. Thomas* : « Deus primo et per se seipsum solum cognoscit. » (*C. Gent.*, 1, 48.) « Alia autem a se videt, non in ipsis, sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso. » (*S. th.*, 1, 14, 5.) Dieu connaît tout, se connaît lui-même et connaît tout ce qui n'est pas Dieu, *par un seul et unique acte indivisible* de son intelligence absolue, alors même que l'objet fini serait d'une multitude innombrable et d'une variété infinie.

Pour lumineuse que soit cette vérité, son application aux classes spéciales d'objets de connaissance, et particulièrement aux *actions libres futures*, ne laisse pas de présenter des difficultés sérieuses. Il s'agit du *moyen* (*m. in quo*) de la connaissance divine. « Dans cette question embrouillée, difficile et obscure... presque tout est controverse. » (*Pohle*.) Aussi nous nous contenterons de faire ressortir les points suivants.

1. Dieu connaît le *réel* en soi-même comme cause première *exemplaire* et *efficace*. Il le connaît tant dans son être idéal éternel que dans son être réel temporel. Cependant au sujet de ce dernier point il s'est formé *trois* opinions : a) Dieu connaît l'être réel créé, en soi-même seulement et par conséquent d'une manière médiate seulement (les thomistes et un certain nombre de molinistes célèbres) ; b) Il le connaît immédiatement dans les choses elles-mêmes, cependant sans *m. in quo* ainsi que sans « *species propria* » des choses, mais dans sa propre essence qui est comme la « *species intelligibilis* » de toutes les choses (*Scot*, *Occam*, *Biel*, *Bécan*, *Vasquez*) ; c) Il le

connaît immédiatement, aussi bien dans les choses que dans son essence (scotistes et molinistes). Il est à remarquer aussi que la plupart des molinistes trouvent le « *medium quo* » de la connaissance de l'être contingent dans l'essence divine seule et par conséquent, ici, enseignent le caractère médiate de la connaissance de Dieu. De même, d'après eux, il n'y a, sans Dieu, pas d'être et pas de vérité. La première de ces trois opinions est celle de la plupart des théologiens et la mieux fondée.

Le moyen de connaissance pour les actes libres. Ici aussi les actions libres demandent à être traitées à part. On a déjà dit que Dieu les connaît d'avance de toute éternité. On se demande ici comment cela se fait, par quel moyen Dieu les connaît d'avance. On se rend tout de suite compte qu'il y a là une difficulté, quand on songe que la volonté est libre, que les motifs extérieurs ne la contraignent pas à l'action, mais que, malgré l'inclination intérieure et les motifs pressants, elle se détermine librement. L'homme lui-même ne sait pas par avance comment, dans certaines circonstances, il se décidera. Comment un autre peut-il le savoir? Où se trouve le moyen qui pourra donner la certitude absolue du choix réel futur? Une certitude probable et conjecturale ne conviendrait pas à l'Être parfait de Dieu et le mettrait dans la dépendance de l'événement créé.

C'est dans la *solution* de ce problème que s'opposent les Écoles célèbres qu'on a désignées du nom de *thomisme* et de *molinisme*. Nous retrouverons cette controverse dans la doctrine de la grâce. Ici il s'agit de l'acte libre *naturel* de la volonté en général; dans le *Traité de la grâce*, il s'agira de l'acte libre *surnaturel* tel qu'il se produit sous l'influence de la grâce efficace. Dans le *Traité de la grâce* nous étudierons les différents systèmes qui se présentent pour résoudre le problème; ici nous nous contenterons de caractériser brièvement les deux systèmes principaux.

Le thomisme. Le théologien Dominicain Bañez († 1604) passe généralement pour être le *fondateur* de ce système, mais l'École se réclame de S. Thomas. Le système part de la *volonté* de Dieu qui dans des *décrets éternels, immuables, libres*, a fixé d'avance à quels actes libres l'être raisonnable serait *mu* dans l'avenir. Dans cette éternelle *prédétermination*, Dieu possède alors un moyen infailible de connaître avec certitude ces actions futures libres. Les *péchés* eux-mêmes sont connus de Dieu de cette façon; cependant Dieu ne les veut pas, il les permet seulement. C'est pourquoi on distingue un décret *permissif* par lequel Dieu *tolère* la malice de l'acte libre et un décret *positif* par lequel il *prédétermine* l'être naturel de cet acte, l'acte comme tel dans son essence physique.

Le molinisme. Il a été fondé par le Jésuite espagnol *Molina* († 1600). Il part de la *science* de Dieu (sa connaissance). D'après ce système, ce n'est pas dans la volonté divine qu'on peut trouver la dernière explication, parce que, avec les décrets physiques, la liberté ne pourrait pas exister et que, par rapport au péché, de tels décrets sont inconcevables, étant donné qu'ils feraient de Dieu l'auteur du péché. Il faut plutôt dire que Dieu connaît d'avance les futurs libres par la science dite moyenne (sc. media), d'une manière certaine. En vertu de cette science moyenne — tel est l'enseignement de l'*ancienne École* représentée par *Molina*, *Bellarmin*, *Bécan* — Dieu pénètre et saisit toute volonté créée et sait éternellement à quoi elle se décidera. A cette théorie de la *supercompréhension* de la volonté créée, les molinistes postérieurs en substituèrent une autre, celle de l'*éternelle vérité objective* de tous les actes libres futurs. On disait, par exemple, que c'était une vérité objective existant de toute éternité que *Pierre* renierait Notre-Seigneur et que *Judas* le trahirait. Dieu connaît tout ce qui est vrai et par conséquent cela aussi, car sa connaissance ne serait pas *parfaite* si quelque chose lui échappait. « *Cardo totius controversiæ in quæstione vertitur, utrum futuribilia in se veritatem determinatam habeant et sic termini divinæ scientiæ esse possint dependenter an independenter a quibusdam decretis divinis, quæ voluntatem liberam prædeterminent.* » (Lercher, I, 124.)

Les *thomistes* objectent que tout ce qui est vrai doit avoir une *cause*. Le *futur Pierre* ne peut causer la vérité objective *éternelle* et cette vérité éternelle n'existe pas indépendamment de Dieu. Le *Pierre* temporel et réel est un *Pierre* possible éternel; mais des hommes possibles, des idées des hommes, ne peuvent poser

aucune action réelle. Il n'est pas non plus possible de mettre Dieu en relation avec une vérité qui n'a pas son fondement en lui comme sa cause première. S. Augustin dit que c'est un « sacrilegium » de rendre Dieu dépendant dans sa connaissance.

2. *Le possible* conçu comme *purement possible* (mere possible), qu'il ait son fondement dans l'Être de Dieu ou dans la puissance active ou passive des créatures, est connu par Dieu de toute éternité, dans sa propre essence. Sous cette dénomination ne tombe, à proprement parler, que le possible extra-divin qui demeurera toujours dans l'état de simple possibilité. Sur la possibilité de sa connaissance par Dieu il n'y a, en général, dans la mesure où il s'agit de la créature *non libre*, aucune diversité d'opinions. Par contre, la controverse signalée plus haut reparaît immédiatement dès qu'il s'agit des *actions libres* possibles du futur. Sous ce rapport, la question a un intérêt tout particulier, car elle touche de très près le problème qui concerne notre salut éternel ou notre damnation.

S'il était vrai de toute éternité que, dans l'ordre *actuel* du salut, Pierre se convertirait et que Judas ne le ferait pas, et si, dans l'hypothèse d'un *autre* ordre *possible* de salut que Dieu connaissait et pouvait réaliser, Judas lui aussi aurait été sauvé, on sent immédiatement la gravité et l'importance du problème et que sa solution ait mis vivement les théologiens aux prises. La question devient surtout capitale quand on la rapporte aux actes *surnaturels* de salut des hommes.

Si la question de la connaissance des actions libres *réelles* est déjà voilée d'une *obscurité* extraordinaire, à plus forte raison celle de la connaissance des actions futures *conditionnelles*. Quand il s'agit du possible *non libre*, nous trouvons dans l'Être de Dieu, ainsi que dans la nature et les dispositions de la créature, un certain point d'appui pour notre connaissance. Les actions libres futures ont tout de même, une fois qu'elles sont réalisées, un *être propre* qui peut d'une certaine manière nous servir de point d'appui pour expliquer qu'elles peuvent être connues. Quant aux actions libres *conditionnellement possibles*, elles ne seront jamais réalisées, pas plus que leurs conditions temporelles ; aussi elles n'appartiennent pas au cercle du possible qui comprend les vérités éternellement *nécessaires*, car ce n'est que sous une *condition*, qui ne sera jamais réalisée, qu'elles reçoivent un caractère d'être et de vérité. Et pourtant l'intelligence divine doit les pénétrer jusque dans les plus minimes détails, si elle est *en soi* parfaite et constitue la lumière éclatante de la Providence. Mais comment, dans *quel moyen*, Dieu connaît-il ces actes libres possibles ?

Le *thomisme* admet généralement aujourd'hui la réalité de cette connaissance et répond d'une manière conséquente : Dieu connaît aussi ces actions dans les éternels *décrets de sa volonté*. Naturellement ces décrets ne sont pas les décrets *absolus* dont on a parlé ci-dessus, autrement les actions libres seraient *réelles*. On conçoit plutôt ces décrets comme des décrets *hypothétiques, conditionnels*. Le décret absolu est une décision d'agir sans considération du sujet et de l'objet, par ex. : je veux écrire. Mais cette décision peut être accompagnée d'une condition et ensuite l'accomplissement de cette condition peut dépendre soit du sujet agissant soit d'un autre, par ex. : j'écrirai si je suis rentré à la maison ou bien si tu es revenu me trouver. Dans ce dernier cas, la volonté d'écrire est *subjectivement absolue, objectivement conditionnelle*. C'est de ce genre que doivent être les décrets hypothétiques de la volonté de Dieu (*decreta absoluta ex parte subjecti, conditionata ex parte objecti*), ou plus brièvement « objective conditionata ». Les décrets de la volonté de Dieu sont subjectivement absolus, en tant qu'ils contiennent une décision *réelle*, avec la force d'une prédétermination effective ; mais ils sont objectivement conditionnés, en tant qu'ils sont liés à une condition que Dieu ne veut pas accomplir, bien qu'il le puisse, ce qui fait que la force de la prédétermination ne peut se réaliser. Il ne faut pas confondre ces décrets avec celui de la volonté absolue de salut de Dieu, lequel est lié objectivement à la condition de la coopération humaine avec sa grâce.

Les *molinistes* critiquent cette théorie, comme plus haut, en affirmant qu'elle met en danger la liberté humaine et fait paraître Dieu comme l'auteur du péché. C'est pourquoi ils insistent encore, et particulièrement à ce sujet, sur le caractère *inutile et superflu* de pareils décrets, ainsi que sur la nécessité d'admettre un *nombre*

infini de pareils décrets qui n'auraient d'autre but que d'étendre la science divine. Dieu décréterait pour savoir ce qu'il décrète, ce qui est un cercle vicieux.

Le *molinisme* développe précisément sur ce terrain sa théorie de la science moyenne et repousse toute espèce de prédétermination physique. Dieu voit d'avance *avant tous les décrets de sa volonté*, lesquels naturellement ne sont pas rejetés en eux-mêmes, mais sont placés au second plan, ce que seraient les êtres libres particuliers dans les divers ordres possibles du monde et dans les diverses circonstances naturelles et surnaturelles possibles ; il voit ceux qui collaboreraient librement avec son concours et ceux qui refuseraient de le faire. Alors il décide, dans un second acte de volonté, de réaliser par la création un plan déterminé du monde dans lequel tels et tels êtres libres seront sauvés librement, tels autres perdus librement. Par là la science moyenne se confond avec la science de vision.

Naturellement l'embarras recommence doublement quand il s'agit du moyen *dans lequel* Dieu possède cette connaissance précise. Il n'y a pas de vérité éternelle sans cause éternelle de la vérité. Et s'il y en avait une, Dieu serait déterminé par elle de l'extérieur, ce qui est absurde. Devant la difficulté de faire ici une déclaration inattaquable, un certain nombre de molinistes modernes se contentent de s'en tenir au *fait* de la science moyenne qui leur paraît exigée par la Révélation comme par la raison ; quant à la question du *fondement* dernier de cette science, quant au *comment*, ils la déclarent insoluble et la laissent sans réponse. — On pourrait croire qu'il ne s'agit ici que d'une controverse toute théorique. On aurait peut-être raison, s'il ne s'agissait que de la théodicée ; mais cette question se présentera de nouveau, avec toute son importance, dans la *doctrine de la grâce*. — Une question toute spéculative, et sans aucune importance pratique et religieuse, est celle de savoir si Dieu connaît une multitude « *actu infinita* ». Plusieurs théologiens considérables l'affirment. La question est claire pour ceux qui admettent la possibilité d'une création infinie.

II. La volonté divine

§ 36. Réalité, perfection, division

- A consulter : S. Thomas, S. th., I, 19 sq. ; C. Gent., I, 79-96 ; De verit., 22 sq. Ruiz, De voluntate divina. Janssens, II, 228 sq. Kleutgen, 326 sq. Hontheim, Inst. th., 661 sq. Diekamp, I, 191.

THÈSE. Dieu possède une volonté infiniment parfaite.

De foi.

Explication. Le Concile du *Vatican* : « Deus intellectu ac voluntate... infinitus. » (S. 3, c. 1.) On fait ressortir particulièrement la volonté libre de Dieu dans la création. (Ibid. ; Denz., 1782 sq.) La volonté des créatures raisonnables consiste dans la faculté qu'a l'esprit de se déterminer lui-même. A l'essence de la volonté appartient la *liberté*. Les créatures sans volonté sont régies par les lois nécessaires de la nature placées en elles. L'intelligence est la lumière de la volonté ; la volonté elle-même est aveugle. Elle saisit le *bien* que lui présente la connaissance. Il est vrai que la volonté spirituelle est dominée par une loi interne de *nécessité*, en tant que la *volonté de bonheur* est l'acte fondamental nécessaire et immuable de sa nature (*voluntarium necessarium*). Cependant, dans la considération de l'objet dans lequel elle cherche le bonheur qui est sa fin, ainsi que *par rapport* aux moyens par lesquels

elle cherche à atteindre ce bonheur, elle reste libre. L'intelligence et la liberté constituent la noblesse de la personnalité créée. Elles constituent aussi la noblesse de la personnalité absolue de Dieu.

Il n'y a pas de pire dégradation de l'Être divin que celle que représente le *panthéisme*, en attribuant à cet Être absolu une tendance inconsciente et purement naturelle vers des buts inconnus. Il détruit par là-même la notion d'un Dieu personnel et supprime toute religion véritable. Un être qui est dominé par une poussée naturelle aveugle qui le porte à évoluer et à se former, qui est le jouet d'une force aveugle du devenir, est dépourvu de toutes les caractéristiques de la divinité. Il est absolument impossible d'avoir avec lui des relations religieuses personnelles. Que l'on admire, si l'on veut, sa force infinie d'évolution, son être nous sera, au fond, indifférent. La volonté de Dieu doit être une volonté spirituelle consciente, libre, personnelle. C'est aussi ce que nous atteste la Révélation et nous démontre la raison.

Preuve! L'Ancien Testament commence par des actes extraordinaires de la volonté de Dieu, dans la Création, dans les grandes sanctions, dans la conduite d'Israël. En somme, on affirme, dès le début, la force illimitée de la volonté plus que celle de la connaissance. Dieu fait ce qu'il lui plaît : « *Deus autem noster in cœlo ; omnia quæcumque voluit fecit.* » (Ps. CXIII b, 3 ; cf. CXXXIV, 5-6 ; Job, xli, 1-2 ; Jér., xxvii, 5.) La sainte volonté de Dieu est la norme décisive de la *moralité*. Il donne les commandements et veille à leur observation. (Ex., xx ; Deut., v.)

Le *Christ* a sans doute un peu *atténué* la sévérité de la volonté divine en faisant ressortir la bonté et la sagesse qui l'accompagnent (Math., v, 45 ; vi, 25-34) ; mais il a affirmé sa souveraineté et son indépendance. « Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel » (Math., vi, 10) est la loi fondamentale de sa prédication ; c'est aussi la loi fondamentale de sa vie. (Jean, iv, 34 ; vi, 38. Math., xxvi, 39.) Les *Apôtres* font de l'enseignement de Jésus sur la volonté salvatrice de Dieu l'objet principal de leur prédication. Cependant, *S. Paul* apporte de nouveau dans cette volonté de salut qui, de par sa notion même, est la *bonté*, un élément pris à l'Ancien Testament, un élément de sévérité, en affirmant son indépendance qui ne doit de comptes à personne. A l'objection : « Qui peut résister à sa volonté ? » il répond : « O homme, qui es-tu pour contester avec Dieu ? » (Rom., ix, 19-20 ; cf. les chap. ix-xi.)

Les Pères. En raison de la clarté de la question, il n'est pas nécessaire d'entendre leurs témoignages sur la *volonté de Dieu en général*. Dans leur polémique, ils ont soutenu la liberté de la volonté de Dieu contre le *fatalisme* des païens. Remarquons encore que, comme *S. Paul*, ils ont traité à part la volonté de salut (*S. Augustin*, *S. Jean Chrysostome*, *S. Jean Damascène*) et que, pour la solution des difficultés, ils ont introduit dans la théologie la distinction entre la volonté *antécédente*, absolue, avec laquelle Dieu veut le salut de *tous* et la volonté *conséquente*, conditionnelle, avec laquelle il veut le salut de ceux qui sont réellement sauvés.

La raison. Elle reconnaît que Dieu doit posséder lui-même, et d'une manière éminente, une perfection qu'il a donnée aux créatures. Sans volonté divine libre, il n'y aurait pas de Création ni de gouvernement du monde. D'après la philosophie,

la volonté suit la connaissance, le connu devient immédiatement un objet d'appétit. La tendance inconsciente dans les créatures impersonnelles ne peut dériver que d'une volonté libre et consciente comme dernière cause et ne peut pas se comprendre par elle-même comme le prétendent Schopenhauer, Hartmann, les panthéistes. Dominant et précédant toute tendance et toute volonté créées, dépendantes, limitées, il doit y avoir, comme leur cause suprême, une volonté existant par elle-même, absolue, infiniment forte et libre.

Perfection de la volonté divine

Thèse. C'est un acte substantiel, simple, éternel, immuable, indépendant, car la volonté divine est objectivement identique avec l'Être divin.

En Dieu, il n'y a pas de différence réelle entre l'Être, l'essence et l'action. Surtout, sous aucun de ces aspects, il n'y a en Dieu de potentialité. La volonté de Dieu n'est pas, elle non plus, une puissance, mais un acte éternel et pur, l'activité absolue qui, de toute éternité, n'a son fondement qu'en soi et par soi et ne peut être déterminée de l'extérieur.

C'est pourquoi la volonté divine trouve à peine une analogie dans la volonté humaine et c'est ce qui la rend si difficile à comprendre. On ne doit pas la concevoir comme un *désir* d'une chose qu'on n'a pas ; pas davantage comme une *victoire* remportée sur des difficultés ; mais bien plutôt c'est un éternel *repos* dans la *possession*, une *jouissance* parfaite de ce qui, en tant que vrai bien, peut être l'objet de la volonté. La volonté humaine ne présente une analogie avec la volonté divine que dans la mesure où elle est arrivée à son *but* et *possède* désormais pour toujours ce qu'elle a *voulu* et *veut* toujours.

La volonté de Dieu étant, comme son Être et son essence, éternellement parfaite, elle n'est pas non plus *causée*, elle ne s'appuie sur *aucun motif*, elle n'est mue et influencée par rien ; mais elle a son fondement *absolu* en elle-même et plane dans une uniformité éternelle au-dessus de tous les biens et de tous les états *passagers*. Quand l'*Écriture* cependant parle d'excitations et de mouvements qui se produisent en Dieu, d'émotions, de colère et de passions, d'amour et de haine, de joie et de tristesse, ce qui arrive très souvent, surtout dans l'Ancien Testament où l'on attribue à Dieu tous les *anthropopathismes*, cela tient à une conception encore inférieure, à un exposé fortement analogique, qui ne peut pas convenir entièrement à l'Être absolu de Dieu. Même l'exposé le plus parfait de la volonté de Dieu ne peut se dispenser de recourir à des anthropopathismes. Il faudra parler tout au moins de l'« amour » et de la « haine » de Dieu, de sa « colère » et de son « contentement ». tout en sachant bien qu'il ne faut pas songer à une émotion, à une excitation, à une impression de la volonté et de l'Être de Dieu, mais se rappeler qu'avec tous ces « sentiments » l'actualité pure de son Être demeure.

En Dieu, l'Être, la connaissance et la volonté sont réellement identiques. Néanmoins, d'après notre manière analogique de penser, la volonté se distingue *virtuellement* de l'Être et de la connaissance, comme on l'a expliqué plus haut. Il y a aussi une autre distinction à considérer ici. L'Être divin et sa connaissance sont réellement identiques ; l'étendue de l'Être divin est aussi celle de sa connaissance. On peut appliquer immédiatement ceci à la volonté également et dire : l'étendue de l'Être divin est celle de sa volonté. Or il y a des êtres qui sont en dehors de l'Être divin, les êtres créés. Ces êtres, Dieu les *connaît* et cela d'une manière primaire, dans son essence ; il les veut aussi, mais pas tous ou plutôt il ne veut pas « tout » en eux, il ne veut pas le *mal*. Il le connaît, mais ne le veut aucunement. Ensuite, il *connaît* aussi le possible, mais il ne le veut pas ; autrement, il le réaliserait. Ainsi donc, par rapport à l'*objet*, la connaissance est plus étendue que la

volonté. *En soi*, il est vrai, en tant qu'acte divin, la volonté est réellement identique à l'Être et à la connaissance. Le motif de cette différence, par rapport à l'objet, réside dans la *liberté de la volonté* à l'égard de cet objet. D'après notre manière analogique de juger — et nous ne pouvons pas le faire d'une manière absolue — ceci introduit quelque chose d'accidentel. Dieu ne veut pas tout ce qu'il peut vouloir et tout ce qu'il connaît comme réalisable ; il veut moins qu'il ne connaît ; sa connaissance va plus loin que sa volonté par rapport à son objet.

Division. Comme pour la connaissance, on fait des distinctions d'après l'objet ; en Dieu lui-même, en raison de son absolue simplicité, on ne peut faire aucune distinction et aucune composition d'actes.

1. **Volonté nécessaire et volonté libre.** La première se rapporte à l'Être nécessaire de Dieu et au domaine du possible qui a son fondement dans l'essence divine (idées éternelles) ; la seconde se rapporte à ce qui est accompli librement dans la Création.

2. **La volonté antécédente et la volonté conséquente.** C'est la *volonté* divine de salut qui, en tant qu'antécédente, a trait au salut de *tous* et en tant que conséquente a trait au salut de ceux qui sont réellement sauvés. Dans le même ordre d'idées, les Pères distinguent la volonté de bonté et la volonté de justice.

3. **La volonté absolue et la volonté conditionnée.** Dieu veut conduire la créature non libre, sans condition, vers sa fin ; par contre, il veut n'y conduire la créature libre qu'à condition qu'elle coopère à son action.

4. **La volonté efficace et la volonté inefficace.** La volonté absolue est toujours efficace ; la volonté conditionnée n'est pas efficace quand la créature libre ne coopère pas. Il n'y a cependant pas en Dieu de volonté sans force, de velléité, de vain désir. Il faut plutôt juger, par rapport à la volonté inefficace, que de toute éternité Dieu a voulu le salut de ceux qui ne coopèrent pas mais que sa volonté a consisté seulement à les inviter, à leur donner l'impulsion et à les soutenir suffisamment, sans aller cependant jusqu'à triompher efficacement de leur paresse morale ou de leur répugnance. Dans ce sens, même dans le second cas, la volonté de Dieu est efficace. *En Dieu lui-même, il est impossible qu'il y ait une volonté qui n'arrive pas à son but, parce qu'elle serait empêchée de l'extérieur.* Si la volonté de l'homme s'oppose à celle de Dieu, elle lui sera sûrement soumise dans un autre ordre opposé. Si elle n'est pas l'objet de la volonté rémunératrice de Dieu, elle sera l'objet de sa volonté punitive.

5. La volonté de Dieu *en soi* et la **manifestation** de la volonté (v. beneplaciti et v. signi). Cette manifestation peut se faire de cinq manières : 1^o Par le commandement ; 2^o Par la défense ; 3^o Par le conseil ; 4^o Par l'action, et 5^o Par la permission. La manifestation la plus forte se fait par l'action, c'est sa volonté propre ; la plus faible se fait par la permission, elle s'étend même au mal. Le commandement, la défense, le conseil peuvent être appelés la volonté improprement dite de Dieu. La volonté de Dieu *en soi* s'accomplit toujours ; la volonté signifiée est présentée aux créatures pour qu'elle devienne leur volonté. C'est en considération de cette volonté que le *Christ* dit : « Que ta volonté soit faite. » Quand cette volonté s'accomplit, on le doit à la grâce de Dieu ; quand elle ne s'accomplit pas, cela s'explique par sa permission. Nous demandons que la volonté de Dieu soit faite, à cause de nous, non à cause de lui. (Cf. S. th., I, 19, 12.)

§ 37. Objet de la volonté divine

Thèse. Dieu lui-même est l'objet primaire et formel de sa volonté, tout le reste n'est qu'objet secondaire et matériel.

L'objet primaire est celui vers lequel la volonté se dirige par elle-même (*per se*) ; l'objet secondaire est celui vers lequel elle ne se dirige

que dans la mesure où cet objet est en connexion avec le premier (per accidens). L'objet formel est le motif de la volonté ; l'objet matériel est simplement matière, terme de la volonté. Ainsi donc, le sens de la thèse est celui-ci : Dieu se veut et s'aime lui-même comme premier objet de son inclination ; logiquement, il n'aime et ne veut tout ce qui est créé qu'ensuite ; car son essence est l'origine première et le modèle premier du créé, et sa volonté, en embrassant cette divine essence, trouve sa pleine satisfaction. Néanmoins, il aime et veut le créé ; cela est si vrai que le créé n'existe, comme il existe, que par sa volonté. L'essence de Dieu est ensuite l'objet formel, le motif de sa volonté et de son amour ; c'est dans cette essence, non pas précisément en tant qu'essence, mais en tant que bien (bonum), que réside la raison du vouloir (ratio volendi) qui fait qu'en dehors de lui-même il veut encore autre chose ; ces autres choses (alia a se) sont simplement le terme de son vouloir et non le motif, l'objet formel ; cet objet formel est précisément la bonté de son essence (bonitas). C'est ce qu'exprime S. Thomas avec concision : « Sic igitur vult (Deus) et se esse et alia ; sed se ut finem alia vero ut ad finem. » (S. th., I, 19, 2.)

L'amour de Dieu pour lui-même est une conséquence nécessaire de la connaissance absolue qu'il a de lui-même. Étant donné qu'il se connaît comme le bien souverain et unique, il doit aussi s'aimer comme tel. Il ne peut être déterminé et mu dans son vouloir par ce qui n'est pas Dieu ; seule son essence est capable de cet effet et y suffit. L'amour que Dieu a pour lui-même s'appelle « amor complacentiæ » ; rapporté aux trois Personnes, il s'appelle « amor amicitiae ». L'amour de Dieu s'étend aux créatures comme « amor benevolentiae ». Dans la créature raisonnable, quand celle-ci correspond librement et moralement aux intentions du Créateur, les théologiens parlent, dans un sens dérivé, de l'amour de *bienveillance* et de l'amour d'*amitié*. On emploie aussi, eu égard à la volonté générale de salut de Dieu, l'expression analogique d'amour de désir (a. concupiscentiæ).

Thèse. Cet amour de Dieu pour lui-même a, comme sa connaissance de soi, tous les attributs parfaits de son Être ; il est *éternel, immuable, indépendant, substantiel, nécessaire*. Cela est clair, d'après ce que nous avons dit plus haut.

Que Dieu aime aussi, d'une manière libre, les créatures, c'est un enseignement de l'Écriture et une vérité de raison. Il aime le monde né de sa parole créatrice, de l'amour de complaisance, car, à ses yeux le monde est « bon » (Gen., I, 10, 12, 18, 21, 25), « très bon » (Gen., I, 31). « Tu aimes tout ce qui est et tu ne hais rien de ce que tu as fait. » (Sag., XI, 25.) Le Christ décrit cet amour pour toutes les créatures comme un souci constant pour leur existence, leur vie et leur bien-être. (Math., VI, 26-33 ; x, 29 sq.) Le motif, d'après S. Paul, réside dans ce fait que « toute créature est bonne » (I Tim., IV, 4), car elle est une image de sa vérité et de sa bonté éternelles, un témoignage de sa puissance et de sa sagesse. Ceci constitue en même temps la preuve de raison de l'amour de Dieu pour les créatures.

Cet amour cependant, à la différence de l'amour que Dieu a pour lui-même, est

un amour entièrement libre, dans la mesure tout au moins où cet amour, en tant que décret éternel, précède logiquement la Création. Cet amour n'était pas déterminé par sa propre essence ni par les images de son essence au point qu'il lui fût nécessaire de produire la Création. Au contraire, il était vis-à-vis de ces êtres complètement indépendant. Ce n'est qu'après sa libre décision qu'il aime ces êtres de cet amour nécessaire qui est fondé sur leur ressemblance avec son Être. S. Thomas : « Cum bonitas Dei sit perfecta et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur quod alia a se velle non sit necessarium absolute, et tamen necessarium est a suppositione. » (S. th., I, 19, 3.)

Thèse. Parce que Dieu aime les créatures librement, il les aime aussi inégalement.

L'amour de Dieu n'est pas une émotion, mais un acte pur, une force agissante. Il aime les créatures dans la mesure où il les réalise dans leur existence et les dote dans leur essence. Cela se produit manifestement dans une mesure très variée. Dieu aime ses créatures à des degrés différents, parce qu'il agit en elles avec une force différente, depuis la pierre inanimée jusqu'à la plante vivante, l'animal sensible, l'homme doué d'intelligence et de volonté ; et dans l'homme lui-même, depuis l'action surnaturelle de la grâce jusqu'à la consommation dans la gloire, depuis le païen jusqu'au fidèle, depuis le simple fidèle jusqu'au martyr héroïque, depuis la grâce sanctifiante du chrétien jusqu'à l'union hypostatique de l'Homme-Dieu.

Cette inégalité de ce qui est voulu et aimé ne produit cependant, dans l'acte même de volonté de Dieu, aucune espèce de multiplicité et de différence. Les créatures sont distinctes entre elles, mais il n'y a pas des actes d'amour multiples, différents, particuliers dirigés vers elles. La volonté de Dieu est absolument simple. C'est pourquoi elle est aussi immuable, bien que ses objets puissent changer. S. Thomas : « Tam substantia Dei quam ejus scientia est omnino immutabilis ; unde oportet voluntatem ejus omnino esse immutabilem. » Remarquons à ce sujet que « aliud est mutare voluntatem, et aliud est velle aliquarum rerum mutationem ». (S. th., I, 19, 7.)

Dieu aime le possible d'un amour de simple complaisance. Il le connaît et l'aime dans son essence où il a un être idéal et, comme tel, est aimable. Les hommes eux-mêmes sont capables d'éprouver, à l'égard de représentations purement idéales du vrai, du beau et du bien, une grande joie et une vive sympathie. En Dieu cet amour doit être d'autant plus vrai qu'il a la puissance de réaliser son objet à tout moment. — Par contre, l'impossible n'est objet ni de la connaissance divine ni de la volonté divine et par suite il n'est pas non plus objet de sa toute-puissance. Dieu ne peut pas réaliser ce qui est intérieurement contradictoire, car il ne peut pas vouloir ce qui ne peut pas être. Si l'impossible contredit sa vérité, le mal contredit sa sainteté. Il y a cependant ici une différence. L'impossible ne peut, d'aucune manière, être objet de connaissance ; par contre, il faut que Dieu connaisse le mal jusque dans les derniers détails de sa causalité, parce qu'il doit l'apprécier comme juge. D'après les thomistes, Dieu connaît le mal dont il n'a pas d'idée en lui-même et qui d'ailleurs ne possède pas d'être propre, dans son opposition au bien dont il est le défaut. Bien que, par sa connaissance, il embrasse d'une certaine manière le mal, il ne le fait aucunement avec sa volonté ; le mal est totalement exclu de cette volonté.

Le mal physique n'est pas aussi opposé à l'Être de Dieu. C'est pourquoi Dieu peut le vouloir ; il ne le veut pas en soi et à cause de ses qualités, mais en raison d'une fin plus élevée, comme moyen pour le bien, pour l'amélioration et la punition des méchants.

§ 38. La liberté de la volonté divine

A consulter : *De San*, *De Deo*, 179-194. *Diekamp*, I, 197. *Lercher*, II, 145.

THÈSE. Dieu est libre dans son activité à l'extérieur.

De foi.

Explication. Comme l'activité volontaire de Dieu, dans la mesure où nous la considérons à l'extérieur comme liberté de choisir, est d'une importance particulière, comme d'autre part elle a été limitée à différentes reprises par des théologiens même catholiques depuis *Abélard* (*Denz.*, 374 ; cf. 586, 1620) jusqu'à *Günther* (*Denz.*, 1655), le Concile du *Vatican* a frappé d'anathème celui qui dit : « Dieu n'a pas créé avec une volonté libre de toute nécessité (*voluntate ab omni necessitate libera*), mais aussi nécessairement qu'il s'aime lui-même. » (*Denz.*, 1805.)

La liberté de l'homme consiste *négativement* dans l'absence de contrainte extérieure et de toute nécessité *intérieure*, *positivement* dans la *détermination* et la *décision* autonomes, sur la base des motifs qui se présentent. La volonté est libre dans la mesure où elle passe à l'acte par sa propre décision, mais aussi dans la mesure où elle peut par son propre *choix* déterminer l'objet de son activité. Pour déterminer d'une manière plus précise l'essence de la liberté, la philosophie distingue, en tenant compte de l'objet du choix libre, la liberté : 1° De choisir entre agir et ne pas agir ou bien entre vouloir et ne pas vouloir (*libertas exercitii*, lib. contradictionis) ; 2° De choisir entre le bien et le mal (lib. contrarietatis) ; 3° De choisir entre divers objets particuliers dans le domaine du bien et du mal (lib. specificationis).

Si l'on applique cette classification à Dieu, il est bien clair que la seconde catégorie, en tant que choix du mal, ne peut lui convenir. Dieu ne peut que permettre le mal, il ne peut le vouloir positivement. Cependant, cela n'est pas une déficience, mais plutôt une perfection de sa liberté. Cette liberté de choisir le mal fait également défaut aux anges et aux saints. Par contre, la liberté de choix, dans le sens bien compris, lui appartient et d'une manière *éminente*. Toute détermination, même la détermination par des motifs, qu'ils paraissent hors de Dieu ou en Dieu, disparaît : Dieu est complètement et parfaitement libre. Il veut, parce qu'il se détermine librement à cela. « Il veut parce qu'il veut. » (S. Augustin.) « *Nulla modo voluntas Dei causam habet.* » (S. Thomas, S. th., I, 19, 5.)

Preuve. La liberté de la volonté divine apparaît dans la *Création* comme *puissance* de la volonté, parce que toute la force de la décision réside dans la volonté elle-même : « Il a dit et ce fut fait, il a ordonné et ce fut créé. » (Ps. XXXII, 9.) « Tout ce qu'il veut, le Seigneur le fait au ciel et sur la terre. » (Ps. CXXXIV, 6 ; cf. ps. CXIII b, 3.) Alors que la *Genèse* et les psaumes insistent sur la liberté de l'acte de Création, le livre de *Job*, conformément au caractère de théodicée de ce livre, fait ressortir surtout la liberté dans le gouvernement du monde. « Il est l'unique et personne ne peut détourner ses desseins, et ce que désire son cœur, il l'accomplit. » (Job, XXIII, 13.) De même dans *Sag.*, XII, 12 : « Qui pourrait te dire : Qu'as-tu fait ? Ou bien qui

pourrait s'opposer à ton jugement? Ou bien qui pourrait paraître devant ta face pour plaider la cause d'hommes impies? Ou bien qui pourrait t'accuser d'avoir fait périr les nations que tu as faites? » Mais on ajoute aussitôt que cette liberté n'est pas un arbitraire : « Mais toi, ô Seigneur de la force, tu juges avec douceur et tu nous conduis avec beaucoup de ménagement, car le pouvoir est toujours à tes ordres quand tu le veux. » (Sag., XII, 18.) Il donne à qui il veut la domination sur ses créatures (Jér., XXVII, 5), il lui accorde royauté et empire. (Dan., VII, 22 ; v, 21.) « Comme des ruisseaux d'eau est le cœur du roi dans la main du Seigneur ; il le conduit où il veut. » (Prov., XXI, 1.)

Dans le Nouveau Testament, c'est *naturellement* la liberté de la *Rédemption* qui apparaît davantage. C'est avec cette liberté qui ne manque pas de pouvoir que *Jésus* console ses disciples : « Ne craignez pas, petit troupeau, car il a plu à votre Père de vous donner le royaume. » (Luc, XII, 32.) Mais « l'Esprit souffle où il veut ». (Jean, III, 8.) De même *S. Paul* : « Je ferai miséricorde à qui je veux faire miséricorde et j'aurai compassion de qui je veux avoir compassion. » (Rom., IX, 15 ; Traité de la grâce, § 121.) « Mais c'est le même Esprit qui produit tous ces dons, les distribuant à chacun en particulier, *comme il lui plaît*. » (I Cor., XII, 11 ; cf. Eph., I, 5-11 ; Jacq., I, 18.)

Les Pères. Ils trouvèrent l'occasion de s'exprimer sur la liberté divine en combattant le *déterminisme* et le *fatalisme* des païens dans la doctrine de la Création (par ex. : S. Irénée, les apologistes) ; en combattant l'*arianisme* dans la doctrine de la Trinité ; en distinguant entre la volonté nécessaire dans la génération du Fils et la volonté libre dans la création du monde (S. Athanase) ; dans la doctrine de la grâce en affirmant la liberté de la *prédestination* divine (S. Augustin).

La *Scolastique* trouva dans l'*optimisme* représenté par Abélard une nouvelle impulsion à traiter le problème de l'unité de la volonté intérieure et de la volonté extérieure, ou de la nécessité et de la liberté, problème qui a occupé les esprits jusque dans ces derniers temps, tant à l'intérieur de l'Eglise (Günther, Hermès) qu'au dehors (panthéisme) et qui a déterminé le Concile du Vatican à faire une définition.

La *raison* déduit la liberté de Dieu dans son œuvre à l'extérieur, d'abord de l'Être de Dieu qui, étant absolu, ne peut être mu par les biens extérieurs et à plus forte raison ne peut l'être nécessairement, puis de l'être des créatures dans lesquelles on ne peut trouver nulle part l'élément de nécessité *absolue* d'être, mais dans lesquelles au contraire se manifeste, de toute part et sans exception, le caractère d'accidentalité et de possibilité. S. Thomas dit : Dieu veut une seule chose nécessairement et le reste librement. « Bonitatem suam ex necessitate vult » comme nous voulons notre bonheur ; sa « bonitas » est « proprium voluntatis suæ objectum » il veut tout le reste « inquantum ordinantur ad suam bonitatem ut in finem ». Mais comme « bonitas (sua) perfecta est et esse possit *sine* aliis, sequitur, quod alia a se eum velle non sit necessarium ». (S. th., I, 19, 3.) (Sur l'*optimisme*, cf. § 64.)

Nécessité et liberté. Dieu s'aimant lui-même d'une nécessité absolue et aimant tout le reste avec une liberté également absolue, la nécessité et la liberté se réunissent dans un acte simple, unique, indivisible.

1. Mais la compénétration et l'unicité de ces deux aspects sont mystérieuses. L'obscurité s'éclaire un peu quand on considère que la nécessité de l'amour dont

on est soi-même l'objet n'est pas ressentie comme une contrainte, mais comporte en même temps cette liberté qui accompagne l'amour. Dieu doit nécessairement s'aimer parce qu'il se connaît comme l'unique bien absolu. Il s'aime avec une *vue* parfaite de la bonté de son Être. (Cf. Scheeben, I, 693 sq.) Nous trouvons une analogie de ce fait dans notre volonté nécessaire de bonheur. Nous sommes obligés de vouloir ce bonheur et pourtant nous le voulons avec la plus grande joie de notre volonté.

2. Si l'acte de volonté qui a pour objet la Création est un acte *éternel*, ne s'en suit-il pas que l'effet *voulu* est éternel lui aussi? L'effet et la cause, pour mériter véritablement ce nom, ne doivent-ils pas être *contemporains*? Et Dieu ne produit-il pas de fait, *maintenant* encore, des effets directs qui sont une émanation de l'acte éternel? Les choses ne sont-elles pas de telle sorte que la contingence et la succession de l'effet doivent être transportées dans la volonté de Dieu lui-même? Bien plus, cela n'est-il pas exigé par la notion même de la liberté qui énonce la possibilité *constante* de vouloir aussi autre chose même encore *maintenant*, après la réalisation effective du plan de la Création?

A cela il faut répondre que, tout en ne comprenant pas complètement la compensation de la liberté et de la nécessité, nous devons cependant nous y tenir fermement, que Dieu a voulu éternellement le temporel, mais comme temporel et non comme éternel; ce qui, d'ailleurs, d'après S. Thomas, aurait été également possible. Dieu reste toujours libre après s'être décidé pour un ordre déterminé du monde; mais cette liberté se manifeste maintenant par le fait qu'il veut constamment ce monde et ne veut pas d'autres mondes possibles. Il n'a aucun motif de choisir autrement, parce que, à cause de sa connaissance parfaite, il n'a pas de nouvelles « raisons » pour cela. La liberté de Dieu est également parfaite parce qu'elle est conseillée par l'intelligence la plus parfaite. La mutabilité ne fait aucunement partie de l'essence de la liberté; au contraire, la libre décision actualisée *parfaitement* est immuable. Une fois que Dieu a voulu librement le monde, il est *nécessaire* (necessitate consequenti) qu'il le veuille aussi *toujours* et toujours librement. Quand l'acte subjectif de volonté et son objet ne sont pas réellement distincts, comme dans l'acte *immanent* de la volonté de Dieu dont il est lui-même l'objet, il est *nécessaire* que l'acte et l'objet coexistent; c'est le cas pour Dieu en tant qu'il se veut et s'aime lui-même. Mais si l'acte et l'objet sont réellement distincts, il doit être possible en principe que l'acte et l'objet ne coexistent pas en même temps. L'acte alors embrasse en même temps le vouloir de l'objet, son mode d'existence (comme le temps et l'espace) et le *détermine*. Ainsi quelque un peut vouloir dans un seul acte de volonté que son serviteur fasse un certain travail et qu'il le fasse *demain*. Or ce qui est possible à la liberté humaine, ne peut pas être impossible à la liberté divine infiniment parfaite. Cela ne veut pas dire qu'on a dissipé toute l'obscurité qui enveloppe le problème de la nécessité et de la liberté divines. Cependant, il faut que cette séparabilité du vouloir et du voulu soit un privilège de la liberté divine, modèle souverain de la liberté créée.

3. Il y a également une difficulté logique dans le fait que le vouloir de Dieu n'est pas *causé*. Par là il apparaît comme aveugle et arbitraire et en quelque sorte comme un danger pour le voulu. Mais si le vouloir de Dieu est *sans cause*, cela ne veut pas dire qu'il soit *sans raison*. Sa volonté correspond à son Être; or dans son Être, tout est harmonie, unité, ordre. La volonté de Dieu est en union avec sa connaissance dans laquelle il n'y a rien de contradictoire, rien d'arbitraire. Il en résulte cette vérité que, si le vouloir de Dieu est sans cause, il est cependant nécessaire que règne, dans le voulu, la plus haute raison et le plus grand ordre. Dieu ne peut pas avoir de motifs pour *lui-même*, mais il peut vouloir que telle créature se rapporte à l'autre, par ex. : que le soleil existe pour les plantes. Pour lui-même, Dieu veut dans un seul et *unique* acte la fin et le moyen; mais pour le voulu, la fin et le moyen se distinguent. Il veut donc que telle chose soit motivée par une autre, mais *lui* ne veut pas une chose à cause d'une autre (vult ergo hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc). (S. th., I, 19, 5.)

§ 39. La puissance de la volonté divine

A consulter : S. Thomas, S. th., I, 25 ; C. Gent., II, 7 sq. Petau, V, 6 sq. Lessius, De perf. div., V, 1-2. Paquet, I, 322 sq. Diekamp, I, 208. Minges, II, 96.

THÈSE. Tout ce que Dieu peut vouloir, il peut l'accomplir, il est tout-puissant.
De foi.

Explication. Le *Symbole des Apôtres* connaît déjà l'article concernant Dieu, le Créateur *tout-puissant*, article que les autres symboles ont ou reproduit ou supposé. (Later. IV ; *Denz.*, 428. Vatic. ; *Denz.*, 1782.) La toute-puissance ne doit pas être conçue comme une *potentialité* de la volonté qui, par suite d'une décision, passe en acte. Au contraire, elle est identique à l'Être même de Dieu. La toute-puissance de Dieu est l'activité et l'efficacité pure, mais seulement dans la mesure où elle est dirigée vers l'*extérieur*. Ce n'est pas au sujet de l'action interne de Dieu que la Révélation et la théologie emploient l'expression toute-puissance, mais dans la mesure où cette toute-puissance apparaît comme le principe de la Création, et cette expression s'emploie au sens *analogique*. C'est pourquoi les théologiens disent que la puissance de Dieu est formellement immanente et virtuellement transitoire (formaliter immanens et virtualiter transiens), parce qu'elle est la cause interne des effets extérieurs. Si la connaissance et la volonté sont des actes *purement* immanents de Dieu, la toute-puissance (potentia) est sans doute un principe immanent, mais le principe des effets qui se trouvent *en dehors* de Dieu. (Cf. Traité de la Trinité, § 56.)

On s'est demandé si la puissance divine est *formellement* distincte de la connaissance et de la volonté. S. Thomas répond : « En Dieu, il n'y a pas de principe d'action (potentia) entendu dans ce sens que ce principe serait réellement distinct de la science et de la volonté, mais seulement logiquement, en ce sens que la « puissance » signifie un « principe exécutif » de ce que la volonté a commandé et de ce à quoi la science a conduit... Ou bien on peut encore dire que la science et la volonté divines elles-mêmes sont une puissance dans la mesure où il en procède un effet » (secundum quod est principium effectivum). (S. th., I, 25, 1.)

Preuve. En raison de sa puissance de volonté, l'Ancien Testament appelle Dieu : « Le Dieu grand et puissant et terrible. » (Deut., x, 17.) On en dérive même certains noms divins, comme El et Schaddai. (LXX : παντοκράτωρ, omnipotens.) La toute-puissance de Dieu se manifeste particulièrement dans la *Création*. « Il dit et ce fut fait. » (Ps. XXXII, 9 ; cf. ps. CIII, CXXXIV, 6 ; Eccli., I, 8-11 ; xliii.) Elle se manifeste aussi dans les *sanctions* contre le péché (Déluge, Babel, Sodome) ; dans la conduite puissante des Juifs, d'Égypte en Chanaan, comme *Dieu d'alliance* d'Israël. Les Prophètes et les Psaumes rappellent ces œuvres puissantes de Dieu pour inspirer au peuple confiance et consolation dans les temps difficiles. « Mes desseins demeurent et toute ma volonté sera accomplie », dit Dieu dans Isaïe. (xlvi, 10.)

« Sa puissance est une puissance éternelle et sa domination (s'étend) de génération en génération... Et il n'y a personne qui résiste à sa main et lui dise : Pourquoi l'as-tu fait ? » (Dan., iv, 31-32.) « Quand Dieu envoie sa parole, elle exécute ce qu'il a voulu et elle ne revient jamais vide vers lui. » (Is., lv, 10.) « Sa main n'est jamais trop courte pour nous aider. » (Is., lix, 1.) C'est ce que répète sous une forme philosophique le livre de la *Sagesse*. (xi, 18 ; xii, 18 ; xiii, 4.)

Les Psaumes signalent souvent les *miracles* de Dieu dans la Création. « Lui seul accomplit des œuvres merveilleuses. » (Ps. lxxi, 18 ; cf. ix, 2 ; xxv, 7 ; xxxix, 6 ; lxvii, 36 ; lxx, 17 ; lxxiv, 2 ; lxxvi, 15, etc.) Une des caractéristiques de la notion de Dieu dans Israël est d'affirmer d'abord la grande puissance de Dieu dans les actions extérieures. Mais plus tard on voit apparaître la pensée que cette puissance divine est aussi une *puissance* morale de *rédemption*. L'Esprit de Dieu, qui accomplit tout, accomplira aussi un jour dans l'homme la purification du péché et la grâce, la sainteté et la justice, la vérité et la bonté. (Jér., xxxi, 31-34 ; xxxiii, 14-16. Éz., xxxvi, 26-27.)

Jésus célèbre la puissance salvatrice de son Père qu'il présente surtout comme Dieu rédempteur. A la question pusillanime des disciples : « Qui pourra donc être sauvé si le riche entre si difficilement dans le royaume des cieux ? » il répond : « Pour les hommes, cela est impossible ; mais pour Dieu, tout est possible. » (Math., xix, 25-26.) Il songe à cette puissance dans son agonie : « Père, tout t'est possible. » (Marc, xiv, 36 ; cf. Luc, i, 37 ; Rom., ix, 19 ; Éph., i, 5-13 ; iii, 2.)

Les Pères. Ils eurent l'occasion d'affirmer la toute-puissance dans la doctrine de la Création, en combattant les païens comme les manichéens qui faisaient dépendre Dieu d'une manière éternelle. S. *Théophile* pense même que le nom de « Dieu » vient de sa toute-puissance (θεός δὲ λέγεται διὰ τὸ θεεικέναι [ponere] τὰ πάντα... καὶ διὰ τὸ θέειν [currere, movere, operari] : Ad Aut., i, 4). Le « Pater omnipotens », πατήρ παντοκράτωρ, dans le Symbole des Apôtres est de la plus haute antiquité. (Denz., 1-15.) De là vient que l'on traite aussi cette vérité dans la *catéchèse*. Enfin on trouve cette affirmation dans la doctrine difficile de la *prédestination*. Dieu trouve des *limites*, dit-on, pour sa toute-puissance comme pour sa liberté dans sa vérité et sa sainteté. Ce qui constitue une contradiction interne avec sa vérité, il ne peut ni le vouloir ni l'accomplir. Il ne peut pas davantage accomplir ce qui s'oppose à sa sainteté et à sa justice. De même, la sagesse règle son vouloir et son pouvoir, si bien qu'il ne peut rien accomplir qui soit fantastique, sans but et sans règle. Qu'il y ait plusieurs choses que Dieu ne puisse accomplir à cause de sa vérité et de sa justice, cela est une perfection et non un défaut. C'est pourquoi S. *Augustin* dit : « Non ego dico quanta non possit : non potest mori, non potest peccare, non potest mentiri, non potest falli, tanta non potest, quæ si posset, non esset omnipotens. » (De symb., éd. Morin, 3 ; cf. Civ., v, 10, 1.) S. *Thomas* : « Convenientius dicitur, quod ea non possunt fieri, quam quod Deus non possit facere. » (S. th., i, 25, 3 c.)

Puissance ordonnée et puissance absolue (p. ordinata, p. absoluta). Cette distinction était déjà faite par la haute Scolastique, mais on peut la dénaturer et lui donner un sens hérétique. Au sens *catholique*, la puissance absolue est la puissance conçue comme antécédente au décret de création et qui aurait pu être appliquée par Dieu à autre chose ; la puissance ordonnée est la puissance qui s'exerce en conséquence du décret de création. D'autres appellent aussi la puissance miraculeuse puissance absolue (il vaudrait mieux dire extraordinaire), et la puissance

qui agit régulièrement, puissance ordonnée (ordinaire). Est *hérétique* l'explication qui fait de la puissance absolue une puissance détachée de la justice et de la sagesse, en vertu de laquelle Dieu pourrait par ex. : condamner un juste aux peines éternelles de l'enfer, et de la puissance ordonnée une puissance en vertu de laquelle Dieu ne peut réaliser ce que lui permettrait sa puissance absolue, parce que sa sagesse et sa justice limitent sa puissance. (Luther, Calvin.) Les *nominalistes* commencent à abuser de cette distinction. Ils prouvaient d'abord le dogme « *potentia ordinata* », mais ensuite ils essayaient de montrer que par la puissance absolue un grand nombre de choses auraient pu être entièrement différentes. Ils détruisaient ainsi la nécessité logique et la convenance du dogme qu'on avait toujours admises fermement depuis S. Anselme ; ils préparaient ainsi la voie au fantôme de la double vérité et de l'irrationalité dogmatique que soutinrent les Réformateurs. (Denifle, I, 591 sq.)

Conclusion pratique. La *toute-puissance* est la première et la plus importante révélation de Dieu. C'est pourquoi S. Augustin peut écrire : « *Deus potestate Deus est.* » (Ed. Morin, 2.) La toute-puissance est le grand thème des Psaumes et des Prophètes. On reproche à notre piété de fuir la contemplation de la nature sensible et de considérer cette contemplation comme un romantisme vain. Si ce reproche était vrai, notre piété serait en contradiction avec le dogme et la Bible. Au contraire, celui qui a déjà trouvé Dieu dans la foi, aime aussi à le chercher dans la nature et l'y trouve dans la grandeur comme dans la petitesse. Il se sent envahi par la pensée de la toute-puissance, quand, le regard levé vers le ciel étoilé, il contemple l'immensité de l'univers. Au bout d'un moment de cette contemplation, on passe facilement à l'adoration de la grandeur et de la toute-puissance de Dieu. Qui a appelé à l'existence tous ces corps célestes, les plus proches, les plus éloignés et les très lointains ? Qui leur a donné leurs attributs et leurs forces ? Qui les a dirigés dans leur immense orbite ? Qui leur a assigné leur terme et leur but ? Qui les a ordonnés dans une coopération et une harmonie réciproques ? Comment ne pas se laisser ranger dans cette harmonie ? Comment pourrais-je même tenter de poursuivre mes propres buts par mes propres chemins, loin de la grande route que suivent toutes les créatures dociles, pour tendre à leur fin ? C'est cette reconnaissance de la *souveraineté de Dieu* parmi les hommes que Jésus annonce dans l'Évangile comme le « *royaume du ciel* ». C'est dans ce sens compréhensif qu'il appelle Dieu le « *Seigneur du ciel et de la terre* ». (Math., XI, 25.) Si nous nous soumettons à l'autorité de Dieu, nous recevons par sa grâce autorité sur nous-mêmes et sur les créatures. « *Deo servire regnare est.* »

§ 40. La sainteté de la volonté de Dieu

A consulter : S. Thomas, S. th., II, II, 81, 8. Diekamp, I, 199. Minges, I, 100. Lucher, II, 162. Lessius, De perf. div. VIII, 1-2.

THÈSE. Dieu est la sainteté substantielle ; il est souverainement saint.

De foi.

Explication. La notion de sainteté ne peut s'appliquer à Dieu qu'en vertu d'une forte analogie, car c'est à peine si l'on peut parler de sainteté en tant que moralité, à propos de Dieu. On ne peut pas en parler au sens *néгатif* comme purification acquise du mal, ni au sens *positif* comme effort vers le bien. La sainteté est un don communiqué d'en haut, la suppression d'un état non saint. Cela non plus ne peut s'appliquer à Dieu.

On explique la sainteté de Dieu comme l'accord entre sa volonté et son *Être*. C'est en cela que réside, négativement, l'opposition de

principe à tout ce qui n'est pas saint et, positivement, la somme de tout bien, en tant qu'affirmation de ses perfections infinies. La volonté de Dieu étant identique avec son Être, il en résulte qu'il est saint par son essence même ; sa sainteté est une sainteté substantielle, une donnée de son Être même, une sainteté absolue et non une qualité accidentelle acquise.

En tant que mesure de toute sainteté, Dieu est ensuite également le Saint pour nous, il est le *Saint par excellence* qui communique aux autres la force et la dignité de la sainteté : la véritable sainteté de la volonté à la créature spirituelle et la sainteté dérivée, relative, que confère la consécration aux objets de culte qui lui sont destinés. La sainteté de Dieu est contestée par le *manichéisme* et le *prédestinarianisme*.

Preuve. La sainteté de Dieu apparaît *objectivement*, dès le début, comme attribut principal, à côté de la toute-puissance. Elle se manifeste dans la loi morale, dans l'histoire de la chute, dans les sanctions contre le péché, dans la proclamation des commandements, particulièrement dans le précepte de la sainteté : « Sancti eritis quia ego sanctus sum. » (Lév., XI, 45 ; cf. XVIII-XXVI.) Les Prophètes surtout ont, en conformité avec leur notion de Dieu, exalté la sainteté divine. Le « Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus Deus exercituum » (Is., VI, 3) est passé dans la liturgie. Dieu est le « Sanctus Israel » (Is., I, 4) qui ne peut pas supporter un peuple qui ne soit pas saint. (Ex., XIX, 6.) Il n'est pas seulement saint en lui-même, mais encore ses *opérations* le sont : sa loi (Ps. XVIII, 8), sa voie (Ps. LXXVI, 14), son bras (Ps. XCVII, 1), toutes ses œuvres. (Ps. CXLIV, 17.)

Cette affirmation postérieure de la sainteté est en connexion avec la question qui apparaît à l'époque qui suit l'exil : Pourquoi le *juste doit-il souffrir* (Job, Eccl.) ? Dieu peut-il lui faire du mal sans qu'il le mérite ? De cette question sortit le problème général : Dieu peut-il d'une façon quelconque faire le mal ? Ne peut-on pas tout au moins lui attribuer la tentation ? La réponse générale de l'Écriture est : non. « Car Dieu hait le mal, le châtie et le punit. » (Ps. V, 5-7 ; x, 6-8. Sag., XIV, 9.) « Ne dis pas : c'est lui qui m'a égaré ; car il n'a pas besoin des pécheurs. » (Eccl., xv, 12.) « Il ne donne à personne l'ordre d'agir d'une manière impie et à personne il ne permet de pécher. » (Eccl., xv, 21.)

Le *Christ* prêche la notion morale de Dieu. « Estote ergo perfecti sicut et Pater vester cœlestis perfectus est. » (Math., v, 48.) Parce qu'il est saint, il nous fait demander : « Que ton *nom* soit sanctifié. » (Math., VI, 9.) Il s'adresse ainsi à lui : « Père saint » (Jean, XVII, 11), et il le conjure de sanctifier aussi ses disciples : « Sanctifie-les dans la vérité, ta parole est vérité... je me sanctifie pour eux, afin qu'ils soient eux aussi sanctifiés dans la vérité. » (Jean, XVII, 17-19.)

S. *Jacques* repousse énergiquement l'objection que combattait la *Sagesse* (XIV, 9) : « Que personne ne dise, quand il est tenté, qu'il est tenté par Dieu ; car Dieu n'est pas tenté par le mal et quant à lui il ne tente personne. » (I, 13.) S. *Paul* dit, sans doute, que la loi de Dieu

a été « occasion de péché », mais il affirme qu'en soi « le commandement est saint et juste ». (Rom., VII, 11-12.) L'homme pécheur doit se transformer en un « homme nouveau qui a été créé selon Dieu dans la justice et la sainteté de la vérité ». (Eph., IV, 24.) S. Pierre répète le précepte de sainteté : « Sancti eritis quoniam ego sanctus sum. » (I Pier., I, 16.) « Mais vous, vous êtes une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple racheté, afin que vous annonciez les vertus de celui qui vous a appelés des ténèbres à son admirable lumière. » (I Pier., II, 9.)

Dieu auteur du mal? On peut recueillir dans l'Écriture une foule de textes dans lesquels il semble que le mal soit ramené *directement* à Dieu. Il endurecit l'homme dans le péché (Ex., IV, 21 ; VII, 3 ; IX, 16. Rom., IX, 17) ; il envoie des esprits trompeurs (III Rois, XXII, 23 ; Ez., XIV, 9 ; II Thes., II, 10-11) ; il ordonne de maudire (II Rois, XVI, 10) ; il donne occasion de tuer afin de faire mourir (I Rois, II, 25).

Toutes les difficultés contenues dans ces passages se résolvent, si on se réfère à la justice de Dieu qui punit le méchant par le mal. Le *péché* devient le *châtiment* du péché ; il se punit lui-même. Cela est souvent, dans la conception plastique de la *causalité universelle* de Dieu, ramené à cette causalité. On trouve normal que le mensonge et la tromperie, surtout l'infidélité envers Dieu, soient punis au moyen de l'envoi par Dieu de faux prophètes. Mais l'interprétation humaine de faits historiques réels et l'intention divine sont deux choses distinctes. On ne connaissait pas encore la notion de volonté *permissive*.

Mais n'en est-il pas de même dans le Nouveau Testament? Le *Christ* ne dit-il pas que Dieu « a caché (l'Évangile) aux sages et aux prudents et l'a révélé aux petits »? (Math., XI, 25.) Il faut bien que le fait de cacher soit aussi vrai que le fait de révéler. Et dans S. Marc (IV, 11) : « A vous il a été donné de comprendre les mystères du royaume de Dieu ; mais à ceux qui sont dehors, tout est offert en paraboles, afin qu'en voyant ils ne voient pas et qu'ils périssent dans leurs péchés. » (Cf. aussi Luc, VII, 10.) La solution nous est donnée par Math., XIII, 14-15, où ces paroles apparaissent comme une citation libre d'Isaïe (VI, 9-10). Cette prophétie, dit Jésus, trouve aujourd'hui son accomplissement. Le Christ donne l'exégèse d'Isaïe et doit, par suite, s'en tenir au texte. Dieu ne veut pas l'endurcissement d'Israël ; il le permet seulement. L'Écriture appelle cela une *opération* de Dieu, parce qu'elle n'a pas encore la notion de sa volonté *permissive*. L'Écriture juge d'une manière pratique ; elle rapporte, une fois pour toutes, tout à Dieu et de même elle rapporte toutes les actions des hommes aux hommes eux-mêmes, mais elle ne pense pas encore à la pénétration de la cause première et de la cause seconde. « Il endurecit qui il veut. » (Rom., IX, 18.) Pour Pharaon, l'endurcissement était un châtiment, il n'était pas voulu en tant qu'endurcissement, mais à cause de sa méchanceté. S. Pierre dit que les Juifs ont crucifié Notre-Seigneur « d'après les desseins déterminés de Dieu ». (Act. Ap., II, 23.) Tous les Apôtres disent, dans une prière commune, que dans Jérusalem, Hérode et Pilate, païens et Juifs, font rage contre l'Église, « pour faire ce que ta main et ton conseil avaient décidé d'avance ». (Act. Ap., IV, 27 sq.) Dans cet examen de la *Providence* divine, les Apôtres ont, pour ainsi dire, sur les lèvres la notion de permission ; mais ils ne peuvent pas encore la formuler, il leur manque le mot propre. Aussi ils s'expriment d'une manière pratique et nomment les *deux* causes en donnant la prépondérance à la cause *divine*, comme cela se fait toujours dans la Bible. La notion de permission est encore, pour nous, une notion difficile, il suffit de réfléchir pour s'en rendre compte. Quand il s'agit du *péché d'omission*, on peut facilement l'expliquer comme une privation, comme une déficience d'être et de bien ; par contre, il semble à un certain nombre de théologiens que le péché de commission est une énergie positive qui ne signifie pas simplement un défaut. Quoi qu'il en soit et quelle que soit la manière logique dont on explique le péché, la sainteté essentielle de Dieu ne peut pas être souillée par lui. Pour ce qui est des *psaumes de malédiction* (XXXIV, LI,

LIII, LIV, LVII, LVIII, CVIII, CXXXVI), ainsi que des terribles *formules de malédiction* (Deut., xxviii), ils ne remontent pas à Dieu ; ils sont *inspirés* dans la mesure où il est vrai que le zèle humain pour Dieu et sa cause s'est exprimé là d'une manière très forte, mais imparfaite. Ou bien on peut répondre avec S. Grégoire de Nyse : « Quand le psalmiste dit que le pécheur et l'impie (ἁμαρτωλοὶ καὶ ἄνομοι) doivent disparaître de la terre en sorte qu'ils ne soient plus, il demande que le péché et l'impiété (ἡ ἁμαρτία καὶ ἡ ἀνομία) cessent sur la terre. » (De orat., I : M. 44, 1131.)

Conclusion pratique. La sainteté donne de la dignité et de la majesté intérieures. La sainteté de Dieu est *infinie* ; c'est pourquoi elle a droit à un honneur infini, que nous ne pouvons cependant lui rendre que sous la forme finie de l'*adoration*. Dans l'adoration se trouve la reconnaissance de l'*aséité* de Dieu qui le *distingue* de toutes les créatures et lui donne une majesté infinie ; c'est aussi la reconnaissance de la *bonté et de la perfection morale de Dieu* qui le rend à nos yeux infiniment digne et inaccessible. De là l'*attitude* extérieure d'*humilité* dans l'adoration, de la part des hommes qui sont si dépourvus à la fois de l'*aséité* et de la sainteté. « Tu solus Sanctus, Tu solus Dominus, Tu solus altissimus. » — « Je suis saint, vous devez devenir saints. » (Lév., xi, 45.) « Ego Dominus, qui sanctifico vos. » (Lév., xxii, 32.) Il n'est pas d'attribut divin dont on affirme que nous pouvons y *participer* aussi expressément que de la sainteté. Ce n'est que par la grâce de la Rédemption que la sanctification a pu parvenir à son achèvement intérieur complet. Elle n'est pas seulement possible, elle est obligatoire : « Voluntas Dei sanctificatio vestra. » (I Thes., iv, 3.)

§ 41. La volonté juste de Dieu

A consulter : S. Thomas, S. th., I, 21. Paquet, I, 263 sq. Diekamp, I, 201. Minges, I, 102. Lessius, De perf. div., XIII, 1-30. Ruiz, De vol. div. disp., 55 sq. Hontheim, Inst., 717 sq.

THÈSE. Dieu est juste.

De foi.

Explication. La justice, au sens strict, est la volonté constante de compenser tout bien reçu par une prestation équivalente (justitia commutativa : perpetua et constans voluntas jus suum cuique tribuendi). Cette notion n'est pas applicable à Dieu, parce que, à l'égard de l'Absolu, nous ne pouvons être que parties prenantes et non parties donnantes. Il manque l'égalité des sujets et des objets respectifs. (Rom., xi, 35.) La justice que la Révélation attribue à Dieu est celle de la *sanction* dans le domaine moral, comme récompense (just. remunerativa) et comme châtiment (just. vindicativa). Bien que la justice de châtiment, en tant que purement vindicative, ne soit pas très facile à comprendre, on ne doit pas cependant contester à Dieu, avec l'École alexandrine et récemment avec Hermès, le droit d'appliquer la peine purement vindicative (pœna vindicativa). La peine vindicative apparaît quand la peine médicinale ne peut plus atteindre son but. S. Anselme a exagéré dans l'autre sens avec l'axiome : « Aut pœna, aut satisfactio. » (Cf. Doctrine de la Rédemption, § 82.)

Preuve. L'Écriture prêche, en même temps que la sainteté de Dieu, sa justice dans la sanction de toute moralité et de toute culpabilité créées. Jahvé est l'origine et le refuge de toute justice et de tout ordre.

Celui qui observe la justice et l'ordre — et la possibilité de le faire est partout supposée — reçoit bénédiction et récompense : c'est ce que montre la vie de tous les hommes de Dieu. Celui qui les viole reçoit malédiction et châtiment (Deut., xxvii, 12-28, 68 ; xxxii, 4. Ps. CXLVI, 6) et là encore nous trouvons de nombreux exemples. Rappelons seulement Adam, Caïn, Noë, Joseph, Moïse, Saül et David.

Personne n'a mis en lumière la justice de Dieu d'une manière plus explicite que *Jésus*, malgré sa notion de Dieu-Père. Dieu est le juste rémunérateur des bons, celui qui sanctionnera un jour publiquement ce qui se fait en secret (Math., v-vii) ; il punira le mal avec la même justice. (Math., xxiii-xxiv.) Pour les *deux* points, nous avons le témoignage des paraboles du jugement. (Math., xxv, 31-46.) « Et tunc reddet unicuique secundum opera ejus. » (Math., xvi, 27.) La justice et l'amour paternel se contredisent si peu pour Jésus qu'il prie ainsi Dieu : « Père juste. » (Jean, xvii, 25.) Les *Apôtres* enseignent la même doctrine. On estimera peut-être que *S. Paul* n'annonce que le Dieu des dons de la grâce, qui ferme avec bienveillance les yeux sur nos péchés, mais quiconque tient compte de *tout* S. Paul doit avouer que c'est précisément lui qui insiste avec le plus de force sur les récompenses et les châtiments de Dieu d'après la justice : « Reposita est mihi corona justitiæ quam reddet mihi Dominus in illa die justus judex. » (II Tim., iv, 8.) « Qui reddet unicuique secundum opera ejus. » (Rom., ii, 6.) « Omnes enim nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit, sive bonum sive malum. » (II Cor., v, 10 ; cf. II Thes., i, 6-10.) (Cf. Eschatologie, § 211 et 217.)

Les Pères. Leurs témoignages pour cet attribut sont innombrables. Ils s'expriment, à ce sujet, tant à l'occasion d'avis pratiques pour la vie morale que dans l'examen du problème ancien et toujours nouveau : Pourquoi les méchants réussissent-ils souvent si bien et les bons si mal ? Ils le résolvent en faisant appel à la sanction *parfaite*, lorsque Dieu jugera « sine acceptione personarum ».

La raison. Elle ne peut prouver strictement la justice de Dieu. Cependant les païens déjà ont vu en elle un postulat de la raison et se sont fait, sur son action après la mort, des idées qui, pour manquer de clarté, ne laissent pas d'avoir un fond exact. On sait que c'est sur ce postulat que *Kant* fonde sa preuve de l'immortalité. Notre conscience est une œuvre de la justice divine, un tribunal divin qui siège à l'intérieur de l'homme. (Rom., ii, 14 sq.)

Théodicée de la justice. La mesure dont Dieu se sert pour apprécier la moralité humaine n'est pas une mesure humaine, mais une mesure divine. Vérifier ses mesures et ses jugements est impossible sur la terre ; aussi la Bible nous recommande de ne pas contester contre Dieu. Cependant, sa justice et notre sentiment de justice doivent avoir des traits de parenté. Or il semblerait souvent qu'elles sont d'un caractère diamétralement opposé. On fait, du point de vue de la justice humaine, des objections contre les manières d'agir de Dieu.

Objections tirées de l'Écriture. Dieu frappe le Pharaon et sa maison à cause de Sara, bien que celle-ci ait fait croire au roi, par un mensonge, qu'elle était libre

(Gen., xii) ; il menace également le roi Abimélech. (Gen., xx.) Mais Dieu, en protégeant Abraham, n'entend pas récompenser le mensonge officieux d'Abraham ; il veut seulement lui prouver sa fidélité. On cite le vol égyptien (Ex., iii, 21-22 ; xi, 2 ; xii, 32-38) ; mais d'après l'Écriture, les objets soustraits sont considérés comme une compensation pour le dur travail de corvée accompli par les Israélites, dont Dieu voulait qu'ils soient payés, par ruse, mais justement. D'autres considèrent la chose comme un butin de guerre légitime.

Dieu veut récompenser jusqu'à la millième génération et punir jusqu'à la quatrième. (Ex., xx, 5-6 ; xxxiv, 7. Num., xiv, 18. Deut., v, 9-10.) D'après la conception terrestre de la récompense, les enfants portent naturellement les conséquences des actions de leurs parents ; l'Israël ancien interpréta ceci à sa façon. Cette conception mécanique fut plus tard corrigée par l'établissement de la loi de l'individualisme religieux. Chaque individu doit porter la responsabilité de ses actes, les enfants n'ont plus à répondre pour les parents. (Jér., xxxi, 29-30 ; Ez., xviii, 20-32.) On craint que Dieu ne punisse par courroux et par jalousie. (Ps. vi, 2 ; xxxvii, 2. Jér., x, 24.) Mais ce ne sont là que des expressions humaines pour indiquer la sévérité du jugement ; ce ne sont pas des preuves de son arbitraire. — La plus grave objection est faite par la philosophie qui signale la disproportion entre les peines éternelles et les fautes temporelles. Mais il faut répondre que l'objection est mal posée. La peine éternelle est une conséquence du péché éternel. Comment un tel péché éternel peut exister, nous l'examinerons dans l'Eschatologie. L'affirmation du psalmiste reste vraie dans tous les cas : « Dieu est vainqueur quand il est jugé. » (Ps. l, 6 ; Rom., iii, 4.) Il n'y a pas non plus de violation de la justice quand Dieu, dans la répartition de ses dons, n'agit pas d'une façon égale, car il peut faire ce qu'il veut de ce qui est à lui, et notre œil ne doit pas être envieux parce qu'il est bon. (Math., xx, 15.) C'est pourquoi Dieu n'est pas non plus injuste en s'occupant du peuple d'alliance plus que des peuples païens. Il en résulte, il est vrai, dans sa Providence, une apparence de partialité ; mais les Prophètes, le Baptiste, Jésus et S. Paul ont écarté cette apparence. (Act. Ap., xiv, 16 ; xvii, 26-31.)

Au sujet de la nature de la justice, S. Augustin (*Prosper*, Sent. 12) : « Non concipiscit Deus pœnam reorum tamquam saturari desiderans ultione, sed quod justum est, cum tranquillitate decernit et recta voluntate disponit. » Et S. Thomas : « (Deus) si voluisset absque omni satisfactione hominem a peccato liberare, contra justitiam non fecisset. » (S. th., iii 46, 2 ad 3, contre S. Anselme.) Ceci est également la réfutation de *Tournély* qui pensait que Dieu ne pouvait pas accorder son pardon sans punition. (Parabole de l'enfant prodigue.)

Conclusion pratique. Nous craignons la justice de Dieu. Avec raison. Jésus ne nous a pas enlevé cette crainte, il l'a plutôt renforcée en nous rappelant que Dieu peut nous condamner corps et âme à l'enfer. (Math., x, 28.) Il est inutile aussi que nous appelions, comme voulaient le faire les disciples en Samarie, le feu de la justice sur d'autres (Luc, ix, 54) ; car rien ne lui échappera. Nous n'avons pas besoin de demander à Dieu d'agir selon sa nature, car il ne peut pas faire autrement. Au reste, nous vivons tous de la miséricorde de Dieu plus que de sa justice. Souvent nous nous arrogeons le droit qui n'appartient qu'à Dieu de juger nos semblables. Cela nous est interdit non seulement dans l'Ancien Testament, mais encore, à plusieurs reprises et d'une manière expresse, dans le Nouveau.

§ 42. La volonté bonne et miséricordieuse de Dieu

A consulter : S. Thomas, S. th., i, 21, 3, 4. Paquet, I, 263 sq. Lessius, De perf. div., XII, 1-21, Lercher, II, 162.

THÈSE. Dieu est d'une bonté infinie à l'égard des créatures.

De foi.

Explication. Le Concile du Vatican indique comme raison (ratio et non causa) de la Création la bonté de Dieu. (Denz., 1783.) Il ne s'agit

pas ici de la bonté de Dieu en *soi* (*bonitas essentialis, absoluta*), qui est identique à son essence (§ 27) ; il ne s'agit pas non plus de sa bonté morale (*b. moralis*) ou de sa sainteté, mais de sa bonté par rapport aux créatures (*b. relativa, respectiva* : *benignitas, benevolentia, gratia, misericordia*, etc.). Par rapport à ceux qui souffrent de maux physiques ou moraux, elle se manifeste comme miséricorde ; par rapport à ceux qui sont endurcis dans le péché, elle se manifeste comme longanimité ou patience. Mais tout cela doit encore s'entendre d'une manière analogique. En Dieu, la bonté n'est pas une disposition sentimentale, mais un acte procédant de lui (*actus purus*) ; ce n'est pas une *émotion*, mais une *action* (*non affectus sed effectus*).

Preuve. Les arguments *objectifs* qui prouvent la bonté de Dieu par la Création et l'histoire de la Révélation sont connus. Ses œuvres portent la marque de sa bonté. (Gen., I, 1-31.) « Diligis enim omnia, quæ sunt et nihil odisti eorum, quæ fecisti. » (Sag., XI, 25.) (Cf. Ps. XXIV, 10 ; XXXII, 5 ; XXXV, 6 ; LXXXV, 15 ; XCIX, 5 ; CII, 8 ; CIII, 28 ; CV, 1 ; CX, 4 ; CXVII, 1 sq. ; CXLIV, 15 sq. Les Prophètes eux-mêmes sont des hérauts de la bonté de Dieu, surtout Osée, Jérémie et Jonas.)

Jésus ne se lasse pas de louer la bonté paternelle de Dieu dans la Création : « Qui solem suum oriri facit super bonos et malos » (Math., v, 45), comme la doctrine de la *Providence* l'explique plus loin. « Nemo bonus nisi unus Deus. » (Marc, x, 18.) Mais le Christ et les Apôtres insistent encore davantage sur la bonté de Dieu dans la mesure où elle se manifeste comme *bonté rédemptrice* ou comme volonté de sauver l'homme.

Il est facile de comprendre que cette bonté *relative* que Dieu communique aux créatures se ramène à sa bonté *ontologique*, essentielle. C'est ainsi également que toute vérité que Dieu nous communique en se révélant lui-même (*veritas in dicendo*) a son fondement dans la vérité qui est identique à son Être (*veritas in essendo*), c.-à-d. à la vérité de l'entité qui constitue un Dieu *vrai* (θεός ἀληθινός). Par conséquent, l'essence parfaite de Dieu est le fondement de sa bonté comme elle est le fondement de sa vérité. Et comme Dieu retrouve dans les créatures ses idées éternelles qu'il a réalisées en elles par la Création, il y trouve aussi les effets de sa bonté qu'il leur a communiquée. Toutes les choses existent par leur participation à l'Être divin et sont vraies et bonnes dans la mesure où, par la Création, il les a faites vraies et bonnes. Mais dans cette mesure aussi, elles sont ensuite l'objet de l'amour de Dieu. La bonté de Dieu est une action ordonnée et réglée dans les créatures, par la communication de ses attributs communicables. Ainsi la bonté de Dieu, comme son amour pour les choses, a encore son fondement en lui-même ; elle est indépendante, libre, sans fondement extérieur ; elle repose en elle-même.

Tel est le sens de la parole que nous avons citée : « Tu aimes tout ce qui est et tu ne hais rien de ce que tu as fait. » (Sag., XI, 25.) Dieu se retrouve, pour ainsi

dire, lui-même dans les créatures. « Personne ne hait sa propre chair » dit S. Paul, dans un contexte différent. Nous sommes, par rapport à l'Homme-Dieu, surtout si nous ne nous considérons pas seulement comme des êtres naturels, mais encore comme des êtres surnaturels, des membres qui lui sont incorporés, la chair de sa chair et l'os de ses os. (Eph., v, 29 sq.) Ainsi, chez les hommes, la bonté ontologique de Dieu passe normalement et d'elle-même à l'ordre moral, de l'ordre naturel à l'ordre surnaturel. Et à son tour, la bonté de Dieu est la cause de cette bonté accrue dans les créatures. C'est ce qui amène S. Augustin à une explication plus précise de la parole profonde du Christ : *Dieu seul est bon*. « Dieu est bon d'une manière qui lui appartient à lui seul et cela il ne peut pas le perdre. Car il n'est pas bon par la participation à quelque chose de bon, mais le bien par lequel il est bon est lui-même. Quand l'homme est bon, cela vient de Dieu, parce que l'homme ne peut pas l'être par lui-même. Car c'est par l'Esprit de Dieu que deviennent bons tous ceux qui le sont. » (Ep. CLIII, 12.)

De même qu'on distingue en Dieu une triple vérité (*veritas Dei in essendo, in cognoscendo, in dicendo*), on distingue aussi une *triple bonté* (*bonitas Dei in essendo, in agendo, in communicando*). On songe surtout ici à sa bonté dans la communication de sa nature. C'est ce qu'on exprime souvent dans la formule connue : « *Cujus natura bonitas est* », la bonté constitue son Être. « *Bonum est diffusivum sui*, est communicabile, communicativum sui. » Il y a là un double sens.

Cela veut dire tout d'abord que tout bien, en tant que tel, est communicable, qu'un autre peut le percevoir, le recevoir en soi, en jouir. Tout ce qui n'est pas communicable n'est pas un bien, si parfait qu'il soit en lui-même ; tout au plus peut-il être objet d'étonnement, d'admiration. « *Bonum est quod omnia appetunt* », dit S. Thomas (S. th., I, 5, 1) après Aristote. Le bien doit être appétible, désirable, comme la vérité est connaissable. Cette « appétibilité » est manifestement la *conséquence* et non la *raison* du bien. La raison réside plutôt dans l'essence du bien en soi. En soi la bonté est identique à la perfection essentielle d'une personne ou d'une chose ; elle lui ajoute seulement la relation avec une volonté douée de tendance et de désir. Le bien est en effet l'objet de la volonté, comme le vrai est l'objet de l'intelligence. Quand la perfection d'une chose diminue, son appétibilité diminue en même temps ; si la perfection croît, l'appétibilité croît aussi. Toute perte d'essence est une perte de bonté : « *Bonum ex integra causa (formali), malum ex quocumque defectu*. » Nous comprenons maintenant quel grand bien, quel bien impérissable Dieu souverainement parfait est pour les hommes et combien il est nécessaire, comme le dit S. Augustin, de détacher les désirs de notre volonté des *biens* éphémères (*bona*) pour les tourner vers le seul *bien* immuable (*summum bonum*).

Dans la phrase « *bonum est diffusivum sui* » se trouve exprimée la seconde idée, à savoir que le bien a une tendance à la bonté, à la communication ; de même que la lumière tend à éclairer, la vie à vivifier, le bien a une tendance intérieure à la « diffusion ». De même que la lumière renie sa nature si elle n'éclaire pas, de même le bien renie son caractère essentiel s'il ne se communique pas. Naturellement cela ne doit pas s'entendre d'une diffusion naturelle et nécessaire, mais de la communication d'une bonté et d'une bienveillance complètement libres et souveraines, dans une possession de soi absolue. Et c'est ce qui rend la bonté de Dieu si aimable et si adorable. Platon, comme on l'expliquera plus loin dans le traité de la Création, fait ressortir, comme on le sait, cette idée de la communication de la bonté de Dieu aux choses créées ; mais il dégrade cette idée par le relent panthéiste qu'il y ajoute en représentant la diffusion de la bonté de Dieu comme une émanation naturelle de son Être. Or le Concile du Vatican s'exprime avec clarté et précision à ce sujet : « *Hic solus verus Deus bonitate sua et omnipotenti virtute, non ad augendam suam beatitudinem nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quæ creaturis impertitur, liberrimo consilio simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam*. » (S. 3, c. 1 ; Denz., 1783.)

Dans un contexte semblable, S. Thomas attire notre attention sur la *différence* qu'il y a, non seulement entre la bonté essentielle de Dieu et la bonté communiquée

aux hommes, mais encore entre l'amour de Dieu qui repose sur cette bonté et notre amour. Comme l'amour est la volonté du bien (*amor est velle bonum*) et que Dieu ne peut obtenir de nous aucun bien pour lui par ce qu'il possède tout, sa bonté et son amour pour les créatures n'ont pas leur *fondement* dans les perfections des créatures, comme c'est le cas pour notre amour humain et nos inclinations humaines ; au contraire, c'est sa bonté qui *fonde* ces perfections ; elle les précède au lieu d'en découler : « Unde cum amare nihil aliud sit quam velle bonum alicui, manifestum est, quod Deus omnia, quæ sunt amat, *non tamen eo modo sicut nos*. Quia enim voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea movetur sicut ab objecto, amor noster quo bonum alicui volumus, non est causa bonitatis ejus, sed e converso bonitas ejus, vel vera vel æstimata, provocat amorem, quo ei volumus et bonum conservari quod habet, et addi quod non habet, et ut ad hoc operemur. *Sed amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus.* » (S. th., I, 20, 2.) Dans ce sens S. Thomas dit avec S. Augustin : « Sua igitur bonitate omnes bonitates comprehendit et ita est omnis boni bonum. » (C. Gent., I, 40.) A ce sujet, il se réfère avec raison à la Bible : « Venerunt mihi omnia bona cum illa. » (Sag., VII, 11.) « Ego ostendam omne bonum tibi. » (Ex., XXXIII, 19.)

Objections. Le *monisme* fait des objections précisément contre cette bonté et cette bienveillance de Dieu, du point de vue de l'expérience naturelle. On affirme qu'on peut trouver dans la nature de nombreuses traces de l'intelligence, de la sagesse et de la toute-puissance de Dieu, mais que nulle part on ne trouve de trace de cette bonté et de cette bienveillance qu'exalte le Concile du Vatican. Or ce jugement respire, si l'on peut dire, l'air pessimiste d'un cabinet d'étude plutôt qu'il ne s'inspire d'une considération large et libre de la nature. Assurément il y a bien des souffrances dans le monde, il est inutile d'y insister ici ; mais ce serait une exagération monstrueuse de ne voir que les souffrances sans voir la joie et il faudrait n'avoir ni sens ni cœur pour méconnaître dans la nature, dans le monde animal et dans l'humanité, les mille traits d'amour et d'inclination portés souvent jusqu'aux formes et aux expressions les plus étonnantes, les plus admirables. Rappelons seulement le soin et le dévouement de chaque bête pour ses petits ; Jésus fait même, de l'amour naturel de la poule pour ses poussins, le symbole de son amour surnaturel de Sauveur pour Israël (Math., XXIII, 37.) Qu'on songe ensuite à l'amour purement naturel des fiancés et des amis, à l'amour des époux, à l'amour du prochain, inné, jusqu'à un certain point, au cœur de l'homme, et surtout à l'amour maternel, cet amour aux mille formes et qui s'élève parfois jusqu'au sacrifice complet. Que de forces de charité fait naître la guerre elle-même, qui pourtant, dans sa forme extérieure, est de nature à favoriser le pessimisme ! Nous pouvons aussi évoquer ici l'océan d'amour qui vivifie et remplit le domaine de la *surnature*, rappeler les œuvres de charité surnaturelle, car l'amour surnaturel lui aussi pousse ses racines dans le sol de notre être créé : « Gratia supponit naturam. »

Le *pessimisme* exagère tellement le mal qu'il laisse à peine subsister quelque bien ou tout au moins n'en admet qu'un minimum. Il est aveugle en face du bien relatif. (Schopenhauer, Hartmann.) Assurément il ne faut pas concevoir le monde d'une manière panthéiste, comme la manifestation de l'Absolu lui-même, car alors il ne pourrait y avoir aucune espèce de mal dans le monde. Mais le monde est justement l'effet fini de la libre bonté de Dieu qui lui a distribué des dons dans la mesure qui lui a plu. Aucune créature n'a un droit absolu à l'existence par rapport à Dieu. C'est pourquoi il peut subordonner la vie d'un animal à celle d'un autre, sans manquer à sa bonté. — Quant à la réalisation d'un monde *absolument bon*, ce serait une contradiction en soi, et par conséquent une impossibilité pour la sagesse et la toute-puissance de Dieu, car ce monde serait un Dieu créé.

Conclusion pratique. Si Dieu, comme on l'a montré plus haut, nous a déjà infusé sa bonté par la Création, nous ne devons pas cependant, dans le christianisme, agir en vertu de cette bonté naturelle seulement, mais nous efforcer d'atteindre la bonté libre et spirituelle des enfants de Dieu et en faire la règle fondamentale de notre activité morale. Cette bonté élevée au-dessus des inclinations naturelles est plus difficile, demande plus de sacrifices et est plus méritoire. Cette bonté

suprême nous a été conquise par Jésus dans sa prière au jardin des Oliviers et sur la Croix.

THÈSE. Dieu est d'une infinie miséricorde.

De foi.

Explication. Cette thèse n'est pas définie, mais c'est la doctrine claire de l'Écriture, de la Tradition et de l'Église. Il faut dire encore ici que la miséricorde n'est pas une émotion, mais une action de la volonté divine. La miséricorde de l'homme supprime la justice dans la mesure où elle renonce à une sanction légitime ; mais en Dieu, la miséricorde et la justice doivent se confondre dans une unité supérieure et toutes deux doivent se trouver chez lui d'une manière éminente car la Révélation nous annonce l'une et l'autre.

Preuve. On voit apparaître au premier plan la miséricorde envers les misères *morales*. Ex. : Adam, Caïn, Israël. Moïse et les Prophètes doivent sans cesse annoncer de nouveau au peuple, la miséricorde de Dieu. Il est vrai que cette miséricorde n'est pas sans condition, mais suppose la conversion. Dans les psaumes, Israël célèbre son Dieu « quoniam in æternum misericordia ejus ». (Ps. CXXXV ; cf. ps. CII, CV, CXVII.)

Le *Christ* est, en tant que « Sauveur des pécheurs », le représentant de la divine miséricorde. Cette miséricorde se manifeste pratiquement dans le pardon que Jésus accorde et théoriquement dans les magnifiques paraboles de l'Enfant prodigue, de la drachme perdue, du bon pasteur (Luc, xv, 1 sq. ; Jean, x, 1 sq.), ainsi que dans ses enseignements. (Math., xii, 7 ; Luc, vi, 36, etc.) *S. Paul*, conformément à son expérience et à sa doctrine de la Rédemption, donne à Dieu ce nom sublime : « Pater misericordiarum et Deus totius consolationis. » (II Cor., i, 3.) *S. Pierre* écrit de même : « Benedictus Deus et Pater Domini nostri Jesus Christi, qui secundum misericordiam suam magnam regeneravit nos in spem vivam. » (I Pier., i, 3.) « Deus autem, qui dives est in misericordia, propter nimiam caritatem suam, qua dilexit nos », etc. (Éph., ii, 4.) Comme *exemples* de la miséricorde, citons la Samaritaine (Jean, iv), Marie-Madeleine (Luc, vii, 37 sq.), Zachée (Luc, xix, 2 sq.), le bon larron (Luc, xxiii, 42 sq.), etc.

La miséricorde et la justice. Ce serait une erreur néfaste de dire, avec l'École de Ritschl et de Harnack, que le Christ nous a révélé un « Dieu qui n'est qu'aimant et bon ». (Cf. p. 119.) Il y a toujours eu des *interprétations fausses* de cet attribut divin. C'était déjà le cas chez les Alexandrins et notamment chez Origène qui ne voulait admettre de la part de Dieu qu'une peine médicinale et, par suite, prétendait qu'il y aurait une *rédemption universelle* et un relèvement général des créatures tombées. Mais *S. Jean Chrysostome* affirme avec insistance la bonté de Dieu tout en reconnaissant les peines éternelles. « Dieu est-il l'ami des hommes ? Oui, mais il est aussi un juste juge. Pardonne-t-il les péchés ? Oui, mais il rend aussi à chacun selon ses œuvres. Oublie-t-il l'injustice ? Oui, mais il la punit aussi. N'y a-t-il là aucune contradiction ? Il n'y en a pas, si nous séparons ces faits d'après le temps. Il efface les fautes ici-bas par le Baptême et la Pénitence ; mais il punit les forfaits dans l'autre monde par le feu et les tourments. » (Hom. in Epist. ad Éph., iv, 10.)

C'est ainsi que parlent presque tous les Pères grecs sur le problème de l'union de la miséricorde et de la justice ; ils affirment que la peine infligée au pécheur impénitent ne peut être qu'une correction et que, en raison de la méchanceté humaine, la bonté, qui se trouve aussi dans le châtement et tend à améliorer, à sauver, ne réalise pas son effet.

Au temps de *S. Augustin*, il fallut combattre des opinions fausses répandues à l'intérieur de l'Eglise et dont les partisans s'intitulaient les « miséricordieux » (misericordes). Ils contestaient, en s'appuyant sur la divine miséricorde, l'éternité des peines de l'enfer et admettaient la béatitude générale pour tous les hommes, tout au moins pour tous les baptisés. Ils se référaient pour cela à des textes de l'Écriture, par exemple au ps. LXXVI, 9 sq. : « Sa bonté est-elle épuisée pour jamais ? Ou bien Dieu oublie-t-il d'avoir pitié ? A-t-il dans sa colère retiré sa miséricorde ? » ou Rom., XI, 32 : « Concluit Deus omnia in incredulitate ut omnium misereatur. » Par contre, *S. Augustin* cite les textes qui démontrent la divine justice et d'après lesquels les pécheurs *impénitents* sont menacés de châtements éternels. Il rejette l'apocatastase avec cette remarque pertinente : « Non quia diabolo et daemonibus invidemus, sed quia *ultima sententia summi et veracissimi iudicis ex nostra presumptione addere nihil debemus.* » (Ad Oros., 5 : M. 42, 672.) (Cf. Eschatologie, § 212.)

L'essence de la divine miséricorde ne doit pas être conçue comme une faiblesse ou comme une souffrance causée par le malheur d'autrui ; il faut, au contraire, l'interpréter dans le sens de l'« *actus purus* ». L'élément *formel* dans la miséricorde divine est la volonté de relever la misère d'autrui ; l'impression sensible qui se produit alors chez l'homme est un élément purement *matériel* et n'existe pas chez Dieu. *S. Thomas* dit que « la miséricorde convient à Dieu au plus haut degré ; elle ne lui convient cependant pas au sens d'émotion sensible, mais en tant qu'action (*secundum effectum, non secundum passionis affectum*)... S'affliger sur la misère d'autrui ne convient pas à Dieu ; mais *agir* pour que cette misère disparaisse lui convient au plus haut degré. Et nous comprenons ici sous le nom de misère toute déficience. Mais une déficience (*defectus*) n'est supprimée que par l'accomplissement d'une certaine bonté. Or Dieu est la racine de toute bonté, donc... » Il montre ensuite comment Dieu manifeste dans toutes ses œuvres sa miséricorde et sa justice. La miséricorde de Dieu complète sa justice dans la mesure où elle triomphe de ses exigences. (Jacq., II, 13 ; S. th., I, 21, 3 sq.)

La miséricorde de Dieu envers les animaux est célébrée à diverses reprises dans l'Écriture. « *Misericordia Dei plena est terra.* » (Ps. XXXII, 5.) « Le Seigneur est bon envers tous et les témoignages de sa miséricorde s'étendent à toutes ses œuvres... Les yeux de tous espèrent en toi Seigneur et tu leur donnes la nourriture en temps opportun. » (Ps. CXLIV, 9 et 15 ; cf. CIII, 24-30 ; CXLVI, 9. Luc, XII, 24.) Dieu ordonne aussi aux hommes d'avoir pitié des animaux. (Deut., xxv, 4 ; Eccli., VII, 24 ; Prov., XII, 10.) Mais il a donné aux hommes la chair des animaux pour nourriture (Gen., IX, 2-5) et s'il est cruel de torturer les animaux, il est permis de les tuer.

Conclusion pratique. Comme l'amour, la miséricorde, sa fille, est un des attributs que Dieu veut *communiquer* de préférence à ses créatures raisonnables. Il le fait dans une double intention, afin qu'en tant que pécheurs nous vivions continuellement de la miséricorde et par la miséricorde, mais aussi afin que nous l'exercions envers nos semblables. Ces deux intentions sont étroitement unies et Jésus le rappelle avec insistance et le répète maintes fois. Dans le *Pater*, il nous enseigne à invoquer la miséricorde du Père céleste ; mais il nous impose en même temps la promesse de notre propre miséricorde : « Pardonnez-nous nos offenses comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés. » (Math., VI, 12.) Si nous nous soustrayons à l'obligation de faire miséricorde, nous n'avons pas de miséricorde à attendre. « Méchant serviteur, je t'ai remis toute ta dette, parce que tu m'en as prié ; ne devais-tu pas toi aussi avoir pitié de ton compagnon comme j'ai eu pitié de toi ? » (Math., XVIII, 33.) Pendant des siècles, dans l'ancienne Eglise, on a beaucoup insisté sur la cinquième demande du *Pater*, demande régulatrice de la rémission des péchés ; c'est une perte pour notre vie religieuse qu'on ne le comprenne

plus aussi bien. (Cf. le sacrement de Pénitence, § 196.) S. Jacques écrit : « Le jugement est sans miséricorde pour celui qui n'a pas de miséricorde, mais la miséricorde triomphe du jugement. » (II, 13.) Il est question ici des œuvres de miséricorde. Peut-être n'était-on pas alors aussi impitoyable que dans notre siècle. Le mammonisme moderne est le fils légitime du manque de miséricorde et de la dureté de cœur.

L'amour, essence du christianisme. C'est une phrase souvent entendue, mais aussi souvent mal comprise, que l'amour est la véritable essence du christianisme tel que Jésus l'a annoncé au monde. L'abus du mot, dans la mesure où il sert la théologie adogmatique contre la foi, ou comme on dit, contre la « rigide » orthodoxie, ne doit pas nous empêcher de lui donner toute sa valeur, d'une manière juste et universelle, et d'y voir la perfection dernière et suprême qui nous permettra de ressembler à Dieu, notre souverain modèle. L'Ancien Testament, avec son point de vue particulariste, n'a pu parvenir à des relations chaleureuses entre les hommes. Mais le représentant de l'amour divin (Jean, III, 16 ; I Jean, IV, 9 : In hoc apparuit *caritas Dei* in nobis, quoniam Filium suum unigenitum misit Deus in mundum, ut vivamus per eum), le *Christ*, a proclamé, de la manière la plus expresse et la moins douteuse, que l'essence de sa religion est l'amour. A ce sujet, il importe de remarquer, ce qui, en connexion avec les déclarations antérieures, est particulièrement important, que le Christ ne présente pas le commandement de l'amour comme une simple expression de la volonté divine, comme par ex. : « Tu ne tueras pas, tu ne commettras pas d'adultère, tu ne voleras pas », mais comme une effusion de l'Être divin lui-même, si bien que les hommes qui sont ses enfants deviendront semblables à Dieu leur Père, précisément par l'accomplissement du commandement de l'amour.

Plus tard, une partie de la *Scholastique* devait assimiler objectivement l'amour et la grâce qui fait du justifié un enfant de Dieu. En cela elle se laissait guider par une pensée nettement biblique, qui plus est, par la pensée fondamentale du Nouveau Testament. Citons maintenant brièvement quelques preuves de cette double pensée : l'amour est le commandement principal du christianisme et c'est précisément par l'accomplissement de ce commandement que, dans l'imitation de l'Être divin, ou, comme le dit la doctrine de la grâce, dans la participation de la nature divine, nous sommes appelés et nous sommes « enfants de Dieu ».

Le *Christ* donne le commandement de l'amour : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton esprit et de toute ta force. C'est là le premier commandement. Et un second commandement, qui lui est semblable, est : Tu aimeras le prochain comme toi-même. Il n'y a pas de commandement plus grand que celui-là. (Marc, XII, 30 sq.) S. Mathieu ajoute encore : « De ces deux commandements dépendent la Loi et les prophètes. » (Math., XXII, 40.) S. Jean : « C'est là mon commandement (c.-à-d. le commandement spécifiquement chrétien : ἀγάπη ἐστὶν ἡ ἐντολή, ἡ ἐμὴ) que vous vous aimiez les uns les autres, comme je vous ai aimés. Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis. » (Jean, XV, 12 sq.) « Je vous donne un commandement nouveau : que vous vous aimiez les uns les autres, que, comme je vous ai aimés, vous vous aimiez aussi les uns les autres. C'est à cela que l'on reconnaîtra que vous êtes mes disciples, si vous avez de l'amour les uns pour les autres. » (Jean, XIII, 34 sq.) Notons que Jésus veut aussi qu'on renferme les *ennemis* dans l'amour du prochain :

« Aimez vos ennemis. » (Luc, vi, 27, etc.) Dans l'amour, nous manifestons que la nature de Dieu nous remplit, que nous portons, comme enfants de Dieu, les traits de son essence : « Aimez vos ennemis, faites du bien et prêtez sans rien espérer en retour, et votre récompense sera grande et vous serez les fils du Très-Haut qui lui aussi est bon pour les ingrats et les méchants. Soyez donc miséricordieux comme votre Père dans le ciel est miséricordieux. » (Luc, vi, 35 sq. ; cf. Math., v, 44 sq.) Il serait facile aussi d'établir que la conception des *Apôtres* est la même. L'Apôtre de l'amour, *S. Jean*, suffira à l'attester brièvement : « Celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu, car Dieu est amour. (I Jean, iv, 8.) » « Celui qui n'aime pas demeure dans la mort. » (I Jean, iii, 14.) « Celui qui dit qu'il est dans la lumière (de la vraie foi) et hait son frère, celui-là est encore dans les ténèbres. » (I Jean, ii, 9.) (Pour *S. Paul*, cf. I Cor., xiii, 1 sq.)

L'essence de l'amour consiste dans la libre bonté avec laquelle quelqu'un va le premier vers un autre. « L'amour consiste en ceci : ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais lui qui nous a aimés le premier et a envoyé son Fils, comme victime de propitiation pour nos péchés. Bien-aimés, si Dieu nous a aimés *ainsi*, nous devons aussi nous aimer les uns les autres. » (I Jean, iv, 10 sq.) « Si nous nous aimons les uns les autres, Dieu demeure en nous et son amour est parfait en nous » (I Jean, iv, 12), c.-à-d. l'amour de Dieu prend en nous une nouvelle forme, une forme créée et humaine. Dans l'amour réside l'assurance contre le jugement : « La perfection de l'amour en nous, c'est que nous ayons une confiance assurée au jour du jugement, car tel est (Jésus-Christ) (c.-à-d. amour), tels nous sommes aussi dans ce monde. » (I Jean, iv, 17.) « Si quelqu'un dit : j'aime Dieu et qu'il haisse son frère, c'est un menteur ; comment celui qui n'aime pas son frère qu'il voit, peut-il aimer Dieu qu'il ne voit pas ? Et nous avons reçu de Dieu ce commandement : que celui qui aime Dieu aime aussi son frère. » (I Jean, iv, 20 sq.) Nous devons donc aimer Dieu dans nos frères. Mais l'inverse aussi est vrai : Nous devons aimer nos frères en Dieu, c.-à-d. les aimer parce qu'ils sont les enfants de Dieu : « Quiconque *croit* que Jésus est le Christ, est né de Dieu et quiconque *aime* celui qui l'a engendré, aime aussi celui qui est né de lui. Nous connaissons à cette marque que nous aimons les *enfants* de Dieu, si nous aimons Dieu et si nous observons ses commandements. Car c'est aimer Dieu que de garder ses commandements. » (I Jean, v, 1 sq.)

Relations entre l'amour et la vérité. On se rend compte immédiatement qu'il s'agit là d'un problème beaucoup moins difficile que celui de la coordination entre l'amour et la justice. En effet, si la justice et l'amour entrent en concurrence de telle sorte que l'un menace de supprimer l'autre, il n'y a pas de tension de ce genre dans l'union de la vérité et de l'amour. Un regard sur la *Trinité* nous l'enseigne immédiatement. De Dieu procèdent à la fois la Vérité personnelle dans le Logos et l'Amour personnel dans le Saint-Esprit. Et entre les deux subsiste la plus merveilleuse unité. C'est là l'*idéal* vers lequel il faut tout au moins tendre, bien que dans la réalité nous devions toujours en rester très loin. Les deux phrases : « Deus caritas est » et « Deus veritas est » se trouvent chez le même disciple de Jésus, dictées par le même Esprit.

Conclusion pratique. Dans leur origine première, Dieu, comme dans leur essence, il n'y a pas de conflit entre la vérité et l'amour. La vérité est inséparable de l'amour et l'amour est inséparable de la vérité et *tous deux sont inséparables de Dieu*. Quand ils apparaissent *séparés*, quand l'amour est mêlé de dédain ou de mépris pour la vérité (indifférentisme), ou bien inversement, quand la vérité est mêlée d'offenses et d'injures (fanatisme), ces deux enfants de Dieu ne portent plus les traits brillants de leur sublime origine. *S. François de Sales*, qui a travaillé avec

tant de succès pour le triomphe de la vérité, écrit : « La vérité qui n'est pas charitable procède d'une charité qui n'est pas véritable. » L'auteur, à qui nous empruntons cette citation, remarque à ce sujet : « Il n'est pas rare que tout en reconnaissant l'autorité *du principe*, on n'en tienne que fort peu de compte dans la pratique. » (Lesêtre, « Vérité et charité », *Revue du Clergé français*, avril 1912, 22.) Rien n'est plus contradictoire que de voir un serviteur de la religion de l'amour, montrer de l'inimitié et de la méchanceté, de la rancune et de la haine, contre ses semblables. Par contre, rien n'est plus divin que la charité.

§ 43. La véracité de la volonté divine

A consulter : Kleutgen, *De ipso Deo*, 397 sq. Suarez, *De fide disp.*, 3, s. 5. Lugo, *De fide disp.*, 4. Diekamp, 1, 208. Minges, 1, 105.

THÈSE. Dieu est infiniment vrai et fidèle.

De foi.

Explication. La véracité et la fidélité sont deux aspects du même attribut. Dieu est vrai dans ses *paroles* (révélations), il est vrai dans ses *actions*. Parce qu'il l'est, il mérite une *confiance* absolue. Ces deux attributs sont déjà contenus dans la connaissance et dans la sainteté parfaites. Dieu est omniscient, et par conséquent ne peut pas se tromper *lui-même*. Il est saint, et par conséquent il ne peut pas *nous* tromper. Il ne peut pas manquer à sa parole, comme il ne peut pas être empêché de l'accomplir. Dieu est l'absolue vérité, « in essendo, in cognoscendo, in dicendo ». (Cf. p. 184.) Pour la vie chrétienne, les deux attributs ont une importance fondamentale. Sur la véracité de Dieu repose notre *foi* ; sur sa fidélité se fonde notre *espérance*. (Cf. p. 73 sq.)

Preuve. La raison *dernière* de la véracité de Dieu est son essence. Dans la mesure où une chose a de l'être, elle est une vérité. Dieu est l'Être absolu, il est donc en soi la Vérité absolue (*prima veritas in essendo*). L'Écriture indique cette idée ontologique. (Jér., x, 10 ; Jean, xvii, 3.) Mais on voit apparaître avec plus de précision la véracité (*prima veritas in cognoscendo et dicendo*) et la fidélité. C'est la condition préalable pour l'idée de Révélation, comme pour celle d'alliance. « Toutes tes œuvres sont vérité et tous tes jugements sont vrais. » (Dan., iii, 27 ; iv, 34.) « Il dit ce qui est juste, il annonce la vérité. » (Is., xlv, 19.) Tout passe, « mais la parole du Seigneur subsistera à jamais ». (Is., xl, 8.) « Jahvé est un rocher éternel. » (Is., xxvi, 4 ; Num., xxiii, 19.)

Le Nouveau Testament est une preuve de la véracité et de la fidélité de Dieu, car il est l'accomplissement de l'Ancien. Cette idée ressort surtout dans l'histoire de l'enfance de Jésus, qui est « celui qui a été promis » par le Père. C'est ce qu'on voit dans l'Annonciation de l'ange (Luc, i, 32), dans la Visitation de Marie (Luc, i, 45, 50, 54 sq.), dans le « Benedictus » (Luc, i, 68-79), dans le cantique de Siméon. (Luc, ii, 29-32.)

« Jésus est, d'après l'évangile de S. Jean, le représentant de la vérité

divine. Dieu est son dernier et principal *témoin*. (Jean, III, 33 ; v, 19 sq. ; v, 30-47 ; XVIII, 37, etc.) Dieu est la source de la vérité et de la vie ; le diable est le père du mensonge. (Jean, VIII.) Le Christ parle de lui-même comme du héraut de la vérité divine : « Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront pas. » (Luc, XXI, 33.) « Tout s'accomplira jusqu'au dernier iota et au dernier petit trait. » (Math., v, 17 sq.) Il encourage ses disciples à s'abandonner dans leurs prières à la véracité et à la fidélité de Dieu. Ainsi, dans la parabole de l'ami importun (Luc, XI, 5-13) et de la veuve opprimée. (Luc, XVIII, 1-8.) Lui-même nous donne le plus bel exemple de la confiance en son Père. (Jean, XI, 41 sq.)

Les *Apôtres* appuient sur le dogme de la véracité et de la fidélité de Dieu, leur preuve par les prophéties. Ils disent souvent que tout ce qui avait été prédit devait s'accomplir et c'est là une pensée que le Christ a souvent exprimée lui-même. (Math., XI, 3-5 ; Luc, XXIV, 27 ; Jean, v, 39, etc.) *S. Paul* examine le problème de la fidélité divine dans l'Épître aux Romains, problème qui avait été soulevé par ce fait que les Juifs, bien qu'appelés, n'étaient pas entrés dans le royaume de Dieu. (Rom., IX-XI.) Sa conclusion est : « Deus verax, omnis autem homo mendax » (Rom., III, 4) ; c'est d'après cette maxime que se résoud aussi l'énigme de la réprobation des Juifs. Cependant un « reste » doit être sauvé. L'endurcissement des Juifs ne rendra pas vaines les promesses de Dieu : « Ce n'est pas que la parole de Dieu ait failli. » (Rom., IX, 6 ; cf. III, 3.) « Negare seipsum non potest » (II Tim., II, 13), cela est contraire à son *essence*. « Impossible est mentiri Deum. » (Hébr., VI, 18.) Comme le Christ, *S. Paul* encourage les fidèles à s'abandonner à Dieu dans les tentations et les combats de la vie (I Cor., I, 8) : il ne nous éprouve pas au-dessus de nos forces (I Cor., X, 13) ; il nous a promis la vie et il ne ment pas. (Tit., I, 2.) Il nous pardonnera dans la fidélité et la justice tous nos péchés. (I Jean, I, 9 sq.)

Les Pères. La preuve par les *prophéties* joue chez eux un grand rôle. Ce qui donna lieu à un examen théorique de cet attribut, ce fut l'erreur des *priscillianistes*, en Espagne. Ils prétendaient que le mensonge et le reniement de la foi étaient permis, quand on pouvait en attendre des avantages. Ils se référaient à l'exemple des Patriarches, des Prophètes, des Apôtres, du Christ et de Dieu lui-même. *S. Augustin* protesta contre ces erreurs dans un livre : *Contre le mensonge à Consentius*. Il le fait d'autant plus volontiers que, dans un ouvrage antérieur (*De mendacio*), il s'était exprimé avec moins de clarté. Dans une lettre à *S. Jérôme*, il défend l'incrance absolue de la Révélation divine contenue dans l'Écriture et blâme *S. Jérôme* d'avoir interprété Gal., II, 14, comme une fausseté objective. (Ép. XXVIII.)

Dans la *basse Scolastique*, se produisirent les erreurs des théologiens nominalistes comme *Gabriel Biel*, *Pierre d'Ailly*, etc. Interprétant mal des expressions difficiles de l'Écriture, ils en arrivèrent à une opinion qui n'est pas sans danger bien qu'elle soit formulée d'une manière purement spéculative et hypothétique. Ils prétendaient que la tromperie n'était pas opposée à l'Être de Dieu et que, dans un autre ordre du monde (*potentia absoluta*), elle lui serait permise, bien que, dans l'ordre du monde actuel, on n'ait pas le droit de l'affirmer. (Cf. p. 176.) Même à l'époque postérieure, *Eusèbe Amort* († 1775) peut raconter (*De fide disp. 2*) « quod a theologis, præsertim neotericis agitur quæstio erubescenda atque impia an Deus

possit uti *restrictione mentali*, facere miracula in confirmationem falsi? vel saltem infundere errorem speculativum? ». C'était assurément un égarement de la spéculation, qui ne peut trouver une apparence de justification que dans la mauvaise exégèse de passages obscurs de la Bible.

Conclusion pratique. Peut-être sommes-nous autorisés à demander une *religion et une piété plus théocentriques*. Quand S. Thomas dit : « Omnia sub ratione Dei », cela ne concerne pas seulement la théologie, mais encore la pratique. La piété de l'Écriture et des Pères est entièrement et absolument conforme à cette norme. Plus tard, beaucoup d'autres éléments sont entrés dans la pratique qui ne doivent avoir qu'une importance secondaire. Que ne pouvons-nous pas apprendre, dans les psaumes, par rapport à la piété théocentrique! Comme l'âme est placée immédiatement devant la sainteté de Dieu et portée à s'occuper directement de lui et de ses adorables attributs! Assez souvent, le chrétien qui récite les psaumes se plonge entièrement dans un seul attribut divin. S. Augustin aiderait considérablement nos méditations avec les pensées si tendres et si profondes de son *Commentaire sur les psaumes* ou tout au moins avec celles des *Confessions*. Alors la parole du Seigneur : « Ecce regnum Dei intra vos » recouvrerait son importance si nécessaire et si essentiellement chrétienne. On parle aujourd'hui, en dépit du malheur des temps, d'un retour à la religion intérieure. Nous autres catholiques, nous ne perdriions certainement rien, à quitter énergiquement la périphérie pour rentrer au point central. Toute extériorité, tout exercice, ne peuvent, en définitive, être que des *moyens*, mais non constituer le *but* dernier. Le royaume de Dieu ne se réalise qu'au-dedans de nous. Dieu n'a pas besoin de nos biens (Ps. XV, 2), mais il exige expressément notre cœur et toute la force de notre esprit. Notre piété doit redevenir, comme chez S. Paul et les vrais mystiques, une union immédiate et personnelle avec Dieu. Dieu et le Christ en moi, et moi en Dieu et le Christ. Le juste vit de Dieu ; dans le combat de la vie, il se sent continuellement disputé intérieurement entre Dieu et le monde ; mais il fait en sorte que sa vie religieuse ne s'écarte jamais de Dieu. Ainsi se produit le véritable équilibre entre la religion d'ici-bas et celle de l'autre monde. Le Christ enleva à ses Apôtres sa présence extérieure pour que le Saint-Esprit puisse faire son entrée intérieure en eux. (Jean, XVI, 7.)

DEUXIÈME PARTIE

La Trinité

Vue sommaire. La doctrine de la Trinité complète celle de Dieu unique. Dieu est véritablement *Un* dans son essence ; il est aussi véritablement *Trois* dans les *Personnes*. L'exposé de la première vérité doit toujours tenir compte de la seconde et vice-versa. Pas plus qu'on ne sépare la nature de la Personne, on ne doit séparer la doctrine de la nature et celle de la Personne. La Trinité et l'unité sont les deux aspects du même dogme dont Dieu est l'objet.

Importance. Le dogme de la Trinité contient la somme de toutes les vérités de la foi chrétienne (S. Grég. de Naz. : τὸ κεφάλαιον τῆς πίστεως), c'est pourquoi il est à la base de tous les symboles chrétiens. Toutes les autres vérités se groupent autour de ce noyau central : la Création, la Rédemption, la sanctification sont des révélations de l'essence de Dieu, mais aussi des *Personnes*.

C'est pourquoi aussi l'utilité religieuse et la valeur morale de cette vérité sont considérables. Nulle part, dit S. Augustin, on ne trouve des fruits plus abondants pour l'intelligence et la volonté que dans l'étude de ce dogme (nec fructuosius aliquid invenitur). Sa lumière se reflète sur toutes les autres vérités. Grâce à ce dogme, nous pouvons dès ici-bas jeter un regard lointain sur l'essence et la vie

intime de Dieu et pressentir le bonheur dont Dieu jouit et fait jouir ceux qui lui sont unis dans la vie. Il est vrai qu'il nous manifeste aussi, plus qu'aucun autre, la grandeur de Dieu dont le mystère nous écrase. (Aug. : « Nec laboriosius aliquid quaeritur ».) En tant que révélation de l'essence, de la vie, de la grandeur de Dieu, la Trinité est l'objet le plus éminent de notre vénération, de notre adoration. C'est pourquoi il en est sans cesse fait mention dans tous les actes cultuels de l'Église. Dans la *liturgie* on entend continuellement retentir les chants et les prières en l'honneur des trois noms saints. Dans la prière d'action de grâces de la *messe* (préface), le peuple répète le triple « Sanctus » d'Isaïe (vi, 3) : Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος κύριος Σαβαώθ· πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης σου (Trishagion). Le *Baptême* se confère au nom des trois divines Personnes. Les prières *consécratoires* dans l'ordination de l'évêque, du prêtre, du diacre ont une conclusion trinitaire. La *maison de Dieu* elle-même doit être un symbole de la Trinité ; elle doit avoir trois portes.

Étymologiquement le mot « trinitas » est la traduction du mot grec τριάς et désigne d'abord un nombre ternaire. S. Isidore de Séville songea à « triunitas » parce que « totum unum ex quibusdam tribus constat ». Pierre Lombard songea à « trium unitas ». Les mots τριάς et « trinitas » se trouvent déjà chez Théophile et Tertullien. Le disciple de Tertullien, *Novatien*, écrivit « De Trinitate » : M. 3, 911-982.

PREMIÈRE SECTION

La Trinité dans l'enseignement de l'Église

CHAPITRE PREMIER

Le dogme trinitaire en soi

A consulter : S. Thomas, S. th., I, 27-43 ; C. Gent., IV, 1-26. S. Bonaventure, *Breviloquium* ed. da Vicenza (1881), I, 1-6. Ruiz, *De Trinitate* (Lyon, 1625). *Salmanticensis*, *Curs. th.*, III. Franzelin, *De Deo trino* (1883). Janssens, *De Deo trino* (1900). Stenstrup, *De SS. Trinitatis mysterio* (1898). Kleutgen, *Inst. theol.*, 427 sq. Paquet, I, 329 sq. Petau, *Dogmata theologica*, II, III : *De Trinitate* (Paris, 1865). Thomassin, *Tournely*, *Praelectiones dogm.* : *De myst. SS. Trin.* Diekamp, I, 106. J. van der Mersch, *De Deo uno et trino* (2^e éd., 1928). A. d'Aiès, *Prima lineamenta, de Deo trino* (1934). Régnon, *Études de théologie positive sur la S. Trinité*, 3 vol. (1892 sq.). Lebreton. Les origines du dogme de la Trinité, I (1910) ; *Histoire du dogme de la Trinité*, 2 vol. (1927-1928). S. Augustin, *De Trinitate libri*, XV. Bardy, *Didyme l'Aveugle* (1910). Hugon, *Le mystère de la T. S. Trinité* (1912). Catoire, *Philosophie byzantine et phil. scol.* ; *Echos d'Or* (1909), 193 sq. (opposé à Régnon).

§ 44. Le contenu du dogme

THÈSE Dans l'unique Être divin, il y a trois Personnes, et ces trois Personnes sont le Dieu unique. *De foi.*

Explication. Le dogme de la Trinité fut exprimé *formellement* pour la première fois dans le *Symbole de S. Athanase*, à la fin des controverses trinitaires (vers 400) : « Fides catholica hæc est, ut unum Deum in Trinitate et Trinitatem in Unitate veneremur. » (Denz., 39 ; cf. 48-51, 54, 78-82, 85-87, 213, 254, 275-281, 343-346, 389-391, 420, 432, 462, 463, 703-705, 1596, 1655, 1915.)

Quand, au *Moyen-Age*, la notion de Dieu fut obscurcie par *Roscelin* et *Gilbert de la Porrée*, qui furent *immédiatement* réfutés (Denz., 389 sq.)

(cf. p. 130), et par *Joachin de Flore* (p. 202), le IV^e Concile de Latran exprima l'antique foi. (*Denz.*, 428, 431 sq.) Les Conciles d'union durent, eux aussi, à l'encontre des Grecs qui s'écartaient de la doctrine commune sur le « Filioque », renouveler le décret du IV^e Concile de Latran. Le dogme trinitaire fut examiné d'une manière particulièrement détaillée au XI^e Concile de Tolède. (*Denz.*, 275-281.)

I. Unité dans la Trinité. C'est une *unité* de l'essence, des *attributs* et de l'*activité*.

1. *L'unité d'essence* est l'unité fondamentale ; elle exige que nous nous gardions de nous représenter l'Être divin comme partagé ou multiplié, en raison de la Trinité de Personnes ; il nous faut plutôt le concevoir comme une unité *numérique* absolue. Les trois Personnes sont *un seul* Dieu, non pas parce que chacune est d'*égale* essence divine (*æqualis substantiæ*), mais parce que les trois Personnes sont d'*une seule et même* essence (*unius ejusdem substantiæ*). Elles ne sont pas d'*essence égale*, mais d'*essence unique*. Tolet. XI : « Nec sicut tres personæ, ita tres substantias prædicamus, sed unam substantiam. » (*Denz.*, 278.) Later. IV : « Licet igitur alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus Sanctus, non tamen aliud, sed id quod est Pater, est Filius et Spiritus Sanctus *idem omnino*, ut secundum orthodoxam et catholicam fidem *consubstantialia* esse credantur. » (*Denz.*, 432.) Bien que chaque Personne soit véritablement *Dieu*, toutes les trois cependant ne sont qu'*un seul Dieu*. Symb. Athan. : « Ita Deus est Pater, Deus Filius, Deus Spiritus sanctus, et tamen non tres Dii, sed unus est Deus. » Decret. pro Jacob. : « Quia triam est una substantia, una essentia, una divinitas. » (*Denz.*, 703.)

2. *L'unité des attributs* suit nécessairement l'unité d'essence, les attributs étant inséparables de l'essence. Si l'essence n'est pas multipliée par la Trinité de Personnes, les *perfections de l'essence* ne le sont pas davantage. *Athanasianum* : « Qualis Pater, talis Filius, talis Spiritus Sanctus. Increatus... immensus Pater, increatus... immensus Filius, increatus... immensus Spiritus Sanctus ; et tamen *non tres æterni*, sed unus æternus. Sicut *non tres* increati, nec tres immensi, sed *unus* increatus et unus immensus », etc. De même Tolet. XI.

3. *L'unité d'activité* à l'extérieur résulte de l'unité d'essence. Car là où se trouve *un seul* principe (pr. quo) d'activité il ne peut y avoir aussi qu'*une seule* action. Ainsi donc, même à l'extérieur, l'Être divin nous apparaît comme le seul Dieu et Seigneur. « (Tres istæ personæ) *inseparabiles*... inveniuntur et in eo quod *sunt* et in eo quod *faciunt*. » (Tolet. XI ; *Denz.*, 281.) « Quælibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia, seu natura, quæ sola est *universorum principium*, præter quod aliud inveniri non potest. » (Later. IV.)

II. La Trinité dans l'unité. Bien qu'on doive affirmer de Dieu une véritable unité, il est également vrai qu'on doive affirmer de lui la Trinité. Cette Trinité suppose une distinction *réelle* en Dieu, car sans cette distinction, une Trinité ne peut pas sérieusement exister. Cette distinction se rapporte aux *Personnes*, aux *Processions* et à la *manière de posséder* l'essence divine.

1. La *Trinité des Personnes* doit être entendue au *sens positif* et *exclusif*, et non, au sens modaliste, comme trois manières dont se manifeste le Dieu unique. « Hinc damnat (Ecclesia) Sabellium personas confundentem et ipsarum *distinctionem realem*... auferentem. » (Decr. pro Jacob. ; *Denz.*, 705.) Le Nouveau Testament enseigne une Trinité et ne connaît pas la dualité (Dyas) qu'on lui attribue. Il ne connaît pas non plus de quaternité comme si, à côté des Personnes, subsistait l'essence *par laquelle* les Personnes seraient Dieu. « In Deo solummodo est *Trinitas*. »

non *quaternitas*. » (Later. IV ; Denz., 432.) « Neque confundentes personas... *alia enim est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti*. » (Athan.) « *Personas enim distinguimus, non Deitatem separamus*. » (Tolet. XI ; Denz., 280.)

2. Cette distinction réelle des Personnes équivaut à la *manière distincte dont est possédée l'essence unique* par les trois Personnes, par suite de la *procession distincte d'une Personne de l'autre* : la première Personne possède cette essence comme une essence non communiquée, sans *principe*, la seconde la reçoit, par *génération*, de la première ; elle est communiquée à la troisième par *spiration* commune de la première et de la seconde. C'est pourquoi la première Personne s'appelle le *Père*, la seconde le *Fils* et la troisième le *Saint-Esprit*. Symb. Athan. : « *Pater a nullo est factus... Filius a Patre solo est... genitus, Spiritus Sanctus a Patre et Filio... non genitus sed procedens*. » Later. IV : « *Pater enim ab æterno Filium generando suam substantiam ei dedit*. » (Denz., 432.) « *Spiritus Sanctus... essentiam suam suumque esse subsistens habet ex Patre simul et Filio et ex utroque æternaliter tamquam ab uno principio et ab unica spiratione procedit*. » (Florent. ; Denz., 691.) « *Pater, quidquid est aut habet, non habet ab alio sed ex se et est principium sine principio. Filius, quidquid est aut habet, habet a Patre et est principium de principio ; Spiritus sanctus, quidquid est aut habet, habet a Patre simul et a Filio ; sed Pater et Filius non duo principia Spiritus Sancti sed unum principium*. » (Decret. pro Jacob. ; Denz., 704.)

Il faut donc concevoir une *Trinité réelle* et l'on n'a pas le droit de voir dans les dénominations *Père, Fils et Saint-Esprit* de simples *noms* ou des *modes de manifestation* ou des *étapes de la Révélation*. Ce sont trois détenteurs, trois possesseurs réellement distincts de la divine essence. Cette unique essence divine subsiste en trois Personnes réellement distinctes. Chacune des trois Personnes possède l'unique substance divine, est cette divine substance même.

3. Ce par quoi les trois Personnes se distinguent l'une de l'autre ne doit pas être cherché dans l'*essence*, ne doit pas être cherché non plus, d'abord, dans la *Personne* en elle-même, étant donné que chacune des trois Personnes est également parfaite et éternelle, mais doit se trouver dans la *manière différente de posséder l'essence* et, plus précisément, dans les *relations* entre les Personnes, qui en résultent. La Personne reçoit uniquement sa personnalité par sa *relation particulière* avec les autres Personnes. C'est pourquoi ce ne sont pas des Personnes *absolues*, subsistant par elles-mêmes, mais des Personnes constituées par *relation* dont l'être est uniquement fondé sur la relation avec les autres Personnes et qui sans cette relation ne subsisteraient pas (Denz., 278.)

III. Unité et Trinité. Étant donné que les trois Personnes sont *réellement* distinctes, mais par l'Être ne le sont que *virtuellement* (§ 25), on doit dire d'elles non seulement qu'elles procèdent l'une de l'autre, mais encore qu'elles sont l'une dans l'autre. Même indépendamment de leur infinité, de leur immensité et de leur perfection absolue, on ne peut, en raison de leur unité d'essence, les concevoir que comme existant l'une dans l'autre, *se compénétrant mutuellement* (περιχωρεῖν, circumincedere, circuminsidere ; περιχώρησις, circumincesso, circuminso).

« Propter hanc unitatem, Pater est totus in Filio, totus in Spiritu Sancto ; Filius est totus in Patre, totus in Spiritu Sancto ; Spiritus Sanctus est totus in Patre, totus in Filio. » (Decr. pro Jacob. ; Denz., 704.)

On peut donc, en s'appuyant sur les formules ecclésiastiques, présenter le dogme, dans sa substance, de la façon suivante : *L'Être divin numériquement un est si parfait et si infini que trois Personnes réellement distinctes*

le possèdent, à un titre distinct sans doute, mais dans une perfection entièrement égale. Le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont chacun véritablement Dieu et cependant un seul Dieu.

L'unité est si parfaite qu'elle n'est pas détruite par la Trinité et la Trinité est si réelle qu'elle n'est pas supprimée par l'unité. Si l'unité est élevée au-dessus de tout nombre (§ 28), il faut en dire autant de la Trinité. « Hæc... Sancta Trinitas quæ unus et verus est Deus, nec recedit a numero nec capitur a numero. In relatione enim personarum numerus cernitur; in divinitatis vero substantia, quid numeratum sit non comprehenditur. Ergo in hoc solum numerum insinuant, quod ad invicem sunt, et in hoc numero carent, quod ad se sunt. » (Tolet. IX; Denz., 279 sq.)

Tout ce qui va suivre sera l'explication détaillée de cet exposé sommaire du dogme. Bien entendu ce que nous exposons ici, comme dogme ecclésiastique, ne se trouve pas, dès le début, dans la conscience de l'Eglise avec une terminologie aussi claire et aussi précise. La doctrine de la Trinité, elle aussi, (non la Trinité elle-même), a eu son *évolution*, comme tous les dogmes. Le langage de la Bible, au sujet du dogme de la Trinité, est différent de celui de la dogmatique postérieure. Le Christ, S. Paul et S. Jean parlèrent de la Trinité autrement que les Apologistes, le Concile de Nicée, les Pères contemporains, le Symbole d'Athanase et la Scolastique. Cela tient, pourrait-on dire, à la révélation successive de la Trinité et à l'enseignement de la foi qui se rattacha d'abord à cette révélation successive. Le Père fut révélé le premier, puis le Fils, puis le Saint-Esprit. Celui qui suit atteste celui qui précède et est attesté à son tour par celui qui précède. Il en résulte une certaine *juxtaposition* dans l'ordre des Personnes qui se retrouve logiquement, dans la pensée comme dans l'expression du dogme trinitaire. Il faut ajouter que la divinité de chacune des personnes, sauf le Père, dut être défendue par l'Eglise et les Pères, selon une succession *historique*. De cela aussi résultèrent une certaine juxtaposition et une certaine séparation. Ce sont les Personnes qui sont d'abord placées au premier plan, selon qu'elles apparaissent successivement dans l'histoire de la Révélation, prennent part à l'œuvre de la Rédemption et sont jugées suivant leur action rédemptrice extérieure.

C'est là le point de vue de l'*histoire de la Révélation* dans la doctrine trinitaire. D'après ce point de vue, la seconde Personne est le Fils, en tant que le Père l'envoie sur la terre pour notre Rédemption (Jean, III, 16); la troisième Personne est le Saint-Esprit, en tant qu'elle doit, comme Esprit de Dieu, achever notre sanctification. (S. Paul.) En les présentant de ce point de vue, on ne méconnaît aucunement leur existence éternelle et leur nature divine. (Jean, I, 1-14.)

A côté de ce point de vue, il y en a un autre dans la doctrine de la Trinité, c'est le point de vue *spéculatif* qui part de l'essence divine. A ce point de vue, le premier se ramène d'une nécessité interne. On ne se demande plus quel est le rôle du Fils, du Père et de l'Esprit du Père et du Fils dans la révélation de la Rédemption — et c'est de cela surtout qu'il s'agit dans le premier point de vue, bien que S. Paul et S. Jean (Prologue) fassent aussi rentrer le Fils dans la révélation de la Création — mais on se demande quel est leur état antérieur à toute histoire, dans leur existence éternelle par rapport au Père. Davantage encore, on se demande *comment le Père, le Fils et le Saint-Esprit se sont comportés réciproquement et par rapport à l'essence divine, éternellement, longtemps avant toute révélation temporelle*. C'est moins le point de vue pratique de la foi à la Rédemption, que le point de vue spéculatif de la foi en Dieu. Mais on voit que, logiquement, le second point de vue doit suivre historiquement le premier et que, d'une manière aussi logique, la Révélation étant *achevée*, le second doit prendre le pas sur le premier. Il y a donc une *évolution*, mais une évolution logique et imposée par les lois de la pensée. L'évolution de la substance du dogme a entraîné aussi celle de la terminologie extérieure. Il serait déraisonnable, aujourd'hui, d'employer, dans la doctrine de la Trinité, le langage de la théologie non évoluée et de méconnaître le langage de la théologie évoluée. Ce serait une singularité scientifique qui ne se retrouve dans aucune autre science.

§ 45. La terminologie trinitaire

A consulter : S. Thomas, Sent., I, d. 23, q. 1, a. 1 ; S. th., I, 29, 1-3 ; De pot., IX, 1-2. S. Bonaventure, Brev., I, 2-4. Petau, De Trin., IV, 4. Nottebaum, De personæ vel hypostasis apud Patres theologosque notione et usu (1853). Dict. théol., VII, 369 sq.

Les expressions doctrinales créées au cours des siècles se rapportent soit à l'unité, soit à la Trinité, et se divisent par conséquent en deux groupes. Au premier appartiennent les expressions essence, substance, nature (essentia, substantia, natura, οὐσία, φύσις) ; au second, les expressions subsistance, hypostase, personne.

Les Latins furent plus heureux, dès le début, dans la terminologie trinitaire que les Grecs. Tertullien leur avait fourni les mots « natura » et « substantia » auxquels s'ajouta plus tard le synonyme « essentia », pour désigner ce qui est commun aux trois Personnes, c.-à-d. l'essence. De même, il avait introduit l'expression « persona » pour désigner ce qui est particulier, en tant que l'essence doit être conçue comme être individuel subsistant en soi. Il avait employé cette expression distinctement pour le Père et pour le Fils. Aussi on prit l'habitude, qui demeura, de parler de « tres personæ » et de « una natura » ou « substantia », ou « essentia ».

Chez les Grecs, on ne trouve pas cette précision dans la terminologie. Pour désigner ce qui est commun ils employaient φύσις et οὐσία ; mais, tout au moins au début, οὐσία fut employé aussi pour désigner la personne, par conséquent avec le même sens que ὑπόστασις. Pour désigner la Personne, ils avaient deux expressions à leur disposition, πρόσωπον et ὑπόστασις ; mais toutes les deux pouvaient être mal interprétées. On vient de remarquer que ὑπόστασις était au début synonyme de οὐσία. Quant à πρόσωπον = masque, on pouvait l'entendre comme un simple mode extérieur de manifestation, et c'est en effet l'interprétation hérétique que lui donna Sabellius ; pour lui, comme pour le néo-protestantisme, il n'y avait plus qu'une apparence, un semblant de Trinité. Comme on cherchait à éviter, pour ces raisons, le mot πρόσωπον il ne resta plus que le mot ὑπόστασις, que l'on distingua strictement de οὐσία, pour désigner l'existence individuelle. Et l'on parla désormais de μία οὐσία ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν ou même encore προσώποις. Celui qui contribua le plus à clarifier cette terminologie et à l'introduire dans la théologie fut S. Basile. (Cf. Bardy, Didyme l'Aveugle, 60 sq.)

Les expressions « essentia », « substantia », « natura » sont employées par l'Église au IV^e Concile de Latran comme synonymes (p. 124 et 194). Cependant, la philosophie les distingue d'une manière plus précise.

1. Essence, substance, nature.

a) L'essence désigne le fond intérieur d'une chose, ce par quoi elle est précisément ce qu'elle est. On applique ce mot à tout ce qui est de quelque manière un être (ens), qu'il soit réel ou possible, existant en soi ou dans un autre. « Essentia vere et propria est in substantiis, sed in accidentibus est quodam modo et secundum quid », dit S. Thomas.

b) La substance est l'essence, en tant qu'elle est dans une chose subsistant en soi et pour soi. Elle s'oppose à l'accident qui ne subsiste pas en soi, mais dans un autre. On distingue la substance première (substantia prima. Aristote : οὐσία πρώτη), l'être individuel existant réellement, la substance par excellence, et la substance seconde (subst.

secunda, οὐσία δευτέρα), la notion de la chose individuelle, la notion générale. Exemple : Socrate dans son être déterminé (id quod est) et l'humanité en tant que c'est ce par quoi il est homme (id quo est). « Substantia est ens per se subsistens » (S. th., I, 3, 5 ad 1) ; cf. C. Gent., I, 25 : « Substantia est res cui convenit esse non in subjecto. »

c) La *nature* est le plus souvent considérée comme synonyme d'essence ; néanmoins, d'une manière plus précise, ce mot désigne l'essence en tant qu'elle est le *principe des modifications et de l'activité* (natura de nasci, φύσις ; de γίνεσθαι, je nais). La raison dernière de l'activité réside dans l'essence particulière à la chose ; la raison prochaine, dans les facultés et les forces qui sont en elle. D'où l'axiome : L'activité suit l'être (agere sequitur esse). S. th., I, 39, 2 ad 3 : « Natura designat principium actus. » « Naturæ (substantiæ) intellectuales (spirituales) sunt formæ subsistentes, non autem existentes in materia, quasi esse earum a materia dependeat. » (C. Gent., II, 51.) « Illa subsistere dicimus, quæ non in alio sed in se existunt. » (S. th., I, 29, 2 c.)

2. Hypostase, subsistance, personne.

a) L'*hypostase* est la substance quand elle n'est pas *partie* d'un tout (main, bras), mais est une substance individuelle *complète, existant en soi et pour soi*. Trois caractéristiques déterminent son être : *l'intégrité, l'existence en soi, l'existence pour soi*. L'existence en soi peut appartenir à une substance partielle, incomplète ; l'existence pour soi ne peut appartenir qu'à une substance complète. Entre l'existence en soi et l'existence pour soi, il y a au moins une distinction virtuelle. L'existence pour soi est une propriété plus parfaite que l'existence en soi. L'*hypostase* (suppositum) est la substance individuelle parfaite qui existe de telle sorte qu'elle est non seulement une seule chose en soi (indivisum in se), mais encore qu'elle est *distincte* de toute autre (divisum ab omni alio). Elle est le sujet (principium quod) de l'activité (actiones sunt suppositi) ; la nature, par contre, n'en est que le principe prochain (principium quo).

b) On appelle *subsistance* la manière d'exister propre à la substance ainsi décrite. Ce mot désigne l'existence en soi et pour soi de l'hypostase (subsistentia, subsistere, sub esse suo).

c) La *personne* est le nom qu'on donne à l'hypostase quand elle possède la perfection d'être *raisonnable* (spirituel). C'est la substance la plus parfaite qui, non seulement possède l'existence en soi et pour soi, mais encore a conscience de cette possession individuelle. C'est dans cette caractéristique que réside la différence spécifique de la notion. La définition courante dans l'Ecole est celle-ci : *La personne est la substance, existant individuellement et pour soi, d'une nature raisonnable* (persona est naturæ rationalis individua substantia). (Boèce.)

S. Thomas : « Personna significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura. Unde cum omne illud quod est perfectionis,

Deo sit attribuendum eo quod ejus essentia continet in se omnem perfectionem, conveniens est ut hoc nomen persona de Deo dicatur », cependant dans un sens éminent. (S. th., I, 29, 3.)

Étant donné que le *monisme* affaiblit la notion de personnalité en voulant n'y voir que la *conscience de soi*, l'indépendance, dans le sens de caractère accusé et fort, il est nécessaire d'insister particulièrement sur l'élément fondamental, *ontologique*, sur l'existence pour soi. — C'est mutiler la personnalité que de la placer *uniquement*, comme fait Günther, dans la conscience. La conscience est une *activité* et a son fondement dans la *nature*. Comme il n'y a en Dieu qu'une nature, il n'y aurait aussi, d'après cette théorie, qu'une Personne, car il n'y a en Dieu qu'une conscience. En outre, le Christ ayant une *double* conscience, il y aurait en lui deux Personnes. L'enfant qui n'a pas encore conscience de lui-même ne serait pas encore une personne.

L'application de ces notions à Dieu ne peut, comme toujours, se faire que d'une manière analogique. Dieu n'est ni nature, ni Personne dans le sens créé ; il l'est dans un sens semblable, mais éminent, qui exclut toute imperfection. (Cf. p. 135 et sq.)

Par suite, Dieu n'est pas une *substance générale* (*substantia secunda*) ; en lui, la divinité n'est pas réalisée de telle sorte que ce serait *par elle* qu'il serait Dieu, mais il est la divinité même (*Deus est ipsa Deitas, Deus est quod habet*). Ensuite, Dieu est une substance réalisée, une essence particulière (*subst. prima*), mais non pas dans le sens de support d'accidents (*substare accidentibus, hypostasis, suppositum*) qui complètent une substance *imparfaite*, car il est parfait. Cependant, il est substance et même la substance absolue, en ce sens qu'il existe complètement en *lui-même* avec une force absolue, qu'il possède son Être indépendant. Il est une substance *individuelle*, par opposition à la substance générale qui peut être réalisée en *plusieurs* êtres individuels *distincts*. La divine substance n'existe qu'une *fois*, dans une unité numérique absolue, et dans une identité absolue avec soi-même. Par contre, elle s'oppose à la substance individuelle en ce que, malgré son unité, elle appartient d'une manière *commune* à trois Personnes distinctes, sans pour autant être multipliée. Dieu est Personne en ce qu'il unit l'existence en soi et pour soi au plus haut degré avec la raison et la spiritualité parfaites. Mais là encore, il ne l'est pas au sens créé. La divine substance ne se possède pas comme la substance spirituelle créée d'une *seule manière*, mais de *trois* manières et est, par suite, *tripersonnelle*. L'objet de possession, l'essence, est un seul et même objet, mais le titre de possession est triple. Le *fondement* de cette triple manière de posséder réside dans les *Processions*.

Il nous faut donc, en appliquant ces notions à Dieu, les limiter sur *tous* les points. Aucune, au sens que nous pouvons fixer *expérimentalement*, ne peut convenir à Dieu. C'est la vérité qui domine toute la doctrine de Dieu. Nous ne pouvons pas concevoir Dieu avec des notions adéquates, nous ne le pouvons qu'avec des notions analogiques. Les notions : existence, essence, attribut, substance, nature, personne, activité, sont toutes analogiques ; cependant, dans un sens *éminent*, elles sont vraies. Dieu est véritablement tripersonnel. La notion de personne se réalise d'abord en lui et par excellence ; ce n'est que d'une manière dérivée et limitée qu'elle s'applique aux êtres raisonnables créés. (S. th., I, 29, 3.)

La *suréminence* et la perfection de Dieu, au-dessus de la personne créée, résident en ce que la nature divine unique est en possession absolue d'elle-même et par conséquent personnelle, et cependant ne se possède pas comme la substance spirituelle créée d'une seule manière, mais de trois manières distinctes. Cela existe d'une nécessité interne et la Trinité de Personnes n'est pas quelque chose d'*accidentel* ou de simplement convenable ; au contraire, elle est aussi nécessaire que l'unité absolue de l'Être. Seulement, nous reconnaissons d'une façon plus claire la nécessité de l'unité que celle de la Trinité ; l'unité est une *vérité de raison*, la Trinité est un grand *mystère*.

Transition. L'hérésie pouvait attaquer le dogme sur plusieurs points. Du point de vue de la Révélation, on pouvait discuter les relations des Personnes entre elles. Sur ce sujet, à l'époque patristique, l'hérésie connut ces deux extrêmes : le *monarchianisme* et le *trithéisme* ; une tentative malheureuse de conciliation fut le *subordinationianisme*. Les premières erreurs provenaient donc d'une fausse christologie et d'une fausse pneumatologie. Du point de vue de la raison, la Trinité fut attaquée dans son principe ; elle le fut surtout par le *rationalisme*.

CHAPITRE II

Les hérésies antitrinitaires

A consulter : *Petau*, De trinitate lib., I, c. 3 sq. Les histoires de l'Église.

§ 46. Le monarchianisme et le subordinationianisme

1. Le **monarchianisme** affirme l'unité de Dieu conçue d'une manière abstraite dans laquelle, disent-ils, il n'y a pas de place pour la pluralité (*monarchiam tenemus*). Selon qu'il considère cette unité en relation avec la *Personne du Christ*, il se divise en monarchianisme *ébionite* ou *dynamique* et en monarchianisme *modaliste* ou *patripassien*.

La branche *dynamique* n'admet pas dans le Christ une Personne divine, mais lui attribue une force divine, impersonnelle (δύναμις). Le Christ, en soi, est un homme pur et simple. Ce fut la doctrine des deux *Théodote*, de *Bérylle de Bostra*, de *Paul de Samosate*. La tendance *modaliste* admet, il est vrai, une Trinité, mais une Trinité apparente et non véritable. La Personne pour les modalistes est le mode de manifestation extérieure (πρόσωπον = masque) d'un seul Dieu (μονάς). Ce Dieu unique s'est manifesté comme Père dans la Création, comme Fils dans la Rédemption, comme Saint-Esprit dans la sanctification. On enseignait une Incarnation de Dieu, mais on l'attribuait à la Personne du Père, d'où le nom de « Patripassiens ». Les représentants de cette hérésie sont : *Noëtius de Smyrne*, *Praxeas*, son disciple à Rome et dans l'Afrique du Nord, *Cléomène* à Rome et surtout *Sabellius*.

Condamnations ecclésiastiques. Le Pape S. Victor excommunia Théodote le Tanneur. Un Synode d'*Antioche* déposa Paul de Samosate qui employait, au sujet du Fils, le mot *μοούσιος τῷ πατρὶ* dans un sens monarchianiste. Le Fils, disait-il, est consubstantiel au Père, même comme Personne, parce qu'il est la manifestation terrestre du Père. Le Pape S. Félix confirma le Synode. Il n'y avait pas encore, alors, de conciles généraux.

Le modalisme fut combattu par *Tertullien* qui était déjà montaniste (Ad. Praxeum), par S. *Hippolyte* (Adv. Noëtum), par S. *Denys d'Alexandrie*. Ce dernier, en réfutant *Sabellius*, alla trop loin dans l'affirmation de la distinction du Père et du Fils : il nommait le Fils une œuvre (ποίημα) du Père. Cependant, dans sa justification

auprès du Pape S. Denys, il affirma qu'il n'avait voulu parler que de la *Procession* du Fils par laquelle le Père est le principe du Fils. Le Pape S. Denys fit paraître à ce sujet une lettre dogmatique (260) dans laquelle il réfutait à la fois le monarchianisme et le subordinationisme qui apparut plus tard. Cette lettre a été reproduite. (Denz., 48-51.)

2.^e Le **subordinationisme** est une mauvaise tentative de conciliation : il veut unir la monarchie avec une certaine Trinité ; il emploie le mot *θεός* au sens propre et au sens impropre ; il sépare *essentiellement* le Fils et le Saint-Esprit, du Père, et il en fait les *créatures* du Père, tout en affirmant qu'ils sont des créatures d'un genre plus élevé et existant avant tous les temps.

Arius met à part le Dieu unique et très-haut (ὁ ἐπὶ πάντων θεός) que sa perfection rend absolument inaccessible et place au-dessus du monde, et il le sépare du Fils qui est un être divin de second ordre et qui, par suite du défaut de ces attributs absolus, était capable d'accomplir la Création et l'Incarnation. Cet être intermédiaire, Dieu le produit *librement*, non pas de toute éternité, mais *avant tous les temps*, comme sa *créature*. « Il fut un temps où il n'était pas » (ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν — ἐξ οὐκ ὄντων ἔστιν). Le Christ est Fils de Dieu par *grâce* et non par *nature*. Il était sans péché par le bon usage de ses facultés, comme tous les fils moraux de Dieu. Les ariens se partagèrent en *ariens stricts* (ἀνόμοιος) et en *semi-ariens* (ἡμιόμοιος). Les uns et les autres juraient par leur mot d'ordre et se combattaient violemment entre eux.

Condamnations ecclésiastiques. Aux chefs hérétiques : *Arius*, prêtre d'Alexandrie (écrit principal « *Thalia* », dans *Athan.*, Contr. Arian. orat., 1, 9), *Eusèbe*, évêque de Nicomédie (« Eusebiens »), *Eusèbe*, évêque de Césarée, s'opposèrent du côté de l'Église orthodoxe, *Alexandre*, évêque d'Alexandrie qui excommunia *Arius* ; au Concile de Nicée (325), les évêques *Eustathius d'Antioche* et *Marcel d'Ancyre*, mais surtout l'ardent diacre *Athanase*. Au Concile de Nicée l'hérésie fut condamnée, le Fils fut déclaré consubstantiel au Père (ὁμοούσιος τῷ πατρὶ) et le second article du Symbole des Apôtres fut augmenté de cette addition importante. (Denz., 54.) Le Symbole de Nicée lui-même eut pour origine un projet d'Eusèbe de Césarée que le Concile accepta sous une forme modifiée. La victoire du Concile de Nicée fut assurée après de longs combats par S. Athanase, les trois Cappadociens, S. Ephrem, S. Ambroise, S. Augustin, S. Jérôme et l'empereur Théodose 1^{er}. (Décret de 380 en faveur de ὁμοούσιος.)

Le **macédonianisme** étendit l'hérésie arienne au Saint-Esprit également. Il enseigna que le Saint-Esprit était une *créature du Fils* comme le Fils était une créature du Père (Pneumatomaques).

Condamnations ecclésiastiques. *Macedonius*, évêque semi-arien de Constantinople, fut déposé en 360 par un synode tenu dans cette ville. Le Pape S. Damase condamna plus tard l'hérésie dans un synode tenu à Rome. Bientôt après, l'empereur Théodose convoca un concile général à Constantinople (381). Ce concile formula la doctrine de l'Église en déclarant que le *Saint-Esprit* est « Seigneur et vivificateur » et qu'il « procède du Père » (Jean, xv, 26), qu'il est « adoré et glorifié avec le Père et le Fils », qu'il a « parlé par les Prophètes ». Ces décisions furent ajoutées au Symbole de « Nicée ». (Denz., 86.) Le second concile ne fut pas aussi catégorique que le premier. Il manquait le terme ὁμοούσιος ou bien encore ὁ θεός. C'est ce qui explique la réserve que montrèrent ensuite certains Pères (S. Basile) dans leur terminologie. Les principaux défenseurs de la divinité du Saint-Esprit furent particulièrement S. Athanase, S. Grégoire de Nysse, Didyme, S. Ambroise. La plupart composèrent des écrits à ce sujet.

Antitrinitaires modernes. Dès le temps de la Réforme au ^{xvi}^e siècle, on voit apparaître des négateurs isolés de la Trinité comme Ludwig Hetzer, Jean Denke, en Suisse ; Jean Campanus à Wittenberg, David Joris en Hollande, Michel Serveda (Servet), médecin espagnol ; Gribaldi, juriste de Padoue ; Blandatra du Piémont, Lelio et Fausto Sozzini dits Socin. (Socinianisme « unitarisme » ; Denz., 993.) Mais aujourd'hui tout le protestantisme libéral est tombé dans l'antitrinitarisme et lutte pour faire disparaître les formules trinitaires, des symboles et des rituels. Là où l'on maintient encore la Trinité, la conception qu'on en a se distingue peu de l'antique *modalisme*. (Shelling, Hegel, Schleiermacher.) Dans de larges sphères du protestantisme, la Filiation divine de Jésus est conçue au sens éthique et adoptionniste ou, avec Serveda, on la fait dater de la conception ou du baptême : « Le divin était en lui. »

§ 47. Le trithéisme

Le **trithéisme** sépare non seulement les Personnes, mais encore l'essence. Sans doute, l'expérience nous fait formuler ce jugement : autant de personnes, autant de natures, et vice-versa. Mais le dogme nous enseigne que ce jugement d'expérience ne trouve pas d'application en Dieu.

Jean Philopone (vers 550) est le premier trithéiste connu. Dans l'intérêt du monophysisme dont il était partisan, il identifia les notions « personne » et « nature ». D'après lui, les trois Personnes ont une substance divine abstraite comme trois hommes qui possèdent l'humanité. Leur unité est une unité *spécifique et morale* et non une unité *numérique* d'essence. Joachin de Flore († 1202), un moine exalté de Fiore (Calabre), apocalyptique et nominaliste, reprocha à Pierre Lombard d'avoir introduit une quaternité dans la Trinité. C'était lui plutôt qui s'était laissé prendre au trithéisme. Les trois Personnes, d'après lui, ne constituaient pas une unité numérique, mais une unité *collective et morale*. Il partage toute l'histoire du monde d'une manière trinitaire en trois périodes : la première, celle du Père ; la seconde, celle du Fils, et la troisième, celle du Saint-Esprit : le judaïsme, le christianisme et l'âge futur. Cette théorie fut reprise dans un sens panthéiste par Amalric de Bena et David de Dinant, professeurs à l'Université de Paris (vers 1200). D'après les amalriciens, la divinité s'est faite homme trois fois, dans Abraham (le Père), dans le Christ (le Fils), et dans le croyant (le Saint-Esprit). Le trithéisme se trouve encore, dans ses conséquences, sinon dans sa forme, chez le nominaliste Roscelin, chanoine de Compiègne († vers 1120) et chez le réaliste extrême Gilbert de la Porrée († 1154). Pour les nominalistes, seuls les individus existent ; toute expression qui désigne une entité commune est dépourvue de vérité complète. Les trois Personnes seules sont ce qui existe réellement, les trois réalités véritables qui constituent, au reste, une unité *logique*. Pour les réalistes extrêmes, au contraire, le *général en soi* existe. L'essence divine a, par conséquent, son existence particulière en vertu de laquelle chaque Personne est Dieu ; ils admettent une distinction réelle entre la Personne et l'essence. Ainsi il résultait de cette théorie, d'abord le trithéisme, chacune des Personnes possédant individuellement et proprement l'essence, puis une quaternité puisque l'essence à son tour aurait son existence propre.

Condamnations ecclésiastiques. Toutes ces doctrines erronées et hérétiques, plus ou moins clairement et logiquement exposées, furent condamnées solennellement au IV^e Concile de Latran (1215) dont les décisions sont d'une importance capitale pour la doctrine de Dieu.

« **En Dieu il n'y a qu'une Trinité et pas de quaternité**, parce que chacune des trois Personnes est cette chose (divine), c.-à-d. cette substance ou cette essence ou cette nature, qui est seule le principe de tout, en dehors duquel il ne s'en trouve aucun autre. » (Denz., 432.) Cette Trinité des Personnes ne détruit pas l'unité de l'essence, parce que « le Père engendre de toute éternité le Fils en lui communiquant sa substance, comme lui-même l'atteste quand il dit : Ce que le Père m'a donné est plus grand que tout. Et l'on ne peut pas dire qu'il (le Père) lui a donné (au Fils) une *partie* de sa substance et qu'il en a gardé une *partie* pour lui-même, car la substance du Père est *indivisible* et absolument *simple*. Mais on ne peut pas dire davantage que le Père a transmis sa substance au Fils par génération, de telle sorte qu'il l'aurait donnée au Fils sans la garder pour lui-même, car il aurait cessé d'être lui-même substance. Il est donc clair que le Fils a reçu par sa naissance la substance du Père sans aucune diminution, qu'ainsi le Père et le Fils ont la *même* substance et que, par conséquent, le Père et le Fils, ainsi que le Saint-Esprit qui procède de tous les deux, sont la même chose » (eadem res = eadem substantia). (Denz., 432.)

Pie VI a condamné une expression trompeuse du *Synode de Pistoïe*, lequel plaçait la distinction en Dieu au lieu de la placer dans les Personnes (*Deus in tribus personis distinctus* au lieu de *distinctis*). (Denz., 1596.) De même Pie IX réprouva la théorie trithéiste d'*Antoine Günther*. D'après Günther, les Personnes individuelles sont aussi des substances individuelles. Il essaya de sauvegarder leur unité en les faisant sortir l'une de l'autre (*unité organique*), en les faisant enfin se référer l'une à l'autre par leur conscience et constituer ensemble une personnalité *absolue* (*unité formelle*). (Denz., 1655.)

Faiblesses de la doctrine des Pères. Autre chose est d'exprimer le dogme trinitaire dans le cadre de la simple profession de foi de l'Église et autre chose de l'exposer d'une manière spéculative. Sous le premier rapport, la doctrine de l'Église est simple et nette, mais sous le second rapport on peut avouer tranquillement des oscillations et des imperfections dans l'évolution théologique. Ce serait demander une chose inouïe dans l'histoire des dogmes que de vouloir que les Pères aient trouvé *immédiatement* les termes convenables pour caractériser les relations entre la nature et la personne, ou que de leur demander, d'une manière générale, une théologie parfaite sur toute l'entité mystérieuse de ce dogme. Personne ne songera à ranger les Pères, en raison de leur insuffisance philosophique, parmi les hérétiques formels. Mais il faut, là aussi, leur appliquer ce que disait d'eux S. Augustin, à propos de la doctrine de la grâce : avant les hérésies « securius loquebantur ». Ils ne parlent guère avec précaution et précision que dans leur polémique avec les adversaires.

Les historiens protestants du dogme accusent les Pères de modalisme comme de trithéisme. A leurs yeux, *Tertullien* était trithéiste ainsi que la plupart des Grecs ; cependant, au dire d'*Harnack*, S. Jean Damascène fit passer le subordinationisme (d'*Origène*) au modalisme. « Là où le traité d'*Augustin* « *De Trinitate* » fut étudié et suivi, s'établit à peu près partout un délicat modalisme. » (Histoire des Dogmes, III, 5.127.) *R. Seeberg* va jusqu'à découvrir chez les Pères une *quadruple* conception de la Trinité : « On a : 1^o tout d'abord essayé de s'accommoder de la théorie de l'être intermédiaire selon la manière de voir des Grecs : Dieu et son Logos (les apologistes), ou bien, 2^o de se débarrasser de toutes les spéculations : le Dieu unique se révèle précisément comme Père, Fils et Saint-Esprit (*Irénée*, mais aussi *Sabellius* [!]). Ou bien on a pu, 3^o interpréter la Trinité d'une manière essentiellement œcuménique. En raison du besoin des hommes, le Père n'a pas seulement agi comme tel, mais encore il a fait sortir de lui le Fils et l'Esprit comme médiateurs de la

Révélation, si bien que la substance divine unique se manifeste ou s'actualise en trois Personnes (Tertullien, Novatien). Ou bien enfin, 4^o on a interprété la divinité selon le système néo-platonicien, à la manière de cercles concentriques, dont le plus petit par rapport à celui qui précède est en même temps plus profond, c.-à-d. qu'on a songé à rapprocher peu à peu l'absolu abstrait, du monde concret, au moyen d'êtres inférieurs mais divins. » (Hist. des Dogmes, II, 135.)

Une explication complète des faiblesses qui se trouvent de fait dans l'enseignement des Pères ne peut pas encore être donnée ici. Nous nous contenterons de quelques indications. Il est clair que la doctrine de la Trinité est en connexion étroite avec la doctrine du Christ, du Logos divin et du Saint-Esprit. L'évolution de ces parties de la doctrine devait nécessairement exercer son influence sur celle de la Trinité. C'est pourquoi les faiblesses se rencontrent surtout dans la période *anténicéenne*. En outre, il y a pour la spéculation trinitaire *deux points de départ*. Si elle part de la Personne (du Père) et poursuit par la procession du Fils et de l'Esprit, elle risque de contracter l'apparence du trithéisme. C'est ce qui arriva chez les Grecs. Si elle part de l'unique essence divine et essaie d'expliquer les Personnes par la *vie* divine interne, elle prendra facilement une teinte modaliste, monarchianiste. C'est le cas de la spéculation de *S. Augustin*. Dans les deux sens, l'Eglise évite les extrêmes, comme on le verra au § 53 sq.

DEUXIÈME SECTION

La preuve de la Trinité

CHAPITRE PREMIER

La preuve de la Trinité en général

A consulter : *Lagrange*, Le Messianisme chez les Juifs (150 av. J.-C.-200 ap. J.-C.) (1909). *Lepin*, Jésus, Messie et Fils de Dieu, d'après les Évangiles synoptiques (1906). *Jos. Slipyi*, De principio spirationis in SS. Trinitate (1926).

§ 48. La preuve par l'Écriture

L'Ancienne Alliance est fondée sur le *monothéisme* (§ 22). Cependant, dès le début, l'unité n'est pas une unité abstraite, rigide ; mais une unité concrète, vivante, pleine de mouvement et d'abondance, si bien qu'au cours des temps elle s'anime de plus en plus et semble évoluer vers une *pluralité*. Les Pères cherchent déjà la Trinité dans l'Ancien Testament et aiment l'y trouver. Les théologiens ne sont pas d'accord sur le degré où l'on peut l'y reconnaître. Mais tous trouvent des *insinuations*. On peut distinguer en tout quatre groupes de preuves.

1. **Allusions pluralistes.** Il y a allusion à une *pluralité*, sinon à une *Trinité*, dans ces paroles de la *Genèse* : « Faisons l'homme. » (I, 26 ; cf. III, 22 ; IX, 6 ; XI, 7.) La plupart des Pères entendent ces paroles comme un discours du Père au Fils, d'autres y ajoutent le Saint-Esprit ; d'autres y voient un monologue des trois

Personnes. Origène pense à une allocution aux anges. Un certain nombre de scolastiques rappellent le pluriel Elohîm avec le verbe au singulier (Gen., 1, 1), ainsi que le *triple* « Sanctus » d'Isaïe (vi, 3) et la *triple* invocation de Jahvé dans la bénédiction du grand-prêtre (Nomb., vi, 22-26), ou bien le Ps. LXVI, 7-8. Les Juifs pensent ici aux anges, ou aux éléments, ou à un pluriel de majesté. Les rationalistes voient dans la forme plurielle un reste du polythéisme auquel Israël était attaché dans les temps primitifs. Par contre, les *Pères de l'Église*, pour donner toute sa plénitude à la preuve par les prophéties, ont de bonne heure fait attention à ces tournures et leur ont donné un sens trinitaire. Des exégètes catholiques modernes comprennent Gen., 1, 26, d'une manière simplement grammaticale ; d'après eux, le pluriel du sujet exige le pluriel du prédicat. (Göttsberger, Adam et Ève.)

2. **Les théophanies.** Il en est question dans les temps *les plus anciens* (Pentateuque). On se demande si elles contiennent une allusion à la pluralité des Personnes divines. On voit apparaître, comme représentant de l'invisible Jahvé, son « envoyé » ou son « ange », le Maleach-Jahvé. Celui-ci est donc *distinct* de Jahvé ; il porte cependant le nom de Jahvé. (Cf. Gen., xvi, 7-14 ; xxi, 17-19 ; xviii, 2. Ex., xiv, 19.) Les *Pères* qui précèdent S. Augustin ont vu dans ce Jahvé-Angel le Logos. Lorsque les ariens eurent abusé de cette interprétation dans un sens subordinationniste, on la trouva choquante. S. Augustin explique ces théophanies comme « angelophanies ». Jugent de même S. Athanase, S. Basile, S. Jérôme, S. Cyrille d'Alexandrie. S. Léon le Gr. est encore de l'ancienne opinion.

3. **La spéculation sur l'hypostase.** A partir de l'époque de Jérémie commence, dans Israël, d'une manière *originale*, sans emprunts au monde extérieur, le processus de la personnalisation de la divine Sagesse. Job (xxviii) et Baruch (iii, 9 ; iv, 4) la conçoivent encore « comme une chose ». L'auteur des *Proverbes* la conçoit le premier (Prov., i-ix) comme une « personnalité consciente et agissante » (les chap. viii et ix constituent le point culminant). Beaucoup plus tard (ii^e siècle av. J.-C.), Sirach (l'Ecclésiastique) poursuit l'évolution en puisant principalement dans les *Proverbes*. (Eccli., i, 1-10 ; iv, 11-22 ; xiv, 20-xv, 10 ; surtout xxiv, 1-29.) Alors que Sirach se place encore entièrement au point de vue juif, le livre de la Sagesse « naquit en plein centre de la sagesse alexandrine », dans une ville où le judaïsme s'appuyait à la civilisation grecque. (vi, 12-ix, 18.) D'après ce livre, la Sagesse se trouvait « au commencement » *près de Dieu* ; c'est en lui qu'elle a son *origine*, puisqu'elle sort de sa bouche ; elle est la claire effusion de son essence, le reflet de sa lumière de connaissance. Sa *fonction* est double : *cosmique* et *éthique*. Elle a pris part à la création du monde ; mais elle avait le grand désir de paraître sur la terre parmi les hommes, de pénétrer en eux et de créer la vie divine. Une spéculation semblable sur l'hypostase se trouve dans la *Memra* (= Parole) postérieure à l'exil et dans la *doctrine du Logos*. De même que la divine Sagesse (σοφία), la Parole divine (λόγος) est aussi personnifiée. Cela se fit d'abord à l'époque postérieure des Targums, mais en se rattachant à une série d'anciens textes bibliques où la Parole de Dieu avait une efficacité cosmique et aussi rédemptrice. Cf. Gen., xv, 1. Nomb., xii, 6 ; xxiii, 5. I Rois, iii, 21. Am., v, 1-18 où il est question d'une parole de Dieu aux hommes, Patriarches, Prophètes. Ps. XXXII, 6, 9 ; CXLVII, 18 ; CXLVIII, 8 ; CXVIII, 89. Is., ix, 8 ; lv, 10 sq. Eccli., xlii, 15. Sag., ix, 1 ; xviii, 15. III Rois, iii, 9 où il est question d'une action *créatrice* de la Parole. Sag., xvi, 12 ; surtout xviii, 14-25, où la Parole semblable à un glaive accomplit une action éthique, judiciaire. Dans la formation de la notion johannique du Logos, dans sa relation avec Jésus-Messie, il semble qu'on doive trouver une influence hellénique, car le judaïsme manquait d'une notion complète du Logos.

La spéculation est continuée dans le *Nouveau Testament* dans la mesure où elle se réfère à la Personne du Christ. Le Christ est, d'après S. Jean (Prologue), le Logos créateur du monde, la Lumière religieuse qui éclaire tout homme venant en ce monde ; d'après S. Paul, il est « la Force de Dieu et la Sagesse de Dieu » (I Cor., i, 24), la tête *cosmique* de tous les êtres raisonnables, des anges comme des hommes (Col., i, 15-20 ; ii, 10-23), en qui Dieu veut réunir tous les habitants de ce monde et de l'autre, comme sous *une seule tête* (Éph., i), le reflet du Père « par lequel Dieu

a aussi créé le monde ». (Hébr., 1, 2.) On voit, d'après ces allusions sur lesquelles il nous faudra encore revenir dans la christologie, la grande importance et la vaste influence de la spéculation sur le Logos et la Sagesse dans l'Ancien Testament.

L'Esprit de Dieu ne paraît pas dans l'Ancien Testament comme hypostase particulière. Il est plutôt la *force* dans le cosmos, par laquelle Dieu organise et anime tout. (Gen., 1, 2 ; xxvi, 13 ; xxxiii, 4. Jdt., xvi, 17.) En tant qu'Esprit *charismatique*, il confère l'inspiration et l'illumination *prophétique* ; comme Esprit *éthique*, il est le don de l'avenir messianique. (Joël, ii, 28. Is., xliv, 3. Ez., xi, 19 ; xxxvi, 26. Cf. Act. Ap., ii, 16 sq. II Pier., i, 21.)

4. **Le Messie Dieu.** Le messianisme de l'Ancien Testament est une question particulière et difficile. Il n'a pas une orientation *trinitaire*. Mais, tout d'abord, le Messie est une *Personne*, et ensuite, cette Personne est quelquefois appelée *Dieu*. D'une manière générale, *Jahvé* est lui-même le Sauveur d'Israël. Mais il l'est dans la mesure où le salut est opéré par son Oint. Ce dernier est parfois envisagé comme « rejeton de David ». Il est ensuite envisagé comme *Souverain*. Mais il apparaît aussi comme *Serviteur* souffrant de Dieu (Is., liii), dans un état d'abaissement et de service obéissant. Enfin comme *Fils de l'homme*, il reçoit de nouveau un trait de sublimité supraterrestre. (Dan., vii.) Isaïe l'appelle l'*Emmanuel* (Dieu avec nous) qui doit être enfanté par la Vierge. (vii, 14 ; cf. Math., i, 23.) « Son nom sera appelé : L'Admirable, le Conseiller, le Dieu fort (El gibôr), le Père du siècle futur, le Prince de la paix. » (Is., ix, 6.) Dieu s'adresse à lui comme « Fils » au Ps. II, 7 : « Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui » (cf. Hébr., i, 5), et au Ps. CIX, 3 : « Du sein maternel, avant l'étoile du matin, je t'ai engendré. » (Cf. Math., xxii, 44-45.) Il n'est pas facile de préciser le sens exact de ces expressions que l'on ne rencontre que rarement dans l'Ancien Testament. Les théologiens catholiques eux-mêmes discutent pour savoir si on doit les entendre au sens *absolu métaphysique* ou bien au sens *relatif et moral*. Ceux-là même qui par « Fils » n'entendent pas Israël mais le Messie, ne rapportent pas, par ex. : la génération à la Procession éternelle, mais, comme S. Augustin (Enchir., xlix), au Baptême du Christ, ou bien, comme S. Paul, à la Résurrection et à l'Ascension. (Act. Ap., xiii, 33 ; Hébr., i, 5 ; Rom., i, 4.)

Résultat. Les notions de la spéculation sur l'hypostase : la Sagesse, la Parole, l'Esprit, le Fils de Dieu n'ont pas rencontré dans l'Ancien Testament une manière de voir unanime. Chaque notion existe et se développe pour elle-même, sans tenir compte des autres. Il n'est pas encore paru, celui qui doit les unir toutes d'une unité réelle dans sa Personne : le Christ, le Fils de Dieu et le Messie de son peuple. Nous ne trouvons jamais dans l'Ancien Testament une affirmation claire de la Trinité. La Trinité est préparée, surtout par la notion de la Sagesse ; elle n'est pas révélée. Israël reste monothéiste dans le sens de la personnalité unique de Dieu.

Dans le Nouveau Testament se trouvent les fondements fermes de la doctrine trinitaire, et l'affirmation de la théologie libérale, d'après laquelle là aussi règnerait le strict monothéisme, ne tient pas. Ce qui est vrai, c'est que dans le Nouveau Testament, l'unité de Dieu est partout supposée et expressément affirmée (§ 28). Mais il est vrai également que la Trinité des Personnes ressort partout, et en certains endroits est exprimée clairement, dans la formule trinitaire.

L'Annonciation fait déjà reconnaître les trois Personnes d'une certaine manière : « Le Saint-Esprit descendra sur toi et la vertu du Très-

Haut te couvrira de son ombre ; aussi l'Être saint qui naîtra de toi, sera appelé le *Fils* de Dieu. » (Luc, I, 35.)

De même, on peut observer, dans le *Baptême du Christ*, une révélation effective des trois Personnes. (Math., III, 13-17 ; Marc, I, 9-11 ; Luc, III, 21 sq. ; Jean, I, 32.) La « voix du ciel » est celle du Père qui parle ; elle s'adresse au « Fils », et l'« Esprit de Dieu » descend sous la forme d'une colombe, attestant pour l'œil ce que la voix fait entendre à l'oreille. Que le mot « Fils » doive être pris ici au sens naturel, métaphysique, et non au sens moral, cela résulte de Jean, I, 32-34.

Dans le *discours d'adieu* (Jean, XIV-XVI), le Fils du Père se distingue de l'« autre Paraclet » qui est l'Esprit de vérité et qui procède du Père. « Ego rogabo Patrem et alium Paraclitum dabit vobis, ut maneat vobiscum in æternum, Spiritum veritatis. » (XIV, 16 ; cf. XIV, 26 ; XV, 26.) Dans ces textes, la Personnalité du Saint-Esprit est mise sur le même pied que celle du Christ. Or, celle-ci est bien établie. Donc.

L'ordre de baptiser contient l'expression classique et claire de la doctrine trinitaire chrétienne (Math., XXVIII, 19) : « Euntes ergo docete omnes gentes baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. »

Ce texte important, contenant la doctrine de la *Trinité*, du *Baptême*, de la *mission* chez les *Gentils*, de l'*apostolat* et de la *direction* divine de l'*Eglise*, le rationalisme cherche à l'atténuer ; cet ordre, dit-on, a pour origine le Christ de la foi et non le Christ de l'histoire ; le Christ ne connaissait encore aucune formule trinitaire ; au reste, il ne connaissait rien de statutaire et de dogmatique. Ce sont là des affirmations fortes, mais elles sont cependant trop faibles pour renverser le texte. D'après *Harnack*, c'est la communauté chrétienne consolidée qui a forgé cette formule pour se créer une attitude ferme et distincte en face du judaïsme. Mais ce ne sont là que des défaïtes. Autant il est certain que la Trinité est inconnue dans l'Ancien Testament, autant elle apparaît clairement dans *S. Paul* (I Cor., XII, 4-6 ; II Cor., XIII, 13 ; Éph., V, 18-20 ; Hébr., X, 29), dans *S. Pierre* (I Pier., I, 2) et dans la *Didaché* (VII). Où trouver la raison de ces textes ? Dans le caractère historique de Math., XXVIII, 19. Au reste, ce texte est attesté par tous les manuscrits et toutes les versions.

L'exégèse catholique. Les trois Personnes apparaissent nettement sous les noms : Père, Fils et Saint-Esprit. On ne dit pas « au nom » en parlant de choses. Chaque nom désigne une Personne. Pour le Père et le Fils, c'est évident. Mais le Saint-Esprit ne peut pas être ici une force impersonnelle, car il est mis sur le même rang que les autres et sur un pied d'égalité pour former une *unité* formelle. Cette unité apparaît clairement dans le singulier « nom » (τὸ ὄνομα) qui est placé avant les trois Personnes et désigne la même *essence*, la même *divinité*. C'est « en » ce nom (ἐν τῷ ὀνόματι) que se fait le Baptême ; c'est de lui que lui vient la grâce conférée ; c'est envers ce nom, comme envers son autorité future, que le baptisé est engagé ; c'est en lui qu'il a la ferme espérance du bonheur futur. Ce qui s'est révélé dans le Baptême du Christ se répète d'une manière invisible dans le Baptême de tout chrétien.

S. Paul conclut ainsi la II^e Épître aux Corinthiens (XIII, 13) par ce souhait et cette bénédiction : « Gratia Domini nostri Jesu Christi et caritas Dei et communicatio Sancti Spiritus sit cum omnibus vobis. » L'Apôtre souhaite à ses lecteurs en trois expressions équivalentes : la grâce, la charité et la communication de la grâce de Dieu que le

Père donne, que le Fils mérite, que le Saint-Esprit communique. Tous les trois apparaissent également comme les auteurs de notre salut. Que le *Saint-Esprit* soit représenté comme *personnel*, cela ressort du parallèle avec le Père et le Fils, au rang desquels il est placé et sur un pied d'égalité. (Cf. I Cor., XII, 4-6 ; Eph., v, 18-20 ; Hébr., x, 29.)

S. Pierre commence sa 1^{re} Épître par un souhait trinitaire : « Electis... Secundum præscientiam Dei Patris, in sanctificationem Spiritus, in obedientiam et aspersionem sanguinis Jesu Christi ; gratia vobis et pax multiplicetur. » De nouveau, Dieu est invoqué comme auteur du salut dans son activité de grâce tripersonnelle.

Le *comma joanneum* (I Jean, v, 7) fournirait une attestation *formelle* de la Trinité. Il s'exprime ainsi : « Tres sunt qui testimonium dant in cælo : Pater, Verbum et Spiritus Sanctus et hi tres unum sunt. » Mais il est suspect du point de vue critique, car il ne paraît qu'au VIII^e siècle dans les manuscrits latins et n'est attesté par aucun manuscrit *grec* avant le XV^e siècle. Aucun Père grec ou oriental ne le signale, malgré l'extrême importance qu'il aurait eu dans les controverses christologiques. Néanmoins, dit Lercher, II, 246, il reste un témoignage pour la foi de l'Eglise qui l'utilisa dans sa liturgie. Au reste, son interprétation n'est pas facile, « quia non facile intelligitur, quid sit testimonium trium personarum ». (Cf. Pesch. Præl., 114, n. 467.) C'est aussi un témoignage de la *Tradition*.

Synthèse. Si nous parcourons l'ensemble de la preuve tirée du Nouveau Testament, nous voyons apparaître clairement et nettement le dogme trinitaire : la Trinité des Personnes, l'unité de la divinité ou la divinité des trois Personnes. Le Père reçoit, sans aucun doute, une certaine *préséance*, parce qu'il a été connu le *premier*, dans l'Ancien Testament comme le Dieu unique et dans le Nouveau comme Père du Christ. Le Père a une histoire *extérieure* plus ancienne que les deux autres Personnes. Ensuite, en raison de notre *manière analogique de parler*, le Père reçoit une certaine prérogative. Du point de vue de la pensée humaine, le Père est *avant* le Fils ; il est *l'auteur* et *l'origine* des deux autres Personnes. — L'unité et la Trinité apparaissent donc d'une manière claire et précise dans l'Écriture. Ce qui est moins clairement exprimé, c'est la *relation des trois Personnes entre elles et le comment de leur unité dans la Trinité*.

§ 49. La preuve de Tradition

La foi trinitaire s'exprime dans les simples *professions de foi*, dans les *actions cultuelles*, comme dans les *exposés théoriques*.

1. La plus ancienne **profession de foi**, en dehors de la formule du Baptême est le *Symbole des Apôtres*. (Denz., 1-14.)

La Trinité apparaît dans le Symbole des Apôtres plutôt en connexion avec le fait du salut que sous la forme d'un exposé trinitaire ; au sujet des relations réciproques des trois Personnes que nomme le symbole, on ne donne aucune précision. Les *règles de foi*, elles aussi (Regula fidei, *κανὼν τῆς πίστεως*) contiennent le dogme trinitaire, bien qu'elles ne fassent que l'énoncer. Ainsi la règle de Tertullien (De præscript., XIII), celle de S. Irénée (A. h., I, 10, 1), celle d'Origène. (De princ., I, præf.)

2. Quant à la **formule du Baptême**, on peut la considérer comme une profession de foi trinitaire ou comme un acte du culte trinitaire,

selon qu'on l'interprète comme une action du baptisé ou comme une action rituelle de l'Église.

La mention la plus ancienne et la plus précise de cette formule se trouve dans la *Didachè* (vii), ensuite dans *S. Justin* (Apol., i, 61), dans *Tertullien* (De bapt., xii), dans *S. Cyprien* (Ép. LXXIII, 5). Ce qui est également important, c'est la triple immersion ou la triple infusion exigée par la *Didachè* et considérée comme un symbole de la Trinité. (Cf. traité du Baptême, § 168.)

Il faut ajouter ici les formes cultuelles et les *doxologies* ou formules de glorification de la Trinité. Dans ces *doxologies*, le Père est loué par le Fils dans le Saint-Esprit (Rom., xi, 36), ou bien avec le Fils en même temps que le Saint-Esprit, ou bien, à l'encontre des ariens, on affirme l'égalité des Personnes : le Père et le Fils et le Saint-Esprit. On n'est pas nettement fixé sur l'origine des *doxologies*, mais elles sont très anciennes. *S. Justin* : Dans la célébration de l'Eucharistie, le prêtre « fait monter louange et hommage vers le Père de toutes choses par le nom du Fils et du Saint-Esprit » (Apol., i, 65 ; cf. i, 6.) Plus tard les *doxologies* devinrent d'un usage plus fréquent.

Les professions de foi des martyrs. Une des plus anciennes se trouve dans le martyre de *S. Polycarpe* (xiv, 3) : « Dieu véritable... je te loue par l'éternel et céleste Pontife Jésus-Christ, ton Fils bien-aimé, par lequel soit à toi et à lui et au Saint-Esprit, tout honneur maintenant et dans l'éternité. »

Les Pères. Les Pères apostoliques expriment la foi pure et simple ; les apologistes essaient d'expliquer la relation entre le Père et le Fils par la notion du *Logos* ; *Tertullien* commence déjà une certaine spéculation contre les monarchiens ; *S. Irénée* évite la spéculation et s'en tient aux expressions bibliques, car il est mis en défiance par la doctrine émanationniste des gnostiques ; on rencontre une clarté étonnante chez *S. Théophile* et *S. Grégoire le Thaumaturge*. *Origène* manie hardiment la spéculation ; tous les Pères anténicéens attestent les trois Personnes et leur divinité, mais ils ne sont pas toujours heureux dans la spéculation sur les relations des personnes qu'ils conçoivent le plus souvent d'une manière *subordinationniste*.

Le témoignage de la *Didachè* a déjà été signalé à propos de la formule du Baptême. *S. Clément de Rome* demande aux Corinthiens : « N'avons-nous pas un seul Dieu et un seul Christ ; n'est-il pas vrai qu'un seul Esprit de grâce a été répandu sur nous ? » (Cor., xlii, 6.) *S. Ignace* compare les chrétiens à des « pierres montées en haut pour construire le temple du Père, au moyen de l'élévateur qui est Jésus-Christ grâce à la croix, avec l'aide du Saint-Esprit qui est comme une corde ». (Éph., ix, 1 ; cf. vii, 2 ; Magn., xiii, 1 ; Phil., inscript.) *Athénagore* repousse ainsi l'accusation d'athéisme : « Qui ne s'étonnerait pas d'entendre appeler athées ceux qui enseignent un seul Dieu, Père et Fils et Saint-Esprit, dans lesquels ils reconnaissent aussi bien la puissance dans l'unité (τῷ ἐν ἐνώσει δυνάμει) que la distinction dans l'ordre (τῷ ἐν τάξει διαφέρειν) ? » (Leg., x.) *S. Justin* a déjà été signalé à propos de la *doxologie*. *S. Irénée* oppose au dualisme gnostique sa règle de foi et déclare « qu'il y a un seul Dieu tout-puissant qui a tout créé... par sa Parole (λόγος) et son Esprit (πνεῦμα) ». (A. h., i, 22 ; cf. iv, 20, 1 ; ii, 30, 9.) *Tertullien* écrit : « Præceas ne veut pas croire autrement à un seul Dieu qu'en le nommant à la fois Père, Fils et Saint-Esprit, comme si ce Dieu unique n'était pas tout, puisque tout procède d'un seul par l'unité de la substance, alors que l'on conserve néanmoins le mystère de l'économie qui répartit l'unité en Trinité (custodiatur œconomix sacramentum quæ Unitatem in Trinitatem disponit) en affirmant ces trois : le Père et le Fils et le Saint-Esprit. Ils sont trois non selon l'état, mais selon le degré, ni selon la subs-

tance mais selon la forme, non selon la puissance mais selon la propriété ; car il n'y a qu'une substance, qu'un état, qu'une puissance, parce qu'il n'y a qu'un Dieu d'où dérivent ces degrés, ces formes, ces propriétés, sous les noms de Père, de Fils et de Saint-Esprit. » (Adv. Prax., 2.) *Tertullien* a les formules précises « tres personæ, una substantia » (Ad. Prax., 2) ; « Trinitas unius divinitatis Pater et Filius et Spiritus Sanctus ». (De pudic., 21.) L'expression « œconomia » signifie chez lui les relations particulières des trois Personnes entre elles ; on trouve ce terme chez S. Paul, où il veut dire dessein du salut. Les Pères l'emploient aussi volontiers dans le sens de « soterologia » qu'ils distinguent de « theologia » (= de Deo). On le trouve chez S. Ignace, S. Justin, S. Aristide, Clément, Alex., S. Hippolyte, S. Irénée, etc. *Tertullien* enseigne donc l'unité absolue qu'il appelle « substantia » et la Trinité qu'il désigne par « persona ». « Unus sit omnia, dum ex uno omnia, per substantiæ scil. unitatem et nihilominus custodiatur οἰκονομίας sacramentum, quæ Unitatem in Trinitatem disponit, tres dirigens, Patrem et Filium et Spiritum. » (Adv. Prax., II.) Il dit du Fils : « Filius sermo ipsius (Dei) qui ex ipso processerit... Filium non aliunde deduco sed de substantia Patris. » Cela s'applique aussi au Saint-Esprit : « Quia Spiritum non aliunde puto quam a Patre per Filium », mais aussi : « Tertius est Spiritus a Deo et Filio. » (Ibid., 4 et 8.) S. Hippolyte défend contre Noëtus la « trias » (c. Noët., XIV ; cf. x) et décrit la naissance du Logos engendré par le Père : « Ce Dieu unique élevé au-dessus de tout a tout d'abord engendré de soi-même le Logos en pensant », c'est-à-dire pour tout créer par lui. (Philos., x, 33 ; M. 16, 3, 3447.) *Origène* est comme souvent à double face ; il est subordinationniste, mais il revient cependant à un enseignement parfaitement orthodoxe : « Cum utique non habeatur legitimum baptisma nisi sub nomine Trinitatis » ; et « evidenter ostenditur (I Cor., VIII, 6) naturam Trinitatis et substantiam unam esse ». (M. 14, 1039 et 1041.) *Novatien*, dans son « De Trinitate », parle surtout du Père et du Fils ; au chap. XXIX il parle du Saint-Esprit.

La réaction de l'Église (Papes S. Calliste et S. Denys) contre les doctrines antitrinitaires d'alors est la meilleure preuve de la fermeté de sa foi trinitaire. La lettre dogmatique du Pape S. Denys († 268) à l'évêque S. Denys d'Alexandrie a une importance capitale. Il condamne d'abord le modalisme, puis le trithéisme, et enfin le subordinationnisme. (Denz., 48-51.) Voici la conclusion : « Credendum est in Deum Patrem omnipotentem et in Christum Jesum ejus Filium et in Spiritum Sanctum ; Verbum autem Deo universorum esse unitum... Ita scil. divina Trinitas et sancta monarchiæ prædicatio integra servabitur. »

S. Grégoire le Thaumaturge professe : « Un seul Dieu, le Père de la Parole vivante, de la Sagesse personnelle, de la force et de l'image éternelle, le générateur parfait du parfait, le Père du Fils unique. Un seul Seigneur, l'unique de l'unique, Dieu de Dieu... Un seul Saint-Esprit, qui tient de Dieu sa substance (συσσέειν). Une Trinité parfaite dans la gloire... Jamais le Fils n'a manqué au Père, ni le Saint-Esprit au Fils, mais c'est toujours la même Trinité immuable et invariable. » (Expos. fidei : M. 10, 984.) C'est là un témoignage important pour l'éternité de la naissance du Fils et de la procession du Saint-Esprit.

Les Pères anténicéens montrent de la faiblesse quand ils essaient de préciser spéculativement les relations internes des Personnes entre elles et d'établir la véritable unité d'essence. Il se glisse souvent dans leur exposé des expressions subordinationnistes qui, chez certains, sont si fortes qu'on a mis en doute toute leur doctrine trinitaire. Il y a des expressions subordinationnistes chez presque tous ces Pères. On pourrait abandonner *Hermas* qui identifie le Fils avec le Saint-Esprit, ainsi que S. Hippolyte, comme dithéistes, et *Origène* comme subordination. Il faut cependant remarquer, à leur décharge, que la polémique contre l'unité exagérée pouvait facilement conduire à l'autre extrême, celui de la distinction complète. De plus un certain subordinationnisme est enseigné par le dogme lui-même, le subordinationnisme des Personnes, en tant que le Père est le principe des deux autres. De même, la mission du Fils et du Saint-Esprit, qui est en connexion avec ce fait, peut facilement prendre un aspect subordinationniste. (Cf. § 53-61.)

Ce qui est plus grave, c'est que les Apologètes et d'autres Pères essayèrent de faire comprendre la procession du Fils au moyen de la notion du Logos de Platon.

en la représentant comme une émission libre du Logos par le Père, en vue de la création du monde. Par là le Fils devenait temporel dans son existence et jusqu'à un certain degré il était rabaisé dans le complexe mondial. Quant à l'Eglise, non seulement elle n'a jamais entretenu cette spéculation, mais encore elle l'a entièrement repoussée au Concile de Nicée. (Cf. *Tixeront*, I, 233 sq.; *Franzelin*, *Thes.*, 10 sq.; *Régnon*, I; *Duchesne*, Les témoins anténicéens du dogme de la Trinité (1883).)

Le Concile de Nicée (325) affirma d'abord contre Arius, dans un symbole, l'unité d'essence du Père et du Fils. Pour cela, il se servit d'un terme qui, il est vrai, n'est pas biblique, mais qui est très précis du point de vue philosophique et était depuis longtemps en usage dans l'Eglise, le terme essence (οὐσία) et il déclara : « Nous croyons aussi en un seul Seigneur Jésus-Christ, le Fils de Dieu, qui a été engendré par le Père comme Fils unique, c.-à-d. de l'essence (ἐκ τῆς οὐσίας) du Père, Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, engendré non créé (γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα) de la même essence que le Père (ὁμοούσιον τῷ πατρί). »

Parce qu'on pouvait rapporter « du Père » à la création (κτίσις) arienne du Fils, on choisit deux déterminations plus précises : « de l'essence » et « de même essence ». Ainsi il ne restait plus à l'hérésie aucune échappatoire : le Fils n'est pas une créature du Père, mais il a été engendré de l'essence du Père comme Fils unique.

Puis le Concile alla plus loin et condamna formellement les propositions d'Arius en déclarant : « Ceux-là sont anathématisés par l'Eglise catholique qui disent qu'il y eut un temps où il (le Fils) n'était pas ; qu'avant sa naissance il n'était pas et affirment que le Fils de Dieu a été fait de rien, ou bien d'une substance ou essence étrangère ou disent encore que le Fils de Dieu est une substance changeante ou modifiable. (*Denz.*, 54.)

Le terme ὁμοούσιος pour caractériser la relation du Fils et du Père a son origine dans la théologie alexandrine. C'est avec ce mot d'ordre que le diacre Athanase combat aux côtés de son évêque Alexandre, à Nicée. C'est à la défense de ce mot qu'il consacre, pour ainsi dire, toute sa vie. Le même combat sera mené par les célèbres Pères de son temps, les Cappadociens, Cyrille de Jérus., Amphilochius, Didyme, Théodore de Mopsueste, Épiphanie, Chrysostome, Hilaire, Ambroise, Augustin. (Cf. *Tixeront*, II, 19 sq., 261 sq.)

Le 1^{er} Concile de Constantinople (381) ajouta à son symbole des précisions dogmatiques sur le Saint-Esprit : « Nous croyons aussi au Saint-Esprit, le Seigneur, le vivificateur, qui procède du Père (τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον) qui, en même temps que le Père et le Fils, est adoré et glorifié, qui a parlé par les Prophètes. » (*Denz.*, 86.) Les macédoniens affirmaient que le Saint-Esprit procédait du Fils seul comme sa créature, ainsi que toutes les autres créatures. C'est pourquoi le Concile affirma son union intime et consubstantielle avec le Père, dont la divinité n'était mise en doute par personne, et il enseigna formellement, d'une manière biblique, qu'il procédait du Père. Ainsi la communauté d'essence de la troisième Personne avec la première était établie et on indiquait la raison profonde de l'honneur égal qui lui était rendu, mais on ne traitait pas encore sa relation avec le Fils. La consubstantialité du Saint-Esprit est ensuite caractérisée par des expressions spécifiquement divines : « Seigneur » et « vivificateur », mais ces expressions désignent ses relations avec nous et non avec les autres Personnes.

Tous les Pères que nous avons cités plus haut défendent la divinité du Saint-Esprit. Au lieu de citer ici des témoignages particuliers, nous préférons nommer les Pères qui ont composé des traités spéciaux sur la Trinité : S. Athanase (Contra Arian. orationes, 4, sur le Fils, et Ad Serap. ep., IV, sur le Saint-Esprit), S. Basile (Contra Eunom., libri 5, sur le non engendré, sur l'engendré et sur le Saint-Esprit, et De Spiritu S., au sujet de la consubstantialité des trois Personnes pour démontrer que la doxologie : « Gloire au Père avec le Fils et avec le Saint-Esprit » préserve mieux le dogme que celle dont abusaient les ariens : par le Fils dans le Saint-Esprit), S. Grégoire de Nysse (Contra Eunom., libri 12) et S. Grégoire de Naz. (Orationes, 5) : l'un et l'autre traitent du Fils et du Saint-Esprit ; Didyme (De Trinitate, libri 3, sur le Fils et le Saint-Esprit et De Spiritu S. ; cf. à son sujet : *Bardy*, Didyme

l'Aveugle, 59-109), *S. Cyrille d'Alex.* (Thesaur. de s. Trinitate ; d'une manière presque scolastique il propose 33 thèses ; il expose les objections et les réfute), *S. Ambroise* (De fide, libri 5, sur le Fils, et De Spiritu S.), *S. Hilaire* (De Trinit., libri 2). « C'est l'œuvre littéraire la plus complète que puisse nous offrir l'histoire du combat contre l'arianisme. » (Bardenheuer.) — La *liturgie* donna dès le début une conclusion trinitaire à ses prières.

Le mérite des Pères consiste dans l'élaboration de la *preuve* d'Écriture et de Tradition, ainsi que dans la création d'une *langue* ecclésiastique *doctrinale*. Le mot *ὁσία* qui, au moment du Concile de Nicée, était encore l'équivalent de *ὁπόστασις* reçut des Cappadociens sa signification ferme d'essence, alors que celui de *ὁπόστασις* était réservé à la personne. Aussi on parla désormais de *τρεῖς ὁποστάσεις ἐν μιᾷ ὁσίᾳ*. Cette manière de parler fut introduite en Occident par *S. Hilaire* ; *Tertullien* d'ailleurs avait déjà préparé les voies. Enfin les Pères s'efforcèrent, depuis *S. Athanase*, de donner une certaine explication du dogme. Pour cela, ils se rattachèrent aux expressions bibliques Père, Fils et Saint-Esprit et aux termes qui indiquent les Processions : naissance et spiration ; ou bien encore ils cherchèrent des points de comparaison dans la nature : la source, le courant, l'embouchure ; la racine, le tronc, la couronne ; le soleil, les rayons, la chaleur. *S. Augustin*, à la suite de *Tertullien*, part de l'esprit humain. On examinera plus loin en détail son explication et celle des Grecs. (Cf. § 53 et 54.)

Origine des symboles. Le Symbole de Nicée (*Denz.*, 54) est un projet d'Eusèbe de Césarée modifié dans le sens trinitaire ; il devint plus tard un symbole baptismal anti-arien. Le Symbole de Constantinople (*Denz.*, 86) n'est pas un développement de celui de Nicée, mais le Symbole baptismal de Jérusalem (Cyrille de Jér.) revu dans le sens nicéen.

CHAPITRE II

La preuve de la Trinité en particulier

A consulter : Au sujet du Fils, voir la christologie. *Franzelin*, De Verbo incarnato thes. 2 sq. *Prat*, S. Paul, 165-226. *Dict. théol.*, V, v. Fils de Dieu. *De Mester*, Le Filioque : *Rev. Benedictine* (1907), 86 sq. *Lebreton*, Les théories du Logos (*Études*, 1906). Au sujet du S. Esprit : *Dict. théol.*, Esprit-Saint (riche bibliographie ainsi que sur le Filioque). Sur la doctrine des Pères : *S. Athanase*, Ép. ad Serap. : M. 26, 252 sq. *S. Basile*, C. Eunom. : M. 29, 709 sq. ; De Sp. S. : M. 39, 1033 sq. *S. Ambroise*, De Sp. S. : M. 16, 703 sq. *Petau* et *Thomassin*, De Trinitate. *Franzelin* et *Régnon*, III. *A. Verriél*, « La théorie trinitaire chez les Pères grecs », *Rev. Apol.* (1929), 540 sq.

§ 50. Dieu le Père

La *divinité* du Père, ainsi que sa *personnalité*, est admise par tous les théistes ; c'est pourquoi nous n'avons pas à nous arrêter longtemps sur ces deux points. Observons seulement ici la relation trinitaire interne par rapport spécialement à la seconde Personne, à l'égard de laquelle il est appelé « Père ». Cette paternité est une paternité proprement dite, vraie, physique et non une paternité impropre, morale, métaphorique. Ceci apparaîtra nettement au paragraphe 51, au sujet du « Fils », car père et fils sont deux notions réciproques. Il est vrai que l'Écriture appelle aussi *Dieu*, au sens impropre, le *Père des créatures*, parce qu'il les a produites de rien et maintient en elle l'existence et

la vie ainsi que la permanence dans l'existence et la vie. Ainsi en est-il dans l'Ancien Testament qui ne connaît pas encore le Père trinitaire ; mais aussi chez le Christ et les Apôtres. (Math., vi, 25-32 ; cf. vi, 7-9 ; vii, 7-11 ; viii, 11-13.) De même sa *miséricorde* est une raison de paternité (Math., vi, 14 sq. ; Marc, xi, 25 sq. ; Luc, xv, 11-32) ; de même la *régénération* par la grâce. (Luc, xii, 32 ; Jean, iii, 5-8 ; cf. i, 12 sq., etc.) Aucun de ces « enfants » créés ne possède la même nature que le Père : cela est réservé au seul « Fils unique » (Filius Dei unigenitus : Jean, i, 14, 18 ; iii, 16, 18), dont la naissance du Père est par conséquent unique en son genre ; le Concile de Nicée dit : ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς. C'est par rapport à cet « unigenitus » que la première Personne est véritablement « Père ».

L'Écriture parle de cette paternité toutes les fois qu'elle parle de la filiation de la seconde Personne par rapport à la première. C'est pourquoi nous renvoyons les preuves au paragraphe suivant. Les Juifs se scandalisaient du « Pater proprius Filii ». « Quærebant eum interficere quia . . . Patrem suum (πατέρα ἰδίον) dicebat Deum, æqualem se faciens Deo. » (Jean, v, 18.) Cette paternité trinitaire est la paternité originelle ; toute autre est dérivée, dit S. Paul : « Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Jesu Christi, ex quo omnis paternitas in cœlis et in terra nominatur. » (Éph., iii, 14 sq.) La grande et unique prérogative du Fils est d'être le « Filius proprius » de ce Dieu-Père : « Cui enim dixit aliquando Angelorum : Filius meus es tu, ego hodie genui te ; et rursum : ego ero illi in patrem et ipse erit mihi in filium ? » (Hébr., i, 5.) Dieu est l'unique « Pater Domini nostri Jesu Christi ». (II Cor., i, 3 ; cf. Rom., viii, 32.)

Le Père a, dans l'Écriture et la Tradition, une *prépondérance extérieure* et *intérieure* sur les deux autres Personnes. Une prépondérance extérieure, en tant qu'il apparaît souvent comme l'équivalent de Dieu. Ainsi le Christ dit : « Ascendo ad Patrem meum et Patrem vestrum Deum meum et Deum vestrum. » (Jean, xx, 17 ; cf. Math., xxvii, 46.) S. Paul dit de son côté : « Deus Domini nostri Jesu Christi, Pater gloriæ. » (Éph., i, 17.) (Cf. encore Act. Ap., ii, 33 ; xxiv, 14. Rom., xv, 6. I Cor., i, 3. Gal., i, 1. Éph., i, 3 ; iv, 6. Col., ii, 2. Jacq., i, 27. I Pier., i, 13. II Pier., i, 17. Jud., 1. I Jean, i, 2 ; ii, 22 sq. ; iv, 14 ; v, 7. II Jean, 9. Apoc., i, 6 ; ii, 28.) Par appropriation, on peut très bien lui attribuer toute l'œuvre de la divinité à l'extérieur. Il est plus difficile de comprendre comment il apparaît même *ad intra* « fons totius deitatis ».

Le Père, première Personne en tant que principe. En raison de ce caractère de source, l'Eglise a nommé le Père le *principe* des autres Personnes et, comme il est lui-même sa propre source et n'a son principe dans aucun autre, elle l'appelle « principium sine principio » (principium fontale). Le mot principe est plus général et plus étendu que la cause. Il désigne ce dont une autre chose (principiatum) procède de quelque manière ; de plus, la notion de principe n'exige pas, comme celle de cause, la distinction réelle du « principium » et du « principiatum » ; il convient par suite à la terminologie trinitaire. Le mot principe ne doit pas être entendu dans le sens de cause ; il ne doit pas non plus être compris dans ce sens

que le Père était d'abord en lui-même l'ensemble de la Trinité et que les deux autres Personnes ne sont que les termes de son activité, comme les créatures ; mais il faut l'entendre dans ce sens qu'il est le principe d'où procèdent les deux autres Personnes, sans aucune dépendance ou infériorité essentielle. Cela apparaîtra plus clairement quand nous examinerons la doctrine trinitaire des Grecs. Quand les Grecs appellent le Père « causa », αἰτία, des deux autres Personnes, cela doit s'entendre au sens très large, comme l'expliqua Bessarion à Florence. Les Latins évitent le mot « causa » et emploient seulement « principium ». (Denz., 691 ; S. th., I, 33, I ad I.) Les Pères grecs appellent par suite le Père αὐτόθεος, c.-à-d. qu'il n'a reçu sa nature d'aucune autre Personne (non ab alio) ; ils le nomment avec S. Grégoire de Naz. ἀναρχος ou bien ὁ θεός ἐπὶ πάντων, non pas « essentialiter » et « exclusive », mais « personaliter » et « originaliter ». C'est dans ce sens que l'Eglise adresse ses prières au Père « par le Fils », etc. Le « principium » latin se trouve déjà chez Tertullien. (Adv. Prax., XIX.) Le Fils n'est pas principe d'une manière aussi intense que le Père, car il est « principium de principio ». Il a reçu du Père ce par quoi il est principe ; quant au Saint-Esprit, il n'est principe que pour les œuvres *ad extra* et il l'est avec les deux autres Personnes. Il est vrai que par appropriation, l'œuvre de la grâce lui est attribuée à lui seul, comme la Rédemption est attribuée au Fils seul. Pour les détails voir plus loin. De même pour le titre « innascibilis », (ἀγέννητος), que le Père possède seul, cf. § 56 sq.

Synthèse. La première Personne est le Père de la seconde sans le concours d'une autre Personne associée à la génération du Fils ; il est dans le même sens le principe de cette personne. Par rapport à la troisième Personne, il n'est pas Père (γεννητὴρ, πατήρ), mais Spirateur (πνεύστης), mais il est Spirateur, comme on le verra plus loin, en union avec le Fils.

§ 51. Le Fils

1. Sa **personnalité** a été niée par les monarchiens (§ 46). Il est vrai que l'Écriture ne donne pas le nom de « Personne » à la seconde Personne, mais elle l'appelle « Fils » et ce nom, comme celui de « Père », est un nom d'hypostase ; une force, une chose, un effet pourrait tout au plus être appelé Fils au sens impropre et ce nom ne serait pas aussi courant dans l'Écriture qu'il l'est. Mais il n'est pas seulement appelé Fils ; il est encore appelé *Fils unique*. (Jean, I, 1, 14 : μονογενὴς παρὰ πατρός ; I, 18 : ὁ μονογ. υἱός ; III, 16, 18 ; I Jean, IV, 9.) Il faut aussi entendre au sens personnel le nom Logos (λόγος) ; depuis la *Vulgate* (Jean, I, 1, 14 ; I Jean, V, 7 ; Apoc., XIX, 13) et S. Augustin, on dit d'ordinaire « Verbum » ; on disait auparavant « Sermo ». Le Logos était nié par la secte des *aloges*. Les conciles emploient « Verbum » (λόγος) depuis le Concile d'Ephèse (Denz., 113-124, etc.), de même que la *liturgie* (Verbum supernum prodiens ; hymn. Offic. ss. Rosar. I Vesp.). Pour plus de détails, cf. les « Processions » (§ 53 et 54) ; de même pour les termes « imago », etc.

2. La **divinité du Fils** doit être considérée ici du point de vue trinitaire et non du point de vue christologique, c'est-à-dire en tenant compte de la révélation du Fils *préexistant* et non du Fils incarné. La préexistence n'est traitée que dans un petit nombre de textes, mais qui sont catégoriques. Le *Christ* ne parle de sa filiation éternelle, dans les Synoptiques, qu'une seule fois et en passant (Math., XXII, 42 sq.),

mais il laisse entendre que sa filiation n'est pas une filiation accordée ou moralement conquise, que par conséquent elle n'est communicable à personne, mais immuable. Dans *S. Jean*, par contre, son langage a presque la précision métaphysique. « *Pater meus usque modo operatur* (comme *actus purus*) et *ego operor*. » De ces paroles, les Juifs tirent la conclusion exacte : « *Propterea ergo magis quærebant eum Judæi interficere quia non solum solvebat sabbatum, sed et Patrem suum* (πατέρα ἰδιον) dicebat Deum, *æqualem* (ἴσον) *se faciens Deo* » (*Jean*, v, 17 sq.) ; sur quoi le Christ affirme de nouveau l'unité d'opération, insistant par conséquent sur la même pensée. Sa filiation est donc une filiation proprement dite ; il participe aux opérations du Père et par suite, comme le concluent les Juifs, à son essence aussi. Au reste, il a avec le Père une existence avant tous les temps : « *Antequam Abraham fieret ego sum* » (*Jean*, VIII, 58) ; ce qui rappelle presque l'aséité de Jahvé. (Ex., III, 14.) « *Exivi a Patre et veni in mundum ; iterum relinquo mundum et vado ad Patrem*. » (*Jean*, XVI, 28.) Ainsi donc, son état d'existence proprement dit, son état primaire est son existence auprès du Père, et son existence sur la terre est secondaire, *intérimaire*. C'est pourquoi les hommes ne peuvent pas à proprement parler être ses témoins. (*Jean*, v, 34.) Il n'y a que lui et son Père qui se connaissent et s'attestent mutuellement (*Math.*, XI, 27) : « *Qui videt me videt et Patrem*. » (*Jean*, XIV, 9.)

Les Apôtres « ont véritablement connu que je suis sorti de toi » (*Jean*, XVII, 8) ; ils peuvent donc rendre un témoignage de foi à son sujet. C'est ce que fait *S. Jean* (I, 1) dans le « Prologue » : « *In principio erat Verbum* (ὁ λόγος) et *Verbum erat apud Deum* (πρὸς τὸν θεόν) et *Deus erat Verbum* (καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος). » Le Prologue suit un mouvement circulaire : la fin revient au commencement. Le Logos préexistant est Dieu. Il *était* au commencement, par conséquent éternellement, « près de Dieu » ; cependant il n'était pas étranger à côté de lui, non, il était en lui (in sinu Patris, εἰς τὸν κόλπον), par conséquent dans la communauté d'essence (θεὸς ἦν ὁ λόγος) et puis également dans la communauté de vie et d'amour. Mais ce n'est pas seulement le Logos révélé dans la Création (λόγος ἁσαρικός) et dans l'Incarnation (λ. ἐνσαρικός), c'est le Logos immanent. Ce Logos éternel s'est incarné et naturellement, dans cet état, il faut affirmer de lui la divinité, aussi bien que précédemment dans sa préexistence : « *Et Verbum caro factum est et habitavit in nobis, et vidimus gloriam ejus, gloriam quasi Unigeniti a Patre, plenum gratiæ et veritatis* » (*Jean*, I, 14) ; si bien que « *de plenitudine ejus omnes nos accepimus* ». (*Jean*, I, 16.) Les *Épîtres* de *S. Jean* sont en harmonie avec ce Prologue : « *Quod fuit ab initio . . . Annuntiamus vobis vitam æternam, quæ erat apud Patrem et apparuit nobis*. » (I *Jean*, I, 1 sq.) « *Omnis qui negat Filium nec Patrem habet ; qui confitetur Filium et Patrem habet*. » (I *Jean*, II, 23.) « *Filium suum unigenitum misit Deus in mundum*. » (I *Jean*, IV, 9.) « *Salvatorem mundi*. » (I *Jean*, IV, 14.) *S. Paul* n'est donc pas le pre-

mier, comme l'affirment les adversaires, à enseigner la préexistence : « Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo (τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, le fait d'être égal à Dieu), sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens. » (Phil., II, 6 sq.) Ici se font pendant (comme dans Jean, I, 1 et 14) l'égalité éternelle avec Dieu et l'abaissement à la forme d'esclave dans l'Incarnation. « Qui (Deus) etiam proprio Filio (τοῦ ἰδίου υἱοῦ) non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum. » (Rom., VIII, 32 ; cf. VIII, 3.) « In ipso (Christo) inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter. » (σωματικῶς, c.-à-d. depuis l'Incarnation. Col., II, 9.) « Qui est imago Dei invisibilis. » (Col., I, 15.) « Christus secundum carnem qui est (en soi et éternellement) super omnia Deus benedictus in sæcula. » (Rom., IX, 5.) « Expectantes... adventum magni Dei et Salvatoris nostri Jesu Christi. » (τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν κ. τ. λ., Tit., II, 13.) « Diebus istis locutus est nobis in Filio... qui cum sit splendor gloriæ et figura substantiæ ejus », etc. (Hébr., I, 2 sq.)

Les Pères. Ils connaissent le Fils de Dieu incarné (Luc, I, 32, 35), mais aussi le Fils préexistant dont il est question ici. *S. Clément de Rome* l'appelle « le reflet de sa majesté » (de Dieu) auquel s'applique la parole : « Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui. » (Cor., XXXVI, 2 et 4.) L'écrit dit *seconda lettre de Clément* commence ainsi : « Nous devons penser du Christ ce que nous pensons de Dieu. » *S. Ignace* adresse cette prière aux Romains : « Laissez-moi imiter les souffrances de mon Dieu » (Rom., VI, 3) et il appelle souvent le Seigneur « Dieu ». Il « était avant tous les temps auprès du Père » (Mag., 6), « celui qui procède d'un seul Père ». (Mag., 7.) « Le Fils unique de Dieu », « notre Dieu ». (Rom. titul.) « Je loue Jésus-Christ, le Dieu qui vous a rendus si sages. » (Smyrn., I, 1 ; cf. Ad Polyc., 3.) D'après Barnabé, Dieu a dit au Fils : « Faisons l'homme », le Fils était avant tous les temps (Ép. V, 5 ; VI, 12) ; il est apparu dans la chair afin que son éclat ne nous éblouisse pas. (V, 10.) La christologie de *S. Justin* se résume ainsi : Dieu a un Logos qui est lui-même Dieu et qui est devenu homme dans le temps. Le Logos s'appelle, parce qu'il est né de Dieu, γέννημα (les créatures sont ποιήματα) ; en de nombreux passages, il est nommé « Fils de Dieu » et le « seul véritable Fils de Dieu ». (ὁ μόνος ἰδίως υἱός ; ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱός ; Apol., I, 23 ; II, 6.) *S. Irénée* repousse la double notion du Logos (λ. ἐνδιδθετος et λ. προφορικός) (Ad. h., II, 13, 2 et 8), il affirme son identité d'essence avec Dieu et son éternité. Il est « Dei Verbum, immo magis ipse Deus, cum sit Verbum ». (II, 13, 8.) « Adest enim ei semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus. » auxquels il a dit : « Faciamus hominem. » (IV, 20, 1 ; V, 1, 3.) *Tertullien* : « Hunc (le Logos, « Sermo », « Ratio ») ex Deo prolatum didicimus et prolatione generatum et idcirco Filium Dei et Deum dictum ex unitate substantiæ. » (Apol., 21.) La règle de foi est : « Unicum Deum credimus, sub hac tamen dispensatione quam οἰκονομίαν dicimus, ut unici Dei sit et Filius, Sermo ipsius, qui ex ipso processerit... » ; les trois Personnes sont « unius autem substantiæ, et unius status et unius potestatis, quia unus Deus ». (Adv. Prax., II ; cf. Adv. Marc., II, 27.) Cependant, tout en enseignant l'égalité, il retombe dans une doctrine subordinatianiste : « Pater enim tota substantia est, Filius vero derivatio totius et portio, sicut ipse profitetur. » (Jean, XIV, 28 ; Adv. Prax., IX.) *Clément d'Alexandrie* dit : « Ils sont tous les deux une seule chose (ἐν), « le Dieu », c.-à-d. Dieu et son Logos. (Præd., I, 8, 62, 3.) *Origène* : « Ex ipsa substantia Dei generatur. » (Fragm. : M. 14, 1308.) « Nous n'adorons donc qu'un seul Dieu, comme nous l'avons déjà déclaré, le Père et le Fils. » (Contra Cels., VIII, 12.) Le Concile de Nicée pouvait ainsi s'appuyer sur une doctrine ferme de l'Écriture et de la Tradition, quand il fit de ὁμοούσιος le Schibboleth de l'orthodoxie. Et quand il précisa que le Fils procédait du Père par génération (γεννηθεῖς), il pouvait en

appeler, comme on le verra à propos des « Processions », à un enseignement clair de l'Écriture, bien que sur ce point précis la doctrine des Pères présente des faiblesses. La détermination « engendré non créé » (γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα) mit également fin aux confusions. On fera appel aux témoignages des autres Pères à propos des « Processions ». Leur orthodoxie trinitaire va de soi ; tout enseignement subordinatianiste après le Concile aurait été une violation de la doctrine de l'Église et on ne pourrait plus compter sur l'indulgence qu'on accorde aux Pères anténicéens.

Objections ariennes. L'Écriture contient plusieurs expressions qui semblent aller contre l'égalité d'essence du Père et du Fils. Ces difficultés se résolvent quand on se rappelle que Jésus n'est pas et n'était pas seulement auprès du Père, dans sa nature divine, mais qu'il a aussi habité parmi nous dans sa nature humaine. 1^o Ainsi s'explique Jean, XIV, 28 : « Pater major me est » ; Jésus parle comme homme. Certains Pères montrent moins d'exactitude quand ils entendent ces paroles de la filiation par laquelle le Fils procède du Père et disent que le Fils « ratione originis posterior (minor) quam Pater (est) ». Cette explication cependant conserve encore un sens orthodoxe ; — 2^o Jean, IX, 15 : « Non potest Filius a se facere quidquam nisi quod viderit Patrem facientem » (cf. aussi V, 26 ; VIII, 28 ; XVII, 7) ; ces paroles bien comprises ont trait à l'union interne d'opération et par conséquent à l'unité d'essence et ne signifient pas du tout une subordination d'essence ; — 3^o A maintes reprises, on dit du Christ qu'il est devenu (γεγόμενος) ; ainsi Rom., I, 3 ; Gal., IV, 4 ; Hébr., I, 4. Le Christ n'est « devenu » que selon l'humanité, par l'union hypostatique, sans que la divinité ait subi aucun changement. Il importe de remarquer Jean, I, 15, où « après moi » dans la bouche du Baptiste se rapporte à l'humanité, alors que « avant moi » a trait à la divinité ; — 4^o Jean, XVII, 3 : « Hæc est autem vita æterna ut cognoscant te, solum Deum verum et quem misisti Jesum Christum. » Ce passage ne constitue pas une difficulté, quand on considère que Jésus veut opposer le μόνος θεός avec ἀλλοθινός au polythéisme païen et se présente lui-même comme celui qui le révèle et le manifeste sur la terre et qui accorde le salut à ceux qui croient en lui. La connaissance de Dieu est indissolublement liée à la connaissance du Christ et conditionnée par elle. Le passage est à la fois monothéiste et sotériologique, de même Math., XI, 27. — 5^o Dans l'expression « Filius hominis », il y a une subordination à l'égard du Père ; par ex., Jean, V, 27 : « Potestatem dedit ei iudicium facere quia Filius hominis est », allusion à Dan., VII, 13 sq. Il faut interpréter de même Math., XXVI, 64 ; — 6^o Quand S. Paul appelle le Christ πρωτότοκος πάσης κτίσεως, il y a dans l'expression un triple élément : a) la relation du Christ avec la Création comme Créateur ; b) sa préexistence à tout κτίσμα ; c) sa naissance du Père qui eut lieu avant tout κτίσμα, par conséquent de toute éternité ; — 7^o En raison de l'usage traditionnel, on insista d'abord spécialement sur le « Père » ; il était Dieu par antonomase (αὐτόθεος) ; aussi la chrétienté primitive lui adressa encore longtemps nommément ses prières. Il faut également entendre comme une profession de foi sous forme de prière, I Cor., VIII, 6.

§ 52. Le Saint-Esprit

Il s'agit encore ici de démontrer à la fois la *personnalité* et la *divinité* complète.

1. La **personnalité** est, cette fois, plus difficile à établir que pour le Logos, parce que Pneuma (τὸ πνεῦμα) est neutre et que le plus souvent, même dans l'Écriture, il désigne une force impersonnelle (δύναμις) et une action dans le monde et l'humanité ; et cela non seulement dans l'Ancien Testament (p. 205), mais encore dans le Nouveau. De plus, Pneuma est un nom commun pour désigner la divinité en général.

On a déjà fait allusion à l'Esprit dans l'*Ancien Testament*. Il y apparaît comme ruach Élohim, une force impersonnelle qui produit la *vie naturelle cosmique* (Gen., I, 2 ; II, 7 ; VI, 3. Is., XXXII, 15. Ez., XXXVII, 8-10. Zach., XII, 1. Ps. CIII, 29 sq. ; cf. XXXII, 6 ; CXLV, 4-6. Job, XII, 10 ; XXXIV, 14 sq. II Mach., VII, 23 ; XIV, 46. Judt., XVI, 17) ; comme une force *supernaturelle charismatique* : dans Joseph (Gen., XLI, 38), dans les 70 vieillards (Nomb., XI, 17), dans Samson (Jug., XIV, 6 sq.), dans Gédéon (Jug., VI, 34), dans Saül (I Rois., XI, 6), dans tous les Prophètes (lumen propheticum) ; parfois un saisissement et une élévation physiques accompagnent cette inspiration (Ez., III, 12-14 ; VIII, 3 ; XI, 1-24 ; XLIII, 5. Cf. IV Rois., II, 16, etc.) ; le but dernier de ces phénomènes est là aussi un but religieux. Cet Esprit charismatique est conféré abondamment au Messie futur (Is., XI, 1 sq. ; XLII, 1-4) et à sa société. (Is., XXXII, 15 ; XLIV, 1-3. Joel, II, 28 sq. Zach., XII, 10.) Enfin on attribue à l'Esprit une action *morale*, l'observation des commandements (Ez., XI, 19 ; XXXVI, 26 ; XXXVII, 14 ; XXXIX, 29. Cf. Ps. L, 12 sq. ; CXLII, 10) ; c'est pourquoi il est appelé quelques rares fois le « Saint-Esprit » (Ps. L, XIII ; CXLII, 10 ; LXX ; Is., LXIII, 10 sq. Cf. Dan., IV, 5, 6, 15 ; V, 11.) En tant que principe *éthique*, il est un don réservé à l'avenir du salut. *Jamais*, dans l'Ancien Testament, l'Esprit n'est un moi indépendant, une Personne.

L'Esprit apparaît dans le *Nouveau Testament* comme un principe de force divine et impersonnelle, mais presque toujours comme esprit charismatique : dans le Baptême (Luc, I, 15 ; Marc, I, 8 ; Math., III, 11 ; Luc, III, 16), Élisabeth (Luc, I, 41), Zacharie (Luc, I, 67), Siméon (Luc, II, 27), dans l'Annonciation de Marie (Luc, I, 35 ; cf. Math., I, 18, 20). Dans la vie synoptique de Jésus, il inaugure la mission du Seigneur (Math., III, 13-17 ; Marc, I, 9-11 ; Luc, III, 21), le conduit au désert (Math., IV, 1 ; Marc, I, 12 ; Luc, IV, 1), l'en fait revenir (Luc, IV, 14) ; il le fortifie et le réjouit dans l'exercice de sa mission (Luc, X, 21). Jésus invoque son témoignage dans l'Ancien Testament (Marc, XII, 36 ; Math., XXII, 43) et caractérise son œuvre comme une œuvre guidée par le Saint-Esprit à laquelle on ne peut résister sans commettre un péché irrémissible. (Math., XII, 31 sq. ; Marc, III, 28-30 ; Luc, XII, 10 ; cf. Math., XII, 28.) — Chez les Synoptiques et surtout chez S. Luc, c'est le Saint-Esprit qui bâtit le royaume de Dieu, c'est l'esprit charismatique de mission ; S. Paul prêche surtout l'Esprit qui nous sanctifie personnellement.

Mais le Saint-Esprit apparaît comme *Personne* divine dans la péripécie concernant le péché contre le Saint-Esprit ; dans ce texte il est mis en parallèle avec le Fils, et le péché au sens fort où il est employé ici ne peut être commis, d'après la doctrine du Christ, que contre le Dieu personnel. « Omnis qui dicit verbum in Filium hominis, remittetur illi ; ei autem qui in Spiritum Sanctum blasphemaverit, non remittetur

tur. » (Luc, XII, 10 sq.) Immédiatement suit la promesse faite aux disciples : quand on vous conduira devant les tribunaux, ne soyez pas en peine de ce que vous répondrez : « Spiritus enim Sanctus docebit vos, in ipsa hora, quid oporteat vos dicere » ; il exerce par là même l'activité personnelle du Paraclet. Ainsi la formule trinitaire par laquelle se termine le premier Synoptique est *préparée* et ne paraît pas aussi incompréhensible que l'affirme la critique. Elle le paraîtra encore moins, si l'on tient compte aussi de l'évangile de S. Jean. Là encore le Saint-Esprit est tout d'abord une grâce *charismatique* (Jean, IV, 10), symbolisée par le vent et l'eau (Jean, III, 8 ; IV, 10 ; VII, 38-40. Apoc., VII, 17 ; XXII, 1), comme principe de la vie nouvelle. (Jean, III, 5 ; VII, 38-40.) Le Christ accomplit son œuvre avec lui. (Jean, I, 33 ; III, 34 ; VI, 64.) La chrétienté reçoit la plénitude de cet Esprit après la mort du Christ. (Jean, VII, 39.)

Mais la Personnalité est nettement affirmée dans Jean, XIV, 16 sq. 26 : « Ego rogabo Patrem et alium Paracletum dabis vobis, ut maneat vobiscum in æternum, Spiritum veritatis... Paracletus autem Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille (ἐκεῖνος, après le neutre τὸ ἄγιον πνεῦμα) vos docebit omnia et suggeret vobis omnia, quæcumque dixero vobis. » Ce sont bien là des actes personnels d'intelligence et de volonté. « Cum autem venerit Paracletus, quem ego mittam vobis a Patre (il demeure donc auprès du Père dans le ciel) Spiritum veritatis, qui a Patre procedit, ille testimonium perhibebit de me. » (Jean, XV, 26.) « Docebit vos omnem veritatem. Non enim loquetur a semetipso, sed quæcumque audiet, loquetur, et quæ ventura sunt annuntiabit vobis. Ille me clarificabit, quia de meo accipiet et annuntiabit vobis. » (Jean, XVI, 13-14.)

Observons, contre toute tentative antitrinitaire, binitaire ou modaliste : 1^o Le mot Saint-Esprit est grammaticalement neutre (τὸ πν. ἅγ.) mais l'évangéliste continue logiquement au masculin (ἐκεῖνος, XV, 26 ; XVI, 13 sq. ; XIV, 26) ; 2^o Les actions qui lui sont attribuées sont personnelles : il enseigne, parle, rappelle, console, témoigne, conduit, annonce, entend ; toutes actions strictement personnelles ; 3^o Il est l'« autre Paraclet » (ὁ ἄλλος παρ.), mis en parallèle personnel avec le Christ, avec lequel il alterne et dont la personnalité est aussi réelle que celle du Christ ; 4^o Le Saint-Esprit apparaît comme personnellement distinct du Père et du Fils dans Jean, XIV, 16, où le Fils le demande au Père ; XIV, 26, où il est dit que le Père l'enverra au nom du Fils ; XV, 26, où il est dit qu'il procède du Père et rend témoignage au Fils ; ce sont là des représentations trinitaires. Si, XIV, 18 sq., le Fils lui aussi promet son retour, il ne faut pas plus en conclure son identité avec le Saint-Esprit qu'on ne conclut de XIV, 23, l'identité du Fils avec le Père parce qu'ils doivent venir ensemble. Dans Jean, XX, 22, il est question de l'Esprit charismatique de ministère, pour l'exercice de la rémission des péchés. Les *Actes des Apôtres* parlent eux aussi à chaque chapitre de l'« Évangile du Saint-Esprit » et, dans maint chapitre nomment de nouveau le Saint-Esprit, mais il s'agit presque toujours de l'Esprit charismatique qui opère dans l'Église. Cependant les Pères insistent sur V, 3 sq., où S. Pierre reproche à Ananie d'avoir « menti au Saint-Esprit » et conclut : « Non es mentitus hominibus sed Deo » (τῷ θεῷ).

S. Paul unit la doctrine du Saint-Esprit avec la Rédemption. Le Saint-Esprit est le principe de la vie nouvelle de la grâce, l'Esprit

éthique (comme dans Ézéchiel). Les passages sont extrêmement nombreux et seront utilisés dans le *Traité de la grâce* (§ 112 et 130). En tant qu'Esprit éthique, il est l'opposé de la chair, de la sensualité mauvaise. Dans S. Jean, cet Esprit éthique est le principe de la régénération, le remède à la faiblesse ontologique de la créature qui est par elle-même incapable de la vie divine. *S. Paul connaît-il l'Esprit personnel, trinitaire?* On l'a souvent contesté. Ce qui permet de répondre affirmativement, ce sont : 1° Tout d'abord, les formules trinitaires citées p. 203 ; 2° Les nombreux parallèles entre le Christ exalté et le Saint-Esprit.

Le Saint-Esprit apparaît tout d'abord, comme chez S. Jean, dans un *parallèle* tout à fait *personnel* avec le Christ exalté, que S. Paul nomme aussi un « esprit ». (II Cor., III, 17.) De même que le Christ demeure en nous (Rom., VIII, 10), ainsi le Saint-Esprit (Rom., VIII, 9, 11 ; I Cor., III, 16) ; de même que nous sommes justifiés dans le Christ (Gal., II, 17), nous le sommes dans le Saint-Esprit (I Cor., VI, 11) ; de même que nous sommes sanctifiés dans le Christ (I Cor., I, 2), nous le sommes aussi dans le Saint-Esprit (Rom., XV, 16) ; nous sommes marqués dans le Christ (Eph., I, 13) le dans le Saint-Esprit (Eph., IV, 30) ; circoncis dans le Christ (Col., II, 11) et dans le Saint-Esprit (Rom., II, 29) ; nous avons part au Christ (I Cor., I, 9) et au Saint-Esprit (II Cor., XIII, 13 ; Phil., II, 1) ; tous les deux habitent en nous (Rom., VIII, 9-11) ; nous sommes les temples de Dieu (II Cor., VI, 16) et les temples du Saint-Esprit (I Cor., VI, 19). Ce parallélisme montre que le Pneuma qui nous est « donné » est l'action d'un *Pneuma personnel* qui accomplit avec la Personne du Fils les mêmes fonctions éthiques.

On ne peut pas interpréter le Pneuma comme une simple *personnification* analogue aux personnifications de la conscience, de la loi, de la mort, du péché, dans S. Paul. En effet, les expressions personnelles qui le désignent sont trop nombreuses, trop fermes et trop personnelles pour qu'on puisse le faire. Jamais on n'attribue aux notions ci-dessus une « action libre » comme au Pneuma, et du reste, derrière ces abstractions, se tiennent des facteurs personnels (Dieu, l'homme, Satan). Au reste, il est très difficile de séparer ici nettement l'effet de la cause, l'Esprit personnel de l'Esprit impersonnel, car si l'on voulait prendre comme critérium que cet Esprit qui entre dans l'homme y demeure, etc., est *impersonnel*, il faudrait admettre aussi que le Christ et le Père sont impersonnels, car ils entrent aussi en nous et y demeurent.

2. La **divinité** ainsi que la **personnalité** indépendante du Saint-Esprit est particulièrement attestée par trois textes : « Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei. » (I Cor., II, 10.) « Nescitis quia templum Dei estis et Spiritus Dei habitat in vobis? » (I Cor., III, 16, où Deus = Spiritus.) Et I Cor., XII, 4-11 : « Idem autem Spiritus... idem autem Dominus (= Christus)... idem vero Deus » où le Saint-Esprit apparaît, dans une conception trinitaire, dominant souverainement toute la chrétienté et distribuant librement ses dons aux particuliers : « Hæc autem operatur unus atque idem Spiritus dividens singulis prout vult. »

Synthèse. Le Saint-Esprit est, d'après le Christ et les Apôtres, une personnalité indépendante, qui est Dieu avec le Père et le Fils, tellement Dieu qu'il entre en parallèle alternativement avec le Père et le Fils ; bien plus, de même que l'esprit de l'homme constitue ce qu'il y a de plus intime en lui, l'Esprit-Saint pénètre les *profondeurs* de la divinité et connaît Dieu par lui-même et non par les créatures. Il est vrai que dans la Révélation il apparaît en dernier lieu. Les disciples de Jean.

qui ont entendu la prédication des Prophètes comme celle du Baptiste, ne connaissent pas encore le Saint-Esprit. (Act. Ap., XIX, 2.) C'est un phénomène particulier que les trois Personnes apparaissent l'une après l'autre et s'attestent mutuellement : le Père atteste le Fils, le Fils atteste le Père ; le Fils atteste le Saint-Esprit et le Saint-Esprit atteste le Fils. « L'un est toujours l'exégète de l'autre. » — Dans la *théologie protestante* moderne, Tosetti compte cinq conceptions différentes du « Saint-Esprit » : un effet de la force divine, Dieu lui-même (sens modaliste), l'esprit de la communauté, une personnification, le Christ lui-même.

Les Pères. La foi trinitaire des Pères anténicéens est nette, mais par contre leur théologie est encore peu claire. Ceci concerne la troisième Personne encore plus que la seconde. Presque tous parlent des *effets* du Saint-Esprit et répètent alors les paroles de l'Écriture : on le reçoit dans le baptême, il a parlé par les Prophètes et agit encore dans les spirituels (Didachè, Pères apostoliques, Clém., Ign., Barnabé, agit encore dans les spirituels (Didachè, Pères apostoliques, S. Clément, S. Ignace, Barnabé, Hermas ; les apologistes, S. Hippolyte, S. Irénée ; cf. *Tixeront*, 1). Le premier qui ait saisi l'Esprit *trinitaire* dans sa divinité personnelle est *Tertullien*. Il est aussi le *seul* jusqu'à S. Athanase ; on peut cependant lui adjoindre *Origène* malgré sa double face. Tertullien affirme contre Sabellius la distinction des personnes à côté de l'unité de l'essence. Ensuite, il établit (Adv. Prax.) cette proposition au sujet du Saint-Esprit : « credendum... ipsum eundemque et Patrem et Filium et Spiritum Sanctum » (2). Au sujet de la Procession : « Spiritum non aliunde puto quam a Patre per Filium (4). De meo sumet (Jean, XVI, 14) inquit (Christus) sicut ipse de Patris. Ita connexus Patris in Filio et Filii in Paraclete tres efficiunt *coherentes* : alterum ex altero. Qui tres unum sunt, non unus (25). Tertius est Spiritus a Deo et Filio, sicut tertius a radice fructus ex frutice et tertius a fonte rivus ex flumine et tertius a sole apex ex radio » (8). Au sujet des *effets* : « (Christum) misisse *vicariam* vim Spiritus Sancti qui credentes agat (Præsc., 13) doctor veritatis » (28). Il peut se faire que son point de vue montaniste ait contribué à lui faire accentuer fortement la personnalité du Saint-Esprit. *Origène* range les questions qui concernent le Saint-Esprit parmi celles que l'Église n'a pas encore tranchées. Il ne trouve guère de réponses convenables à ces questions et penche lui-même vers le parti adverse, tout en disant qu'il n'est pas clair que le Saint-Esprit soit une créature du Fils ou bien le Fils de Dieu. Cependant, comme tout est fait par le Fils, le Saint-Esprit devrait, à proprement parler, être son œuvre. (In Joa., II, 6 ; M. 14, 132 ; cf. De princ., I, Præf. 4 ; I, 3, 3 et 4 ; II, 2, 1 et 7 ; III ; IV, 28 ; V, 35. *Tixeront*, I, 288 sq.) Le Concile de Nicée avait à s'occuper du Logos-Dieu, non du Pneuma-Dieu. C'est pourquoi il se borna à la courte phrase de la règle de foi : « Et au Saint-Esprit. » La théologie précédente du Saint-Esprit continua donc avec ses faiblesses subordinationnistes. Cependant, le Concile de Nicée dut lui donner une impulsion active. Le *ὁμοούσιος* concernant le Fils portait à aller plus loin. Et de fait, nous voyons que l'idée ne tarde pas à se développer : Comme le Fils, le Saint-Esprit n'est pas seulement une personnalité, mais encore véritablement Dieu. Et ce fut encore S. Athanase qui fit triompher la théologie du Saint-Esprit ; il ne le fit pas d'une manière absolument spontanée, mais pour lutter contre l'évêque Macedonius de Constantinople et sa secte qui appliquaient l'arianisme à la troisième Personne. hérésie qui avait fait son apparition en Égypte aussi. S. Athanase défendit résolument dans trois lettres à son ami l'évêque *Sérapion de Thmuis* (Ep. I, III, IV) la divinité du Saint-Esprit. Il s'appuie sur l'Écriture (Ad Serap., I, 4-6), la Tradition (I, 28) et la raison. Il donne une preuve tout à fait simple, la *preuve théologique* : Il résulterait, si on n'admettait pas la divinité du Saint-Esprit, « que la Trinité ne serait plus une seule chose, mais se composerait elle-même de deux natures différentes à cause de la différence d'essence de l'Esprit... Qu'est-ce donc alors que cette notion de Dieu qui serait un composé de créateur et de créature ? » (Ep. I, 2.) « Aucun élément étranger n'est mêlé à la Trinité, mais elle est indivisible et égale en elle-même. Cela suffit aux croyants. » Mais qu'on ne cherche pas au-delà, cela dépasse le regard des chérubins. (I, 17.) Néanmoins il y a des images qui aident à expliquer, comme « la représentation, le reflet, la source » (I, 20), mais « qui veut séparer l'éclat de la lumière ou la sagesse du sage » ? (Ibid.) L'Esprit n'est pas non plus un des anges : il y en a des myriades et l'Esprit est

unique. (I, 27.) L'Esprit de Dieu nous divinise : il doit d'abord être Dieu lui-même, il ne peut pas être une créature. (I, 23.) Au sujet de sa procession, il dit « qu'il procède du Père en tant qu'il rayonne de la Parole (Logos) qui est du Père, et est envoyé et donné par la Parole ». (I, 20.) Comme le Fils est de l'essence du Père, « il faut donc que l'Esprit aussi qui est, comme on a dit, de Dieu, soit d'après l'essence, l'Esprit propre du Fils » (ὁτιον εἶναι κατ' οὐσίαν τοῦ υἱοῦ [I, 25 ; cf. I, 20 et 21 ; III, 2]). « La relation particulière dans laquelle, comme nous le savons, se trouve le Fils par rapport au Père, sera aussi, comme nous le trouverons, celle de l'Esprit par rapport au Fils. Et de même que le Fils dit : « Tout ce que le Père a est mien », de même nous trouverons que tout cela est aussi, par le Fils, dans le Saint-Esprit. » (III, 1.) « Dans l'Écriture, l'Esprit n'est pas nommé Fils, afin qu'on ne le tienne pas pour un frère (du Fils) ; il n'est pas davantage nommé Fils du Fils, afin qu'on ne puisse pas considérer le Père comme un grand-père, mais le Fils est appelé Fils du Père et l'Esprit Esprit du Père ; et ainsi la divinité de la Sainte Trinité est une, et la foi est une. » (I, 16.) Après S. Athanase, c'est à peine si la théologie grecque a fait des progrès essentiels, bien que S. Basile et surtout S. Grégoire de Nazianze aient créé des formules meilleures encore. — Remarquons en passant qu'il l'Église a interdit de représenter le Saint-Esprit sous une forme humaine.

Les anciens et les nouveaux nicéens? Les théologiens protestants ont voulu faire cette distinction ; ils affirment que S. Athanase aurait entendu le ὁμοούσιος dans le sens de l'unité d'essence (à la manière des sabelliens) et que les Cappadociens l'auraient entendu non au sens d'unité mais au sens d'égalité d'essence. Par contre, Bardenhewer montre que par ex. : S. Basile, que l'on suspecte le plus souvent, apporte un soin presque scrupuleux à enseigner avec précision l'unité numérique : « Afin que la distinction des Personnes te soit bien claire, compte le Père spécialement et le Fils spécialement ; mais afin de ne pas tomber dans le polythéisme, confesse l'unité de l'essence (μίαν τὴν οὐσίαν) dans les deux ; de cette façon s'écroule Sabellius et l'Anoméen est également battu. » (Serm. XXIV, c. Sab. et Ar., c. 3.)

Transition. Le dogme ne comprend pas seulement la Trinité des Personnes dans l'essence unique, mais encore les relations réciproques des Personnes entre elles, telles qu'elles sont précisées par les Processions.

TROISIÈME SECTION

L'évolution doctrinale dans la Tradition

CHAPITRE PREMIER

Les Processions en Dieu

A consulter : Hurter, II, thes. 107. Franzelin, De Deo trino, thes. 30 sq. Kleutgen, Inst., 590 sq. Tepe, Inst., II, 293 sq. Diekamp, I, 259. Minges, I, 137. Sur la procession du S. Esprit : S. Thomas, S. th., I, 27 ; De verit., IV ; Comp. th., 52 sq. ; Opusc., III ; C. Gent., IV, 24 sq. S. Anselme, De processione Sp. S. contra Græcos. Ruiz, De Trinitate disp., 67. Petau, De Trin., VII. Tournely, De myst. S. Trin., q. 26.

Remarques préliminaires

1. Le mot procession (processio, emanatio, ἐκπόρευσις, προβολή) désigne en général l'origine (origo) d'un être venant d'un autre. Ce

dont une chose provient s'appelle *principium*, ce qui en provient *principiatum*. (Cf. S. th., I, 84, 2 ; C. Gent., II, 11.) Le dernier terme n'a pas d'équivalent français. La *raison* de la procession est une activité (*operatio*) qui peut être intérieure ou extérieure. Quand la procession a son terme *en dehors* du principe, elle s'appelle « pr. transiens, *ad extra* » (fils et père, fruit et plante) ; quand le procédant reste dans le principe, la procession est « immanens, *ad intra* » (pensée et esprit, vouloir et volonté). En Dieu se trouvent les deux espèces de procession : la « *processio transiens* » à laquelle les créatures doivent leur existence et la « pr. immanens », le principe d'origine du Fils et du Saint-Esprit. Il n'y a en Dieu, selon l'enseignement du dogme, que deux processions. Les gnostiques en admettaient un nombre incalculable (les Éons), les modalistes niaient toute procession et les subordinationnistes les expliquaient comme « *processiones ad extra* », ou comme des actes de création.

2. Qu'il y ait en Dieu des processions, c'est un dogme. L'Écriture l'atteste clairement. Jean, VIII, 42 : « *Ego ex Deo processi.* » Jean, XV, 26 : « *Mittam vobis a Patre Spiritum veritatis, qui a Patre procedit.* » Que ces processions soient immanentes, cela ressort de la spiritualité de Dieu et est d'ailleurs enseigné par l'Écriture : « *Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. Hoc erat in principio apud Deum.* »

3. Entre les processions immanentes en Dieu et celles qui ont lieu dans les créatures spirituelles, il y a des différences essentielles : a) Dans les créatures, ce sont des accidents, d'existence faible et fugitive. En Dieu, elles sont, comme l'enseigne le dogme de la Trinité, substantielles, et leur terme est chaque fois une Personne divine ; b) Dans les créatures, le procédant reçoit l'être du principe qui le *produit* d'abord. En Dieu, l'Être n'est pas produit, mais *communiqué* (non *causatum sed communicatum*). C'est pourquoi on n'appelle pas le Père *causa Filii*, mais « *principium* ». Les Grecs montrent ici une certaine imprécision dans leurs expressions ; ils emploient *αἰτία* pour *ἀρχή*. Les Latins firent parfois de même au début ; c) Dans les créatures, le « *principium* » et le « *principiatum* » se séparent, car le premier est cause du second. En Dieu, ils coïncident absolument ; par une *unique* procession, le Père est Père et le Fils est Fils ; d) La procession divine consiste donc dans l'origine éternelle d'une Personne d'une autre par la communication de l'essence divine numériquement une.

4. L'Écriture n'assigne aucune origine au Père. C'est pourquoi le Concile de Florence enseigne : « *Pater, quidquid est aut habet, non habet ab alio sed ex se, et est principium sine principio.* » (Denz., 704.) Parce qu'il ne procède aucunement, on ne doit pas se le représenter comme tenant sa Paternité de son essence ; car « *illa res (essentia) non est generans neque genita nec procedens sed est Pater qui generat et Filius qui gignitur* », etc. (Later. IV : Denz., 432.) « *Pater a nullo*

est factus, nec creatus, nec genitus. » (*Athanasian.*) C'est pourquoi le Père a en propre l'« innascibilitas » ; il est ἀγέννητος.

5. Sur la question de la *nécessité* ou de la *liberté* des processions, S. Thomas dit : « Dicendum est quod *naturalis necessitas*, secundum quod voluntas aliquid ex necessitate velle dicitur, ut felicitatem, libertati voluntatis non repugnat, ut Augustinus docet (Civ., v, 10), unde voluntas appetit felicitatem, licet necessario appetat illam. Sic autem et Deus sua voluntate *libere* (1) amat seipsum, licet de necessitate amet seipsum. Et necessarium est quod tantum amet seipsum quantum bonum est, sicut tantum intelligit seipsum quantum est. *Libere ergo Spiritus Sanctus procedit a Patre* non autem possibiliter, sed *ex necessitate*, nec possibile fuit eum procedere minorem Patre ; sed necessarium fuit ipsum Patri esse æqualem, sicut et Filium, qui est Verbum Patris. » (De potent., x, 2 ad 5.)

6. L'explication *spéculative* des processions remonte à S. Augustin. Il pense avec raison que l'image de Dieu brille moins dans toute la Création que dans l'esprit humain. Dieu a dit en effet qu'il voulait faire l'homme à son image et à sa ressemblance. La Scolastique a repris sa psychologie de la Trinité et l'a complétée.

a) S. Augustin, dans cette spéculation, insiste sur le mystère proprement dit ; ce mystère ne s'éclaircira pour nous que dans l'au-delà. Dieu reste pour nous « inexprimable ». (Serm. CXVII.) Sa spéculation n'est jamais indépendante, elle se rattache toujours à la foi. Au commencement, il utilisait lui aussi les images tirées de la nature matérielle. Depuis S. Justin et Tertullien, on connaît l'image du soleil et du rayon, de la lumière de lumière, de la source et du fleuve, de la racine et de la plante : images auxquelles s'ajouta plus tard un troisième élément : racine, tronc, fleur ; source, courant, embouchure ; lumière, éclat, rayon. Ces images permettaient de bien indiquer deux choses : 1^o La *procession* ; 2^o La connexion interne ou l'*unité d'essence*. Quand on employait l'image de souffle et de parole, on comprenait également d'une manière sensible le souffle comme une émission d'air et la parole comme « vox ex ore prolata », ou bruit d'air.

S. Augustin employa donc lui aussi de ces images sensibles en se référant à l'Écriture (Rom., 1, 17 sq. ; Sag., XIII, 1 sq.), bien qu'il n'y vit qu'un faible reflet de la Trinité. Son *premier nombre ternaire* est par conséquent : « *mensura, numerus, pondus* » (Sag., xi, 21), ou bien « *modus, species, ordo* ». Cette trinité se constate dans toute la Création. Ces trois choses constituent aussi une certaine unité ou sont en connexion interne. Cependant le fondement qui les porte est la matière. Or Dieu est un Esprit absolu.

b) Par suite, S. Augustin préfère les images qu'il découvre dans l'esprit humain. « En nous-mêmes nous reconnaissons une image de Dieu, c.-à-d. de cette très haute Trinité. Sans doute, ce n'est pas une image de même valeur, mais au contraire une image qui reste très loin du modèle ; ce n'est pas non plus une image du même genre et, pour tout dire d'un mot, ce n'est pas une image de la même essence que Dieu. » « En effet, nous existons, nous connaissons notre être et nous aimons cet être et cette science. » Et de plus, je suis absolument certain de cette trinité, parce que ma conscience me l'atteste immédiatement : « Mihi esse me idque nosse et amare certissimum est. » *Être, savoir et aimer* constituent donc le nombre ternaire spirituel. (Civ., xi, 26 sq.) Mais S. Augustin trouve dans ce nombre ternaire des difficultés. Il n'arrive pas à expliquer la nécessité de leur connexion ; car la notion d'être est une notion plus extensive que les deux autres et ces dernières ne peuvent se déduire strictement de la première. S. Augustin n'accorde pas d'importance à cette analogie. Il ne sait pas si elle correspond à la Trinité. (Conf., XIII, 11.) Elle ne paraît pas dans le « De Trinitate ».

c) Mais on arrive à cette ferme connexion dans le nombre ternaire suivant : « *Mens, notitia, amor*. » En effet, l'analyse de la notion « mens » donne nécessairement les deux autres éléments de connaissance et d'amour. Ici « mens » = substance de l'esprit ou esprit en soi. Que « mens » soit une substance, S. Augustin peut l'affirmer simplement ; mais il l'affirme aussi pour « notitia » et « amor » et

ne peut le prouver qu'au moyen d'une conception assez vague de la substance. L'esprit (mens) se connaît lui-même immédiatement. De la connaissance que l'esprit a de soi résulte l'amour qu'il a pour lui-même. « Nam si non se novit, non se amat. » (Trin., IX, 3.) Il examine à fond la conscience immédiate du moi, qu'il distingue de la connaissance discursive que l'âme a d'elle-même. Ces trois éléments sont en relation réciproque et constituent aussi une réelle unité. Ce sont des notions relatives, sans être des accidents ; elles ne perdent pas leur caractère substantiel : « Non amor et cognitio tamquam in subjecto insunt menti, sed substantialiter etiam ista sunt, sicut ipsa mens, quia etsi relative dicuntur ad invicem, in sua tamen sunt singula quæque substantia. » (Trin., IX, 4, 5.) Les actes de la propre connaissance et du propre amour s'accomplissent complètement à l'intérieur de l'esprit humain, c'est pourquoi il faut qu'ils soient trois membres de la même essence (ejusdem substantiæ). (Trin., XI, 4, 7.) Aussi doit-on affirmer des trois une existence les uns dans les autres et une cohabitation, en dépit d'une certaine indépendance et d'une certaine réalité propres. « Quamvis et singula sint in semetipsis, et invicem tota in totis, sive singula in binis, sive bina in singulis. Itaque omnia in omnibus. » (Trin., IX, 5.) Une triplicité se manifeste clairement dans cette ternarité : les trois éléments constituent une unité inséparable ; ils sont cependant chacun un être propre et sont ensemble dans une relation interne. « Miro itaque modo tria ista inseparabilia sunt a semetipsis, et tamen eorum singulum quodque substantia est, et tamen omnia una substantia vel essentia, cum relative dicantur ad invicem. » (Trin., IX, 5.) — On peut, avec S. Augustin, admirer dans l'homme cette image, formant un tout, de la Trinité ; mais on ne doit pas oublier que « mens » occupe une position plus importante dans la construction que « notitia » et « amor », est « substance » d'une manière plus intense que les deux autres et, par suite, représente non seulement le Père, mais la divinité complète.

d) S. Augustin propose une autre ternarité : « *Memoria, intelligentia, voluntas*. » Là encore il fait appel pour la certitude à la conscience humaine immédiate. Au sujet du contenu des trois éléments, on peut à peine avoir un doute. Ils sont réellement distincts et constituent cependant une unité sur la base de l'unique essence de l'âme. L'esprit, en tant qu'il se souvient, s'appelle mémoire ; en tant qu'il connaît, intelligence et en tant qu'il veut, volonté. Dans l'unité de l'essence ces trois éléments sont une unité substantielle ; car dans chacun se trouve toute la substance de l'âme. Ils sont également tous les trois en rapport dans une relation interne et c'est par cela qu'ils sont trois : « Eo vero tria quo ad se invicem referuntur. » (Trin., x, 11, 18.) S. Augustin enseigne aussi la complète égalité des membres ; chaque membre est égal à l'autre, de même qu'à tous ensemble, si bien que leur somme n'est pas plus de réalité que chaque membre en particulier : « Non solum singula singulis, sed etiam omnibus singula. » (Trin., x, 11, 18.) La mémoire, en effet, se perçoit et s'embrasse elle-même et en même temps le contenu de l'intelligence et de la volonté ; l'intelligence, à son tour, a conscience d'elle-même, ainsi que de la mémoire et de la volonté ; la volonté se veut elle-même et veut aussi les deux autres en les mettant à son service, en en « usant ». Voici donc le résultat : « Quando invicem a singulis et tota omnia capiuntur, æqualia sunt tota singula totis singulis et tota singula simul omnibus totis. » (Trin., x, 11, 18.) Cette trinité psychologique est ainsi conditionnée et fondée intérieurement, parce que les trois membres s'exigent réciproquement.

e) Si nous comparons ces deux dernières ternarités, la seconde a l'avantage ; aussi S. Augustin l'emploie plus souvent. Dans « mens, notitia, amor », « mens » a la prépondérance ; la substance s'oppose à ses deux activités. Il n'y a pas d'égalité stricte. Mais cette égalité apparaît nettement dans le ternaire : « *Memoria, intelligentia, voluntas*. » C'est pourquoi il est plus propre à servir d'image de la Trinité divine dans laquelle l'Être unique absolu de Dieu subsiste dans trois Personnes distinctes constituées par des Relations internes. S. Augustin ne sépare pas toujours nettement les deux ternaïres, mais il a une prédilection visible pour le second. Remarquons en passant que ce ternaire éclaire aussi la thèse augustinienne : « Omnia opera Dei ad extra indivisa sunt. »

§ 53. La Procession du Fils

THÈSE. La seconde Personne procède de la première par génération et est par conséquent son Fils. *De foi.*

Explication. Symbole de S. Athanase : « Filius a Patre solo est, non factus, nec creatus, sed *genitus*, » Tous les symboles de foi : « Credo in Filium. » Nicæn, : « Genitum, non factum, »

Preuve. *Objectivement*, la procession du Fils est affirmée dans tous les passages où le Logos-Dieu est nommé *Fils* (§ 51). Il est Fils au sens propre ; les déclarations du Christ et des Apôtres le distinguent intentionnellement des fils improprement dits ou adoptifs. Il est Fils par nature (φύσει) et non par adoption (θέσει). Cette affirmation est particulièrement claire dans Jean, v, 18, où il s'agit du « Pater proprius Filii » et dans Rom., VIII, 32, où, à l'inverse, il est question du « Filius proprius Patris ». Dans les deux cas, on trouve ἰδιος. Il est donc vraiment né du Père. Par conséquent, sa Procession est véritablement une génération (generatio, γέννησις). Et comme le Père n'a pas d'autre Fils naturel, celui-ci s'appelle « Fils unique » (μονογενής παρὰ πατρός, ὁ μόν. υἱός, Jean, I, 14, 18), ou encore « Filius proprius ». (Rom., VIII, 32.) La notion « génération » ressort clairement de μονογενής ; cependant, certains théologiens lui cherchent encore des preuves dans les psaumes : « Ego hodie genui te » et « Ex utero ante luciferum genui te » (Ps. II, 7 [cf. Hébr., I, 5] et CIX, 3 [cf. Math., XXII, 43 sq.]) ainsi que dans Prov., VIII, 22 sq. et Eccli., XXIV, 5, où la Sagesse hypostasiée est décrite comme « engendrée de toute éternité » et « première-née de toute créature ». Dans l'interprétation, que font les Pères, de l'Ancien Testament comme prophétie du Nouveau, ces textes jouent un grand rôle au temps des controverses trinitaires ; ils constituent en tout cas la source de la *preuve de Tradition*. Ainsi donc, l'Écriture enseigne deux choses importantes au sujet de la seconde Personne : 1^o Elle est le Fils du Père, de la première Personne ; 2^o Elle est née du Père, engendrée et par conséquent Fils au sens naturel du mot. Le Fils est Fils au sens propre du mot à la différence des *fils adoptifs* devenus tels par la grâce dont il est question dans Jean, I, 14.

Les Pères. Que le Fils procède du Père, ils le disent tous ; mais sur le *comment*, ils ont, jusqu'au Concile de Nicée, leurs opinions propres. Les *apologistes* nomment la procession, selon la terminologie alexandrine-platonicienne, émission (προβολή), Tertullien l'appelle « prolatio ». Mais on trouve aussi à côté de ces expressions les termes bibliques de naissance et de génération. Si les apologistes voulaient unir cette procession à une spéculation cosmogonique, ils auraient dû se rattacher étroitement à Jean, I, 1 sq. S. Jean ne conçoit pas d'abord le Logos à la manière des néo-platoniciens comme un attribut divin (Sagesse, λόγος ἐνδυσθεις) et ensuite comme Personne divine (Λ. προσομοιωτός), mais il le montre comme personnel et éternel auprès de Dieu. Clément d'Alexandrie et Origène repoussent l'expression émission ou émanation (προβολή) des apologistes, parce qu'elle peut signifier séparation et temporalité. Ils s'en tiennent à « naissance » et « Père » et cela leur réussit mieux, car ils déduisent de la paternité éternelle la génération

éternelle. (Clément, Adumbr. : M. 9, 734 ; Origène, In Jer. hom., IX, 4 : αὐτὸ γεννᾶται ὁ σωτὴρ ὑπὸ τοῦ πατρὸς : M. 13, 357.) Tertullien emploie (Adv. Prax.) plusieurs expressions : Le Fils « ex ipso processerit » (2) ; « *prolatum* dicimus Filium a Patre sed non separatum ; protulit enim Deus sermonem sicut radix fruticem et fons fluvium et sol radium. Nam et istæ species *προβολαί* sunt earum substantiarum, ex quibus prodeunt » (8). « Filius derivatio totius (substantiæ) et portio » (9). « Quem ex semetipso *proferendo* Filium facit. » (Adv. Marc., II, 27.) Il est évident qu'après la controverse arienne le langage des Pères fut plus précis et plus uniforme, d'autant plus que le Concile de Nicée avait fixé le terme *γεννᾶσθαι*. A la question mordante des ariens qui demandaient si la génération avait été volontaire ou nécessaire, S. Athanase répond : elle ne s'est pas produite « *voluntate* », ni « *necessitate* », mais « *natura* ». (Orat., IV, c. Arian., 3, 61 : M. 26, 452.) S. Grégoire de Naz. : « Non ex voluntate, sed cum voluntate » ; S. Thomas : « Non est voluntas præcedens nec tempore neque intellectu, sed solum voluntas concomitans. » (Pot., II, 3.)

1. **L'explication spéculative de la génération.** Elle repose sur la *spéculation* augustinienne du *Logos-Verbum*. En raison de Jean, I, 1, elle commença de bonne heure et se répandit. Mais avant S. Augustin, les Grecs comme les Latins comprenaient le mot d'une manière matérielle et l'expliquaient comme une révélation divine aux hommes : « Le Logos ne les fait pas penser à caractériser formellement la génération comme un acte de pensée divine. » (Schmaus.) S. Augustin lui-même comprit au début le mot « Verbum » dans le sens de l'économie du salut, comme une manifestation de Dieu aux hommes. De ce point de vue on peut dire beaucoup de belles choses au sujet de la Parole comme le font non seulement l'Ancien Testament, mais encore le Nouveau et Jésus lui-même. (Cf. Math., IV, 4, etc.) Mais S. Augustin ne tarde pas à distinguer de la parole extérieure la parole intérieure, le « *verbum mentis* », et cela lui sert à expliquer la génération du Fils. « Il y a aussi une parole dans l'homme lui-même, qui demeure à l'intérieur ; car ce n'est qu'un son qui sort de la bouche. Il y a une parole qui est prononcée d'une manière véritablement spirituelle. » (Jean, I, 8.) Il distingue donc entre la parole intérieure et la parole extérieure, comme l'avaient déjà fait le Portique et les apologistes (λόγος ἐνδιθέτος et λόγος προφορικός). « De même que ton âme est esprit, de même l'est aussi la parole que tu t'es représentée ; car elle n'a pas encore reçu le son qui doit la diviser en syllabes, mais elle reste dans la représentation du cœur et dans le miroir de l'intelligence ; c'est ainsi que Dieu a produit sa Parole, c.-à-d. engendré le Fils. » (In Joa., XIV, 7.) Ainsi S. Augustin s'assure deux points importants : 1^o La distinction entre le Père qui parle et le Fils qui est parlé ; 2^o La relation entre les deux ; il entend la Parole comme relation avec le Père. De même que le Fils suppose et inclut le Père, de même la Parole suppose et inclut celui qui parle ; la Parole ne se rapporte jamais qu'à une personne : « Dicitur relative Filius, dicitur et Verbum et Imago et in omnibus his vocabulis ad Patrem refertur. » (Trin., V, 13, 14.) Ainsi, pour S. Augustin, le Parole est le nom propre de la seconde Personne. Le Père n'est pas pensable sans sa Parole, sans laquelle il ne parlerait ni ne penserait. De même que le Père ne peut pas être λόγος, il ne peut pas être sans Verbe. « Proinde tamquam seipsum dicens Pater genuit Verbum. » Le fait que le Père parle et se pense lui-même, est la génération du Fils. De plus : La Parole est (comme le Fils) une relation ; cependant ce n'est pas une relation accidentelle, comme dans l'homme qui parle, mais une relation *substantielle*. Le Fils est la Parole du Père : il n'en est pas le détenteur. En Dieu il n'y a pas d'accident. En lui tout est substance et spécialement sa Parole, l'expression de lui-même. Bien entendu, cette parole n'est pas temporelle, elle est *immuable*, car la Parole est Dieu. « Dieu a engendré avant tous les temps sa Parole, par laquelle il a créé tous les temps. » (In Joa., XIV, 7.) La Parole est un terme de relation, et comme la personnalité en Dieu est une relation, « Verbum » est une hypostase divine comme « Filius ». Entre le Père et le Fils, entre celui qui parle et celui qui est parlé, il y a une parfaite *égalité d'essence*. « Seipsum dicens Pater genuit Verbum *sibi æquale* per omnia. » Et pourquoi cela ? « Non enim se ipsum integre perfecteque dixisset, si aliquid minus aut amplius esset in ejus Verbo quam in ipso. » Et c'est pourquoi la Parole est « vere veritas ; quoniam quidquid est in ea scientia, de qua genitum est, in

ipso est ». D'où la conclusion : « Novit itaque omnia Deus Pater in se ipso ; novit in Filio, sed in se ipso tamquam se ipsum, in Filio tamquam Verbum suum, quod est de his omnibus quæ sunt in se ipso. » (Trin., xv, 14, 23 ; cf. vii, 1, 1.) Ainsi S. Augustin trouve une identité complète entre le Fils et le Logos : « Eo quippe Filius quo Verbum et eo Verbum quo Filius. » (Prin., vii, 2, 3.) L'égalité complète entre le Fils et le Père se fonde sur la connaissance parfaite que le Père a de lui-même. Comme cette connaissance est adéquate, son expression personnelle est aussi égale au Père connaissant.

2. On peut aussi se demander quels objets embrasse la connaissance que le Père a de lui-même et qui s'exprime dans le Fils. Réponse : « Omnia, quæ substantialiter habet, in coeterno sibi Verbo suo dixit quodammodo. » (Trin., xv, 21, 40.) Elle comprend aussi par conséquent la création, « quæ per Verbum facta sunt operativa potentia ». (De div. quæst., 83, q. 63.) Le contenu de la création était de toute éternité en Dieu, « idéaliter ». Il constitue la somme des « idées éternelles », mais les idées éternelles du monde ne sont pas une nécessité en Dieu, d'après laquelle il aurait dû créer, elles sont plutôt le contenu de son libre vouloir et, sous cet aspect spécial, elles trouvent leur expression dans le Fils ; mais elles ne sont pas un élément constitutif, comme si elles avaient contribué à le déterminer, le rendant par suite dépendant d'elles ; elles sont simplement objet de la connaissance divine. De fait, dans la doctrine trinitaire panthéiste du néo-platonisme, le Logos était dépendant de la Création et conditionné par elle. Mais S. Augustin est si peu panthéiste qu'il distingue nettement Dieu et la Création ; et il place le Logos chrétien si haut au-dessus de la Création qu'il le présente comme égal au Père et qu'il reconnaît comme principe de la Création les trois Personnes en même temps et d'une manière égale. (Cf. Traité de la Création.)

3. S. Thomas développe la méditation de S. Augustin avec toute sa précision scolastique. Il explique dans son « Compendium » (37) comment il peut être question d'une *Parole* (Verbum) en Dieu. « Pour le comprendre », explique-t-il d'abord, « nous devons savoir par la théodicée que Dieu se connaît lui-même et s'aime ; nous devons savoir de même que la connaissance et l'amour en lui ne sont autre chose que son Être entier et son essence même. Or, comme Dieu se connaît lui-même et que le connu est dans le connaissant, il faut que Dieu soit en lui-même comme le connu dans le connaissant. Mais le connu, en tant qu'il est dans le connaissant, est, pour ainsi dire, la parole de l'intelligence (de l'esprit connaissant) ; car avec la parole extérieure nous ne faisons que désigner ce que nous comprenons intérieurement par l'intelligence. » « Oportet igitur in Deo ponere Verbum ipsius. » Ensuite, il explique « verbum » par « generatio », laquelle se définit : « Origo alicujus viventis a principio vivente conjuncto ; et hæc proprie dicitur nativitas. » Le « principium » et le « principiatum » doivent être vivants, car la génération est un acte vital. Dans « conjuncto » se trouve exprimée la communication de la propre nature du « principium » au « principiatum ». Il ajoute ensuite que l'engendré doit procéder « secundum rationem similitudinis in natura ejusdem speciei », par conséquent dans une essence égale et comportant la ressemblance. Cette procession n'a rien de commun avec la production, par exemple, des cheveux ou des vers internes (1) qui n'ont aucune ressemblance avec la nature qui les produit, mais elle se fait « sicut homo procedit ab homine ». Ainsi comprise, la procession de la « Parole » a le caractère d'une génération (d'un acte vital). « Procedit enim per modum intelligibilis actionis, quæ est operatio vitæ ; et a principio conjuncto » (car entre la pensée et son contenu pensé existe l'union la plus intime) « in similitudinem naturæ » (car la conception de l'intelligence est la ressemblance de l'objet conçu). Et enfin l'engendré est avec l'engendrant « in eadem natura existens ; quia in Deo idem est intelligere et esse » (en Dieu la connaissance et l'Être sont objectivement la même chose). (S. th., I, 87, 2.) Pour que nous n'attachions pas au mot génération un sens charnel, l'Écriture emploie le mot « Parole » qui a une signification spirituelle. De même, quand on prononce le mot Parole, il faut penser

(1) S. Thomas comme ses contemporains, ne pouvait connaître les expériences de Pasteur.

à une *substance* et non à un accident qui va et vient, comme dans la parole d'un homme ; « intelligere », « intellectum » et « esse » sont en effet objectivement identiques en Dieu ; tout ce qui est en Dieu est substance. La « Parole » est avec le Père qui la prononce « ejusdem substantiæ » ou « naturæ », ce qui est aussi la définition de l'Eglise : « Consubstantialem Patri. » Cette définition est la synthèse de tout ce que nous avons dit.

4. De la nature de la génération divine qui est la connaissance que Dieu a de lui-même, il résulte immédiatement que la génération est un acte *éternel*, permanent, nécessaire. La théodicée nous montre clairement qu'en Dieu il n'y a pas passage de la force potentielle à l'activité, de la puissance à l'acte, mais qu'en lui tout est un « actus purus », une activité permanente. De même qu'en Dieu la vie intellectuelle est éternelle, nécessaire et actuelle, de même la génération spirituelle est en lui éternelle, nécessaire et actuelle. Il ne cesse pas d'être éternellement complet et parfait en lui-même — il n'est pas dans un perpétuel devenir, comme le prétend Hegel. Si l'acte n'était pas éternel, Dieu ne serait pas Dieu ; s'il cessait de l'être, Dieu ne serait plus Dieu, car il manquerait de vie intérieure et de fécondité. Aussi les Pères citent continuellement contre Arius, qui admettait une création temporelle du Fils, le psaume II : « Ego hodie genui te » et ils comprenaient « hodie » comme un éternel « nunc stans ». Ils étaient persuadés que le Fils n'a jamais manqué au Père, lequel n'a jamais été *αλογος*.

C'est une pure controverse verbale quand, dans la Scolastique primitive et même plus tard, certains auteurs pensent qu'on doit dire : « Filius semper natus est » et les autres : « Filius semper nascitur. » Les uns et les autres n'envisageaient qu'un aspect de la question et avaient raison, de leur point de vue. Le IV^e Concile de Latran dit : « Absque initio, semper ac sine fine Pater generans, Filius nascens, et Spiritus Sanctus procedens. » (Denz., 428.) On ne doit donc pas se représenter une Personne comme antérieure ou postérieure aux autres. Car « in hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus, sed totæ tres Personæ coæternæ sibi sunt et coæquales ». (Athan.) Il ne faut donc pas non plus se représenter le Père comme antérieur au Fils. Il n'y a pas en Dieu de Paternité sans Filiation ; Père et Fils sont des notions relatives. La Filiation est aussi nécessaire au Père pour être une Personne que la Paternité l'est au Fils pour être une Personne. Humainement parlant, l'existence de chaque personne est liée à celle des autres.

5. Signalons encore, pour conclure, ce qu'écrit S. Paul aux Éphésiens, à savoir que du Père trinitaire dérive « toute paternité au ciel et sur la terre ». Nous jugeons Dieu d'après nos notions analogiques, parce que nous n'en avons pas d'absolues ; mais il faut bien nous garder de considérer la vérité connue par voie d'analogie comme la vérité absolue proprement dite et d'en faire la mesure de cette vérité absolue. Au contraire, avant nos notions analogues et imparfaites, les vérités correspondantes existent en Dieu dans toute leur perfection et dans toute leur grandeur. C'est pourquoi S. Jean Damascène dit : « Il faut remarquer que les noms de Paternité, de Filiation et de Procession n'ont pas été transportés par nous dans la divinité, mais sont descendus de la divinité vers nous. » (Fid. orth., I, 8.)

6. « *Imago* », εἰκών, image est, avec « Verbum », une désignation de la seconde Personne, qui se trouve dans l'Écriture, que les Pères ont souvent employée et que S. Augustin examine à fond. Le Christ est appelé, Hébr., I, 3 : splendor gloriæ Dei », ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ (θεοῦ), Il Cor., IV, 4 : « qui est imago Dei », εἰκών τοῦ θεοῦ ; Col., I, 15 : « qui est imago Dei invisibilis », εἰκών τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου. Faisant la synthèse, S. Thomas dit : Dans l'expression « Verbum » se trouve la même propriété que dans « Filius ». Cependant la naissance éternelle du Fils qui est la propriété du Fils est exprimée par différents noms pour désigner d'une manière différente l'unique perfection. « Nam ut ostendatur connaturalitas Patri, dicitur *Filius* ; ut ostendatur coæternus dicitur *splendor* ; ut ostendatur omnino similis, dicitur *imago*, ut ostendatur immaterialiter genitus dicitur *Verbum*. » Un nom ne suffit pas, dit S. Thomas, pour désigner tout cela. La théologie postérieure essaie, en analysant les notions image et splendeur, d'apporter encore plus de lumière dans la personnalité du Fils et

d'expliquer sa convenance. (Cf. Pesch, 114, 312 sq.) La notion d'image comprend un triple élément : 1^o La ressemblance avec ce dont elle est l'image. Modèle et image doivent se correspondre. C'est pourquoi ; 2^o L'image doit être une véritable imitation du modèle et non une concordance accidentelle. S. Augustin : « Omnis imago similis est ei cuius imago est ; nec tamen omne quod simile est alicui est imago ejus... Imago enim tunc est, cum de aliquo exprimitur. » S. Augustin exige encore une troisième condition : « Si alter ex altero natus non est, nullus eorum imago alterius dici potest. » (Gen. ad litt., 57.) Toute ressemblance d'une chose avec une autre et toute dérivation d'une chose d'une autre ne constituent pas la notion stricte d'image ; il faut, 3^o Que le mode de dérivation ait pour objet *formel* la production d'une image. C'est pourquoi il ne peut se produire d'image *naturelle* que par la *génération*, et c'est pourquoi le fils est, au sens propre et strict, l'image du père. Il est l'image du père, non seulement par la possession de la même nature, mais encore en vertu de son *mode d'origine*. Les Pères grecs nomment parfois le *Saint-Esprit* l'image du Fils. Ce mot d'image a tout de même un sens en raison des deux premiers éléments, mais le troisième fait défaut. En parlant de la sorte, les Grecs veulent exprimer le fait que le Saint-Esprit procède du Fils.

§ 54. La Procession du Saint-Esprit

THÈSE. La troisième Personne procède par spiration de la première et de la seconde, comme d'un seul principe. De foi.

Explication. La première définition de la Procession, à Constantinople (381) (Denz., 86 ; cf. 83), affirme que le Saint-Esprit procède du Père (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον... τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον), afin de s'opposer à l'hérésie qui prétendait que le Saint-Esprit est une créature du Fils. *Athanasianum* : « Spiritus Sanctus a Patre et Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens. » (Denz., 39.) *Tolet. XI* : « Nec enim de Patre procedit in Filium, vel de Filio procedit ad sanctificandam creaturam, sed simul ab utrisque processisse monstratur. » (Denz., 277.) De même aussi le Symbole de Léon IX († 1054. Denz., 345) et le Later. IV (Denz., 428). *Contre les Grecs* qui rejetaient le *Filioque* sont dirigées les définitions suivantes du II^e Concile de Lyon (1274) : « Spiritus Sanctus æternaliter ex Patre et Filio, non tamquam ex duobus principiis (comme les Grecs le reprochaient à l'Eglise), *sed tamquam ex uno principio*, non duabus spirationibus (car deux spirations auraient comme conséquence deux « spirati »), *sed unica spiratione* procedit. » (Denz., 460 ; cf. 463.) Florent. : « Spiritus Sanctus ex Patre et Filio æternaliter est, et essentiam suam suumque esse subsistens habet ex Patre simul et Filio et ex utroque æternaliter, tamquam *ab uno principio et unica spiratione procedit*. » On dit encore que le « *Filioque* » a été ajouté « licite ac rationabiliter » au Symbole. (Denz., 691 ; cf. 703, 994, 1084.)

Preuve. Le Christ enseigne tout d'abord que le Saint-Esprit procède du Père : « Cum autem venerit Paracletus, quem, ego mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis, qui a Patre procedit (ὁ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται) ille testimonium perhibebit de me. » (Jean, xv, 26.) Les Grecs voient dans ce passage la procession « ex Patre » ; les Latins

y voient aussi la procession « ex Filio » ; les protestants l'entendent d'ordinaire de la mission temporelle.

Schanz exprime l'avis suivant : « La relation trinitaire au sens des Occidentaux est *présupposée*, car le Saint-Esprit, qui est considéré, sans aucun doute, comme un Personne, est placé dans une même relation avec le Père et le Fils. » Mais le Christ veut, en répétant « a Patre », indiquer la raison profonde de la vérité de son témoignage et dire par conséquent que l'Esprit dira la vérité, car il est « de » Dieu, « du » Père. Il faut tenir compte, en plus, de la conception traditionnelle. Le Concile de Constantinople (381) voulait démontrer la divinité du Saint-Esprit et son adoration, et c'est pourquoi il se réfère à ce passage.

On a dit avec raison que S. Jean place sa théologie sur un plan qui domine les temps et l'espace, et que, par suite, il décrit les choses comme elles se passent en Dieu et dans l'éternité, plutôt que comme elles paraissent dans le monde et le temps. Cela est vrai non seulement pour le Fils et sa relation personnelle avec le Père, mais encore pour le Saint-Esprit. Quand il parle de lui, l'expression « Esprit du Père » (τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς, Math., x, 20), se trouve renforcée ; le Père le donne (Jean, XIV, 16), l'envoie en mon nom (Jean, XIV, 26), je l'envoie d'auprès du Père (Jean, XV, 26). Sans aucun doute, ces expressions concernent la relation personnelle du Saint-Esprit avec le Père. S. Jean ne veut pas dire qu'un Paraclet qui existe encore *par hasard* sera envoyé ; il veut bien plutôt affirmer son *origine divine* et la *source de son origine*, dans lesquelles se trouve précisément la garantie de son action efficace sur la terre. Enfin le Christ met le Saint-Esprit en parallèle avec lui : de même qu'il dit du Fils qu'il agit comme il voit et entend de son Père (Jean, VIII, 26, 28 ; cf. VII, 16 ; XII, 49 sq. ; V, 19 sq.), de même il dit du Saint-Esprit : « Non loquetur a semetipso, sed quæcumque audiet (futur indéterminé), loquetur » (Jean, XVI, 13) ; « de meo accipiet » (XVI, 14). Il faut donc, sans aucun doute, entendre ce passage dans un sens trinitaire immanent et non dans un sens transitoire affectant l'histoire du salut, et y voir tout au moins l'enseignement de la procession « ex Patre ».

Le *Filioque* n'apparaît en Occident que depuis S. Augustin. Il ne se trouve pas formellement dans l'Écriture. On peut cependant en tirer les éléments de preuves suivants. Tout d'abord l'Esprit est souvent uni au Fils : τὸ πνεῦμα Ἰησοῦ (Act. Ap., XVI, 7), surtout dans S. Paul ; il est vrai que c'est d'ordinaire l'Esprit de Dieu. (τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ, par ex. : Rom., VIII, 9, 11, 14. I Cor., II, 11, 14 ; III, 16 ; VI, 11 ; VII, 40 ; XII, 3. II Cor., III, 3. Eph., III, 16. Phil., III, 3.) A ce sujet, il convient de remarquer qu'on lit (I Cor., II, 12) τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ et que, par conséquent, S. Paul a toujours en vue le génitif *d'origine*. Mais S. Paul parle aussi du πνεῦμα Χριστοῦ (Rom., VIII, 9 ; Phil., I, 19), π. κυρίου (II Cor., III, 17 sq.), π. τοῦ υἱοῦ (Gal., IV, 6) et par suite, on doit penser là aussi au génitif d'origine et tout au moins y trouver la « trace » de la procession « ex Patre Filioque ».

Nous connaissons le parallèle entre le Fils et le Saint-Esprit dans S. Jean : le Fils atteste le Père (Jean, VI, 46 ; VIII, 26, 38 ; XVIII, 37), l'Esprit atteste le Fils (XV, 26) ; le Fils glorifie le Père (XVII, 4), l'Esprit glorifie le Fils (XVI, 14) ; le Fils ne dit que ce qu'il entend et voit du Père (XII, 49 ; VII, 16), l'Esprit dit tout ce qu'il entend : «... il le prendra du mien. » (XVI, 13 sq.) De même que le Fils est envoyé par le Père, de même l'Esprit est envoyé par le Fils. (XV, 26 ; XVI, 7.) Ceci cependant ne doit pas s'entendre d'une manière unilatérale, en ce sens que

l'Esprit ne serait dépendant que du Fils et Fils du Fils ; au contraire, la part que le Père a à l'Esprit est exprimée d'une manière aussi explicite et *avant* celle du Fils : le Fils l'envoie d'auprès du Père. (xv, 26.) L'Esprit prendra « du mien », mais « tout ce que le Père a est mien ; c'est pourquoi je dis qu'il prendra du mien. » (xvi, 14 sq.) D'où la formule abrégée : « Qui a Patre procedit. » (xv, 26.) Le Père est le principe du Fils aussi : c'est pourquoi l'Esprit vient du Père « au nom » du Fils (xiv, 26) ou à la prière du Fils. (xiv, 16.) L'*Apocalypse* exprime cette pensée d'une manière symbolique en disant que l'ange « ostendit mihi fluvium aquæ vivæ (symbole de l'Esprit, Jean, vii, 38 sq) splendidum tanquam crystallum, procedentem de sede Dei et Agni. » (ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀγνίου, xxii, 1.)

Les Pères. L'Écriture ne parlant que de « procedens a Patre », les Pères n'osent pas, au début, aller plus loin. Le « Filioque » se fait jour pour la première fois chez S. Augustin. Objectivement cependant il est plus ancien. *Tertullien* et *Origène* l'emploient, mais dans un sens subordinationniste. (P. 216, cf. p. 209.) Dans *S. Hilaire* on trouve : « Qui Patre et Filio auctoribus confitendus est » (De Trin., ii, 29) ; dans *Marius Victorinus* : « Spiritus a Christo accipit » (Jean, xvi, 15 : M. 8, 1048), et ceci fut maintes fois répété. *S. Ambroise* explique ce même passage (Jean, xvi, 15) de l'essence que l'Esprit reçoit du Fils. (In Luc, viii, 66 ; cf. De Spir. Sancto, ii, 118.) Cependant il entend la formule qu'il emploie « procedit a Patre et Filio » de la procession temporelle et non de la procession éternelle. (De Spir. Sancto, i, 20 ; *Tixeront*, ii, 271.) *S. Augustin* : « Nec possumus dicere, quod Spiritus Sanctus et a Filio non procedat : neque enim frustra idem Spiritus et Patris et Filii Spiritus dicitur. » (Trin., iv, 20, 29 ; cf. C. Maxim., ii, 14, 1 ; In Joa., xcix, 7.) « Spiritus Sanctus de Patre principaliter et, ipso sine ullo temporis intervallo dante (sc. τῷ Filio) communiter de utroque procedit. » (Trin., xv, 26, n. 47.) Mais il ne procède pas comme « Fils ». « Non enim ab utroque est genitus sed procedit ab utroque. » (Ibid.) Mais est-ce qu'on n'introduit pas par là deux principes en Dieu, le Père et le Fils ? « Fatendum est Patrem et Filium principium esse Spiritus Sancti, non duo principia. » (Trin., v, 14, 15.) Par suite, le Saint-Esprit procède du Père « principaliter », parce que le Père communique au Fils en même temps que sa substance la « vis spirandi Spiritum ». (Trin., xv, 17, 29 ; cf. 47 et 48.) Quant à savoir comment cette « processio Spiritus » se distingue de la « generatio Filii », c'est là pour le saint docteur un mystère qui ne sera dévoilé que dans la vision béatifique. (Trin., xv, 25, 45 ; cf. ix, 12 sq.) Les *succesurs* de *S. Augustin* demeurent sous sa forte influence et il est inutile de les citer. (*Tixeront*, iii, 335.) A partir de 400, le « Filioque » est accepté généralement et passe dans la liturgie. (Denz., 86.)

Les Grecs. *Origène* le premier a enseigné que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, mais il donne à son enseignement une teinte subordinationniste. « Nous estimons, par conséquent, qu'il est plus conforme à la piété et plus vrai d'affirmer que, puisque tout a été fait par le Logos, le Saint-Esprit est plus excellent que tout et surpasse tout ce qui vient du Père par le Christ. » (πάντων τῶν ὑπὸ τοῦ Πατρὸς διὰ Χριστοῦ γεγεννημένων. In Joa., ii, 6 : M. 14, 128.) *S. Athanase* défend contre les ariens la divinité du Saint-Esprit (p. 220), en le mettant en relation, en même temps que le Logos, avec la *Rédemption* temporelle. Mais le saint docteur entend aussi la procession au sens *immanent* : « Le Saint-Esprit, émanation (ἐκπόρευμα) du Père, est toujours dans les mains du Père qui l'envoie et du Fils qui l'apporte. » (Expos. fidei, 4.) Le Saint-Esprit, « qui procède du Père, appartient au Fils, fut donné aux disciples ». (Ad Ser., i, 2.) C'est pourquoi le Saint-Esprit est « l'image » du Fils comme celui-ci est l'image du Père. (Ibid., i, 20.) « Le Saint-Esprit prend du Fils. » (Ibid.) « Le Fils qui est près du Père est la source (πηγή) du Saint-Esprit. »

(De Incarn., ix.) Mais il faut remarquer que, d'après S. Athanase, le Père est la source dernière du Saint-Esprit. S. Athanase fut le maître des Cappadociens. Ceux-ci affirment, avant tout et toujours, que le Père est la source des autres Personnes et que le Fils communique l'essence au Saint-Esprit. On peut entendre cette idée de deux façons : le Père est la source primordiale, en ce sens qu'il communique sa substance d'une manière, pour ainsi dire, instrumentale par le Fils, ou bien en ce sens que, *co-principe* avec le Fils, il communique la substance au Saint-Esprit. La première conception est la conception grecque, la seconde est la conception latine. D'où la formule grecque « a Patre per Filium », ἐκ τοῦ πατρὸς, comme « cause » (αἰτία), διὰ τοῦ υἱοῦ comme médiateur. Ainsi S. Grégoire de Nysse emploie l'image des trois flambeaux : le Père donne sa lumière au second et par celui-ci (διὰ τοῦ μέσου) au troisième. (De Spiritu Sancto, III : M. 45, 1308.) S. Grégoire de Naz. affirme seulement la procession « ex Patre » et ne parle pas de la relation avec le Fils. S. Basile insiste sur le Père comme source de la divinité et fait dériver le Saint-Esprit de lui, pour prouver sa divinité ; cependant il le met quelquefois en relation avec le Fils sans être très constant avec lui-même et il emploie la formule « a Patre per Filium » (C. Eun., III, 1-29) ; quant au célèbre passage cité par le Concile de Florence, Bardenheuer le considère comme une « interpolation ultérieure », Nager le défend. Le « Filioque » se trouve chez les Grecs postérieurs. S. Épiphane l'emploie souvent et dans une forme si latine que Tixeront se demande s'il n'est pas sous la dépendance des Latins. De même, on le trouve souvent équivalement chez S. Cyrille d'Alexandrie. (Tixeront, III, 198 sq.)

Synthèse. Le « Filioque » existe matériellement chez les Latins depuis Tertullien. S. Augustin l'emploie formellement et le justifie par la Bible et la spéculation. Les autres le suivent presque sans exception. Les Grecs insistent davantage sur le Père comme source des autres Personnes et préfèrent la formule « a Patre per Filium ». Ils mettent dans le « per Filium » (διὰ τοῦ υἱοῦ) quelque chose de causal (αἰτία), mais ils pensent surtout à une simple transmission de la substance reçue du Père. Les Antiochiens, Théodore de Mops. et Théodoret soutiennent énergiquement cette conception contr. S. Cyrille d'Alex. et estiment que s'en écarter c'est commettre un blasphème. (Tixeront, III, 199.) On peut affirmer que S. Augustin tient compte de la pensée grecque en disant que le Saint-Esprit procède « principalement » du Père et qu'il n'y a pas deux principes, mais un seul principe. Il est donc d'accord avec les Grecs pour l'essentiel bien que sa méthode soit différente. La discussion sur le « Filioque » était inconnue dans l'ancienne Église et ne commença qu'avec Photius. Il est vrai que depuis ce temps les Grecs rejettent le « Filioque » comme une hérésie et enseignent la procession du Père seul. Ils défigurent le « Filioque » en prétendant que, d'après les Latins, le Fils produit le Saint-Esprit d'une manière indépendante, bien que recevant tout du Père, et comme second principe. Au sujet de la violente opposition des deux points de vue et de la médiocre tentative de conciliation des vieux catholiques qui, pour réaliser une union avec le schisme, voulaient sacrifier le « Filioque », cf. Palmieri dans le *Dict. théol.*, V, 773-830 et 2309-2343.

1. **Explication spéculative de la Spiration.** On se rappelle que, dans la spéculation trinitaire psychologique de S. Augustin, le troisième membre de son ternaire analogique est constitué par la *volonté* et l'*amour*. Cet élément psychologique devait lui servir à expliquer la procession, la relation et la propriété de la troisième Personne. Mais sa tentative se heurtait à de grosses difficultés. Ces difficultés tenaient d'abord au caractère de cette puissance de l'âme et ensuite au fait que S. Augustin, par suite de toute sa construction trinitaire, avait à mettre le S. Esprit en relation non seulement avec le Père, mais encore avec le Fils, s'il ne voulait pas placer l'Esprit purement et simplement à côté du Fils sans relation avec ce dernier. Il a lutté sincèrement et sérieusement avec ces difficultés, mais il reconnaît lui-même qu'il ne les a pas toutes surmontées. Il sentait d'ailleurs partout et reconnaissait l'insuffisance de toute analogie. Nous ne le suivrons pas dans toutes ses démarches psychologiques et nous ne retiendrons que ce qui est ferme et durable et que nous retrouverons dans la construction scolastique.

S. Augustin fait procéder le Fils du Père, « per modum intellectus », par une opération intellectuelle du Père, c.-à-d. par la connaissance que le Père a de lui-même, dont l'expression et le terme immanent est le Fils, sa génération (*generatio*) ou sa naissance (*nativitas*). Dans la psychologie humaine la connaissance est suivie de la volonté ou de l'amour du connu. L'un résulte nécessairement de l'autre (*voluntas sequitur intellectum*). Et même, continue S. Augustin, quand la haine et l'antipathie résultent de la connaissance, comme c'est souvent le cas parmi les hommes, ceci est encore, du point de vue du sujet, de l'amour, car il veut et désire cette aversion, il y trouve sa satisfaction et sa joie. Ainsi, d'après S. Augustin, tout acte de connaissance est accompagné d'un amour correspondant pour le connu. Il applique ensuite cela à Dieu. « Verbum amore concipitur, sive creaturæ sive Creatoris. » (Trin., ix, 7, 13.) Naturellement, de même qu'il y a une différence entre la créature et le Créateur, il y en a aussi une entre leur amour ; cet amour dans la créature peut n'être que concupiscence, mais en Dieu il est toujours amour pur. Or la connaissance est suivie de la complaisance. Le Père accompagne donc la génération de son Fils de sa divine complaisance et de son amour parfait. Il se réjouit de reconnaître dans son Fils sa propre essence, son expression complètement adéquate. « Diligit Filium secundum divinitatem quia genuit illum æqualem sibi. » (In Joa., cx, 5.) Cet amour est la troisième Personne, le Saint-Esprit. Il est l'unique et total amour divin, l'amour du Père pour le Fils, l'amour du Fils pour le Père. C'est l'amour mutuel entre les deux. « Spiritus ergo Sanctus commune aliquid est Patris et Filii quidquid illud sit. » Quant à cette « *communio substantialis et æterna*, quæ si amicitia convenienter dici potest, dicatur ; sed aptius dicitur *caritas* ». (Trin., vi, 5.) Naturellement cette « *caritas* » n'est pas un accident, « *sed nihil est aliud quam ejus natura atque substantia* ». (Trin., xv, 19, 37.) « Comme l'amour par lequel le Père aime le Fils et le Fils aime le Père montre (demonstrat) l'ineffable communauté des deux Personnes, le terme amour est celui qui convient le mieux pour désigner cette Personne qui est l'Esprit commun des deux autres. » (Trin., xv, 19, 37.)

2. Dans cette spéculation, S. Augustin pouvait invoquer l'Écriture, comme il l'avait fait auparavant pour la procession du Fils. S. Paul n'a-t-il pas dit : « La charité a été répandue dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous a été donné. » (Rom., v, 5.) Ainsi donc la charité est dans une relation particulière avec le Saint-Esprit, si bien qu'on peut dire « que le Saint-Esprit est l'Amour ». (In Joa., ix, 8.) En faisant l'exégèse du verset parallèle I Jean, iv, 8, et de son contexte, S. Augustin déduit la conclusion que le Saint-Esprit est Dieu = Caritas. Sans doute la déclaration répétée : « *Deus caritas est* » (I Jean, iv, 8 et I Jean, iv, 16) crée une difficulté pour appeler Amour l'Esprit-Saint seul, comme précédemment pour appeler « Parole » le Fils seul. S. Augustin la résout en admettant, à côté du sens général d'amour divin qu'a le mot « *caritas* », un autre sens particulier qui est propre au Saint-Esprit seul et a ainsi un caractère personnel. Le Saint-Esprit n'est pas seulement l'amour de Dieu pour nous, mais encore l'amour divin immanent entre le Père et le Fils.

3. Et ainsi il apparaît comme le lien (*vinculum*) entre le Père et le Fils. C'est déjà ainsi que le désigne *Marius Victorinus* dans une hymne trinitaire ; il l'appelle « *connexio* » et « *complexio duorum* ». (M. 8, 1146.) S. Épiphane s'exprime de même : « *Trinitatis nexus* » (σύνδεσμος τῆς Τριᾶδος). (M. 41, 1024.) S. Augustin dit lui aussi qu'il est, dans la divinité, le lien d'union et qu'en elle « *connexa omnia (sunt) propter Spiritum Sanctum* ». (De doctr. christ., i, 5, 5.)

4. S. Augustin trouve encore une troisième notion qui lui permet de déduire dialectiquement le caractère essentiel du Saint-Esprit : le Saint-Esprit est appelé ainsi, dans Jean, vii, 38 sq., où il est dit que des fleuves d'eau vive jailliront du sein de ceux qui croient en lui : « *Hoc autem dixit de Spiritu quem accepturi erant credentes ; nondum erat enim Spiritus datus.* » S. Paul dit en parlant du Baptême : « Nous avons tous été abreuvés d'un seul Esprit. » (I Cor., xii, 13.) Or cette eau est un don de Dieu : Jésus en effet l'appelle, dans son entretien avec la Samaritaine, « *donum Dei* » (δῶμαν τοῦ Θεοῦ). (Jean, iv, 7-14.) Une autre fois l'Esprit apparaît,

chez S. Paul, comme don de Dieu. (Éph., iv, 7 sq.) « A chacun d'entre nous la grâce a été donnée » *secundum mensuram donationis Christi*. » Dans sa prédication de la Pentecôte, S. Pierre promet aux croyants le « donum Spiritus Sancti ». (Act. Ap., ii, 38.) Simon le Magicien croit pouvoir acquérir à prix d'argent le « donum Spiritus Sancti ». (Act. Ap., viii, 20.) Au moment du baptême du centurion Corneille, on s'étonne que les païens eux-mêmes aient reçu le don de Dieu (*δωρεὰ τοῦ ἀγίου πνεύματος*). (Act. Ap., x, 45, de même xi, 17.) Ainsi, en alléguant plusieurs passages, S. Augustin montre que le Saint-Esprit est désigné comme « donum ». Il en conclut : « Donum Dei nisi Spiritus dicitur. » (Trin., xv, 17, 29.) Ensuite, S. Augustin élève son regard du « donum », que Dieu confère aux fidèles dans l'économie du salut, jusqu'à la Trinité et essaie de comprendre le Saint-Esprit dans la Trinité même, comme « donum ». Comme le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, « per modum amoris », il est par suite le « donum caritatis » que le Père fait au Fils et que le Fils rend au Père « diligendo ». « Donum Dei esse est a Patre procedere. » (Trin., iv, 20, 29.) Il obtient ainsi la relation nécessaire entre le don et le donateur : « Donum ergo donatoris, et donator doni, cum dicimus, relative utrumque ad invicem dicimus. » (Trin., v, 11.) Le Saint-Esprit est de toute éternité « donum », il est coéternel au Père et au Fils ; dans le temps, il est ensuite « donatum » pour les hommes. Ceci n'est pas un « devenir » dans le sens d'un changement, mais, comme l'explique la théologie postérieure, c'est seulement une relation logique par rapport à l'homme favorisé de la grâce ; par contre, du côté de l'homme, il y a une relation réelle fondée sur l'effet très réel produit en lui.

S. Augustin laisse pendantes beaucoup de questions qui se présentaient à lui, tant dans l'ensemble de sa construction trinitaire que pour chaque membre de ses ternaires et leurs noms, dans la mesure où il leur donne un sens hypostatique. Il s'en rend parfaitement compte lui-même et le dit, quand il parle de la valeur de connaissance des analogies pour le mystère impénétrable.

5. S. Thomas traite de la procession du Saint-Esprit principalement dans le *Compendium*, 45 sq., dans la *Somme*, I, 36-39, et dans le *S. C. Gentes*, iv, 15-26. Il dit : « De même que l'objet connu est dans le sujet connaissant en tant qu'il est connu, de même l'objet aimé est dans le sujet aimant en tant qu'il est aimé. Le sujet aimant est en effet amené par l'objet aimé à une certaine motion. Or comme l'objet qui meut entre en contact avec le sujet mu, il est nécessaire que le sujet aimé soit intérieurement dans le sujet aimant. Mais de même que Dieu se connaît lui-même, il s'aime aussi lui-même nécessairement. En effet le bien connu est en soi aimable. Il s'ensuit donc que Dieu est en lui-même comme l'objet aimé dans le sujet aimant. » (Comp., 45 ; cf. S. th., I, 27, 1-3 ; C. Gent., iv, 23.) Cependant il faut remarquer, d'après S. Thomas, que l'union spirituelle n'est pas la même dans l'amour que dans la connaissance ; dans la connaissance cette union est une *image* de la chose connue, dans l'amour l'unification se fait dans ce sens que « l'objet aimé tire à soi le sujet aimant ; c'est pourquoi l'acte d'amour ne trouve pas sa conclusion dans une image de l'objet aimé... mais bien plutôt dans ce fait qu'il tire le sujet aimant vers l'objet aimé. D'après l'Écriture, la troisième Personne s'appelle « Spiritus » (souffle). Le sens de ce mot comporte une certaine impulsion (*impulsus*) et une certaine motion. Nous appelons « spiritus » le vent et le souffle. Mais c'est le propre de l'amour de pousser et d'entraîner la volonté vers l'objet aimé. (S. th., I, 36, 1.) C'est pourquoi la troisième Personne s'appelle avec raison *Esprit* et que la foi confesse : « Credo in Spiritum Sanctum. » Cet Esprit est « Saint », parce qu'une chose est sainte par sa conformité au bien, but qui met la volonté en mouvement. « Il faut donc nécessairement que cet Amour par lequel le Souverain Bien s'aime lui-même ait en lui une bonté tout à fait exceptionnelle que nous caractérisons par le nom de sainteté. » « Il est tout à fait convenable que l'Esprit par lequel l'amour nous est montré, par lequel Dieu s'aime lui-même, soit appelé *Saint*. Aussi la règle de foi catholique appelle Saint cet Esprit. » (Comp., 47.) S. Thomas affirme ensuite avec S. Augustin que l'amour en Dieu n'est pas quelque chose d'accidentel, mais est identique avec la substance divine. « Sicut enim intelligere Dei est suum esse, ita et ejus amare. Non enim Deus amat se ipsum secundum aliquid suæ naturæ

supervenienti (accident), sed secundum suam essentiam. » Par là se trouve exprimée l'éternité de la Procession, ainsi que sa nécessité. Ainsi le Saint-Esprit est une « res subsistens in essentia divina, sicut Pater et Filius » et par suite la foi exige qu'il soit « adoré et glorifié » en même temps que le Père et le Fils.

Il reste encore un dernier point, un point très difficile à examiner. L'Écriture dit du Saint-Esprit : « *Qui ex Patre procedit.* » (Jean, xv, 26.) S. Thomas savait que les Grecs, dans leur polémique, entendaient ce texte au sens exclusif et combattaient l'Église romaine qui, depuis le VIII^e siècle, avait introduit le « Filioque » dans sa liturgie. C'est pourquoi il établit sa thèse conformément au symbole liturgique : Le Saint-Esprit procède du Père et du Fils. Il l'explique en répétant d'abord : « *Filius procedit ex virtute intellectiva intellectus* », en tant que « *Verbum* ». Or l'objet aimé résulte « et ex virtute amativa amantis et ex bono amabili actu intellecto » (en tant que le « bonum » est réellement connu). « Le fait que l'objet aimé est dans le sujet aimant provient donc d'une double source, c.-à-d. du principe aimant (ex virtute amativa) et de l'objet conçu intellectuellement, à savoir de la parole (la notion) qu'on conçoit de l'objet aimable. » En appliquant ce raisonnement à Dieu, S. Thomas continue : « En Dieu qui se connaît et s'aime lui-même, la Parole est le Fils, mais celui qui produit la Parole est le Père de la Parole, comme cela résulte clairement de ce qui a été dit précédemment ; par suite, « *neceesse est, quod Spiritus Sanctus qui pertinet ad amorem secundum quod Deus in se ipso est ut amatum in amante, ex Patre procedat et Filio* ; unde et in Symbolo dicitur : *Qui ex Patre Filioque procedit* » (Comp., 49).

« *Tamquam ab uno principio et unica spiratione.* » C'est ainsi que le Concile de Florence (1439), conformément au II^e Concile de Lyon (1274), avait défini la procession du Saint-Esprit contre les Grecs. S. Thomas avait rédigé les travaux préparatoires et S. Augustin avait déjà donné la formule : « *Patrem et Filium esse principium Spiritus Sancti, non duo principia.* » (Trin., v, 14.) S. Thomas dit dans sa *Somme* (I, 36, 4) que le Père et le Fils sont en tout une seule chose (*unum*), pour autant qu'il n'y a pas entre eux opposition de relation. Or une telle opposition n'existe que par rapport à la génération, mais non par rapport à la spiration ; ainsi donc « *Pater et Filius unum principium (sunt) Spiritus Sancti* ». Que faut-il entendre par « *unum principium* » ? On pourrait croire que ce terme désigne ou une nature, ou une propriété. Mais ni l'un ni l'autre sens ne paraît acceptable. En effet, dans le premier cas, le Saint-Esprit qui a la même nature que le Père et le Fils procéderait de lui-même, ce qui serait contradictoire. Le second sens est également inacceptable. En effet, ou bien cette propriété serait une propriété personnelle, alors le Père et le Fils seraient, par rapport à la spiration, une seule Personne, ce qui est encore contradictoire (*una proprietates non potest esse duorum suppositorum*). Il en résulterait aussi que le Père serait deux principes, un par rapport au Fils et un autre par rapport au Saint-Esprit ; ou bien on peut encore penser à une propriété de la nature, mais là encore, le Saint-Esprit procéderait de lui-même. Par conséquent, l'« *unum principium* » que constituent le Père et le Fils dans la spiration du Saint-Esprit ne doit pas être considéré : 1^o Comme l'union de leur personnalité (union morale, double principe) ; 2^o Ni comme la nature divine en tant que telle ; 3^o Mais comme la nature divine, en tant que possédée en commun par le Père et le Fils, pour la communiquer au Saint-Esprit par un seul acte commun de spiration. Ainsi le Père est le principe du Fils, c.-à-d. la nature divine, en tant qu'elle est la nature du Père, est le principe du Fils, « *per modum generationis* ». Et la même nature, en tant qu'elle est possédée communément par le Père et le Fils, est le principe du Saint-Esprit, « *per modum processionis* ». Il y a donc deux Personnes spirantes (« *duo spiratores* ») ou mieux spirantes, on n'emploie que l'adjectif au pluriel à cause de la pluralité des Personnes et non le substantif à cause de l'unité de l'essence), et une seule spiration (« *unica spiratio* », à causa de l'unité de la « *virtus spirativa* »), et par suite un seul terme de cette spiration : « *Spiritus Sanctus.* » (Denz., 460, 1084.)

D. Petau rapporte sur ce sujet difficile dix opinions différentes. (vii, 13.) N'est dogme strict que la Procession (*processio*) et non la Spiration (*spiratio*) ; cependant

ce dernier terme se rencontre souvent dans les documents ecclésiastiques. (Lugd., II ; unica spiratione procedit ; *Denz.*, 460 ; cf. 1084.)

Est-ce le Fils ou le Saint-Esprit qui est la Personne intermédiaire (medius, μέσος) ? D'après l'ordre logique interne des « Processions », ainsi que d'après l'ordre extérieur ordinaire de la désignation dogmatique, c'est le Fils qui est la seconde Personne. Cependant on conçoit parfois le Saint-Esprit comme la Personne intermédiaire et cela quand on l'entend comme le lien (copula) et le don (donum) de l'amour divin. (Épiphane, Grégoire de Naz., Jean Damasc.) S. Thomas dit au sujet de la situation *intermédiaire* du Fils : « Cum autem in spiratione Pater et Filius sint duo spirantes, in quantum sunt unum in potentia spirativa, possumus loqui de actu spirationis per comparisonem ad ipsos spirantes, vel ad principium spirand, sicut virtute ejus fit spiratio. Si autem consideremus ipsum principium scil. potentiam spirativam, dum in hoc non distinguantur Pater et Filius, non potest dici spiratio esse a Patre mediante Filio. Si autem consideremus ipsos spirantes, qui distincti sunt, et secundum hoc præbent suppositum spirationi, sic est ibi mediatio, secundum hoc quod est ibi ordo naturæ quia Filius est ex Patre et Spiritus Sanctus simul a Patre et Filio. Unde dicit Ricardus (5 de Trin., cp. 6 et 7) quod generatio in divinis est a Patre immediate, sed processio Spiritus Sancti quodammodo est mediate et quodammodo immediate. Immediate quantum ad virtutem spirativam, quæ est una Patris et Filii ; et iterum quantum ad ipsum suppositum Patris, quod immediate est principium processionis, quia ipse simul et Filius spirant. Sed mediate in quantum Filius, qui spirat, est a Patre. » (In I, d. 12, q. 1, a. 3 ; cf. S. th., I, 36, 4.)

Une union est-elle possible entre la doctrine grecque de la Trinité et la doctrine latine ? Quand on lit dans Palmieri la polémique récente, on serait tenté de répondre négativement. Mais quand on lit les remarques sensées et pénétrantes des théologiens grecs au Concile de Florence, on doit répondre affirmativement. C'est du reste ce que font les Grecs uniates auxquels d'ailleurs l'Église n'a pas imposé la formule latine (Filioque) tout en exigeant d'eux qu'ils professent le dogme. *Loofs* lui-même pense qu'avec de la bonne volonté une union aurait été possible, car la formule « par le Fils » ne manque pas de fondement dans la Tradition, bien qu'elle commence à disparaître chez S. Jean Damascène. On trouve cependant, chez ce dernier théologien classique des Grecs, à maintes reprises, le « per Filium » — la critique qu'exerce S. Thomas à son égard repose sur une connaissance insuffisante de ses écrits et de ses habitudes de langage — et quand il écrit : « l'Esprit n'est pas du Fils » (M. 95, 420 D ; 96, 605 B), il l'entend simplement dans le sens de source, de principe (αἰτία) comme l'expliqua Bessarion, et non dans le sens de cause commune et il veut, avant tout, sauvegarder le caractère de source du Père. Il est vrai que les partis s'affrontaient violemment. Roland (Alexandre III) écrit vers 1150 : « Istas nostras auctoritates Græci non admittunt sicut et nos e converso illorum auctoritates, in hac parte non recipimus. » (Gietl, 36.) Et pourtant les uns et les autres auraient pu interpréter les auteurs du parti opposé dans leur sens, c.-à-d. dans un sens commun. La formule de S. Augustin, avec l'expression « principaliter a Patre procedit », respectait la pensée grecque, et les Pères grecs avec leur δι' υἱοῦ ont sûrement voulu exprimer une certaine relation « causale » du Fils par rapport au Saint-Esprit, comme Bessarion et sa suite l'exposèrent à Florence, ainsi que le démontrent aussi objectivement la comparaison courante chez les Grecs des trois flambeaux et leur expression : lumière de lumière. En effet, chacun des flambeaux s'allume au flambeau précédent. Les Latins donnent une autre tournure à cette pensée et disent : Le Fils reçoit du Père avec sa nature la « vis spirativa » et « souffle » le Saint-Esprit en même temps que le Père : « Unum principium, unica spiratio. »

On doit ici, dit S. Thomas, distinguer la nature et la Personne ; par rapport à la nature, la spiration par le Père et le Fils est immédiate, parce qu'elle se fait en vertu d'une seule puissance (vis spirativa). Par rapport à la Personne, elle est de la part du Père immédiate et médiate ; de la part du Fils elle est immédiate. « Processio Spiritus Sancti quodammodo est mediate et quodammodo immediate. Immediate quantum ad virtutem spirativam, quæ est una Patris et Filii et iterum quan-

tum ad suppositum Patris quod immediate est principium processionis, quia ipse simul et Filius spirant; sed mediate, in quantum Filius, qui spirat, est a Patre. » (Sent., I, d. 12, a. 1, q. 3.) Ainsi, même dans l'explication latine, le caractère du Père en tant que source (πηγὴ, βίβλα, ἀρχὴ, αἰτία) reste sauvegardé. S. Bonaventure dit : « Dicendum quod Spiritus Sanctus dicitur procedere a Patre principaliter (S. Augustin) et per se : principaliter quia auctoritas est in Patre; per se, quia non tantum mediante Filio sed etiam immediate. » (Sent., I, d. 12, a. 1, q. 3.) En plus le Scholion dans l'édition de Quaracchi.

Transition. On peut considérer les Personnes dans leur rapport entre elles, d'où le concept de *relation*; par rapport à notre connaissance, d'où le concept de *notion*, et par rapport au monde, d'où le concept de *mission* et d'*appropriation*.

CHAPITRE II

Les Relations

A consulter : S. Thomas, De potentia, q. 8, a. 8 sq.; S. th., I, 28, 1 sq.; De verit., IV, 5, Doctrine des Pères : Petau, III, 18 sq. Régnon, Le mystère de la T. S. Trinité, 331 sq., plus les auteurs cités plus haut.

§ 55. Les Relations des Personnes entre elles

Thèse. Par suite du fait que la seconde Personne procède réellement et éternellement de la première et que la troisième procède aussi réellement et éternellement des deux autres, il y a également des relations réelles (relationes reales) entre ces deux membres respectifs; il y a donc quatre relations de ce genre.

Notion. La notion de relation (σχέσις, relatio), a été empruntée par la théologie grecque du IV^e siècle à la théorie des catégories d'Aristote. Aristote définit la relation τὸ πρὸς τι, « ad aliquid » ou simplement « ad ». « Relatio est ordo seu habitudo unius ad alterum. » Il faut distinguer : 1^o Ce qui est en relation avec un autre (subjectum); 2^o A quoi la relation aboutit (terminus); 3^o Le fondement de la relation; 4^o La relation elle-même. Quand on envisage les deux membres seuls, on appelle appelle l'un « terminus a quo » et l'autre « terminus ad quem ». Le développement de la théorie des relations dans la Trinité est l'œuvre des Cappadociens et de S. Jean Damascène chez les Grecs; de S. Augustin et de son disciple S. Fulgence, ainsi que de Boèce et de S. Anselme, chez les Latins. A ces derniers se joignent plus tard les théologiens de la haute Scolastique.

Il résulte pour la Trinité les quatre relations suivantes :

1. Paternitas seu generatio activa : Pater generans.
2. Filiatio seu generatio passiva : Filius unigenitus.
3. Spiratio activa : Pater Filiusque spirans.
4. Spiratio passiva (sive processio) : Spiritus Sanctus procedens.

L'existence des Relations est indéniable, bien qu'elle ne soit pas définie. (Denz., 703, A. 2.) Le Concile de Florence a emprunté à S. Anselme la phrase : « In divinis omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio. » (De proc. Spir. Sancti, 2, et Boèce : « Sola relatio multiplicat Trinitatem »; De Trin., I.) Il n'aurait pas

dû être difficile d'amener les Grecs à souscrire à cette thèse ; car les Cappadociens ont développé la théorie de la *σχέσις* même avant S. Augustin. C'est pour quoi Bessarion dit : « Quod personalia nomina Trinitatis *relativa* sunt, nullus ignorat. » (Hardouin, ix, 339 ; Denz., 703, A. 2.) Le Concile enseigne, dans la même phrase, l'existence des Relations dans la Trinité et leur importance constitutive pour les Personnes. Le XI^e Concile de Tolède (675) dit déjà : « In relatione enim personarum numerus cernitur... in hoc *solum* numerum insinuans, quod ad invicem sunt. » (Denz., 280.) Le Concile pouvait s'appuyer sur les Pères grecs comme sur les Pères latins de l'époque postnichéenne. S. Augustin : « His enim appellationibus (les trois noms divins) hoc significatur, quo ad se invicem referuntur, non ipsa substantia qua unum sunt. Nam et Pater cum dicitur, nonnisi alicujus Filii dicitur et Filius nonnisi alicujus Patris intelligitur ; et Spiritus Sanctus secundum id quod ad aliquid refertur, Spirans alicujus est et Spirans utique Spiritum spirans est. » (Ep. 238, 2, n. 14 ; cf. Civ., xi, 10 ; Trin., v, 4-6.) Déjà S. Hilaire qui subit l'influence des Grecs écrit : « *Invicem* autem sunt cum unus ex uno est. » (De Trin., vii, 32.) S. Basile dit : Celui qui parle du Fils pense au Père, « car cette expression, en tant que relative (*σχέτικώς*), indique en même temps le Père ». (Ep. XXXVIII, 7.) Or ces relations et les propriétés personnelles qui en résultent sont « des signes par lesquels est constituée l'existence individuelle des Personnes (*πρόσωπα*) ». (Ep. XXXVIII, 7.) On trouve déjà, comme le montre Nager, la substance de la proposition de S. Anselme : « In divinis omnia sunt unum », etc. dans S. Basile (cf. C. Eunom., i, 19), S. Grégoire de Naz. écrit : « Père n'est pas un nom d'essence, vous qui vous croyez si prudents, ni un nom d'énergie, mais de relation (*σχέσις*), indiquant le rapport du Père au Fils et du Fils au Père, » (Or., xlix, 16 : M. 36, 96 ; cf. Or., xxxi, 8 ; xxxix, 12.) S. Cyrille d'Alex. dit que les relations se correspondent et s'expliquent mutuellement comme droite et gauche. Il en est de même dans la Trinité : « Le nom de Père est un nom relatif, comme aussi celui de Fils... celui (par conséquent) qui nie le Fils n'a pas non plus le Père, » (De Trin., 4 : M. 75, 868.) S. Jean Damasc. : « Tous les noms en Dieu sont identiques, sauf les noms personnels ; ceux-ci ne désignent pas l'essence, mais la relation réciproque et, pour ainsi dire, le mode d'existence. » (ὁ τῆς ὑπάρξεως τρόπος ; De fide orth., i, 10.) — Ces témoignages prouvent que la doctrine des Relations se trouve nettement dans la Tradition. Il nous faut maintenant répondre à deux questions : *Quel est le rôle des relations par rapport aux personnes ? Quel est leur rôle par rapport à l'essence ?*

1. Les Relations constituent et distinguent les Personnes.

Le dogme nous indique qu'il y a en Dieu deux Processions ; chacune de ces Processions est le fondement d'une relation réelle entre le « principium » et le « principiatum ». Pour préciser, il y a d'abord une relation entre le Père et le Fils. Le Père est « principium » (terminus a quo), le Fils « principiatum » (terminus ad quem) ; le fondement réel (fundamentum) de la relation est la génération (generatio activa). Les noms de cette relation sont paternité et filiation et, comme il n'y a pas en Dieu de propriétés abstraites, le Père (Pater generans) et le Fils (Filius genitus). Or le Père donne au Fils par génération toute l'essence, la même essence, et cependant le dogme nous dit qu'ils sont distincts. La distinction ne peut être conçue que comme « opposition de relation », car, dans tout le reste, ils sont complètement identiques. « Omnia quæ Patris sunt, Pater ipse unigenito Filio suo gignendo dedit, præter esse Patrem. » (Florent. ; Denz., 691.) Il faut en dire autant, « servatis servandis », du Saint-Esprit.

Ainsi le Père n'a pas son Être pour soi, sa personnalité d'une manière absolue, sans relation, avant le Fils ; mais il l'a d'une manière relative, en relation avec le

Fils. La paternité est sa propriété personnelle (*proprietas personalis*, ἰδιότης, τὸ ἴδιον); elle le distingue du Fils et le fait lui-même Père. La paternité est le fondement en vertu duquel il possède, d'une manière propre, incommunicable, la nature divine commune aux trois Personnes. Ceci constitue la personnalité du Père, son individualité immédiate, par opposition au Fils, et réciproquement la relation réelle, résultant de la génération passive, constitue la personnalité de la seconde Personne par rapport à la première. Le Fils possède la même nature que le Père, seulement le fondement de la possession est autre; il possède la nature en tant que reçue par génération; ceci constitue sa propriété personnelle, la filiation.

L'explication est un peu plus difficile quand il s'agit de la troisième Personne. Là encore il résulte deux membres de relation, de la Procession par spiration. D'un côté il y a le Père et le Fils comme principe *unique* de spiration, et de l'autre le Saint-Esprit comme « *Persona spirata* ou *procedens* »; la spiration passive est sa propriété personnelle, laquelle constitue sa personnalité et le distingue des deux autres Personnes. Le Saint-Esprit lui aussi est une Personne constituée par relation et qui existe par son opposition au principe *unique* de spiration. Mais, d'un autre côté, la spiration active constitue sans doute une propriété personnelle du Père et du Fils, ainsi que l'opposition qu'on vient de signaler avec la troisième personne, mais elle ne constitue pas une personnalité propre, une quatrième Personne. La preuve concluante de cette affirmation, c'est le *dogme* de la Sainte Trinité. Par suite, la spéculation en arrive à cette conclusion que le principe actif de spiration doit être *impersonnel*; il manque en effet la « *relationis oppositio* » entre ce principe d'une part et le Père et le Fils d'autre part; cette opposition n'existe qu'entre le principe et le Saint-Esprit. Si nous appliquons ici la proposition de S. Anselme, cette opposition de relation *existe* : 1^o Entre « *paternitas* » et « *filiatio* »; 2^o Entre « *spiratio activa* » et « *sp. passiva* »; elle *n'existe pas* entre « *paternitas* » et « *spiratio activa* », pas plus qu'entre « *filiatio* » et « *spiratio activa* ». En d'autres termes, « le *principium generativum* » et le « *pr. spirativum* » ne s'excluent pas; la génération passive et l'acte substantiel d'amour de la spiration ne s'opposent pas. Il ne reste donc comme membres de relation constituant la personnalité que : « *paternitas, filiatio et spiratio passiva* ».

Synthèse. 1^o La Paternité, qui est objectivement identique à la Spiration active dans le Père et s'oppose à la Filiation et à la Spiration passive, constitue la Personne du Père; 2^o La Filiation qui est objectivement identique à la Spiration active dans le Fils et s'oppose à la Paternité ainsi qu'à la Spiration passive, constitue la Personne du Fils; 3^o La Spiration passive, qui s'oppose à la Spiration active et par là à la Paternité et à la Filiation, constitue la Personne du Saint-Esprit.

2. Les Relations et l'essence. Les Relations, bien que réellement distinctes entre elles, sont cependant réellement identiques à l'essence dont elles ne se distinguent que virtuellement. De même, elles sont identiques entre elles quand elles ne sont pas opposées, comme le sont aussi les attributs divins absolus (§ 25).

Comme on l'a exposé plus haut, elles sont, quand elles sont opposées, réellement distinctes entre elles, comme le sont les trois Personnes qu'elles constituent. Le nier serait tomber dans l'hérésie sabellienne. Elles sont objectivement identiques à l'essence divine, et c'est pourquoi elles s'appellent relations *substantielles* ou encore *réelles* (relations reales). Les relations d'ordinaire sont des accidents d'une entité faible, mais en Dieu il n'y a pas d'accidents, il n'y a que la plénitude de l'Être (*ipsum esse*). Ces relations ne sont donc pas des propriétés accidentelles, encore moins des relations *purement* logiques. Les relations ne doivent pas être considérées comme des accidents, tels qu'on en trouve dans les créatures, dans lesquelles ils sont inhérents comme dans leur sujet; les relations trinitaires n'ont pas de sujet dans lequel elles soient inhérentes, mais elles existent comme relations *substantielles*. Elles sont objectivement identiques à l'essence, tout en étant réellement distinctes

entre elles. Tolet. XI : « Cum *relative* tres personæ dicantur, una tamen substantia vel natura creditur... In relatione personarum *numerus* cernitur; in divinitatis vero substantia, quod numeratum sit non comprehenditur. » (Denz., 278, 280.) Gilbert de la Porrée contesta l'identité objective des relations avec l'essence et admit entre les deux une distinction réelle : d'après lui, le Père est Dieu en raison de l'essence qui serait réellement distincte de lui, comme s'il pouvait y avoir en Dieu une composition réelle (§ 29). Cela serait une quaternité et non une Trinité, dit S. Bernard. (De cons., v, 7 sq.) « Trinitas est, non quaternitas, quia quælibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia seu natura divina. » (Denz., 432.) Il est vrai qu'une Personne tient son origine d'une autre, mais ce n'est pas la substance qui est « generans » ou « generata », « spirans » ou « spirata » (Denz., 432), elle subsiste dans une unité absolue, dans une simplicité absolue et une identité absolue avec elle-même dans les trois Personnes : « Unus Deus Trinitas. » On élève une *objection* : Si les Relations sont identiques à l'essence, elles doivent être aussi identiques entre elles. On y répondra plus loin (p. 252 sq.). L'unique Être divin est, par conséquent, absolu et relatif : absolu en soi en tant qu'essence une et absolue ; relatif, c.-à-d. comportant des relations, en tant qu'il subsiste dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit. (Cf. S. th., I, 28, 2 et 3 ; C. Gent., IV, 14 ; De pot., VIII, 2.)

§ 56. Les rapports des personnes avec notre connaissance : Les Notions

A consulter : S. Thomas, S. th., I, 32, 2-4. Janssens, De Deo trino. Petaus, De Deo, I, 7.

1. Les Relations qui constituent et distinguent les Personnes peuvent être également considérées comme des *caractéristiques* et des *notes* qui nous permettent de connaître les Personnes et alors on les appelle Notions (notiones, ἐννοιαί, γνωρίσματα). « Notio dicitur id quod est propria ratio cognoscendi divinam personam. » (S. th., I, 32, 3 ; cf. a. 2 in Comp. th. 59.) Comme les Personnes se distinguent par leur origine, on compte d'après le « terminus a quo » et le « t. ad quem », ou bien d'après le principe *a quo alius* et *qui ab alio*, cinq Notions : la Paternité et l'absence d'origine (innascibilitas, ἀγεννησία = qui a nullo) pour la *première* Personne ; la Filiation (qui a Patre) pour la *seconde* ; la Spiration active (sp. activa communis = a qua Spiritus Sanctus) pour la *première* et la *seconde* ; la Spiration passive (sp. passiva = qui a Patre Filioque) pour la *troisième*.

D'après ce que nous avons dit, on comprendra facilement la distinction des Notions en notions qui constituent activement la Personne et notions simplement personnelles : « notiones personificæ » ou « constituentes » (ιδιώματα ὑποστατικά) et « notiones personarum » (ιδιώματα διακριτικά). Sont des notions constitutives, la Paternité, la Filiation et la Spiration passive. Sont des notions purement personnelles, l'Innascibilité et la Spiration active. On comprend aussi facilement la distinction entre « notiones relativæ » (ιδιώματα σχετικά), identiques aux relations et « pura notio relationis expers » (ιδιώματα συστατικόν), l'ἀγεννησία ou « innascibilitas ».

2. Les *propriétés personnelles* (proprietas personales, ιδιώματα ὑποστατικά) sont les Notions, en tant qu'elles sont considérées comme

étant chacune la marque distinctive dans les Personnes. Au sens *strict* (la terminologie n'est pas fixe), il ne peut y en avoir que trois : la Paternité, la Filiation et la Spiration passive. Elles sont précisément constitutives de la Personne (prop. personificæ) ; les deux autres sont des propriétés *simplement* personnelles (prop. personales). La notion de Spiration active peut à peine être considérée comme une propriété, car elle n'est pas *propre* à une Personne. Au sujet des trois propriétés proprement dites, le Later. IV dit : « *Hæc Sancta Trinitas, secundum communem essentiam individua et secundum personales proprietates discreta.* »

3. Actes notionnels et actes essentiels en Dieu. Dieu est l'acte pur. Néanmoins, la distinction des Personnes, fondée sur les Processions distinctes, demande également une distinction entre les actes qui sont à la base de ces Processions et les actes essentiels communs aux trois Personnes. « *Quælibet trium illarum personarum est illa res, videlicet substantia, essentia, seu natura divina : quæ sola est universorum principium, præter quod aliud inveniri non potest ; et illa res non est generans, neque genita, nec procedens ; sed est Pater qui generat, et Filius qui gignitur, et Spiritus Sanctus qui procedit.* » (Denz., 432.) Nous trouvons ici la distinction entre les actes personnels ou notionnels et les actes essentiels.

Les actes notionnels sont objectivement identiques aux propriétés personnelles qui reposent sur ces actes. D'après ce que nous avons dit plus haut, on doit considérer comme actes notionnels et, par conséquent, distincts des actes essentiels communs aux trois Personnes, la connaissance de soi qui est propre au Père en tant qu'acte de génération, ainsi que l'Amour commun au Père et au Fils en tant qu'acte de Spiration. Cette distinction apparaît clairement dans les points suivants.

Les actes essentiels (actus essentielles).

1^o Le principe (pr. quo) est la nature divine ; 2^o Le terme (t. ad quem) se trouve en dehors de Dieu (création) ; 3^o Le sujet (pr. quod) ce sont les trois Personnes en commun (actiones Dei ad extra sunt indivisæ). Les actes essentiels sont formellement immanents, virtuellement transitoires (transeuntes) ; affirmer qu'ils sont aussi formellement transitoires serait professer le panthéisme.

Les actes personnels (actus personales, notionales).

1^o Le principe (pr. quo) est la nature divine en tant qu'elle est possédée à un titre particulier ; 2^o Le terme (t. ad quem) est immanent, se trouve en Dieu (Fils, Esprit) ; 3^o Le sujet (pr. quod) est *uniquement* le Père et, par rapport au Saint-Esprit, le Père et le Fils. Les actes personnels sont incommunicables (le Saint-Esprit n'accomplit aucun acte immanent personnel). La nature de ces actes notionnels doit être conçue, en dépit du mot « procession » qui indique un *mouvement*, comme une attitude éternelle, égale et calme, de la Personne qui procède par rapport à son principe. Avant tout, il faut écarter toute séparation, ou toute division, comme on le verra plus clairement dans la doctrine de la circuminsession.

Synthèse. D'après la terminologie ecclésiastique et théologique, qui, sans avoir toujours un caractère strictement dogmatique, ne laisse pas de représenter une tradition vénérable et d'être d'une grande utilité pour l'explication des mystères, on peut dresser le tableau synoptique suivant :

1. Un seul Dieu, un seul Être divin et un seul acte d'essence.
2. Deux Processions et deux actes notionnels.

3. Trois Personnes, trois relations opposées, trois propriétés personnelles.
4. Quatre relations réelles.
5. Cinq notions. — Quelques théologiens élargissent encore le domaine des Notions en réservant pour la *première* Personne ces noms : « Principium », « Pater », « Innascibilitas » ; pour la *seconde* : « Filius », « Verbum », « Imago » ; pour la *troisième* : « Spiritus », « Sanctus », « Donum », « Amor ».

Transition. Pour conclure, la doctrine de la Trinité doit se ramener à l'unité. L'unité est *pour nous* la vérité primaire, la Trinité la vérité secondaire. Mais, comme nous avons traité de l'unité dans la théodicée, il suffira d'examiner ici l'unité d'action et la circumincession.

§ 57. Les rapports surnaturels des Personnes avec le monde Les missions. Les appropriations

1. La **notion** de mission divine contient un double élément : la *procession éternelle* d'une Personne d'une autre et une *activité temporelle* d'une Personne qui procède, dans le monde. Le premier élément est fondamental. Il indique que la Personne envoyée *procède* de l'Être de l'autre et, en tant que telle, est dans une relation *permanente* de dépendance envers celle qui l'envoie. Le second élément est en quelque sorte la *continuation* de cette procession éternelle. Il inclut une *nouvelle présence* en un lieu et, comme Dieu est présent partout, cette présence ne peut être entendue que comme une nouvelle *activité* (missio includit *processionem æternam* et aliquid addit scil. *temporalem effectum* : S. th., I, 43, 2 ad 3). Dans le premier sens, la mission est donc *éternelle, immanente, nécessaire* : dans le second sens, *temporelle, transitoire (transiens), libre*.

Les Pères traitent souvent de la mission du Fils et du Saint-Esprit, en particulier les Pères grecs. Ils y voient une continuation du mouvement commencé avec les processions éternelles, sans confondre, bien entendu, missions et processions ; les processions en effet sont éternelles et nécessaires, les missions, temporelles et libres. S. Grégoire le G. : « Eo ipso a Patre Filius mitti dicitur, quo a Patre generatur... Ejus (Spiritus Sancti) missio ipsa processio est, qua de Patre procedit et Filio. » (In Evang. hom., xxvi, 2 : M. 76, 1198.) Les théologiens affirment ensuite que la mission doit s'entendre conformément à l'égalité parfaite des Personnes ; on ne doit pas l'entendre dans le sens d'une relation d'*autorité* d'une Personne envers une autre ou bien d'un *ordre*, d'une *charge* de la part d'un supérieur, mais simplement comme procession éternelle avec une efficacité temporelle dans les créatures, ce qui sauvegarde l'égalité comme dans la procession éternelle elle-même. (Cf. S. th., I, 43.)

De la notion de mission résultent les vérités suivantes, lesquelles au reste sont attestées positivement par l'Écriture : 1° *Sont envoyés* seulement le Fils et le Saint-Esprit, mais non le Père. Il est dit du Père qu'il vient indépendamment vers l'homme, « venire ad hominem » (Jean, xiv, 23) ; 2° Ne peuvent *envoyer* que le Père et le Fils et non le Saint-Esprit ; 3° Aucune Personne ne peut *s'envoyer elle-même*. (Jean, viii, 42.) Pour ce qui est du second point, on peut dire que le Fils, en tant qu'*Homme*, a aussi été envoyé par le Saint-Esprit, parce que celui-ci, en union avec le Père et le Fils dans l'unité de la Trinité, a opéré l'Incarnation. C'est pourquoi l'Écriture nous montre l'Homme-Dieu lui-même sous la *conduite* du Saint-Esprit. (Math., iv, 1 ; Marc, i, 12 ; Luc, iv, 1, 18-21.) Par contre, en tant que *Dieu*, il est envoyé par le Père seul. Ainsi dans S. Jean. (iii, 16-17 ; vi, 58 ; viii, 16.) Le Saint-

Esprit est envoyé par le Père (Jean, xiv, 26) ainsi que par le Fils. (Jean, xv, 26 ; xvi, 7.) De ce que nous venons de dire résulte l'importance de la notion de mission, pour la doctrine de la Trinité qu'elle exprime de nouveau, pour ainsi dire, dans un seul mot, ainsi que pour la doctrine de la Rédemption et du salut.

2. Mission visible et mission invisible.

La *mission visible* (*missio externa sive visibilis*) se manifeste extérieurement. Elle s'opère par l'union de la Personne divine invisible et d'une forme sensible. Cette union s'est faite d'une manière *substantielle* par l'Incarnation du Logos qui a pris une nature humaine subsistante d'une manière permanente dans sa Personne (*missio substantialis*). C'est la *mission la plus parfaite*. Dans la mission du Saint-Esprit au jour de la Pentecôte, l'union avec les langues de feu était seulement *accidentelle*, transitoire (*missio repræsentativa*). De même aussi pour l'apparition du Saint-Esprit sous forme de colombe au Baptême de Jésus, de même aussi pour les théophanies de l'Ancien Testament, s'il ne faut pas y voir des angelophanies.

La *mission invisible* (*m. interna seu invisibilis*) s'opère sans apparition sensible comme un effet purement *spirituel*. C'est ainsi qu'elle s'opère dans les hommes (et les anges) pour les sanctifier et en faire les temples de Dieu.

3. **Le but de la mission est purement surnaturel (m. secundum gratiam).** La création et le gouvernement du monde ne demandent pas de mission. Comme la sanctification ne s'opère que par la grâce sanctifiante, cette mission ne s'opère que par la communication de cette grâce et par l'infusion de la charité parfaite. L'habitation du Saint-Esprit dans l'âme du justifié est liée à la présence de la grâce et de la charité parfaite.

4. Les **appropriations** sont en connexion avec les missions. Toutes les actions extérieures de Dieu, nous enseigne l'Église avec S. Augustin, sont communes aux trois Personnes (*unum universorum principium*). Néanmoins, dans les symboles et les liturgies, certains noms, attributs et activités sont attribués à une Personne particulière. « *Appropriare nihil est aliud quam commune trahere ad proprium.* » (S. Thomas, De veritate, vii, 3.) Le but des appropriations est de caractériser, de la manière la plus claire pour nous, chacune des Personnes dans ses propriétés personnelles. En effet, certains attributs de l'essence ont une parenté et une ressemblance avec les propriétés des Personnes et, par conséquent, sont de nature à éclairer et à nous faire comprendre ces dernières. C'est de ce but que résultent les deux règles à suivre dans l'appropriation. Elle ne doit pas être *arbitraire* ni *exclusive* en écartant formellement les autres Personnes.

Elle ne doit pas être *arbitraire*, mais doit avoir un motif raisonnable. Ce motif doit toujours être cherché dans le caractère particulier de la Personne, dans sa propriété. Ainsi par ex. : la Toute-Puissance a une certaine similitude avec la Paternité, en tant que cette Paternité est le principe des deux autres Personnes ; la Sagesse a une certaine parenté avec le Logos ; la Bonté avec le Saint-Esprit, l'amour

divin personnel. Il est vrai que les attributs de l'essence, appartenant d'une manière absolument égale aux trois Personnes, il en résulte une certaine variation dans l'appropriation. Ainsi, dans l'Écriture et dans la doctrine des Pères, les mêmes attributs ne sont pas toujours appropriés aux mêmes Personnes. Néanmoins l'appropriation ne doit pas se faire d'une manière arbitraire ; autrement elle manquerait complètement son but, qui est de caractériser d'une manière plus claire chacune des Personnes.

L'appropriation ne doit pas être *exclusive*. Étant donné en effet qu'elle se rapporte aux attributs de l'essence, en excluant les autres Personnes, on blesserait le dogme de l'unité dans la Trinité. Il faut donc se garder de faire, des appropriations, des *propriétés* et d'identifier appropriations et propriétés. C'est dans un sens exclusif et par conséquent faux qu'Abélard et ses disciples (Roland, etc.) attribuaient au Père la Puissance (*potentia*), au Fils la Sagesse (*sapientia*) et au Saint-Esprit la Bonté (*bonitas*), et considéraient ces noms comme des déterminations de l'essence, des propriétés constitutives de la Personne. Cette conception était sabellienne, ou tout au moins excessivement confuse, car ces attributs sont des attributs de l'essence.

Les appropriations peuvent se ramener à quatre classes :

1. *Les noms substantiels de Dieu* ont été, d'une manière à peu près constante, répartis de la manière suivante : On attribue de préférence au Père le nom de *Dieu* (*Deus*, θεός), au Fils le nom de *Seigneur* (*Dominus*, κύριος), au Saint-Esprit le nom d'*Esprit* (*Spiritus*, πνεῦμα). Ces noms sont également attribués indistinctement aux trois Personnes.

2. *Les attributs de l'Être et de l'action* sont souvent attribués d'après l'origine éternelle de chacune des Personnes. Le Père est le Principe sans origine, l'Être, l'Éternité, l'Unité, la Puissance. Le Fils est la Parole, l'Image du Père, la Splendeur, la Vérité, la Beauté, l'Égalité, la Sagesse. Le *Saint-Esprit* est entre les deux le Lien et le Gage ; pour nous, le Don, la Bonté, la Grâce, les Délices.

3. *Les actes divins à l'extérieur* sont propres aux trois Personnes. Cependant la causalité en est répartie ainsi entre les trois Personnes. On approprie au Père la décision, au Fils l'exécution, au Saint-Esprit l'achèvement et le perfectionnement. En s'appuyant sur Rom., xi, 36, on dit que le Père fait tout *par* son Fils *dans* le Saint-Esprit. S. Thomas explique ainsi Rom., xi, 36 : « *Ex indicat habitudinem causæ efficientis et appropriatur Patri ; per designat causam exemplarem vel sapientiam artificem et appropriatur Filio ; in denotat divinam virtutem bonitate sua omnia continentem et conservantem et adducentem ad convenientem finem et appropriatur Spiritui Sancto.* » Quand on envisage toute l'activité divine dans l'humanité et qu'on met à la base de cette activité cette division tripartite, on attribue au Père l'établissement de l'humanité dans la Création ; au Fils son rétablissement dans la Rédemption ; au Saint-Esprit sa vivification et son perfectionnement dans la sanctification. D'une manière spéciale, dans l'œuvre du salut, on attribue au Père, en tant que cause première suprême la grâce, au Fils l'illumination, au Saint-Esprit l'infusion de la charité.

4. *L'appropriation cultuelle et liturgique* conçoit le Père comme celui qui reçoit nos hommages et nos adorations, le Fils et le Saint-Esprit sont considérés plutôt comme médiateurs de ce culte. C'est pourquoi l'Église adresse le plus souvent ses raisons au Père par le Fils dans l'unité du Saint-Esprit (*Per Dominum nostrum Jesum Christum in unitate Spiritus Sancti*). (Cf. Jean, xvii, 1 ; Rom., viii, 34 ; Hébr., vii, 25.)

CHAPITRE III

L'unité absolue de vie en Dieu

A consulter : *Franzelin*, De Deo trino, thes. 12. *Petau*, De Trin., IV, 15.

§ 58. L'unité de l'action divine à l'extérieur

THÈSE. A l'extérieur Dieu agit comme un principe unique d'action. Ses actes sont des actes d'essence. *De foi.*

Explication. A l'encontre des tendances trithéistes et dualistes, il a été maintes fois défini qu'à l'extérieur, Dieu est un principe unique d'action. « Unum universorum principium, creator omnium visibilium et invisibilium. » (Later. IV ; *Denz.*, 428.) Tolet. XI : « Inseparabiles enim inveniuntur in eo quod sunt et in eo quod faciunt. » (*Denz.*, 254 ; cf. 77, 78, 284, 429, 703.) Il s'agit de l'ensemble de l'action extérieure : dans l'ordre de la nature (Création, conservation et gouvernement du monde), comme dans l'ordre de la surnature (miracles, infusion de la grâce, Incarnation active, jugement, rémunération et punition, béatitude). Au sujet de l'Incarnation, nous aurons à faire, en terminant, une remarque particulière. La thèse : « Omnia opera (ou mieux operationes subjectivæ) Dei ad extra sunt indivisa » ou bien « toti Trinitati communia » est très ancienne.

Preuve. Le Christ affirme l'unité d'opération avec le Père pour démontrer l'unité de puissance et de nature : « Pater autem in me manens ipse facit opera » (Jean, XIV, 10) parce que « omnia per ipsum facta sunt » (Jean, I, 3 ; cf. I Cor., VIII, 6) ; « Pater meus usque modo operatur et ego operor. » (Jean, V, 17.) A cela s'ajoute l'unité d'intention : « Non potest Filius a se facere quidquam (comme principe séparé) nisi quod viderit Patrem facientem ; quæcumque enim ille fecerit, hæc et Filius similiter (ὁμοίως ; — pariter, eodem modo) facit. » (Jean, V, 19.)

S. Augustin : « De même donc que non seulement le Père et le Fils, mais aussi le Saint-Esprit sont égaux et inséparables dans leurs Personnes (en raison de l'unité d'essence), ils sont aussi inséparables dans leurs œuvres. » Que le Fils ne puisse rien par soi, c'est l'expression négative de cette vérité : par suite de la communauté d'essence avec le Père, il doit tout faire *en commun avec lui* ; cela ne résulte pas de son infériorité, mais de sa procession éternelle : il est du Père (ex Patre) et ne peut dès lors que ce qu'il a reçu du Père, en Être comme en puissance. (In Joa., XX, 3 et 4.) Cette explication vaut aussi pour le Saint-Esprit, bien que l'Écriture sainte ne contienne pas d'attestation directe à son sujet.

Les Pères. Il est vrai que les Grecs, conformément à leur construction trinitaire que nous exposerons plus loin, considèrent le Père comme la source de la Trinité, dans sa vie immanente comme dans son économie, dans sa vie intime comme dans son aspect révélé et que *S. Augustin* et les Latins voient surtout l'essence unique.

Mais les Grecs sont tellement d'accord avec les Latins sur l'unité d'action à l'extérieur qu'ils en concluent même expressément l'unité d'essence. Les anténicéens, comme les apologistes, placèrent à la base de leur spéculation l'idée que Dieu fait tout par son Logos, mais ils unissent trop étroitement l'activité immanente et l'activité extérieure, créatrice. *S. Irénée* et *Tertullien* opposèrent la même vérité au dualisme des gnostiques et des manichéens ; les Cappadociens utilisèrent le même principe pour démontrer l'unité d'essence des trois Personnes. Il est facile d'accumuler les témoignages. (Cf. *Irénée*, Ad. h., I, 22 ; IV, 20. *Athanase*, Ad Ser., I, 28 : M. 26, 596. *Basilé*, De Spir. S., XVI, 38 : M. 32, 136. *Hilaire*, De Trin., II, 1.) *S. Grégoire de Naz.* se réfère à Rom., XI 36, avec les trois prépositions *ex*, *de*, *et*. *S. Grégoire de Nys.* affirme, avec une énergie particulière, que l'activité part du Père, est continuée par le Fils et achevée par le Saint-Esprit. Les Latins sont ici évidemment plus précis, parce qu'ils s'appuient, avec *S. Augustin*, sur le principe de l'unité d'essence. Si, chez les Grecs, on a parfois l'impression qu'ils confondent appropriation et propriété, cette confusion n'apparaît pas chez les Latins. La différence des deux conceptions se reflète dans les formules employées pour désigner l'« *ordo operandi* ». Les uns caractérisent ainsi l'activité : « *a Patre (principium deitatis) per Filium et Spiritum Sanctum* » ou « *per F. in Sp. S.* ». Par contre, *S. Augustin* dit : « *Ad creaturam (i. e. ad extra) vero Pater et Filius et Spiritus Sanctus unum principium, sicut unus creator et unus Dominus.* » (Trin., V, 14, 15.) D'après Gen., I, 1 sq., il prouve « *quod inseparabilia sunt opera Trinitatis* » et pose cette thèse : « *Non potest operatio esse divisa ubi non solum æqualis est, verum etiam indiscreta natura.* » (C. Adr., 15, etc.) Les Latins postérieurs, de l'époque carolingienne, reproduisent l'enseignement de *S. Augustin* et de *S. Fulgence* († 533, De Trin.) : ainsi *Alcuin*, *Raban*, *Hincmar*, *Paschase*, *Radbert* et d'autres contemporains moins importants. Il est à peine besoin de citer la *Scolastique*. Quand, chez les Pères, on invoque, par suite de l'unité d'action, les « *inseparabiles personas* », il faut voir là la manière de penser grecque. Mais *S. Fulgence*, qui emploie ces termes, en donne la raison profonde : « *Inseparabilis naturæ unitas non potest separabiles habere personas.* »

On objecte que les trois Personnes, en tant qu'agissantes, produisent aussi trois actes, en vertu de l'axiome : « *actiones sunt suppositorum* ». Mais cette objection est sans valeur, parce que les trois Personnes agissent par une seule nature. Chez l'homme, au contraire, les actions se multiplient selon les puissances actives, en dépit de l'unité de personne, par ex. : penser, vouloir, voir, entendre. Quand l'Écriture et les Pères attribuent parfois une œuvre à une seule Personne, cela doit s'entendre non pas absolument, mais d'une manière appropriative.

L'Incarnation constitue ici une exception remarquable. Au sens actif (incarnare), elle est l'œuvre commune des trois Personnes ; au sens passif (incarnari), elle est propre au Logos seul : « *Le Fils seul a pris la forme d'esclave dans la particularité de sa personne.* » (Tolet. XI ; *Denz.*, 284 ; *Later.* IV ; *Denz.*, 429.) L'union hypostatique formelle avec la nature humaine n'est propre qu'au Logos, de même que les œuvres accomplies dans cette nature, les souffrances endurées et la mort rédemptrice. Par contre, la création et la formation de cette nature, dans le corps et l'âme, ainsi que l'ornement de la grâce dont elle est munie, est une œuvre commune de la Trinité, laquelle est aussi le principe actif des actions qui servent au but de la Rédemption et dépassent les forces humaines de la nature humaine du Christ. (Cf. Christologie, § 90 et 92.)

§ 59. L'unité d'inhabitation

A consulter : *S. Thomas*, I, 42, 5. *Petau*, De Trin., IV, 16. *Franzelin*, thes. 15.

THÈSE. Les trois Personnes se compénètrent mutuellement et demeurent l'une dans l'autre. De fœl.

Explication. « *Propter hanc unitatem (sc. naturæ), Pater est totus in Filio, totus in Spiritu Sancto ; Filius totus est in Patre, totus in*

Spiritu Sancto ; Spiritus Sanctus totus est in Patre, totus in Filio. » (Decret. pro Jac. ; *Denz.*, 704 ; cf. 281.) L'importance de la périchorèse (ou circumincession) réside en ce qu'elle précise le dogme sous ses deux aspects et le répète clairement, réfutant ainsi le monarchianisme, ainsi que le trithéisme. Là aussi, la conception des Grecs et celle des Latins diffèrent par une nuance. Les Grecs emploient le terme περιχώρησις (circumⁱⁿcessio) et interprètent le dogme dans le sens d'un mouvement par lequel la personne qui procède revient à son principe. Les Latins, par contre, emploient le terme circumⁱⁿsessio et donnent à entendre par là qu'il s'agit plutôt d'un état de repos, d'une existence des Personnes les unes dans les autres, d'une inhabitation. Les uns comme les autres se conforment à leur construction trinitaire.

Preuve. S. Jean rapporte ces paroles de Jésus : « Non creditis quia ego in Patre et Pater in me est ? » (xiv, 10.) « Ego et Pater unum (ἐν) sumus. » (x, 30.) « Ut credatis quia Pater in me est et ego in Patre. » (x, 38.) Pour l'existence de la troisième Personne dans les deux autres, S. Paul donne ce témoignage : « Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei... quæ Dei sunt nemo cognovit nisi Spiritus Dei. » (I Cor., II, 10 sq.)

Les Pères Au début, ils n'emploient pas encore περιχώρησις, περιχωρεῖν, cela ne se produit que dans la terminologie ferme de S. Jean Damascène. À l'imitation de l'expression grecque, on créa « circumincessio » qui fut remplacé plus tard par « circumin sessio ». S. Athanase et les Cappadociens emploient ἐνυπαρξίς, ἐνυπαρχειν, ἐνολιχίς φυσική et même aussi ἔνωσις, συνάφεια, termes empruntés à la christologie qui connaît aussi περιχώρησις. (Petau, Trin., iv, 16.) S. Athanase dit : « Le Fils est dans le Père, autant qu'on peut le connaître, parce que tout l'Être du Fils est propre à l'Être du Père, de même que l'éclat est de la lumière... Mais aussi le Père est dans le Fils parce que (l'Être) propre au Père l'est aussi au Fils, comme le soleil est dans l'éclat, l'intelligence dans la parole, la source dans le fleuve... Car, comme la forme et la divinité du Père sont l'Être du Fils, il en résulte que le Fils est dans le Père et le Père dans le Fils. » (Orat., III, c. Arian., 3 ; cf. S. Cyrille Alex., Thesaur. assert., 12.) S. Hilaire dit, à propos de Jean, x, 38 : « Ce qui est dans le Père est aussi dans le Fils. Ce qui est dans l'« Ingenitus » est aussi dans l'« Unigenitus » ; l'un est de l'autre et tous les deux sont une seule chose (unum) et non un seul (unus), « sed alius in alio, quia non aliud in utroque ». » (Trin., III, 4.) S. Augustin se réfère à l'âme et à ses actes où l'on trouve aussi une « inexistencia » et une pénétration réciproque, et il explique par là comment, en Dieu « et singula sunt in singulis, et singula in omnibus, et omnia in omnibus et unum omnia ». (Trin., vi, 10, 12 ; cf. S. Maxime Conf., Cap. theol., II, 1 ; S. Fulgence de Ruspe, De fide, I, 4.) Mais S. Augustin affirme, à mainte reprise, l'indépendance de la Personne malgré la compénétration : l'individualité persiste sans confusion. Il était plus nécessaire de signaler cela dans la conception latine que dans la conception grecque, car ici il fallait défendre l'« inexistencia » contre la confusion. De plus si, pour les Latins, l'« inexistencia » allait de soi, elle était pour les Grecs un besoin théologique, car après la séparation, commencée par la première procession, c'était pour eux une nécessité de pensée de rétablir l'union.

Les scolastiques examinent les raisons spéculatives de l'« inexistencia ». On peut en donner trois. La consubstantialité, l'origine, les relations. Sans aucun doute, le motif le plus profond se trouve dans la consubstantialité, car les deux autres motifs, par leur notion, indiquent plutôt le contraire : la séparation, non l'unité. Ce n'est que si le premier motif, le fondement, est vrai, que les deux autres peuvent être allégués. C'est pourquoi S. Thomas place ce premier motif en tête. Ensuite la

procession est probante elle aussi, parce qu'elle est immanente, spirituelle. Vient enfin la relation, parce qu'elle indique non seulement un « ad alium », mais encore un « ad invicem esse » et qu'ainsi une Personne est logiquement dans l'autre. (S. th., I, 42, 5 ; cf. Tolet. XI ; Denz., 281.)

THÈSE. Les trois Personnes sont complètement égales en perfection.

De foi.

Explication. Athanasianum : « Et in hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus, sed *totæ tres Personæ coæternæ* sibi sunt et *coæquales*. » (Denz., 39 ; cf. 279.)

Preuve. Cela résulte de ce que nous avons dit sur l'unité de la substance et l'éternité des processions. Toute perfection est en Dieu identique à l'essence ; et comme cette essence est, en Dieu, non seulement égale, mais encore *la même*, il en résulte nécessairement une perfection égale au sens absolu. S. Augustin : « *Tantus est solus Pater vel solus Filius vel solus Spiritus Sanctus, quantus est simul Pater et Filius et Spiritus Sanctus.* » (Trin., VI, 7, 9.)

Difficultés. Il y a, dans cette question, une difficulté *théologique* qui se pose. Le Père, en raison de son caractère de source, n'a-t-il pas une prépondérance sur les deux autres Personnes ? Il nous semble que la paternité est quelque chose de plus grand que la filiation. — Il faut répondre à cette objection que le Père, bien qu'il ne procède pas d'une autre Personne et soit « *principium sine principio* », n'est cependant pas une Personne absolue, mais une Personne constituée par relation, c.-à-d. qu'il a besoin du Fils pour sa paternité, pour son individualité, comme le Fils a besoin du Père. Et s'il nous semble que la notion de Père a un contenu plus noble que celle de Fils, cette illusion disparaît quand nous lisons dans S. Thomas : « *Eadem essentia, quæ in Patre est Paternitas, in Filio est Filiatio.* » (S. th., I, 42, 6 a. 3.) Ou bien : « La dignité est quelque chose d'absolu (non relatif) et, par suite, elle appartient à l'essence » et cette essence est la même dans les trois Personnes, (S. th., I, 42, 4 ad 2.) Quand les Grecs caractérisent la Paternité comme principe *καὶ ἐξ ὧν*, on peut entendre cette formule dans un sens subordinationniste ; mais ce serait leur faire manifestement tort, car ils protestent contre le subordinationnisme et enseignent l'égalité positive des Personnes. Il est vrai qu'ils enseignent, en même temps, que les Personnes sont dans une dépendance *personnelle* du Père : la constitution des Personnes part logiquement et réellement du Père. Mais S. Augustin lui-même, et avec lui la Scolastique, enseignent la « *principalitas personalis* » du Père (§ 54). Les Grecs d'ailleurs enseignent que toutes les Personnes sont égales en tout (κατὰ πάντα ἕν., S. Jean Damasc.). — Les ariens ont soulevé une seconde difficulté en alléguant plusieurs textes de la Bible qui rendent un son subordinationniste. Le plus connu est : « *Pater major me est* » (Jean, XIV, 28) ; il y a aussi d'autres textes qui affirment la science, la puissance et la bonté unique du Père. (Marc, X, 18.) La difficulté est moins difficile à résoudre, si l'on suit les Pères. Les Latins rapportent d'ordinaire ces expressions au Logos fait chair (λόγος ἐνσαρκος) ; les Grecs les rapportent au Logos trinitaire (λόγος ἀσαρκος) et pensent à la dépendance *personnelle* par rapport au Père, dont il a été question plus haut. (Petau, De Trin., II, 2.) Une dépendance *personnelle* et purement *relative* est donc un dogme, une subordination essentielle est une hérésie.

Règles de langage. En raison de l'égalité complète de perfection des Personnes dans l'unité de l'essence, la règle suivante s'établit dès le temps des Pères : ne nommer qu'au *singulier* tous les attributs qui se rattachent à l'essence : « *Non tres æterni sed unus æternus.* »

CHAPITRE IV

La Trinité et la raison

A consulter : *S. Thomas*, S. th., I, 32, 45, 7.

§ 60. La Trinité n'est pas une vérité de raison

THÈSE. La Trinité n'est pas une vérité de raison.

De foi.

Explication. L'Église a repoussé toutes les prétendues explications rationnelles de la Trinité : celle de Rosmini (*Denz.*, 1915), celle de Günther (*Denz.*, 1655), celle de Lamennais (*Denz.*, 1616). En affirmant qu'il y a des mystères fermés à la raison, le Concile du Vatican pensait surtout à celui de la Trinité. (*Denz.*, 1795 ; cf. 1675, 1642, 1645, 1671, 1673, 1682, 1709.) Le Concile provincial de Cologne, confirmé par le Pape, rejeta, en s'appuyant sur S. Thomas, l'explication purement *rationnelle*. (*Acta et Decreta Conc. Prov. Col.*, 1862, 21.) Tout ceci doit s'entendre au sens intensif, en ce sens que la raison, même après la Révélation, ne peut pas connaître les motifs internes de la Trinité.

Preuve. Le Christ déclare aux Juifs monothéistes que *lui seul* connaît le Père, c.-à-d. comme « Père », dans ses relations avec le « Fils ». « Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem nisi Filius et cui voluerit Filius revelare. » (*Math.*, XI, 27.) De même S. Paul, d'une manière générale : « Quæ Dei sunt, nemo cognovit nisi Spiritus Dei. » (*I Cor.*, II, 11 ; cf. *I Tim.*, VI, 16.)

Les Pères. D'après tout ce que nous avons dit, il n'est plus guère besoin de les entendre. On connaît universellement leur humilité en face du « *mysterium* » et la crainte qu'ils avaient de donner des explications purement rationnelles, notamment sur les processions éternelles de la génération et de la spiration. (*S. Irénée*, A. h., II, 28, 6 ; *Eusèbe* Cs., *Demonst. evang.*, IV, 3 ; *S. Athanase*, *Ad Ser.*, I, 20 ; *S. Cyrille de Jérus.*, Cat., IV, 7, XVI, 24 ; *S. Basile*, Ép. XXXVIII, 4 ; *Didyme*, *De Trin.*, II, 4 ; *S. Cyrille Alex.*, *De S. Trin.*, 3 ; *Ps. Denys*, *De div. nom.*, II, 4.) La position de S. Augustin est connue : « *Fides præcedit intellectum* » ; si c'est vrai partout, c'est vrai surtout ici. « *Ea recta intentio est quæ profiscicitur a fide.* » Et « *in fide firmissimus quærat.* » (*Trin.*, IX, I.) « *Si enim comprehendis, non est Deus.* » *Serm.* CXVII, 3, 5.) D'une manière générale, les Pères nous enseignent que l'Être de Dieu nous reste inaccessible, dans l'état de voie, même après la Révélation.

La Scolastique. Elle se place généralement au point de vue de l'Écriture et des Pères. Si quelques scolastiques primitifs — on nomme S. Anselme, Abélard, Robert, Alain, Hugues, Richard — ont des expressions moins heureuses, il n'est pas certain qu'ils aient tous porté réellement atteinte au *dogme*. La chose est sûre pour Scot Érigène, moins sûre pour Abélard ; il est difficile de l'affirmer pour les autres qui sont nommés ici. S. Anselme a essayé, en supposant tacitement la doctrine de foi de la Trinité, de déduire *rationnellement* la vérité de la Trinité. « *Qui nondum intel-*

ligit quomodo plures homines in specie sint unus homo, qualiter comprehendet, quomodo plures personæ, quarum singula perfectus Deus est, sint unus Deus? » (De fide Trin., 2.) C'était là une pensée grecque. (Cf. S. Grégoire de Nys.) Les victorins Hugues et Richard, Alain et d'autres ne parlent pas seulement de « similitudes », mais même de « raisons », voire de raisons « nécessaires et astreignantes » (rationes necessariae; Richard). Néanmoins, aucun d'eux, à l'exception d'Abélard, n'a voulu, malgré ces mots un peu forts, considérer ces raisons comme apodictiques. Un examen attentif nous montre que, chez eux, « rationes » était une expression outrée pour « similitudines ».

La haute Scolastique fut très frappée par la phrase attribuée à l'*Hermès Trismegistos* (?) : « Monas gignit monadem et in se suum reflectit ardorem. » A cause du son trinitaire qu'elle rend, Alexandre de Halès voyait, dans cette phrase, une révélation. Par contre, S. Albert le Grand et S. Thomas inclinaient à y voir la connaissance naturelle de la Création et l'amour que Dieu a pour lui-même : « Non est referendum ad generationem Filii vel processionem Spiritus Sancti, sed ad productionem mundi; nam unus Deus produxit unum mundum propter sui ipsius amorem. » (S. Thomas.) Et il s'en tient à sa thèse : « Quod impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem Trinitatis divinarum personarum pervenire », et il donne comme motif que nous ne pouvons connaître Dieu que par la *Création* : « Virtus autem creativa Dei est communis toti Trinitati; unde pertinet ad unitatem essentialiæ, non ad distinctionem personarum. Per rationem igitur naturalem cognosci possunt de Deo ea quæ pertinent ad unitatem essentialiæ, non autem ea quæ pertinent ad distinctionem personarum. » (S. th., I, 32, 1.) S. Thomas cite encore quelques « témoignages » païens et les récuse de la même manière. Il va sans dire que de nos jours, à l'époque de l'histoire des religions, où l'on veut expliquer tout le christianisme « historiquement », dans ses dogmes principaux et dans ses dogmes secondaires, on recherche partout des « témoignages trinitaires » en dehors du christianisme, à l'époque antérieure comme à l'époque contemporaine, et qu'ensuite on les « trouve ». Mais il est bien certain qu'il est impossible de faire dériver le dogme trinitaire chrétien des conceptions juives philosophiques, pas plus que des conceptions religieuses païennes ou des conceptions philosophiques religieuses. On a scruté les religions orientales, examiné Lao-tse, Confucius, Bouddha, les anciens Perses; on a interrogé les Hindous et les Égyptiens et dernièrement l'hellénisme, dans la philosophie de Platon et d'Aristote, du Portique, des néo-pythagoriciens et des néo-platoniciens. On prétend avoir trouvé la Trinité dans sa forme préchrétienne. Ce qu'on a trouvé en réalité doit être regardé comme un *panthéisme évolutionniste* plus ou moins raffiné, avec une *tendance au nombre ternaire* ou comme une grossière translation de la *famille humaine* avec père, mère et fils dans la divinité. Le Logos juif-philonien « n'a guère de commun que le nom » avec le Logos johannique. (Harnack.) C'est une force naturelle, impersonnelle et panthéistique. Quant à la *tendance au nombre ternaire* qui se trouve aussi chez Aristote, S. Thomas est d'avis qu'elle s'explique naturellement : « Sicut natura perficit omnia ternario numero, ita illi qui instituerunt cultum divinum, volentes Deo attribuere omne quod perfectum est, attribuunt ei ternarium numerum. » (In Arist., De cœlo et mundo, I, 1, 2, lect. 2, n. 5.)

On peut dire cela sans songer à une déduction naturelle de la Trinité chrétienne. Usener affirme pourtant cette déduction dans son article célèbre, « Trinité » (Rheinisches Museum (1903).) Il essaie de démontrer que toutes les trinités sacrées, y compris la Trinité chrétienne, sont nées « avec une force naturelle irrésistible » de la contrainte du nombre ternaire. Il cite de nombreux exemples, mais « il est visible qu'il n'a rien compris à l'importance de cette doctrine. Son hypothèse a rencontré peu d'adhérents. » (Diekamp, 16.) S. Cyrille d'Alex. attribue déjà une certaine doctrine trinitaire à Hermès Trismegistos. J. Kroll, dans son livre *Les doctrines d'Hermès Trismegistos*, (p. 93 sq.) trouve qu'il est « déplacé » de faire dériver la Trinité chrétienne de l'hermétisme, mais il ajoute : « Il peut cependant y avoir, à la base de cette doctrine, une certaine tendance à une triade (les termes τριάς, μόνος se présentent souvent). Nous connaissons au reste la tendance vers une trinité des principes suprêmes d'après les « Ophrites », elle se retrouve aussi dans les « oracula

chaldaïca » qui construisent la chaîne $\pi\alpha\tau\tau\acute{\iota}\rho$ ($\acute{\upsilon}\pi\alpha\rho\acute{\alpha}\xi\epsilon\omega\varsigma$), $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$, $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. Mais que les membres de la trinité rappellent de si près le christianisme, cela me paraît tout à fait remarquable et ne se trouve pas ailleurs à ma connaissance. » Il semble que *van Noort* donne une explication satisfaisante. Lui aussi appelle ce fait « *satis mirum*, quod pleræque religiones antiquæ ens absolutum, diversa licet ratione, ut *triplex* aut *trinum* conceperint ». Quant à la tentative apologetique de faire dériver ce fait de la *Révélation primitive*, il la récuse avec raison. En effet, il serait alors inexplicable que les Juifs n'aient pas enseigné eux aussi la Trinité. Lui-même indique certains motifs généraux pour les « fondamentales triades, ut v. g. principium, medium et finis quæ in omnibus distinguuntur; triplex respectus unitatis, veritatis, bonitatis, trina dimensio corporum, triplex habitudo cunctarum rerum ad Deum ut causam efficientem, exemplarem, finalem, dehinc tria attributa præcipua deitatis : potentia, sapientia, bonitas ». Ainsi le nombre ternaire est devenu un « numerus perfectionis » et a été transporté en Dieu, comme le dit déjà *S. Thomas*. (De Deo uno et trino, 199 sq.) Cependant ces considérations n'ébranlent aucunement le dogme catholique du « *mysterium strictè dictum Trinitatis* ». Malgré toutes ces « harmonies », il y a toujours une grande différence entre la « trinité » païenne, naturaliste et panthéiste d'une part, et le dogme chrétien d'un Dieu en trois personnes dans l'unité de l'essence.

En raison du caractère strictement mystérieux de la Trinité, des théologiens comme Hettinger, Hugon, etc., citent, après Leibnitz (Théodicée, I), à propos de l'insuffisance de l'explication spéculative, un mot de la reine Christine de Suède sur la couronne qu'elle avait méprisée : « Non mi bisogna e non mi basta — Je n'en ai pas besoin et elle ne me suffit pas. » On peut aussi citer un mot de Dante : « Matto è chi spera che nostra ragione — Possa trascurar la infinita via — Che tiene una sustanzia in tre persone — State contenti, umana gente al quia. — Il est fou de penser que l'humaine raison — Pourra jamais parcourir la voie infinie — Qu'occupe la substance en trois Personnes — Contentez-vous, race humaine, de rester au quia. » (Purg., III, 34 sq.)

Appendice. Il est également impossible de prouver que la Trinité est contraire à la raison ; les objections qu'on élève contre elle reposent sur une connaissance incomplète de la doctrine.

Le reproche de contradiction a été formulé d'abord par les ariens, les eunoméens, les monarchiens, et, plus tard, par les sociniens. Aujourd'hui l'argument courant des rationalistes est que trois ne peut pas être égal à un et que, par suite, celui qui admet la Trinité a renoncé au bon sens. (Strauss.) La réponse catholique est que, d'après le dogme, trois ne font pas un *sous le même rapport*, mais sous un rapport *différent* : trois sous le rapport des Personnes, un sous le rapport de l'essence.

On insiste : Deux grandeurs qui sont identiques à une troisième sont aussi identiques entre elles. Il faut répondre que cet axiome qui opère avec des chiffres rigides et vides de contenu, ne trouve jamais, en dehors des mathématiques, son application complète quand il s'agit d'êtres vivants. En effet, des personnes vivantes peuvent, en raison de leurs aspects et de leurs relations différentes, être identiques sous un rapport et être distinctes sous un autre. Ainsi les trois divines Personnes sont identiques entre elles pour ce qui est de l'essence, elles sont distinctes par les processions, les relations et les propriétés. Aussi l'axiome contraire se formule ainsi : « *Diversitas relationum tollit contradictionem.* » (Cf. S. th., I, 28, 3.) De plus, l'objection rationaliste part des mesures terrestres et les transporte *telles quelles* et non d'une manière analogique en Dieu, ce que la théologie ne peut jamais permettre. Le rationalisme pourrait peut-être affirmer qu'il connaît les possibilités de l'ordre *naturel*, mais il doit avouer, s'il est prudent et honnête, que les possibilités de l'ordre *supernaturel* lui sont inconnues et que, par suite, il ne peut rien dire de la possibilité et de l'impossibilité des choses dans cet ordre transcendant, ni dans le sens positif, ni dans le sens négatif. Néanmoins, la *raison éclairée*

par la foi fait un pas de plus et confesse, avec le Concile du Vatican, que la vérité naturelle et la vérité surnaturelle ne peuvent se contredire, parce qu'elles découlent d'une source unique de vérité.

On fait une autre objection importante : la Trinité de Personnes détruit la *simplicité* absolue de l'Être. Cette objection ne peut atteindre la foi trinitaire. Au contraire, la pensée trinitaire rend vivante notre foi à la simplicité qui, autrement, nous apparaîtrait rigide, indifférente et immobile. « Deus est quod habet. » La simplicité exclut la composition, mais elle ne signifie pas vide et pauvreté ; elle ne nie pas les perfections ; elle dit seulement que ces perfections sont objectivement identiques à l'Être divin et ne s'en distinguent que virtuellement. L'essence divine est (dans une identité objective) l'éternité, l'immensité, l'infinité, l'immutabilité ; elle est intelligence et volonté, pensée et vouloir ; elle est origine et relation ; Paternité, Filiation, Procession ; elle est Personne et subsistance. Tout cela est l'unique Être divin considéré comme *absolu*. Cet Être doit aussi, d'une manière impénétrable pour nous, — et cela est le cœur du mystère, — être considéré, conformément au dogme, comme *relatif*, c.-à-d. non seulement comme existant en soi, mais encore comme subsistant en trois Personnes, d'une manière particulière, si bien que ces trois Personnes sont réellement distinctes entre elles. Ainsi Dieu est un du point de vue absolu et distinct du point de vue relatif. Le motif en réside nécessairement dans son infinité et sa fécondité qui dépassent notre connaissance. « Sufferat paulisper (homo aliquid, quod intellectus ejus penetrare non possit, esse in Deo (scil. quod in aliis rebus non videt). » (S. Anselme, De Trin., 7.)

§ 61. Explication analogique de la Trinité suprarationnelle

La foi trinitaire, même après la Révélation, ne peut se démontrer positivement par la raison. Néanmoins, on peut non seulement, comme on l'a vu, la défendre contre les objections, mais encore, au moyen de la raison éclairée par la foi, selon les déclarations de l'Église, l'exposer et la concevoir, ce qui permet à la raison de savoir ce qu'elle doit croire. En outre, certaines analogies permettent d'éclairer un peu ce dogme.

La *preuve* de cette thèse se trouve dans tout ce que nous avons dit jusqu'ici sur la Trinité. Tout le traité de la Trinité, qu'on a tant de fois écrit après les quinze livres de S. Augustin et dans lequel la haute Scolastique a réalisé sa plus belle œuvre, n'aurait jamais été possible si notre thèse n'était pas fondée. Quand on lit les exposés si longs et si détaillés des conciles sur la Trinité, on doit se persuader que l'Église ne se contente pas d'un simple fidéisme, mais veut donner un certain exposé, une certaine conception intelligible de ce mystère qui est à la base de la vie et du culte chrétiens. — Il nous faut, à ce sujet, examiner ici deux points : la *terminologie trinitaire spéciale* et le *mode d'explication psychologique*.

1. **Les règles pratiques de la terminologie trinitaire.** Nous avons déjà dit, au début, en expliquant les principales notions trinitaires, qu'on ne peut et qu'on ne doit exposer et expliquer ce dogme, comme tout dogme en général, qu'en se servant du langage consacré par la Tradition. Nous ne pouvons pas, dit S. Augustin, parler à notre gré comme les philosophes : « Nobis autem ad certam regulam loqui fas est, ne verborum licentia etiam de rebus, quæ his significantur, impiam gignat opinionem. » (Civ., x, 23.) Tous les grands théologiens, depuis S. Augustin et les Cappadociens, se sont appliqués à créer cette terminologie trinitaire et ont rendu de grands services.

Pour la *pratique*, il faut faire ces remarques : a) Toutes les expressions et tournures, qui ne sont appliquées aux Personnes que par rapport à la nature, doivent

être employées au singulier seulement (par ex. : *Pater æternus, Filius æternus, etc.*, sed *unus æternus*, non *tres æterni*). Par contre, les expressions qui ne s'appliquent qu'aux Personnes doivent être mises au pluriel, ou tout au moins, si on les met au singulier, sans exclure le pluriel, comme cela ressort clairement de la doctrine des Processions, des Relations, des Notions et des Propriétés ; b) Les adjectifs et adverbess numéraux ne doivent pas être employés pour désigner la nature, par ex. : « *Deus triplex, ter Deus* » ; on permet cependant « *Deus trinus* ». Tolet. IX : « (*Trinitas*) quæ non triplex, sed trina et dici et credi debet. Nec recte dici potest ut in uno Deo sit Trinitas, sed unus Deus Trinitas » (*Denz.*, 278) ; c) Les substantifs doivent, parce qu'ils désignent l'essence, être employés au singulier ; les adjectifs peuvent être employés au sens substantif ou au sens adjectival et se trouver, conformément au sens que l'on a en vue en les employant, au singulier ou au pluriel. (S. th., I, 39, 3.) Ainsi, par ex., l'Athanasianum : « Non tres æterni sed unus æternus » (au sens substantif) et ensuite : « Totæ tres personæ coæternæ sibi sunt et coæquales (sens adjectival). De même Later. IV : « Personæ coæquales, omnipotentes et coæternæ » ; d) L'essence étant objectivement identique aux Personnes, les expressions de distinction ne sont permises que lorsqu'elles se rapportent à la propriété personnelle ; c'est pourquoi l'Eglise censure l'expression « *Deus in tribus personis distinctus* » (Syn. Pist.) ; e) Il est clair que tous les termes *notionnels* ne peuvent être appliqués qu'à la Personne en question et non à l'essence ou à une autre Personne, par ex. : « *Pater generat* », etc. Par contre, les termes essentiels peuvent être attribués à chaque Personne, mais, là encore, sans exclusion formelle des autres Personnes, par ex. : « *Filius est Deus, est sapiens* », mais non « *Filius solus est sapiens* ».

2. **Les raisons de convenance.** La raison éclairée par la foi peut en apporter après la Révélation. a) On peut citer d'abord l'axiome « *bonum est diffusivum sui* », il est dans la nature de tout être bon de communiquer sa bonté à d'autres ; c'est donc aussi dans la nature de Dieu. Il lui convient de se communiquer d'une manière parfaite, sans limite, d'une manière éternelle et de ne pas se contenter de la communication limitée de la Création. Une communication infinie de son Être nous paraît plus conforme à la grandeur et à la gloire de Dieu qu'une communication imparfaite.

b) Une seconde raison nous est présentée par S. Grégoire de Naz. sous différentes formes. Comme les ariens voulaient prouver la grandeur de Dieu par la Création seule, il leur répondait : « Il est plus glorieux d'être le Père d'un Fils unique que de commander à une multitude d'esclaves. » (Orat., XXIII, 7 : M. 35, 1160.) Et s'il donne la paternité à d'autres, il ne doit pas en être dépourvu lui-même.

c) Jouir de la vie, en commun avec un égal, semble plus grand que de mener une vie solitaire. Richard de Saint-Victor donne à cette pensée plusieurs tournures. Il part de la charité et dit d'abord que, parce qu'elle est « *in alterum tendens* », elle exige une « *pluralitas personarum* », mais pour une « *caritas perfecta* » il faut trois personnes aimantes, car lorsqu'il n'y en a que deux, existe une « *dilectio* » (vice-versa), mais non une « *con-dilectio* », il n'y a pas d'amour commun ; par suite, il y a en Dieu trois Personnes aimantes (De Trin., III, 19) : la félicité et la gloire en Dieu exigent la Trinité. « *Communio amoris non potest esse omnino minus quam in tribus personis.* » (Ibid., III, 14.)

d) L'argument psychologique de S. Augustin est le meilleur. Les points principaux de la construction augustinienne sont les suivants. Alors que les Grecs font dériver la Trinité du Père, S. Augustin commence par la rattacher à l'unique essence et dit que les trois Personnes sont cette unique essence, le Dieu unique, le seul Tout-Puissant : « *Unus Deus est ipsa Trinitas.* » (C. serm. Arian., 3 ; Trin., V, 8, 9.) L'analogie, l'image humaine de l'unique essence est l'« *una mens* », une notion compréhensive ; au lieu de « *mens* » on trouve aussi « *vita* ». Dans cette « *una mens* » ou « *vita intellectualis* », il découvre la mémoire, l'intelligence et la volonté, et les trois images des divines personnes dans la conscience immédiate de soi, la connaissance consciente de soi et l'amour de soi. Il montre que cette « *unitas* » et cette « *trinitas* » se trouvent dans la psychologie de l'enfant, comme dans celle du sage, dans tout esprit humain. Mais il montre ensuite que cette trinité n'est pas

seulement une trinité *de fait*, mais qu'elle est d'une nécessité interne, parce que les trois éléments se *postulent* réciproquement : le même sujet se *souvient* (*memoria*), qu'il *pense* (*intellectus*) et veut (*voluntas*) ; il *pense* qu'il se souvient et veut ; il *veut* se souvenir et penser : « Neque enim tantum a singulis singula, verum etiam a singulis omnia capiuntur. » (Trin., x, 11, 18.) C'est ce second point qui avait et qui a le plus d'importance.

Dans la *dérivation logique des Personnes*, S. Augustin part du Père en tant qu'existant par lui-même, comme le « principium sine principio ». Mais il ne fait pas comme les Grecs qui considèrent le Père, en tant que source de la divinité, presque comme une Personne absolue et semblent trouver son caractère personnel plutôt dans l'agennésie que dans la personnalité. S. Augustin, conséquent avec ses principes, voit, au contraire, cette personnalité dans la relation, comme pour les deux autres Personnes. Le Père est une Personne constituée par relation et est précisément constitué, comme personne distincte, par sa relation avec le Fils, comme le Fils réciproquement l'est par sa relation avec le Père. « Dicitur ergo relative Pater, idemque relative dicitur principium et si quid forte aliud ; sed Pater ad Filium dicitur, principium vero ad omnia quæ ab ipso sunt. » (Trin., v, 13, 14.) S. Augustin repousse aussi cette manière de voir qui représente le Père comme résultant de l'essence considérée comme une chose plus haute, élevée au-dessus des Personnes. Car, dès que l'essence est placée à côté des Personnes, elle produit une quaternité et détruit la Trinité. Au contraire, la conscience que Dieu a de lui-même, la compréhension qu'il a de lui-même, l'amour qu'il a de lui-même, sont nécessairement simultanés à la vie de l'essence divine spirituelle, sans aucune prérogative ou prépondérance de part ou d'autre. Et, par suite, il y a une égale relativité des Personnes, une égale perfection et une parfaite égalité, ce que S. Augustin ne se laisse pas d'affirmer : « Semper in invicem, neuter solus. » (Trin., vi, 7, 9 ; vii, 1, 2, etc.) Dans le Fils, le Père exprime toute son essence de la manière la plus parfaite. En effet, son essence divine est infinie, mais sa puissance de connaissance est également infinie, si bien que tout ce qui, comme essence, est vrai et connaissable trouve aussi dans le Verbe son expression entière. Et c'est pourquoi il n'y a en Dieu qu'un Verbe, un Fils, et non plusieurs. Dans les *créatures*, il n'y a qu'une participation limitée (*participatio, similitudo*) à l'Être de Dieu, mais il y a dans le Fils l'expression complète, exhaustive, l'essence dans l'égalité, dans l'identité numérique. Il faut juger absolument de même pour la troisième Personne. La force de l'amour est aussi grande que l'essence et la connaissance, si bien qu'elle exprime toute la bonté de Dieu dans toute son infinité ; cette bonté n'est pas plus grande que l'amour et l'amour n'est pas plus petit qu'elle. Si l'on considère encore que les résultats de la connaissance et de l'amour que Dieu a de lui-même ne sont pas des images fugitives et des existences instables, à la manière des actes spirituels humains, qu'ils n'ont pas un caractère accidentel, mais un caractère substantiel, qu'ils sont l'*unique* substance divine et, comme celle-ci, éternels, permanents, ininterrompus, nécessaires, et que, par suite, on ne peut jamais penser une Personne sans penser les deux autres, on a tous les éléments de la doctrine trinitaire de S. Augustin.

Chez les Grecs et les Russes, la Trinité préoccupe de nouveau beaucoup les théologiens et les philosophes. On en trouve déjà la preuve dans les longs exposés de ces doctes théologiens et philosophes que sont *Florenskij* (Moscou) et *Bulgakov* (actuellement à Prague). D'autres auteurs sont cités par Zankow (Christianisme orthodoxe, 42 sq.) Il écrit lui-même : « Dans la doctrine de la Sainte Trinité, le christianisme orthodoxe, depuis les temps antiques, montre une forte originalité. Cette doctrine a toujours été sa gloire et il lui est resté fidèle. » « Deux points de la doctrine de la Trinité attirent particulièrement l'attention des orthodoxes : 1^o Le problème de l'unité dans l'amour, en connexion avec la vie intérieure unique de la divine Trinité, et, 2^o L'importance théorique et pratique (théologique et populaire) de la Trinité dans sa relation avec la doctrine de la Rédemption, par l'action unique de la Justice (le Père, juge), de l'Amour (le Fils, rédempteur), et de la Sainteté (le Saint-Esprit, consommateur), ainsi que dans la vie intérieure du Dieu un et trine, en tant que se manifestant aussi à l'extérieur parmi les hommes » (p. 42 sq.). En ce qui concerne spécialement le Saint-Esprit, il dit : « L'Église

orthodoxe a aussi une idée vivante et un sentiment ardent du Saint-Esprit. » Elle veut être en effet « une Église pneumatique » et elle l'est « par sa foi au Saint-Esprit ». Il est « le principe vivant, l'âme de l'Église. Il est en elle le Paraclet, le représentant du Christ. Il est le consommateur de l'appropriation de l'œuvre de la Rédemption, de la régénération et de la sanctification de l'homme. Dans l'Église et par les mystères, viennent tous les dons du Saint-Esprit, tous les flots de la grâce de Dieu. C'est du Saint-Esprit aussi que nous recevons immédiatement les forces divines pour notre vitalité spirituelle et créatrice, personnelle et sociale. Ainsi la caractéristique et l'importance de la conception orthodoxe du Saint-Esprit consiste en ceci : Elle se tient rétrospectivement sur le terrain antique de la Révélation (et de la primitive Église), mais aussi elle regarde vers l'avenir et possède l'assurance de l'action créatrice du Saint-Esprit dans tous les temps futurs. » Il pense ici à l'évolution de l'Église vers une Église purement johannique du Saint-Esprit. C'est une idée qui a permis à l'Église orientale de prendre part aux Conférences de Stockholm (1926) et de Lausanne (1927). « Dans les conceptions religieuses de l'Orient, le « troisième royaume », le royaume du Saint-Esprit joue un grand rôle. D'après cette manière de voir, l'époque qui va jusqu'à la naissance du Christ est particulièrement attribuée au Père ; l'époque qui va de la naissance du Christ à nos jours, à la seconde Personne divine ; le temps futur, au Saint-Esprit. Au reste, une conception semblable eut cours assez longtemps chez des théologiens d'Occident, notamment chez les mystiques. »

Dans le catéchisme grec-orthodoxe de Const. Gallinicos (1928, p. 15), on lit : « Ce n'est pas au sens moral, comme dans le « Notre Père », mais au sens dogmatique, comme Père naturel de Notre-Seigneur Jésus-Christ son Fils unique, que Dieu est appelé « Père ». D'après la foi chrétienne, Dieu est l'unique dans l'essence et n'a personne en dehors de lui qui lui soit égal ou semblable ; mais envisagé en lui-même il est un et trine par rapport aux Personnes ou substances (1). « J'adore Père, Fils et Saint-Esprit, une Trinité consubstantielle et indivisible », chantons-nous dans notre liturgie. C'est le fondement sur lequel s'appuie tout l'édifice dogmatique de notre foi. » Le « Filioque » est rejeté comme une interpolation humaine dans la doctrine de l'Écriture. Mais alors on devrait rejeter aussi le *ὁμοούσιος* ; qu'on défend pourtant avec opiniâtreté. La tendance de quelques catholiques qui sont portés à admettre, avec Scot contre S. Thomas, que le Saint-Esprit se distinguerait encore personnellement du Fils, s'il ne procédait pas de lui (cf. Minges, Comp., I, 1, 142 sq.) n'est pas admise par Jos. Slipyi qui s'y oppose énergiquement dans son ouvrage : « Num Spiritus Sanctus a Filio distinguatur, si ab eo non procederet? » (1927.)

Il se présente une difficulté particulière, pour l'intelligence de la foi en la Trinité, si on admet le point de vue de la « *théologie de l'expérience* ». Si l'on peut encore comprendre une expérience religieuse générale, une expérience de la Trinité est absolument impossible. Aussi on ne comprend pas que W. Wollrath ait pu écrire, dans son ouvrage sur la théologie anglicane contemporaine : « Sa doctrine sur la Trinité n'est pas satisfaisante parce que ses distinctions sont difficiles à saisir et ne sont pas vérifiables par l'expérience » (p. 292). Les deux choses sont vraies assurément, mais si rien ne doit subsister que ce qui est saisissable et compréhensible, que restera-t-il?

Conclusion pratique. S. Augustin termine son livre sur la Trinité par un remerciement profond envers Dieu et une humble prière pour obtenir de nouvelles lumières. Là où Dieu s'est ouvert à lui, il est entré ; là où il se ferme encore mystérieusement, Augustin frappe avec supplication et lui demande d'ouvrir. C'est le refrain constant dans toutes ses œuvres, quand il se trouve en présence de difficultés intellectuelles : « Fais-moi comprendre ce que tu as révélé. » Il confesse sa foi, qu'avec l'aide de la grâce il a suivie jusqu'ici et qu'il continuera de suivre : « *Meminerim tui, intelligam te, diligam te.* » Par là il donne à toute sa vie chrétienne une *empreinte trinitaire* : que cette vie soit : « *Dei memoria, intelligentia, amor.* » S. Anselme répète cette pensée : « Il résulte (du dogme) que la créature raisonnable ne doit rien rechercher autant que la formation de cette image naturelle (de la

Trinité) en soi par son activité libre... que d'employer tout son pouvoir et sa volonté à la *mémoire* (memoria), à l'*intelligence* (intelligentia) et à l'*amour* (amor) du Souverain Bien. » (Monol. 68.)

Et si l'on a dit de la Trinité *immanente* : « magis venerandum quam inquirendum » le chrétien doit cependant s'efforcer d'acquérir une relation particulièrement intime de foi et de vie avec chacune des trois Personnes, en tant qu'elles se sont *révélées* extérieurement. Envers le *Père* qui, par la force de sa Toute-Puissance, nous a tirés du néant et qui, dans la détermination éternelle de sa sagesse, nous a ordonnés à lui comme tout ce qui existe dans la Création. Envers le *Fils* qui a rétabli et renouvelé, par son amour rédempteur, notre union avec Dieu brisée par le péché. Envers le *Saint-Esprit* qui est l'Esprit du Fils et qui, par l'opération de sa grâce, a fait passer le Christ et son œuvre du lointain historique dans notre possession immédiate et vivante, et ainsi nous conduit vers le Père. L'Eglise nous invite à ces considérations dans ses offices de tous les dimanches, dans l'administration des sacrements et, de la manière la plus saisissante, dans la « commendatio animæ » « Proficiscere anima christiana, de hoc mundo, in nomine Dei Patris, etc. »

Il n'est peut-être pas inutile de rappeler que le divin mystère de la Sainte Trinité doit être souvent l'objet de notre enseignement en chaire et au catéchisme. Il semble que les prédicateurs des premiers temps du christianisme et de l'âge apostolique nous aient dépassés de *beaucoup*.

REINOLD BEITZ

1914

1914

LIVRE II

La doctrine de la création

A consulter : *S. Thomas*, S. th., I, q. 44-49. *Petau*, De sex primorum mundi dierum opificio, IV (éd. Paris, 1966). *Janssens*, Summa theol., VI. *Palmeri*, De Deo creante et elevante (1878). *Mazzella*, De Deo ereante (1800). *Tepe*, Inst., II, 417 sq. *Posch*, III. *Lahousse*, De Deo creante et elevante. *Jungman*, De Deo creatore (1883). *Honthelm*, Inst. theod., 748 sq. *Van Noort*, De Deo creatore (1912). *Diekamp*, II, 1-45. *Minges*, I, 161-191. *Beraza*, De Deo creante (1921). *D. ct. théol.*, III, 2034-2200, v. Création (riche bibliographie).

Après avoir étudié Dieu en lui-même, l'exposé dogmatique passe à son action extérieure. Son œuvre première et fondamentale est la Création. Elle est la condition préalable de toute son action extérieure. On doit cependant distinguer l'acte divin créateur (*creatio activa*) de l'œuvre créée (*creatio passiva*). Par suite, le traité de la Création se divise en deux sections. L'acte créateur lui-même peut être distingué logiquement, quand on l'envisage dans son commencement, dans sa durée et dans sa fin et ceci produira une nouvelle division : 1^o La Création proprement dite, primitive ; 2^o Sa conservation ; 3^o La direction ou le *gouvernement* du monde pour le conduire à sa fin dernière.

PREMIÈRE SECTION

L'acte créateur

CHAPITRE PREMIER

La Création du monde

§ 62. L'acte créateur en soi

THÈSE. Dieu a appelé le monde à l'existence en le tirant du néant ; autrement dit, il l'a créé. *De foi.*

Explication. La Création du monde a été souvent définie. Comme elle est une vérité spécifiquement chrétienne, le *Symbole des Apôtres* l'exprime déjà : « Credo in Deum Patrem omnipotentem, Creatorem cœli et terræ. » Contre les erreurs *panthéistes* et *dualistes*, le IV^e Concile

de Latran déclare : « *Unum universorum principium, Creator omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium ; qui sua omnipotenti virtute ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualement et corporement, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam.* » (Denz., 428.) A l'époque contemporaine, Günther, Hermès, le panthéisme et le monisme, amenèrent le Concile du Vatican à exprimer de nouveau l'antique doctrine. Le canon décisif de ce Concile est formulé ainsi : « *S. q. non confiteatur, mundum resque omnes, quæ in eo continentur, et spirituales et materiales, secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas. . . a. s.* » (Denz., 1805.) Ainsi la notion de Création, qui se rattache à la Bible et qui a été élaborée par la Scolastique, a été incorporée à la définition. Le mot « *creare* » (bara), comme on le démontrera en réfutant les objections, désigne la « *productio rei ex nihilo sui et subjecti* », comme le dit l'École, ou « *secundum totam substantiam* », comme le dit le Concile : par conséquent, la production de la matière et de la forme. Toute « *productio* » est « *ex nihilo sui* », en tant que la forme produite n'existait pas avant ; mais dans la Création seulement elle est aussi « *ex nihilo subjecti* », en tant que là, et là seulement, il manque aussi la matière de laquelle et dans laquelle la forme pourrait être produite.

Il faut bien entendre l'expression « *ex nihilo* ». Ce mot ne désigne pas quelque chose avec quoi Dieu a fait le monde, la cause matérielle ; cette cause est précisément niée. Le dogme veut dire : Dieu a produit l'univers sans se servir de rien d'autre, par sa volonté toute-puissante. Dieu est la cause absolue, unique du monde. Par suite, on ne peut pas nous opposer l'axiome : « *De rien rien ne se fait* », car le monde n'a pas pour origine le néant, il ne s'est pas produit de lui-même (*sine causa efficiente*), mais il a été produit par Dieu.

Preuve. « *In principio creavit Deus cælum et terram.* » (Gen., I, 1.) Les mots ciel et terre désignent l'univers. Leur production s'appelle bara. (LXX : ἐποίησεν, creavit.) Si le verbe a parfois le sens de « *faire* », « *façonner avec une matière existante* », le contexte, ainsi que toute la doctrine biblique et son interprétation juive et chrétienne, indiquent qu'il faut l'entendre dans le sens intensif de « *creare ex nihilo* ».

D'après la Bible, Dieu apparaît non pas comme le *modeleur* de l'univers, mais comme son Créateur. « *Au commencement* », alors que rien encore n'existait (au sens absolu), Dieu créa, etc. Il est vrai qu'on a essayé d'affaiblir le sens de « *bara* », en le vocalisant en « *bero* », et en traduisant : « *Quand Dieu fit le monde* », avec l'intention de sous-entendre, dans ce verset, une prétendue « *creatio secunda* » et de l'assimiler aux cosmogonies païennes. Seulement « *entendre* cette phrase comme une phrase *subordonnée* donne une construction véritablement désespérante et supprime le mouvement et la simplicité de cette phrase puissante de la Bible ». (Böhl, I, 57.) Au reste, la Bible ne sait rien des cosmogonies païennes ; Dieu est partout le maître de la matière comme de ses formes. Ce n'est que plus tard, après la production de la matière, qu'il peut être question d'une « *creatio secunda* » dans les plantes et les animaux, ainsi que dans l'homme. Mais pour la lumière (*fiat lux*) et pour l'insufflation de l'esprit de vie (l'âme) dans le corps de l'homme, il s'agit de nouveau d'une « *creatio prima* ». Au reste, il est facile de reconnaître la « *creatio secunda* » : « *Germinet terra herbam* », « *producat terra animam*

viventem », etc. La « creatio secunda » est une création improprement dite, médiate, qui tombe dans le temps.

Le *Dieu Créateur* est le dogme fondamental de tout l'Ancien Testament. Les Prophètes et les Psaumes en parlent en termes éloquents : « Qui a mesuré l'océan dans le creux de sa main et l'étendue des cieux à l'empan ? Qui a mesuré au boisseau toute la poussière de la terre et a pesé les montagnes au crochet ? Qui a dirigé l'esprit de Jahvé ?... Toutes les nations sont devant lui comme *rien*, il les compte pour néant et vanité. » (Is., XL, 12-17.) Le psaume CIII est un hymne enthousiaste à la Création. (Cf. Ps. VIII, XVIII, XXXII ; CXLV, 6. Job, IX, 5-13 ; XII, 7-11 ; XXVI, 5-14 ; XXXVII, 1-22 ; XXXVIII, 4-41. Sap., XIII, 1-9 ; XIV, 1-14. Prov., VIII, 22-31. Eccli., XVIII, 1.) Le terme « *ex nihilo* » se rencontre pour la première fois dans la bouche de la mère des Macchabées qui atteste la foi juive : « Peto, nate, ut adspicias ad cælum et terram et ad omnia quæ in eis sunt, et intelligas quia *ex nihilo* (ἐξ οὐκ ὄντων) fecit illa Deus. » (II Macch., VII, 28.) Cette foi universelle à la Création n'est pas démentie par Sag., XI, 18, où il est dit : « (Deus) creavit orbem terrarum *ex materia invisâ* (ἐξ ἀμόρφου ὕλης). » Il n'est pas nécessaire de voir dans ce texte un emprunt de la Diaspora à la doctrine platonicienne ; il s'explique très bien comme s'appliquant à la « creatio secunda » sortie du chaos du premier jour. (Gen., I, 2.) De même, Hébr., XI, 3 : « Aptata esse sæcula verbo Dei ut *ex invisibilibus* visibilia fierent » — des choses non visibles (μὴ ἐκ φανομένων) ont été faites les choses visibles. Il faut probablement penser ici à la puissance créatrice de Dieu par laquelle a été produit le visible.

Jésus n'avait pas besoin d'annoncer le dogme de la Création à son peuple. Il y fait cependant quelquefois allusion. Il appelle solennellement Dieu le « Seigneur du ciel et de la terre » (Math., XI, 25) et rétablit le mariage comme il était « au commencement » (Math., XIX, 4), et dit que « le Père du ciel fait lever son soleil sur les bons et les mauvais et pleut sur les justes et les injustes » (Math., V, 45), et a souci de toutes les créatures. (Math., VI, 26.)

Les *Apôtres* signalent la Création pour des raisons *christologiques*, afin de prouver que le Christ est la tête de la Création. Il est « *primogenitus omnis creaturæ, quoniam in ipso condita sunt universa in cœlis et in terra, visibilia et invisibilia.* » (Col., I, 15 sq.) « Quem (Filium) constituit heredem universorum, per quem fecit et sæcula. » (Hébr., I, 2.) « Quoniam ex ipso (Deo) et per ipsum et in ipso sunt omnia : ipsi gloria in sæcula. » (Rom., XI, 36 ; cf. Col., III, 10 ; Éph., III, 9 ; I Tim., IV, 3 sq. ; Jacq., I, 18 ; I Pier., IV, 19.) « Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil quod factum est. » (Jean, I, 3.) « Ego sum... primus et novissimus, principium et finis. » (Apoc., XXII, 13 ; cf. III, 14.) La jeune Église, dans sa détresse, conjure Dieu,

par sa puissance créatrice, de lui apporter secours (Act. Ap., iv, 24) ; elle exhorte les païens à s'élever du culte des créatures au culte du Créateur. (Act. Ap., xiv, 14 ; cf. xvii, 24-31.)

Synthèse. 1^o Dieu et le monde sont *essentiellement* distincts ; tout est produit par la parole de Dieu, par sa libre puissance créatrice, et non par émanation ou évolution naturelle ; 2^o Il n'y a pas d'opposition, pas de combat avec le chaos, comme dans les cosmogonies païennes, pour modeler la matière ; 3^o La matière obéit immédiatement à toute « parole » du Créateur ; elle continue d'obéir aux lois naturelles créées, comme elle l'a fait au commencement ; 4^o De même que nulle part n'apparaît l'ombre d'un combat mythologique du démiurge contre la résistance du chaos et qu'on voit au contraire la production, sans effort, par la simple volonté du Créateur ; de même on ne trouve nulle part trace de dualisme : c'est partout le même principe de création : Dieu ; 5^o On ne trouve pas non plus la théogonie païenne qui, dans les antiques cosmogonies, constitue une succession d'intermédiaires. L'Ancien Testament ne connaît qu'un Dieu, qui est en même temps créateur ; il ne connaît pas de démiurges ; 6^o La force cosmique (ruach Elohim) pénètre la matière, elle ne la façonne pas de l'extérieur ; 7^o Dans le récit mosaïque de la Création, et là *seulement*, il y a des idées morales : l'action de Dieu est « bonne », « très bonne » et sert de modèle à la fête du sabbat. La création a été faite pour les élus ; plus tard les psaumes disent qu'elle a été faite « ad gloriam Dei ».

Les Pères. Ils eurent l'occasion de parler du dogme de la Création pour combattre le *paganisme* qui admettait l'éternité et l'existence indépendante de la matière. Ils s'appliquèrent aussi à chercher les traces de Dieu dans la Création pour démontrer par là l'existence de Dieu. Le *dualisme* et le *gnosticisme* les obligèrent à étudier de plus près l'acte créateur. Ces hérésies voulaient *séparer* la Création de Dieu au moyen des démiurges ou bien expliquaient l'acte créateur comme une *émanation* de Dieu, un écoulement de la divine substance dont auraient été formées les choses créées. Il fallait donc affirmer la création *libre* du monde « ex nihilo » et par un simple acte de la Toute-Puissance divine. Par ailleurs, la *question du Logos*, qui préoccupa beaucoup les *apologistes*, était en connexion étroite avec l'acte créateur et demandait un examen constant de la doctrine de la Création. Il fallait, avant tout, établir une distinction entre « generare, creare, emanare, facere ». (Cf. § 51 et 53.) Les Pères expliquent maintes fois le « bereschit » (Gen., i, 1) de la manière suivante : « In principio, ἐν ἀρχῇ = in Filio. » (Jean, viii, 25.)

Ils réfutèrent l'éternité de la matière en s'appuyant sur sa mutabilité. Une matière éternelle doit être immuable. Si elle est immuable, il serait impossible que Dieu en fasse le « substratum » de son organisation du monde, comme le prétendaient Platon et ses partisans. C'est ainsi qu'argumente S. Irénée. (A. h., ii, 2 ; ii, 4 ; ii, 5 ; ii, 30.) S. Théophile écrit : « Ce qui peut *devenir* est changeant et soumis au changement ; ce qui est sans commencement est immuable et n'est pas soumis au changement. Ensuite qu'y aurait-il de grand pour Dieu, s'il avait fait le monde d'une matière préexistante ? Un simple artisan humain, quand il trouve quelque part une matière, en fait lui aussi ce qu'il veut. » (Ad Autol., ii, 4.) D'après l'auteur de l'*Avertissement aux Gentils* (Justin?), la différence entre le Créateur et un démiurge consiste en ce que le Créateur fait son œuvre sans matière préalable et que le démiurge la fait avec une matière préexistante. (Cohort. ad Gent., 22.) De même Tertullien, S. Ambroise, S. Basile, S. Augustin. Ils repoussent le dualisme en démontrant que l'existence de deux principes suprêmes serait une contradiction interne. En effet, le mal n'a pas d'existence propre ; il n'a donc pas été créé, mais plutôt il a son fondement dans la volonté libre de l'homme ; enfin, disent-ils, il n'y aurait pas de bien, si le monde avait été produit par un principe mauvais.

La Scolastique eut à combattre les mêmes adversaires du dogme que les Pères. Elle le fit avec les mêmes moyens, d'une manière plus étendue et plus pénétrante. Les tendances dualistes furent représentées par les Pauliciens, les Bogomiles, le Albigeois, les Cathares ; les tendances panthéistes le furent par Almaric de Bena,

David de Dinant ; plus tard par le faux mysticisme (Eckart) et par l'humanisme. Toutes ces erreurs se rencontraient dans la croyance à l'éternité de la matière. De là les efforts de tous les scolastiques, et particulièrement de S. Thomas dans ses deux *Sommes*, pour établir ces deux thèses, du point de vue de la Révélation comme du point de vue de la raison : Dieu n'est d'aucune façon identique au monde et, par conséquent, Dieu et le monde sont et restent absolument différents dans leur être ; ensuite le monde n'est ni éternel ni produit par un principe juxtaposé à Dieu, mais il a été librement tiré du néant par Dieu. Ce qui est tiré du néant n'est, au sens strict, que l'« *esse simpliciter* », non l'« *esse tale* ». « *Causalitates enim entis absolute reducuntur in primam causam universalem ; causalitas vero aliorum (par ex. : vivere, etc.), quæ ad esse superadduntur, vel quibus esse specificatur, pertinet ad causas secundas, quæ agunt per informationem (en donnant une nouvelle forme), quasi supposito effectu causæ universalis.* » (De pot., III, 1, corp.)

La Création est-elle une vérité de raison ? Les réponses sont différentes. Pierre Lombard répondait déjà affirmativement. Heinrich (v. XXIX, 64sq.), se prononce lui aussi énergiquement pour l'affirmative, en invoquant l'autorité du Concile du Vatican ; d'autres, comme Schanz, sont plus réservés. « Personne ne peut se passer de cette notion, mais personne non plus ne doit attendre d'elle qu'elle l'introduise dans l'atelier de Dieu et lui mette devant les yeux le comment de l'activité créatrice divine. Il faudrait être Dieu pour comprendre la création. La notion répugne à notre imagination, mais ne présente pas pour la pensée pure de difficultés insurmontables, pour ne pas dire, avec les scolastiques, qu'elle ne présente aucune difficulté. Ce n'est pas une notion contradictoire. » (Schanz-Koch, Apol., 14, 668.) La difficulté pour nous réside en ceci : il nous est impossible de nous représenter un commencement complètement absolu ; nous ne pouvons penser que dans la catégorie du temps. Sur le jugement de S. Thomas, cf. § 63.

Historiquement il est certain qu'aucun peuple et aucune philosophie, en dehors de la Révélation positive, ne connaît la notion stricte de la Création. S. Thomas dit à ce sujet : « *Quidam posuerunt mundum æternum, quidam materiam mundi æternam, ex qua aliquo tempore mundus cœpit generari, vel a casu, vel ab aliquo intellectu, aut etiam amore, aut lite : ab omnibus enim his ponitur aliquid præter Deum æternum, quod fidei catholicæ repugnat.* » (Cont. Gent., II, 38.) Il manque aux théories païennes de la « création » : 1° L'élément de la liberté de Dieu ; Aristote ne connaît pas de volonté créatrice de Dieu ; 2° La « production ex nihilo ». — Quand on n'admet pas que la création soit une vérité de raison on n'est pas atteint par les décisions du Concile du Vatican (sess. 3, c. 1, can. 1), car les Pères du Concile, dans la discussion à ce sujet, déclarèrent : « *Et in canone legatur vocabulum « Creator », non ideo defratur creationem proprie dictam ratione demonstrari posse.* » (Granderath, Const. Concil. Vatic., 42 et 46.)

L'importance de la notion exacte de la Création résulte évidemment de ce que nous avons dit. Elle distingue nettement Dieu, dans son Être, de toute créature et barre complètement la route à toute contamination panthéiste. Mais aussi à la lumière de la doctrine de la Création, Dieu apparaît comme le « Maître du monde », ou « du ciel et de la terre », infiniment parfait et infiniment bon, qui est en droit d'attendre du monde entier, mais particulièrement de la créature humaine, le tribut de l'adoration. Par suite, l'acte divin créateur est aussi le fondement premier de la religion. La Rédemption, par rapport à cet acte, est secondaire en tant qu'elle est le rétablissement de l'humanité tombée, dans ses relations pures et primitives avec Dieu. C'est pourquoi aussi le Symbole des Apôtres commence par affirmer la foi à Dieu le Créateur tout-puissant du ciel et de la terre. Dans l'Ancien Testament, l'acte divin créateur est mis absolument au premier plan. Dans le Nouveau Testament, cet acte doit d'abord provisoirement céder la première place au second grand acte de Dieu, la Rédemption. Mais, dès l'âge patristique, les deux actes sont mis sur le même plan. Déjà, à partir de la Didaché, les chrétiens ont la coutume de remercier Dieu, dans la grande prière eucharistique, pour les dons de la Création et de la Rédemption. La profession de foi au Dieu Créateur apparaît avec une force

Tableau synoptique de l'œuvre des six jours (1)

	1. Décret de création	2. Réalisation	3. Description	4. Louange	5. Ordre des jours	6. Bénédiction
Premier jour. Lumière. (Gen., 1, 3-5.)	Dieu dit : Que la lumière soit.	Et la lumière fut.	Et il sépara la lumière des ténèbres.	Dieu vit que la lumière était bonne.	Et il y eut un soir et un matin et ce fut le premier jour (2).	
Deuxième jour. Firmament. (1, 6-8.)	Dieu dit : Que le firmament soit.	Et cela fut ainsi.	Et Dieu fit le firmament.	Et Dieu vit que c'était bon.	Et il y eut un soir et un matin, le second jour.	
Troisième jour. Mer, terre et plantes. (1, 9-13.)	Dieu dit : Que les eaux se rassemblent... Il dit : Que la terre germe.	Et cela fut ainsi. Et cela fut ainsi.	Et Dieu appela le sec terre... Et la terre germa.	Et Dieu vit que c'était bon. Et Dieu vit que c'était bon.	Et il y eut un matin et un soir, le troisième jour.	
Quatrième jour. Lumières du ciel. (1, 14-19.)	Dieu dit : Qu'il y ait des lumières.	Et cela fut ainsi.	Dieu fit deux grandes lumières et les plaça...	Et Dieu vit que c'était bon.	Et il y eut un soir et un matin, le quatrième jour.	
Cinquième jour. Animaux aquatiques et de l'air. (1, 20-23.)	Dieu dit : Que l'eau produise des animaux rampants et des oiseaux.	Et cela fut ainsi.	Dieu créa les grands animaux aquatiques.	Et Dieu vit que c'était bon.	Et il y eut un soir et un matin, le cinquième jour.	Et Dieu les bénit en disant...
Sixième jour. Animaux terrestres et homme. (1, 24-31.)	Dieu dit : Que la terre produise des animaux vivants. Il dit : Créons l'homme.	Et cela fut ainsi. Et cela fut ainsi.	Dieu créa les bêtes. Et Dieu créa l'homme.	Et Dieu vit que c'était bon. Dieu vit tout ce qu'il avait fait et c'était très bon.	Et il y eut un soir et un matin, le sixième jour.	Et Dieu les bénit et leur dit...

(1) Ce tableau est emprunté au *Traité de la Création* du théologien espagnol Beraza (Bilbao, 1921)

(2) D'après la conception juive, le jour s'étendait du soir au soir.

surprenante dans les actes des martyrs : en face des *païens*, on ne pouvait invoquer que cette foi.

Pour l'explication de l'œuvre des six jours. Les Pères et les scolastiques interprètent le récit de la Création conformément à leur méthode, à la fois littéralement et allégoriquement. Depuis la découverte du système du monde de Copernic (Galilée), la théologie fut obligée de tenir compte des données de la science et présenta différentes théories pour harmoniser le récit biblique avec ces données : 1° La théorie du déluge (les couches terrestres actuelles proviennent du déluge) ; 2° La théorie de restitution (elles proviennent d'une catastrophe mondiale antérieure) ; 3° La théorie périodique (jour = une longue période d'évolution mondiale) ; 4° La théorie idéale (Gen. I = un poème pédagogique qui répartit subjectivement en sept jours les idées d'un « opus creationis, distinctionis » et d'« ornatus », afin de créer par là une analogie entre la semaine juive et son sabbat d'une part et l'œuvre créatrice d'autre part) ; 5° La théorie de vision (analogie à la précédente, cependant elle admet une vision inspirée d'Adam sur l'œuvre créatrice pendant un sommeil extatique) ; 6° La théorie des mythes (Gen. I propage d'antiques mythes orientaux de la Création) ; cette dernière théorie est soutenue par la théologie moderne particulièrement par Gunkel et l'école critique. Les théories 1-5 n'ont pas été réprouvées par l'Église, qui a cependant exigé qu'on se tienne dans certaines limites. On doit, d'une manière générale, reconnaître le caractère *historique* de Gen., I, III, spécialement dans les points qui « *christianæ religionis fundamenta attingunt : uti sunt... rerum universarum creatio a Deo facta in initio temporis ; peculiaris creatio hominis ; formatio primæ mulieris ex primo homine ; generis humani unitas ; originalis protoparentum felicitas in statu justitiæ, integritatis et immortalitatis ; præceptum a Deo homini datum ad ejus obedientiam probandam ; divini præcepti, diabolo sub serpentis specie suasore, transgressio ; protoparentum dejectio ab illo primævo innocentie statu ; necnon Redemptoris futuri promissio* ». Mais tout ne doit pas s'entendre à la lettre, certaines choses ne s'expliquent que d'une façon métaphorique et anthropomorphiste, selon l'interprétation des Pères et de l'Église elle-même. Ainsi, on a toute liberté dans l'interprétation de l'expression « *yôm* » (jour). Au reste, le but du récit de la Création n'est pas de donner une explication *scientifique* du monde. Il se tient dans le cadre des conceptions populaires du temps. (Commission biblique, 30 juin 1909.)

Le premier récit de la Création contient, outre la tendance *historique*, un effort de *construction intellectuelle* (idées). S. Thomas répartit déjà l'ensemble ainsi : 1° L'« opus creationis » (v. 1) ; 2° L'« opus distinctionis » (v. 4, 7, 9 « *divisit* ») ; 3° L'« opus ornatus » (v. 12, 16 sq., 21, 25 ; cf. II, 1). Un examen attentif permet d'établir le *tableau* ci-contre que nous empruntons à Beraza, « De Creatione », 186.

S. Thomas écrit que les Pères sont unanimes sur le fait de la Création, mais différent sur le *comment*. « Quo autem modo et ordine factus sit, non pertinet ad fidem nisi per accidens, inquantum in Scriptura traditur, cujus *veritatem* diversa expositione salvantes diversa tradiderunt. » (In 2, dist. 12, q. 1, a. 2.) Sur ce sujet, il faut interroger l'astronomie, la géologie, la paléontologie. « In prima institutione naturæ non quæritur miraculum, sed quid natura rerum habeat », dit S. Thomas avec S. Augustin. (S. th., I, 67, 4 ad 3.)

Les sources du récit de la Création. Aucune créature n'ayant été témoin oculaire, le récit *peut* avoir pour source : 1° La Révélation ; 2° D'autres cosmogonies ; 3° Une conception subjective. *Nikêl* objecte au n° 1 que Gen. I et II sont des récits *différents* et que, par conséquent, l'unité de conception fait défaut ; au n° 2 qu'un emprunt est indémontrable. *Gunkel* lui-même juge que la différence entre Gen. I et les mythes de création babyloniennes est « très grande ». Il ne reste donc plus que le n° 3 pour lequel se décide *Nikêl*. Naturellement l'auteur qui a « conçu » le récit était *inspiré*. « L'auteur biblique, dit-il, part de son point de vue religieux fondé sur la prophétie dans le peuple d'Israël et devient ainsi *capable* de créer une cosmogonie qui est unique parmi les antiques cosmogonies et dont les

pensées fondamentales ont encore aujourd'hui leur valeur, parce qu'elles sont indépendantes des évolutions des sciences naturelles. » (K. H. Lex., II, 1992 sq.) D'après N. Peters (La femme dans l'Ancien Testament), « l'auteur inspiré utilisa d'antiques récits populaires qu'il trouva ».

§ 63. Acte créateur éternel et monde temporel

A consulter : S. Thomas, S. th., I, 46 ; C. Gent., II, 31 sq. ; Opusc. de æternitate mundi. Krause, Quomodo Bonaventura mundum non esse æternum sed tempore ortum demonstraverit (1891). Au sujet de Scot, cf. Belmond, Dieu, 186 sq.

THÈSE. Dieu créa le monde dans un acte éternel avec un commencement temporel. De foi.

Explication. Later. IV : « Ab initio temporis... condidit creaturam. » (Vatic., s. 3, c. 1.) Il est clair que Dieu ne peut pas être entraîné dans le flux du devenir. Il reste l'Être éternel sans aucune succession dans l'activité (§ 29).

Preuve. « Au commencement », Dieu créa le ciel et la terre. (Gen., I, 1.) Avant le commencement, il était par conséquent seul dans son éternité, ou bien, comme dit S. Augustin, seul en lui-même et avec lui-même. Avec la Création fut posé le commencement du temps. Cette vérité est maintes fois répétée. (Ps. CI, 26 ; Prov., VIII, 22-31 ; Éph., I, 4 sq.) A Dieu seul est attribuée l'éternité et c'est précisément par opposition à Dieu qu'on affirme le caractère temporel et changeant aux créatures (§ 31).

Les Pères. En polémique contre la théorie platonicienne de l'éternité de la matière, ils affirment par là-même le caractère temporel du commencement du monde. Dans l'enseignement du caractère temporel du monde, ils sont tous d'accord, alors même qu'ils ne s'appuient pas tous sur Gen., I, 1. S. Théophile, Clément, S. Basile, etc., interprètent en effet ce texte dans leur spéculation christologique parallèlement à Jean, I, 1 et l'entendent du *Logos* divin dans lequel tout a été créé. S. Augustin : « Non est mundus factus in tempore sed cum tempore », le temps n'a commencé qu'avec la Création. (Civ., XI, 6.) Origène, il est vrai, même dans son explication de la Création, se laissa dominer par le platonisme, à tel point qu'à l'encontre de tous les autres Pères et de l'enseignement traditionnel de l'Eglise, il admit l'éternité de l'œuvre créatrice et d'une manière générale une révolution éternelle des choses. (Tixeront, I, 290.)

Une Création éternelle est-elle possible ? Quand on part du monde mobile, rien ne semble plus simple que la nécessité d'un commencement. Un monde éternel semble une contradiction interne. Il en est tout autrement si l'on part de l'acte créateur éternel de Dieu. Il semble alors aussi logiquement nécessaire d'admettre l'éternité du monde que d'admettre l'éternité de l'acte qui l'a produit. Dans cette question purement théorique, de grands maîtres de la pensée s'opposent. S. Bonaventura considère un monde éternel comme une contradiction interne. S. Thomas et son École (Durand, Cajetan, Bañez, Suarez, Vasquez, etc.), estiment qu'un commencement du monde est philosophiquement indémontrable. Scot ne veut pas se décider. On connaît le mot de S. Thomas : « Mundum inceperit est credibile, non autem demonstrabile vel scibile. » (S. th., I, 46, 2.) Mais un monde *immuable* seul pourrait être éternel et non un monde *changeant*. (Schanz-Koch, I, 293 sq.) La question est purement académique pour la théologie, mais non pour l'apologétique. Les considérations qui suivent aideront à l'intelligence de S. Thomas.

Platon et Aristote avaient enseigné l'éternité du monde, mais pas de la même

manière. Platon affirmait l'éternité d'une matière chaotique informe. Celle-ci fut ensuite, dans le temps, modelée pour devenir le monde visible actuel. Le principe spirituel divin trouva donc, de toute éternité, devant lui, le chaos. Il fit sortir de lui-même le demiurge et par celui-ci produisit l'âme du monde et finalement d'autres âmes particulières. Ces âmes sont toutes, en soi et essentiellement, éternelles et, dans le temps, elles s'unissent à la matière en descendant d'en haut en bas, du monde supérieur et sidéral dans ce monde grossier et matériel. Ainsi elles ont modelé l'univers, lequel, dans son être intérieur et proprement dit, est par suite divin.

Aristote, par contre, part de Dieu, le premier moteur immobile, lequel se trouve également en face d'une matière éternelle. Aristote ne connaissait aucune liberté dans sa notion de Dieu. Dieu a constitué le monde de toute éternité avec la nécessité de son être. S'il n'avait pas, de toute éternité, mis la matière en mouvement, il serait passé de la puissance de mouvoir à l'acte, et cela justement contredit son être de premier moteur immobile. Il n'y a pas de nombre infini ; il faut que le mouvement auquel correspond le nombre parte d'un commencement. Ce commencement est « Dieu ». Celui-ci, à son tour, n'est pas mu, par un être plus élevé, mais au contraire il est l'éternel immobile qui met tout le reste en mouvement. Aussi longtemps donc que Dieu a existé, il a agi comme moteur. Le mouvement et le temps doivent donc nécessairement être éternels. Bref, le monde existe éternellement dans sa forme actuelle. — Cette difficulté, qui plus tard fut souvent reprise par d'autres, par ex. : le néo-platonisme parthésiste et l'arabisme, maître Eckart et les représentants de la philosophie moderne, ne peut être résolue que si l'on introduit dans la notion de Dieu l'élément de liberté. A la vérité, comme on l'a dit plus haut (§ 38), cela ne peut se faire que pour les actions « ad extra ». — Platon et Aristote ont été parfois interprétés par des auteurs catholiques dans le sens de notre dogme.

Maimonide, scolastique juif, défendit le dogme biblique de la création « ex nihilo », ainsi que son caractère temporel, mais il affirma que le caractère temporel du monde ne peut se démontrer que par la Révélation. Par contre, on peut, d'après lui, prouver la nécessité de la création « ab æterno ».

S. Thomas connaît trois opinions : 1^o Celle d'Aristote ; 2^o Le caractère temporel du monde est démontrable philosophiquement, de plus c'est un dogme (S. Albert le G., S. Bonaventure, etc.) ; 3^o Le commencement du monde est sans doute un dogme, mais ne peut se démontrer. S. Thomas considère la première opinion comme fausse et hérétique. Quant à la seconde, il ne la rejette pas entièrement, mais ne lui attribue qu'une probabilité et non une certitude métaphysique. « Dico ergo quod ad neutram partem questionis (de la première comme de la seconde opinion) sunt demonstrationes, sed probabiles vel sophisticæ rationes ad utrumque. » (Sent., II, dist. 1 a. 5.) Dans la *Somme théologique*, il est encore plus catégorique : « Respondeo dicendum, quod mundum non semper fuisse sola fide tenetur et demonstrative probari non potest. » (S. th., I, 46, 2.) Il considère le commencement du monde comme un mystère aussi profond que la *Trinité* ; il ajoute en effet : « Sicut et supra de mysterio Trinitatis dictum est. » (Ibid. ; cf. Sent., II, dist. 1, q. 4, a. 5 sol.) S. Thomas, en outre, pose ce principe sensé qu'il ne faut pas, par des preuves insuffisantes, rendre le dogme ridicule aux yeux des incrédules. « Et hoc utile est ut consideretur, ne forte aliquis, quod fidei est, demonstrare præsumens, rationes non necessarias inducat, quæ præbeant materiam ridendi infidelibus, existimantibus nos propter hujusmodi rationes credere quæ fidei sunt. » (S. th., I, 48, 2.)

Mais, pour bien comprendre S. Thomas et toute la difficulté de la question, il faut remarquer quel genre de preuve il rejette. C'est la « demonstratio propter quid ». Cette preuve est celle qui part de la cause et montre par l'essence de cette cause que non seulement l'effet procède d'elle, mais encore, avec une certitude et une évidence absolues et métaphysiques, qu'il n'en peut procéder que de cette manière, si bien que Dieu lui-même (potentia absoluta) ne peut penser et agir autrement. En dehors de cette démonstration, S. Thomas en connaît une autre : la « demonstratio quia », celle qui remonte de l'effet à la cause. Elle part dans notre cas des créatures concrètes et montre que ces créatures, telles qu'elles existent, ont eu un

commencement. Mais, d'après son avis, cette démonstration ne peut pas prouver qu'il n'aurait pas pu en être autrement ; elle établit simplement que le monde a été, de fait, créé tel qu'il est par la sagesse et la bonté de Dieu (*potentia ordinata*). On ne peut pas, de la constitution physique du monde *actuel*, conclure à l'impossibilité métaphysique d'un monde *éternel*. Car, pour établir cette preuve, on n'a pas le droit de s'appuyer sur tel ou tel monde créé, il s'agit purement et simplement de la créature *formaliter et reduplicative, en tant que créature*. Et, par suite, deux notions seulement entrent en ligne de compte dans la preuve, le « créé » et l'« éternité ». La notion de créé nous indique que la créature a *reçu* son existence et son être, a été *tirée* du néant à l'être ; la notion d'éternité indique que cela s'est fait éternellement.

S. Thomas affirme que, pour prouver le commencement du monde, on n'a que deux voies : on part du monde ou on part de Dieu. Mais aucune de ces voies ne conduit, avec nécessité métaphysique et évidence, au commencement du monde. « Et la raison est celle-ci : le commencement temporel du monde ne peut pas être prouvé par le monde lui-même. Car le principe d'une preuve scientifique est l'être de la chose en question (*demonstratio enim principium est « quod quid est »*). Or toute chose, *pour ce qui est de l'essence de son espèce*, est en dehors de l'espace et du temps ; c'est pourquoi l'on dit que les notions générales d'essence (universaux) sont partout et toujours, sont *éternelles*. Par suite, on ne peut pas prouver strictement que l'homme ou le ciel ou la pierre n'ont pas toujours existé. (Toutes ces choses, pour ce qui est de leur essence, laquelle seule entre en ligne de compte dans une telle preuve, ne permettent aucunement de conclure le temps et l'espace.)

Il est également impossible de tirer la preuve de la cause efficiente (Dieu), laquelle agit en vertu de sa volonté. La volonté de Dieu, en effet, ne peut pas être scrutée par la raison, sauf en ce qu'il est absolument nécessaire qu'elle veuille (c.-à-d. son propre Être). Mais la raison ne peut rien savoir de ce que Dieu veut par rapport aux créatures (parce qu'il les veut librement). « ... Potest autem voluntas divina homini manifestari per revelationem cui fides innititur. Unde mundum incepisse est credibile non autem demonstrabile vel scibile. » (S. th., I, 46, 2.) L'opinion de S. Thomas est partagée par beaucoup de théologiens de son École, ainsi que de l'École de Scot et de Suarez. Les adversaires eux-mêmes doivent reconnaître que le monde éternel a existé comme *idée divine*. Ainsi donc l'idée d'un monde éternel ne contient aucune contradiction. Parce que son autorité, Aristote, avait admis l'éternité du monde, sans cependant contester son origine divine, S. Thomas traite cette question avec une abondance particulière de détails.

La « grande difficulté » d'expliquer pourquoi l'acte éternel de *volonté*, en tant qu'« *actus purus* » et non pas acte de résolution ou de velléité, n'a pas pour correspondant un *effet* également éternel (la Création), a déjà été signalée dans la théodicée (§ 38), et, pour autant qu'elle comporte une solution, examinée. — Si maintenant l'on demande quelle raison Dieu a pu avoir pour ne pas créer le monde de toute éternité, il faut répondre qu'il n'en a eu aucune. Dieu a créé le monde quand et comme il a voulu. Cela résulte de la théodicée (§ 38). On a démontré également, dans la théodicée, que l'acte créateur n'a apporté aucun changement en Dieu, mais seulement en dehors de lui (§ 30). « *Attamen negari non potest, adversarios dogmatis obijcere nobis haud levem difficultatem, ortam ex æternitate, simplicitate et potissimum ex immutabilitate Dei.* » Car « *velle in Deo idem est ac esse* » et « *Deus non potest non esse* ». (Beraza, De Deo creante (1921), 52.)

§ 64. Liberté et sagesse de la Création

THÈSE. Dieu accomplit la Création avec pleine liberté.

De foi.

Explication. La liberté de la Création est inconciliable avec tout *panthéisme*. Elle fut également atteinte par *Hermès, Günther, Rosmini*, comme elle l'avait été par *Abélard, Wiclef*, et plus tard *Leibnitz*. Tous

admettaient en Dieu un élément *nécessitant*. C'est pourquoi le Concile du Vatican a défini que Dieu a créé librement (*liberrimo consilio*). « S. q. d. Deum non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse quam necessario amat se... a. s. » (S. 3, c. 1, can. 5 ; *Denz.*, 1805.)

Cette liberté est une liberté complète ; Dieu pouvait donc *créer* ou *ne pas créer* (*libertas contradictionis*) ; il pouvait créer ce monde ou en créer un autre (*l. specificationis*) ; mais il *ne pouvait pas* créer un monde mauvais qui fût en contradiction avec la bonté de son Être. Ce dernier point n'a pas besoin d'être discuté, car il est une conséquence de l'attribut divin de la sainteté. Les deux premiers points résultent de l'essence de la liberté que nous avons expliqué plus haut (§ 38). La création est un acte libre de la volonté divine et non « le péché de l'Absolu ». (Ed. v. Hartmann.)

Preuve. L'Écriture exprime, de la manière la plus générale et la plus constante, cette vérité que Dieu a créé le monde d'après son libre bon plaisir. « Il dit et ce fut fait, il commanda et ce fut créé. » (Ps. XXXII, 9.) Tout se fit d'après sa libre décision. Tout était « bon », « très bon » (Gen., 1) et correspondait à ses intentions. La volonté toute-puissante et libre de Dieu est la raison dernière de la Création. « Tout ce qu'il veut, le Seigneur le fait au ciel et sur la terre, dans la mer et dans toutes les profondeurs. » (Ps. CXXXIV, 6 ; cf. CXIII b, 3 ; Éph., I, 11 ; Apoc., IV, 11.)

Les Pères. Ils parlent de la liberté de Dieu d'une manière *doctrinale*, en expliquant le fait de la Création, mais aussi d'une manière polémique, particulièrement dans leur controverse avec les ariens. Il s'agissait là, en effet, de distinguer entre la génération du Fils, qui se fait nécessairement et que l'erreur d'Arius prétendait libre, et la Création du monde dont l'Église a toujours affirmé qu'elle est une action libre de Dieu. S. Athanase surtout insista sur cette distinction, à l'encontre des hérétiques. (C. Arian, I, 16, II, 24, 25 ; III, 62, 66 ; *Tixeront*, II, 68 sq.) S. Augustin est amené par ses considérations philosophiques à parler de la liberté de la Création. D'après lui, le monde, avant son existence réelle, existe d'une manière idéale, en Dieu, où il fait partie du contenu des idées éternelles. Ce monde, Dieu l'a fait passer à l'existence en vertu de sa volonté libre et par pure bonté. Pour cette volonté libre de création, on ne doit pas, d'après S. Augustin, chercher une raison plus haute : Dieu a créé parce qu'il voulait. Mais il n'y fut forcé ni intérieurement, ni extérieurement. (De diversis quæstionibus 83, q. 28 ; *Enchir.*, 95 ; De Gen. c. Manich., I, 2 ; Civ., XXI, 7, etc.)

La *raison*, avec S. Augustin, déduit la liberté complète, de l'indépendance parfaite et du caractère absolu de Dieu. Comme il possède toutes les perfections en son Être et que, dans cette possession, il est infiniment heureux, il ne peut plus rien chercher ou désirer. L'Absolu ne peut recevoir de quelque chose, en dehors de lui, un accroissement d'être ou de bonheur. Il ne peut que communiquer et non recevoir, rendre heureux et non devenir plus heureux. Platon raisonne déjà ainsi.

L'*optimisme* limite la liberté divine de création au monde le meilleur et affirme que le monde réel est aussi le meilleur possible. (Abélard, Malebranche, Leibnitz, etc.)

Quand *Leibnitz* pense que la sagesse et la bonté de Dieu exigent que ce qui est pour lui le meilleur possible soit aussi réalisé, il y a, dans sa conception, cette idée panthéiste que, dans la Création, l'Être divin a épuisé tout son pouvoir de production. Il n'y a rien en Dieu qui nécessite la Création, ni du côté de son Être, ni du côté de ses attributs. Au reste, le meilleur monde possible est une idée irréalisable, car on pourrait toujours penser un monde meilleur que tout monde existant, tant qu'il ne serait pas *absolument* parfait, c.-à-d. tant qu'il ne serait pas un Dieu créé. L'acte de création seul, une fois posé librement, devait nécessairement être parfait, car il est entièrement divin, identique à l'Être divin (formaliter immanens). S. Thomas dit que dans la phrase : « Deus aliquid melius facere potest » le mot décisif est « melius » : Si l'on entend « melius » comme substantif (objet de la création), alors Dieu pourrait créer « meilleur ». Si l'on entend « melius » comme adverbe, alors Dieu ne pourrait pas créer « mieux ». L'opération de Dieu est toujours parfaite, mais l'objet opéré, en tant que fini, est déjà par là-même imparfait. Et comme il a été voulu librement, il est même d'une imperfection différente et graduée. C'est ce que nous enseigne, avec une clarté évidente, un regard sur le monde. (S. th., I, 25, 6.) L'optimisme est toujours, consciemment ou inconsciemment, allié au panthéisme. (Platon, Aristote, les Stoiciens, Plotin, N. de Cusa, Giordano Bruno, etc.) Le Dieu panthéiste produit constamment tout ce qu'il est et tout ce qu'il peut pour atteindre sa propre perfection. Seul le Dieu chrétien opère librement, parce qu'il a sa perfection en lui-même et ne peut rien acquérir de l'extérieur. Il en résulte que la vraie notion de Dieu postule la vraie notion de la Création et vice-versa. C'est pourquoi les défauts d'une notion reparaissent dans l'autre. — Un « méliorisme » ou un optimisme, d'après lequel le monde et l'humanité progressent sans cesse vers des formes d'être et de vie plus parfaites, est représentée par Kant, Nietzsche et d'autres théoriciens de l'évolutionisme.

L'optimisme relatif. Bien que le monde ne soit pas en soi le meilleur que Dieu aurait pu créer et que, par suite, il aurait dû nécessairement créer, tous les théologiens parlent cependant d'un optimisme relatif de la Création. Cet optimisme consiste en ce que la plus grande bonté convient à la Création : ^{1o} En raison de son Auteur (ratione causæ efficientis), qui est Dieu lui-même; ^{2o} En raison de son origine, par laquelle elle provient de l'intelligence divine, dont procède le plan créateur dans son ensemble et dans ses détails (r. causæ exemplaris); ^{3o} En raison de sa fin élevée (r. causæ finalis), qui est de servir à la gloire de Dieu; ^{4o} En raison de son mode d'exécution, parce que sans déploiement de force et d'efforts, comme l'imaginent les cosmogonies païennes, elle a été appelée à l'existence par un simple acte de la volonté divine.

Au sujet de l'optimisme relatif, cf. S. th., I, 25, 6 ad 4, où S. Thomas nomme les trois plus grandes œuvres concevables : ^{1o} L'« unio hypostatica »; ^{2o} La « visio beata », en tant que « fruitio Dei », et, ^{3o} La maternité divine de Marie; ces trois choses « habent quamdam dignitatem infinitam ex bono infinito quod est Deus. Et ex hac parte non potest aliquid fieri melius eis » parce que « nihil melius esse potest Deo ». A ces trois œuvres la revue « Divus Thomas » en ajoute une quatrième : notre conformité à la volonté de Dieu. (1924, fasc. 2.)

Déclarations optimistes chez les Pères et les scolastiques. Les auteurs qui se rattachent à Platon et au néo-platonisme, comme Origène, S. Augustin, le pseudo-Denys, S. Jean Damascène, disent parfois que Dieu ne pouvait pas reproduire l'image de ses perfections dans une seule espèce de créatures et qu'il lui fallait nécessairement passer de la création des esprits à celle de l'homme et à la multitude des créatures purement matérielles jusqu'au degré d'être le plus infime. Quelques scolastiques disent que Dieu a dû nécessairement produire toute créature possible en soi, parce que cela appartient à la perfection de la Création (ad perfectionem universi). Mais tout cela ne vise qu'une convenance et non une force nécessitante stricte. Que Dieu ait créé des représentants réels de tous les êtres possibles, nous ne pouvons absolument rien en savoir, parce que le domaine de la possibilité nous est inconnu. S. Jean Damascène cite S. Grég. de Naz. sur la nécessité de la création des anges, mais il ramène cette nécessité à sa juste mesure : « Il

fallait que des deux (la matière et l'esprit) résultât une alliance comme preuve d'une sagesse plus haute et de la grande abondance de natures, comme le dit Grégoire éclairé de Dieu, une union de la nature visible et de la nature invisible. Le « il fallait » indique la *volonté de Dieu*, du Créateur, car cette volonté est la norme et la loi souverainement convenable et personne ne dira au statuaire : « Pourquoi m'as-tu fait ainsi ? » Car le potier a le droit de faire avec son argile différents vases (Rom., IX, 21) pour prouver son *habileté*. » (De fide orth., II, 12.)

Thèse. Dieu a créé le monde d'après ses idées éternelles.

Dieu n'a pas créé le monde d'une manière aveugle, mais avec une intention consciente et avec un plan sage. On appelle ce plan de création, l'idée éternelle que Dieu avait de la Création (*idea exemplaris*, *causæ exemplares omnium rerum*, *mundus intelligibilis*, κόσμος νοητός, par opposition au *mundus sensibilis*, κόσμος αἰσθητός). Dieu ayant conscience de lui-même et de ses perfections, connaît aussi la possibilité de reproduire l'image de ces perfections dans des choses finies (§ 34). « *Idea est forma quam aliquid imitatur, vel imitari potest, ex intentione agentis qui determinat sibi finem* » dit S. Thomas. (Ver., III, 1.) L'idée peut être réalisée extérieurement dans une chose (par ex. : une statue ; *exemplar extrinsecum*), ou bien intérieurement dans l'esprit de l'artiste (*exemplar intrinsecum*). Nient l'idée de la Création, tous ceux qui attribuent l'existence des choses au *hasard*, ou bien pensent que tout procède de Dieu avec une nécessité naturelle (*émanation*) et ne tend pas vers une fin fixée d'avance. L'idée est, dans l'Être de Dieu, unique et simple, mais par rapport aux choses, multiple et composée. Aussi l'on peut parler au pluriel des idées éternelles et les considérer comme les *prototypes* de tous les êtres créés. L'Écriture indique la réalité de ces idées en Dieu en disant : « Avant d'être créé, l'univers était connu du Seigneur. » (Eccli., XXIII, 20.) Comme un artiste, il a réfléchi sur son chef-d'œuvre et en a fait le plan. (Sag., VII, 21 ; Prov., VIII, 22.)

S. Augustin traite les idées éternelles et en fait son thème de prédilection. Il cherche à exploiter pour cela le prologue du quatrième évangile en lisant, avec d'autres, Jean, I, 4, de la façon suivante : ce qui a été fait était vie en lui. (De Trin., IV, 1, 3 ; In Joa., I, 17 ; Civ., XI, 10, 3 ; S. Thomas, S. th., I, 15-1-3.) S. Augustin puise sa théorie des idées dans Platon, qui en fait la base de son explication dualiste du monde. D'après Platon, tout l'être se partage en deux mondes : le monde d'ici-bas, le monde visible, changeant, des choses particulières, et le monde de l'au-delà, le monde invisible, éternel, immuable des notions universelles (*spirituelles*) ou des idées (*hypostasées*). Nous saisissons les choses individuelles d'ici-bas avec les sens ; quant aux notions essentielles de l'au-delà, nous les saisissons avec l'intelligence. Ces idées éternelles, hiérarchisées entre elles d'après leur perfection, ont leur centre dans l'idée suprême du bien (conçue comme personnelle?). Toutes les idées ensemble, toutes différentes qu'elles soient dans leur hiérarchie, constituent une unité essentielle de l'être, l'Absolu. A cet Absolu, les choses matérielles du monde prennent leur part respective (μετέχειν, participer) par l'intermédiaire des démiurges et de l'âme du monde. Les idées sont les modèles (παραδείγματα) des choses, les choses n'en sont que les images (εἰδωλα, ὁμοιώματα). La matière est le non-être, les idées sont l'être dans les choses, l'unique réel.

S. Augustin ne pouvoit faire aucun usage de cette théorie des idées dans sa

forme panthéiste. Il y introduisit des changements essentiels dans le sens du théisme chrétien. D'après lui aussi, il y a, à la base de chaque chose particulière, et surtout des espèces, une *idée* de Dieu, lequel dans la production des créatures agit comme un « artiste » (artifex). « Singula igitur propriis sunt creata rationibus. » (De div. quæst., 83, q. 46, 2.) Mais la somme de ces prototypes et de ces modèles ne constitue pas des être existant de *quelque manière* dans le monde transcendant ; ce sont les idées que Dieu a des créatures. Il serait « sacrilège » (sacrilegium), dit-il, de penser que Dieu a contemplé en dehors de lui un royaume d'idées existantes. Les idées ne sont pas autre chose que les images des divines perfections : « Sunt namque idæ principales formæ quædam, vel rationes rerum, stabiles atque incommutabiles, quæ ipsæ formatæ non sunt (donc non créées), at per hoc æternæ ac semper eodem modo sese habentes, quæ in divina intelligentia habentur... Quis... religiosus... negare audeat, immo non etiam profiteatur, omnia quæ sunt... Deo auctore esse procreata?... Quo constituto atque concesso, quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse? Quod si recte dici vel credi non potest, restat ut omnia ratione sint condita. » (De div. quæst., 83, q. 46, 2.) On comprend facilement, quand on connaît la doctrine trinitaire de S. Augustin, qu'il aille plus loin dans sa théorie des idées éternelles et déclare qu'elles trouvent leur expression dans le Logos qui procède du Père « per modum intellectus ». « Quia igitur unum Verbum Dei est, per quod facta sunt omnia, quod est incommutabilis veritas, ibi principaliter atque incommutabiliter sunt omnia simul... et omnia unum sunt. » (De trin., iv, 1, 3.) Et plus loin : « Qui negat idæ esse, infidelis est, quia negat Filium esse. »

S. Thomas qui, par ailleurs, est aristotélicien, se rattache ici à Platon et à S. Augustin et utilise lui aussi les idées, pour expliquer ce problème difficile : comment le monde temporel et créé est-il sorti de l'Être éternel de Dieu? Les idées sont en quelque sorte le pont entre Dieu et les créatures. Assurément le passage par ce pont reste extrêmement mystérieux. Car dans l'Être absolument simple de Dieu, il n'y a pas multiplicité d'idées, mais seulement une unité. Au reste, ces idées n'ont en Dieu, absolument rien de créé ni de contingent, rien de temporel ni de fini. Par contre, les choses créées d'après les prototypes éternels sont finies, multiples, changeantes, passagères : Il nous faut donc, si nous ne voulons pas tomber dans le panthéisme, établir ici aussi une différence nette entre l'idée, en tant qu'existante en Dieu, et l'idée, en tant que réalisée dans les créatures. La première est quelque chose de purement divin ; la seconde, quelque chose de purement créé. La comparaison avec la construction d'une maison ou d'une autre œuvre d'art semblable ne peut pas éclairer complètement le problème de la Création, car dans le cas d'une construction, on peut supputer et se représenter le chemin que fait l'idée en sortant de l'esprit de l'architecte, grâce aux calculs et aux moyens de construction ; il n'en est pas de même pour la Création. La « sortie » de l'idée, de la pensée de Dieu, nous reste cachée.

La raison se rend compte que Dieu a dû créer les choses, dans sa sagesse libre, et les ordonner à une fin ; car la philosophie dit : « Omne agens agit propter finem. » S. Thomas : « Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente... necesse est quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cuius mundus est factus. » (S. th., i, 15, 1.) « Dico ergo quod Deus, per intellectum omnia operans, omnia ad similitudinem essentia suæ producit ; unde essentia sua est idea rerum, non quidem ut essentia sed ut est intellecta. Res autem creatæ non perfecte imitantur divinam essentiam ; unde essentia non accipitur absolute ab intellectu divino ut idea rerum, sed cum proportionē creaturæ fiendæ ad ipsam divinam essentiam secundum quod deficit ab ea, sed imitatur eam. » (Verit., iii, 2 ; cf. iii, 2 ad 5 ; C. Gent., i, 53 sq.) Dieu a de tout une idée sauf du mal. Sur l'ensemble de cette question, cf. Dubois, De exemplarismo divino (Rome, 1899 sq.). De cette théorie des idées, il résulte que les choses participent, d'une certaine manière, à la vie de Dieu. Elles ont leur origine dans la pensée et la volonté de Dieu. Aussi S. Paul dit : « C'est en lui que nous vivons, que nous nous mouvons et que nous sommes. » (Act. Ap., xvii, 28.)

§ 65. La toute-puissance de l'acte créateur

THÈSE. Dieu a créé le monde par sa volonté toute-puissante.

De foi.

Explication. La thèse veut dire que le monde a sa raison d'être uniquement et immédiatement dans la toute-puissance ; que Dieu n'a pas eu besoin, comme le prétendent les cosmogonies dualistes, d'une *cause médiante*. Cette doctrine a été maintes fois définie. « Par sa force toute-puissante, il a tout créé et il n'y a qu'un principe de toutes choses », déclarait le IV^e Concile de Latran, que répète équivalement le Concile du Vatican. Il s'agit uniquement de ceci, à savoir que Dieu seul a créé le monde, mais non de la possibilité pour Dieu d'utiliser aussi des créatures.

Preuve. Le fait que le Tout-Puissant a créé seul le monde est prouvé, en dehors des textes du dogme principal, par les textes suivants : « C'est moi, le Seigneur, qui ai fait toutes choses, qui ai déployé le ciel ; moi seul qui ai fondé la terre et personne en dehors de moi. » (Is., XLIV, 24.) « Tout a été fait par lui (c.-à-d. le Verbe). » (Jean, I, 3.) « Celui qui a tout créé est Dieu. » (Hébr., III, 4.) « Tu es digne, ô Seigneur notre Dieu, de recevoir gloire et honneur et force, car tu as créé toutes choses et c'est à cause de ta volonté qu'elles ont eu l'existence et qu'elles ont été créées. » (Apoc., IV, 11.)

Les Pères. Ils examinent notre dogme dans leur *polémique avec les ariens*. S. Athanase écrit : « Ils disent à ce sujet que Dieu, voulant créer la nature existante et voyant qu'elle ne peut pas participer à la pure puissance du Père et à son activité créatrice, fait d'abord et crée un être et le nomme Fils et Verbe, afin que celui-ci se tenant dans une situation intermédiaire, tout puisse se produire de la même manière par son intermédiaire. » Contre une « telle extravagance » et une « telle impiété », il se réfère énergiquement à la toute-puissance et à la bonté de Dieu qui peut tout et ne méprise pas même ce qui est petit. (Cont. Arianos, II, 24 sq.) S. Augustin s'élève contre l'interprétation juive-philonienne de Gen., I, 26, qui prétend que Dieu s'adresse aux anges comme co-créateurs de l'homme et revendique pour Dieu seul, à l'encontre de cette exégèse platonisante, toute la puissance et toute l'activité créatrice. (De Gen. ad litt., IX, 15, 28.) S. Jean Damascène lui aussi combat la conception de ceux qui prétendent que les anges ont été co-créateurs. (De fide orth., II, 3, 19.)

Dieu peut-il confier à une créature la mission de créer?

S. Thomas répond négativement. 1^o Il donne comme argument que : plus l'effet est général, plus la cause doit être aussi générale. Or ce qu'il y a de plus général c'est l'être ; par suite, il ne peut être produit que par la cause première. (S. th., I, 45, 5.) Les créatures ne peuvent produire un effet que sur les choses existant déjà ; mais elles ne peuvent pas donner l'être même, produire une substance complète, comme cela se fait dans la création ; 2^o Ensuite la distance entre le pur néant et l'être est une distance infinie, et, par suite, elle ne peut être comblée par un être fini. La créature n'a aucune prise positive pour faire passer le non-être à l'être ; 3^o Enfin l'acte de créer est un acte immanent de volonté ; or, un tel acte, dans une créature quelle que soit la force de sa production, ne peut avoir aucun effet extérieur. Même chez Dieu, cela est incompréhensible pour nous, bien que ce soit

absolument vrai et doive l'être. « A part la cause première, toute cause, dans son action, a besoin d'un objet qui reçoive en soi l'action. » (S. th., I, 115, 1 ob. 2; cf. I, 8, 1 c.; C. Gent., III, 102.)

Pour ces motifs, on ne peut même pas admettre, avec *Pierre Lombard* et *Suarez*, que la créature ait pu servir de *cause instrumentale* dans la Création. Il lui manque la capacité de recevoir en soi une force infinie, nécessaire même pour la création d'un atome, et de la propager comme *mouvement*. La *Consécration* à la messe et les *actions miraculeuses* ne sont pas un argument contre cette affirmation, car ces actions s'exercent sur quelque chose d'existant déjà; ce ne sont pas des actions créatrices. En face du néant, aucune créature ne peut agir, ni d'une manière indépendante, ni comme cause instrumentale.

Thèse. La Création est un acte essentiel et est également propre aux trois Personnes, mais cependant selon leur ordre intime les unes avec les autres (§ 57 et 58).

Omnia opera Dei ad extra sunt toti Trinitati communia. Il fallut que l'autorité doctrinale de l'Église affirmât, dès le commencement, l'équivalent de cet axiome scolastique, parce qu'on n'a jamais cessé, jusqu'à nos jours, d'en obscurcir le sens, soit en soutenant cette prétention *hérétique* que le monde a été créé par le Fils seul (δεύτερος θεός, δημιουργός), soit en employant, comme certains auteurs *catholiques*, des expressions équivoques qui tendent à attribuer ici au Fils une certaine activité exclusive. Cf. Heinrich, v, § 262, qui nomme Raymond Lulle, Henri de Gant, Staudenmaier, Günther et les protestants positivistes.

S. Augustin : « *Inseparabilia sunt opera Trinitatis.* » (Morin, 6.) D'après la *doctrine trinitaire*, l'Être divin, numériquement un, est possédé en commun par les trois Personnes qui le possèdent chacune d'une manière particulière et personnelle. Or l'Être divin est le *principe* de l'activité divine (principium quo). Les Personnes sont le *sujet* de l'activité (p. quod). Ainsi donc les trois Personnes accomplissent en commun, en vertu du seul et unique principe d'activité de la nature divine, l'œuvre de la Création, ainsi que toute œuvre « ad extra »; cependant cette œuvre « ad extra » s'opère selon l'ordre interne et les relations personnelles qu'ont entre elles les divines Personnes dans la Trinité immanente.

S. Thomas : « Creare est proprie causare sive producere esse rerum. Cum autem omne agens agat sibi simile, principium actionis considerari potest ex actionis effectu : ignis enim est qui generat ignem. Et ideo creare convenit Deo secundum suum esse, quod est ejus essentia, quæ est communis tribus personis. Unde creare non est proprium alicui personæ sed commune toti Trinitati. » Mais ensuite il affirme ce fait qui ressort aussi de l'Écriture : « Sed tamen divinæ personæ, secundum rationem suæ processions habent causalitatem respectu creationis rerum. » « Car, comme on l'a dit précédemment, Dieu est la cause des choses par son *intelligence* et sa *volonté*, comme l'artiste est cause de son œuvre d'art. » Or l'artiste opère par la parole conçue dans sa raison (l'idée artistique) et par l'amour que sa volonté a pour quelque chose. De même, le Père a opéré par sa Parole, qui est son Fils, et par son Amour, qui est le Saint-Esprit. « Et secundum hoc processiones personarum sunt rationes productionis creaturarum inquantum includunt essentialia attributa, quæ sunt scientia et voluntas. » (S. th., I, 45, 6.) De cette manière S. Thomas indique comment on doit concevoir la relation mystérieuse entre les *actes notionnels* (personnels) purement immanents et les *actes essentiels* manifestés à l'extérieur, lesquels apparaissent d'une certaine manière comme une *continuation* des premiers. Car ce que dit S. Anselme des *idées* divines, à savoir qu'elles trouvent leur expression complète dans la génération du Fils : « Quidquid dicit, Verbo suo dicit. Uno igitur eodemque Verbo dicit seipsum et quæcumque fecit (Monol. 33, in fine) ; ce que répète S. Thomas en se rattachant à S. Anselme : « Filius ex hoc ipso quod est Verbum perfecte exprimens Patrem, exprimit omnem creaturam » (De verit., IV, 4), s'applique aussi « suo modo » à l'acte de volonté accompli dans la Spiration du Saint-Esprit. En raison de la connexion intime entre la Parole de Dieu, en tant

que « Filius Patris », et les « *ideæ creaturarum* », S. Bonaventure peut écrire : « Hinc qui negat *ideas* esse, negat Filium Dei esse. » (In Sent., I, dist. 6, q. 3.) Les idées en Dieu ne sont donc pas accidentelles, pas plus qu'elles ne sont créées ou faites, mais elles sont nécessairement incluses dans la génération du Fils. Cependant leur réalisation par l'acte divin d'amour, qui se confond dans une unité avec l'Amour qui opère dans la Spiration du Saint-Esprit, est libre.

Cette interprétation théologique a son appui dans l'Écriture. « Nous n'avons qu'un Dieu de qui tout vient et pour qui nous sommes et qu'un seul Seigneur Jésus-Christ par qui tout est et par lequel aussi nous sommes. » (I Cor., VIII, 6.) « Par lui (le Verbe, λόγος) tout a été fait et sans lui rien n'a été fait de ce qui a été fait. » (Jean, I, 3.) « Le Fils ne peut rien faire de lui-même, mais seulement ce qu'il voit faire au Père, le Fils le fait pareillement. » (Jean, V, 19.) « Mais le Père qui demeure en moi, c'est lui qui fait les œuvres. Ne croyez-vous pas que je suis dans mon Père et que mon Père est en moi ? » (Jean, XIV, 10 sq.) S. Paul peut résumer toute l'activité créatrice et dire : « Ex ipso (Deo) et per ipsum et in ipso (ἐκ αὐτοῦ, pour lui) sunt omnia : ipsi gloria in sæcula. Amen. » (Rom., XI, 36.)

Pour ce qui est de l'insuffisance des Pères apologistes qui attribuaient la Création exclusivement au Logos, on se reportera à la doctrine de la Trinité (p. 211 sq.). Si l'on remarque ici et là chez les Pères grecs postérieurs, comme chez les Cappadociens, une tendance à attribuer formellement la Création au Logos de même qu'à attribuer formellement la sanctification au Saint-Esprit, on peut en donner une double explication. Régnon (Trinité, I, 358) insiste sur la différence entre les Grecs et les Latins et relève que chez les premiers le terme « appropriation » n'était pas seulement inconnu, mais encore contraire à leur construction trinitaire. Nous avons déjà vu, dans le traité de la Trinité, quelle était leur formule : Dieu fait tout par le Fils dans le Saint-Esprit. Mais nous avons vu aussi, dans ce même traité, qu'ils concluaient de l'unité d'action à l'extérieur à l'unité intérieure d'essence ; si les Pères anténicéens ont parlé « sans souci » à ce sujet, les Pères postnicéens ont pris soin, en raison du subordinationisme arien, et tout en conservant leur formule : tout est « a Patre per Filium in Spiritu Sancto », de se tenir à l'écart de tout subordinationisme et d'affirmer l'unité d'action dans la Création et la sanctification, et de déclarer qu'à ces œuvres, parce qu'elles sont entièrement divines, les Personnes participent toutes les trois à leur manière. Citons seulement S. Athanase. La sainte et parfaite Trinité « est en elle-même égale et indivise quant à la nature ; unique également est son opération (ἐνέργεια). Car le Père fait tout par le Logos dans le Saint-Esprit et de cette manière (οὕτως) l'unité de la Sainte Trinité est sauvegardée. » (Ép. I, ad Serap., 28.) Tel est le schéma grec et en même temps anti-arien qu'on a conservé ensuite en Orient. S. Grégoire de Nys. (Adv. Maced., 12) défend cette formule contre l'arianisme de la façon suivante : « Le Dieu souverain n'a pas tout fait par le Fils, parce que (comme l'enseigne le platonisme) il avait besoin d'une collaboration quelconque ; le Fils non plus n'opère pas tout dans le Saint-Esprit parce que sa force n'aurait pas été suffisante pour sa décision ; au contraire, la source de la force est le Père ; la Force du Père est le Fils ; l'essence de la force est le Saint-Esprit. » Schell (l'œuvre de Dieu un et trine) ajoute à ce sujet : « Dans ces paroles est affirmé expressément l'ordre de procession (des Personnes) dans l'opération *ad extra*. » Or on se souvient que S. Thomas, malgré la notion des appropriations, fait exactement ce que nous devons signaler chez S. Grégoire de Nys. Ainsi donc il y a une différence entre les Latins et les Grecs, mais cette différence est purement formelle et non objective. (Cf. Schell, chap. II sq.)

CHAPITRE II

La conservation et le gouvernement du monde

A consulter : S. Thomas, C. Gent., III, 65. Ders, Quæst. disp. de potent. q. 5. Lessius, De perf., X sq. Sur le concursus generalis : Suarez, Opusc. de concursu. Stentrup, De Deo uno, c. VII. Dummermuth, O. P. S. Thomas et doctrina præmotionis physicae (1886). Contre lui, Frius, S. J., De cooperatione Dei cum omni natura creata præsertim libera (1894). Hontheim, Inst. th., 621 sq. Dict. théol., III, 1187-1197 (Conservation) et III, 782-799 (Concours divin). De San, De Deo uno, I (1894), 545-576. Stuffer, De Deo operante (1923).

§ 66. La conservation divine

THÈSE. Dieu conserve toutes les choses dans leur existence.

De foi.

Explication. Le Concile du Vatican déclare, à l'encontre du *déisme* et du *rationalisme* qui ne reconnaissent aucune action du Dieu personnel sur la Création : « *Universa vero, quæ condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens suaviter.* » (Sag., VIII, 1 : s. 3, c. 1 ; Denz., 1784.) Cf. Cat. Roman., p. I, c. 2, n. 21 : « *Nisi conditis rebus perpetua ejus providentia adesset atque eadem vi, qua ab initio constitutæ sunt, illas conservaret, statim ad nihilum reciderent.* » Dans la conservation, comme dans la Création, la bonté de Dieu est le principe et la fin.

On distingue une *double* conservation : une conservation *négative*, c.-à-d. la non destruction du monde, ainsi que l'éloignement des forces destructrices, et une action *positive* ou *directe* sur l'être des créatures, par laquelle leur durée est prolongée ; cela n'empêche pas qu'une créature soit influencée par une autre d'une manière causale dans son être et son activité. Au reste, d'une manière générale, tous les êtres vivants et même les êtres inorganiques ont entre eux une certaine relation causale. Mais Dieu reste, par rapport à ces causes associées, la cause première et suprême, si bien qu'en dernière analyse tout être persiste dans l'existence en vertu de sa puissance qui le conserve. Ainsi donc les créatures ont un être véritable et non un être apparent, mais cet être doit être continuellement et directement conservé par Dieu. Dieu conserve médiatement les créatures corporelles par d'autres créatures ; par exemple, l'arbre par le soleil, l'air, la terre ; mais il doit conserver lui-même immédiatement les créatures spirituelles. Quant à l'influence des corps célestes que la Scolastique avait reçue de Platon, ainsi que la distinction des cieux, la théologie postérieure, qui connaît une nouvelle idée du monde, a abandonné ces théories.

Preuve. L'Écriture est aussi précise sur la conservation du monde que sur sa création. *Isaïe* (X, 17) dit : « Toutes les nations sont devant lui comme si elles n'étaient pas » ; par conséquent, elles ne sont pas par elles-mêmes, mais sans lui elles ne seraient jamais. « *Quomodo autem posset aliquid permanere nisi tu voluisses ? aut quod a te vocatum non esset, conservaretur ?* » (Sag., XI, 26 ; cf. I, 7 ; Ps. CXVIII, 90 sq. ; Job, XII, 9 sq.)

Jésus exprime ses pensées sur la conservation divine dans sa doctrine pratique sur la Providence, dont nous parlerons plus loin. Il s'exprime une fois d'une manière profondément philosophique : « Pater meus usque modo operatur. » (ἐως ἄρτι, Jean, v, 17.) *S. Paul* continue les développements des livres de la *Sagesse* : « Tout a été fait en lui... et tout subsiste en lui. » (Col., i, 16 sq.) « Portans omnia verbo virtutis suæ. » (Hébr., i, 3.) Il rapporte, d'une manière générale, la conservation à *Dieu*, en s'exprimant d'une manière philosophique à Athènes : « In ipso vivimus, movemur et sumus. » (Act. Ap., xvii, 28.)

Les Pères. Ils expriment leur foi à la conservation divine de différentes manières, en se référant le plus souvent à Jean, v, 17. Ainsi *S. Augustin* qui déclare que ces paroles indiquent une certaine continuation de l'œuvre créatrice (continuationem quamdam operis ejus) par laquelle Dieu conserve toute la Création. S'il cessait cette activité, toutes les créatures s'abîmeraient immédiatement dans le néant. (De Gen. ad litt., iv, 12, 22 sq.; cf. Ép. CLXXXVII, 4, 14.) « Dieu lui-même, dont la puissance cachée pénètre tout d'une manière indiscernable, donne à tout ce qui d'une manière quelconque existe, l'existence, dans la mesure où cette chose en a une. » (Civ., xii, 25.)

La *raison* doit reconnaître aux créatures leur être actuel et substantiel. Il n'est pas possible de considérer les choses comme des manifestations passagères de la substance générale et de ramener l'univers d'une manière acosmique au néant. D'un autre côté, elle reconnaît aussi que l'être particulier des choses demeure un être faible et dépendant, et qu'elles ne peuvent jamais recevoir la force d'exister d'une manière absolue et indépendante. « Deus non potest communicare alicui creaturæ, ut conservetur in esse, sua actione cessante, sicut non potest ei communicare, quod non sit causa illius. » (S. th., i, 104, 1 ad 2.)

Dieu *pourrait anéantir* toute la création aussi bien et aussi facilement qu'il l'a produite. Qu'il ne le veuille pas, le dogme de la conservation nous l'enseigne : « Car il a tout créé pour l'existence. » (Sag., i, 14.) La *destruction du monde* prédite dans le Nouveau Testament doit s'entendre de la destruction, c.-à-d. du changement de ce monde et non de la destruction de l'univers en général. (S. th., i, 104, 4.)

Conservation et création. Ces deux choses sont en Dieu un seul acte éternel. C'est pourquoi *S. Augustin* dit que la conservation est une création continuée : « Conservatio continua creatio est. » Mais il faut remarquer que les effets de cet acte sont différents : par la création, l'être est, une première fois, tiré du néant ; dans la conservation, aucun être nouveau n'est produit, mais l'être déjà existant est continué. Ainsi donc la création *pose* l'être, la conservation le *suppose*. Dans la création, Dieu seul agit ; dans la conservation, les choses agissent avec lui dans la mesure où, par leur tendance à la conservation propre, elles coopèrent à leur durée. Cette *conservation propre* secondaire se manifeste particulièrement dans la conservation médiate, qui s'accomplit par les relations conservatrices mutuelles des créatures. « Conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis, qua dat esse. » (S. th., i, 104, 1 ad 4.)

Dieu conserve-t-il le mal et le mauvais? Il ne conserve le mal que dans la mesure où on le considère dans son existence ontologique et non dans sa nature *formelle*, en tant que méchanceté et contradiction ou négation du bien et du divin. Sous ce dernier aspect, le mal n'a pas besoin de conservation, parce qu'il n'est pas un être, mais est précisément la négation de l'être. En tant que l'*enfer* est un lieu de châtiment, Dieu le conserve, il l'a aussi « créé » ; mais en tant qu'il désigne l'aversion des créatures pour Dieu, il n'a pas d'être proprement dit et n'a pas à être conservé. Il faut en dire autant de la conservation d'une *disposition mauvaise* dans l'homme et dans l'ange.

Thèse. C'est une doctrine enseignée par tous les théologiens depuis la Scolastique et qui est nettement attestée par l'Écriture, que Dieu prête son concours immédiat et physique à toute action créée (*concursus physicus generalis*).

Explication. On appelle cette coopération générale, parce qu'elle est accordée à toute créature sans exception. On l'appelle physique, parce qu'elle n'est pas offerte d'une manière extérieure et morale, mais d'une manière intérieure, en contact avec l'être des choses et leurs puissances. On l'appelle *concours*, parce qu'il y a *collaboration* de la cause première et de la cause seconde, de la cause principale et de la cause secondaire. L'action de Dieu avec la créature doit être entendue comme une entité uniforme, mais qui dépend essentiellement de la cause première et de la cause seconde, lesquelles s'unissent pour former un seul principe d'action ; leur union est intérieure et immédiate, et se trouve dans toutes les actions de la créature. S. Thomas : « Sic ergo Deus est causa actionis cujuslibet, inquantum dat virtutem agendi et inquantum conservat eam et inquantum applicat actioni, et inquantum ejus virtute *omnis* alia virtus agit. » (De pot., III, 7 ; C. Gent., III, 70 et 89 ; S. th., I, 105, 5.) C'est à propos du troisième point, « applicatio virtutis ad actum », que surgit la controverse des écoles.

Preuve. L'Écriture attribue, d'une manière non philosophique, les actions créées aussi bien à Dieu qu'aux créatures. Mais qu'en cela la première place dans la causalité appartienne à Dieu, elle l'atteste clairement. Cependant, il n'y a pas de passage dans l'Écriture qui exprime formellement cette thèse. La raison en est que l'Écriture ne distingue pas avec précision entre la conservation et la coopération, pas plus qu'entre la nature et la surnature, pas même dans les passages qu'on cite ordinairement. (Is., XXVI, 12. Jean, v, 17 ; xv, 5. Act. Ap., xvii, 25. Phil., II, 13.)

Les Pères. Le plus profond et le plus clair est encore S. Augustin. « S'il (Dieu) enlève aux choses sa force agissante... il leur est absolument impossible, et de toute manière, de demeurer dans l'état dans lequel elles ont été créées. » (Civ., XXII, 24, 2.) « S'il enlevait sa force créatrice aux choses, ne retomberaient-elles pas dans le néant, de même qu'elles n'étaient rien avant d'être faites ? » (Ibid., XII, 25.) « Il n'a pas créé pour s'éloigner ensuite, mais ce qui provient de lui est en lui. » (Conf., IV, 12.) Par suite, toute créature est soumise à la volonté de Dieu, (De Trin., III, 1-6.) « La volonté de Dieu est la nature de chaque chose » (voluntas... conditoris conditæ rei cujusque natura est). (Civ., XXI, 8, 2.) « Vita corporis anima est, vita animæ Deus. » (M. 38, 881.) Pour l'activité intérieure, immédiate de Dieu, dans les créatures, Augustin se réfère à trois passages de l'Écriture : Sag., VII, 23 ; Jean, v, 17 et Act. Ap., xvii, 28. — Or S. Augustin n'applique pas seulement la causalité universelle de Dieu à la nature *matérielle*, mais aussi, d'une manière résolue et logique, à la nature *spirituelle* de l'homme. Act. Ap., xvii, 28, se rapporte d'une manière particulière à l'esprit humain, l'image proprement dite de Dieu. Dieu est, dans l'esprit qui connaît, la lumière de la connaissance (Deus autem est ipse qui illustrat ; Solil., I, 12 et tout le livre : De magistro), de même qu'il est la force de la volonté. Plus S. Augustin avançait en âge, plus il se fortifia dans

la conviction que Dieu saisit intérieurement et immédiatement la volonté et la conduit où il veut. La raison de cette domination souveraine, c'est qu'« il possède plus les volontés des hommes dans sa puissance, que celles-ci ne se possèdent elles-mêmes ». (De corrupt. et grat., xiv, 45.) Mais nous entrons ici dans le domaine de la grâce surnaturelle dont nous nous occuperons plus tard.

S. Thomas traite d'une manière détaillée la coopération de Dieu. Dans sa *Somme* (S. th., I, 105, 1-5), il dit que Dieu, en tant que cause première, conduit toutes les créatures vers des fins déterminées, en les mouvant et en opérant en elles, intérieurement et immédiatement. Et cela est vrai non seulement des choses matérielles, mais encore de l'intelligence et de la volonté libre elle-même. (Cf. aussi Quæst. disp. de potentia, q. 3, ad 7, et De malo, q. 3, a. 1.) Le *Catéchisme romain* s'est approprié cette doctrine de S. Thomas et lui a conféré un certain caractère officiel. P. I, c. 2, n. 22 : « Quæ moventur et agunt aliquid, interna virtute ad motum atque actionem (Deus) ita impellit ut quamvis secundarum causarum efficientiam non impediatur, præveniat tamen cum ejus occultissima vis ad singula pertineat. »

Le concours divin et la créature libre. Là aussi revient la controverse entre *thomistes* et *molinistes* que nous avons signalée dans la théodicée. Sans doute, il ne s'agit ici que du concours *naturel* et pas encore du domaine de la grâce, mais l'opposition des principes des deux écoles se manifeste ici aussi.

D'après le *thomisme* qui, à notre avis, peut ici se réclamer complètement de S. Thomas, la coopération de Dieu dans les choses est, comme le déclare le *Catéchisme romain* cité plus haut, un mouvement par Dieu (*præmotio physica, concursus prævius*) qui précède le mouvement propre des choses. Plus tard, on a même appelé cette prémotion *prédétermination*. Dieu meut préalablement la créature libre de telle sorte qu'elle doit nécessairement, selon la manière qu'il lui a prédestinée, se mouvoir elle-même. Mais Dieu meut la créature conformément à sa nature et, par conséquent, il meut la créature libre de telle sorte qu'elle se meut elle-même librement. Dès lors, il ne détruit pas la liberté, mais c'est alors précisément qu'il la fonde. Dieu et l'homme n'entrent pas en concurrence comme deux causes finies, l'une agissant d'autant moins que l'autre agit davantage. Au contraire, plus la cause divine agit, plus elle produit de causalité dans la créature et plus elle lui rend possible une activité propre.

Le *molinisme* soutient le concours *simultané* (*concursum simultaneum*). Dieu n'agit pas antérieurement à l'homme, mais en même temps que lui : il offre d'abord à la créature libre son concours (c. *oblatus*) et si celle-ci accepte indépendamment et librement ce concours, il le confère aussi réellement (c. *collatus*) et agit par ce concours. Le « *concursum oblatus* » est la volonté de Dieu de collaborer avec la créature, au cas où celle-ci veut se décider à agir. Par ce concours, Dieu n'opère rien dans la volonté de l'homme. Il est « *multiplex* », « *indifferens* » ; « *hypotheticus* » ; il est multiple parce que, sous son influence, l'homme peut se décider à toutes sortes d'actes ; c'est pourquoi aussi il est indifférent et hypothétique. Par contre, le « *concursum collatus* » est « *unus, determinatus et absolutus* », parce que précisément, dans ce concours, il s'agit d'un acte unique déterminé et absolu, auquel la volonté s'est décidée de fait. « *Verum ipsa illa determinatio voluntatis ad unum fit sub concursu Dei collato et virtute hujus concursu, ita ut determinatio voluntatis reddat concursum ex oblato collatum par modum conditionis simultaneæ, non præviæ.* » Pour ce qui est de cette simultanéité, « *rem difficilem esse concedo* ». (Honthelm, Instit. Theod., 621 sq. ; cf. 770 sq.) Avec cette explication du concours divin, le *molinisme* croit mieux sauvegarder la liberté humaine que le *thomisme*. Les deux écoles admettent le *concursum physicum*, mais le *thomisme* seul admet le *concursum prævius*.

Dernièrement Stufler, dans son ouvrage : « *Divi Thomæ Aqu. doctrina de Deo operante in omni operatione creaturæ, præsertim liberi arbitrii* » (1923), soutint

cette thèse que jusqu'ici S. Thomas a été mal compris aussi bien des thomistes que des molinistes et que, si l'on consulte tous ses écrits, sa thèse est plutôt celle-ci : « Dieu meut les choses créées non pas par une impulsion passagère surajoutée à leur nature et conférée de nouveau à chaque action particulière, mais bien plutôt par une impulsion permanente fondée dans leur nature même et qui, par suite, y a été déposée au moment de la création. » Cette impulsion a son fondement dans les principes et les forces d'activité placés dans les choses au moment de leur création, en vertu desquels elles sont « poussées d'une manière permanente » à leur mouvement propre « *appetitu naturali per modum ponderis* ». S. Thomas a enseigné nettement « que Dieu, depuis la Création du monde, ne meut aucun corps immédiatement ». Cela s'appliquerait aussi à l'intelligence et à la volonté, lesquelles, au reste, ne sont pas limitées à un seul objet comme les corps, mais cependant sont mues par Dieu au moyen d'un élément « permanent » qui est placé en elles. L'intelligence est mue par la « *virtus intelligendi* » et les « *species intelligibiles* » (sp. impressa) et la volonté par une « *motio permanens* », l'« *instinctus naturæ* » qui donne la tendance indestructible au bonheur, laquelle est le dernier ressort de tout acte de volonté. D'une manière analogue, Dieu mouvrait la volonté dans l'ordre surnaturel par des principes infus, l'« *habitus* » des vertus théologiques et morales, dont nous aurons à parler dans le *Traité de la grâce*. Malgré cette conception entièrement nouvelle, comme le dit Stuffer lui-même, les thomistes continuent de soutenir leur ancien point de vue. Pour plus de détails cf. *Traité de la grâce*.

§ 67. Fin de la Création

A consulter : Palmieri, De Deo creante et elevante, thes. 10 sq. Stenstrup, De Deo uno, thes. 68 sq. Tapp, Inst. th., II, 454 sq. Sur la Providence : S. Thomas, S. th., I, 23 ; C. Gent., III, 64-67. Raiz, De Providentia Dei disp., 1-4. Lessius, De perf. moribusque div., XI.

THÈSE. La fin subjective de la Création est uniquement la libre bonté de Dieu.
De fai.

Explication. *Vatic.* : « Deus bonitate sua et omnipotenti virtute, non ad augendam suam beatitudinem nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona quæ creaturis impertitur, liberrimo consilio simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam. » (*Denz.*, 1783.)

Il faut distinguer la fin subjective, « *finis operantis* », de la fin objective, « *finis operis* ». La première s'appelle aussi motif (*motivum*). Comme il ne peut y avoir en Dieu de motif extérieur, pas plus qu'il ne peut y avoir de cause finale extérieure, il faut que le motif et la fin (*fin. operis*) se trouvent en lui-même. Dieu ne peut rien vouloir chercher dans la Création qu'il n'ait déjà, mais il peut se décider librement à une communication de sa perfection. Il ne peut être question d'une « impulsion » proprement dite à l'acte de volonté, car sa volonté est nécessairement éternelle et actuelle.

Dans la détermination de la fin divine du monde, il faut éviter tout anthropomorphisme, car ce serait dégrader la notion de Dieu. « *Nullo modo voluntas Dei causam habet.* » (S. th., I, 19, 5.) « Qui ergo dicit : quare fecit Deus cælum et terram? Respondendum est : quia voluit... Qui autem dicit : quare voluit facere cælum et terram? majus aliquid quærit quam est voluntas Dei ; nihil autem majus inveniri potest. Compescat se ergo humana tameritas et id quod non est non quærat. »

(Aug., De Gen. c. Manich., I, 4.) Ainsi donc, la fin du monde, en tant qu'elle se trouve en Dieu, qu'elle concerne la volonté divine, ne doit pas être entendue comme une *cause* (causa finalis) ; il y a cependant une certaine *raison* (ratio). Et cette raison est la bonté divine. « Finis enim est ratio volendi ea quæ sunt ad finem. Deus autem vult bonitatem suam tamquam finem... Sua igitur bonitas est ratio quare vult alia, quæ sunt diversa ab ipso. » (Thom., C. Gent., I, 86.)

Preuve. La Bible enseigne que Dieu a créé le monde tant à *cause de lui* qu'à *cause de nous* ; mais la fin suprême reste lui-même. L'Ancien Testament dit à plusieurs reprises que la Création est pour la gloire de Dieu, et par là les *deux* fins sont unies. Dans les *Proverbes* (xvi, 4), il est dit formellement : « *Universa propter semetipsum operatus est.* » (Cf. Is., XLVIII, 11.) De même S. Paul : « *Quis prior dedit illi et retribuetur ei? Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia.* » (Rom., xi, 35 sq.) De même que tout procède de Dieu, tout doit retourner à lui : « *Cum autem subjecta fuerint illi omnia, tunc et ipse Filius subjectus erit ei qui subiecit sibi omnia ut sit Deus omnia in omnibus.* » (I Cor., xv, 28.) *Eckard* estime que le monde, d'après *Jésus*, est *pour nous*, et d'après *S. Paul*, *pour Dieu* (Eckardt 47 sq.). Mais dans le « pour nous » se trouve aussi réalisé le « pour Dieu ».

Les Pères. *Platon* avait déjà enseigné que la Création était une participation à l'essence bonne de Dieu : « Dieu voulait, loin de l'envie, que tout s'approchât le plus près possible de lui. » Aussi les Pères furent déterminés par la Bible et la philosophie à traiter de la fin de la Création. Naturellement, ils ne distinguèrent pas toujours la fin subjective et la fin objective. *Athénagore* se montre assez précis. « Il est clair que Dieu a été déterminé, tout d'abord et d'une manière générale, par son Être propre, sa bonté et sa sagesse qui brillent dans toute la création, à faire l'homme (finis operantis) ; par contre, si l'on considère la chose plutôt du côté de l'homme créé, alors il a créé (les hommes) parce qu'il veut leur vie... et il leur a concédé (en tant que ses images) la durée éternelle. » (De resurr., 12.) *Origène* : « Il n'avait pas d'autre raison de créer qu'à cause de lui-même, c.-à-d. de sa bonté. » (De princ., II, 9, 6.) *S. Grégoire de Naz.* : « Comme il ne suffisait pas à la bonté (τῇ ἀγαθότητι) de se mouvoir dans la considération de soi-même, mais que le bien devait se diffuser et se répandre (*Platon* !) afin que plusieurs êtres jouissent de la béatitude — car cela convient au Souverain Bien — il pense d'abord à créer les anges et les puissances célestes et la pensée devint acte », etc. (Or., XXXVIII, 9 : M. 36, 320.) *Ps. Denys* : « Celui qui est la cause de tout, aime tout, en raison de l'excès de sa bonté ; il fait tout, il accomplit tout, il maintient tout, il dirige tout et est l'amour divin pour le bien à cause du bien. » (M. 3, 708.) *S. Augustin* : « In eo vero quod dicitur : « *Vidit Deus quia bonum est* (Gen., I, 10) satis significatur Deum nulla necessitate, nulla suæ cujusquam utilitatis indigentia, sed sola bonitate fecisse quod factum est, id est quia bonum est. » (Civ., XI, 24 ; cf. Ench., 9 ; Enarr. in Ps. 134, 10 ; De Gen. c. Man., I, 2, 4.)

La raison. Dieu *devait*, d'après *S. Thomas*, avoir un but dans la Création ; car cela est conforme : 1° A son Être intelligent qui ne peut pas agir à l'aveugle ; 2° A sa perfection qui est inconciliable avec une action sans but ; 3° La fin réalisée dans le monde nous montre que Dieu a eu un but en créant. (Comp. th. c., 100.) Or, comme Dieu ne peut pas être porté ou déterminé à créer de l'extérieur, il ne reste comme cause dernière de la décision de sa volonté que sa propre bonté. *S. Thomas* sauvegarde tellement l'indépendance de Dieu qu'il dit : « Ce n'est pas la communication de la bonté (c.-à-d. la bonté communiquée aux créatures) qui est la fin dernière, mais bien plutôt la bonté divine elle-même. » (De pot., III, 15 ad 14.)

Dieu *aime* sa bonté et veut qu'elle soit multipliée autant qu'il est possible, à

savoir par des choses qui lui ressemblent. » (Sent., 2, d. 1, q. 2, a. 1.) Ainsi donc la « divina bonitas » est le « primum in intentione » et l'« ultimum in executione ». « Licet nihil aliud a Deo sit finis Dei, tamen ipsemet est finis respectu omnium quæ ab eo fiunt et hoc per suam essentiam, cum per essentiam sit bonus. » (S. th., I, 19, 1.) « Unde cum Deus alia a se non velit nisi propter finem qui est sua bonitas... non sequitur quod aliquid aliud moveat voluntatem ejus nisi bonitas sua. Et sic, sicut alia a se intelligit, intelligendo essentiam suam, ita alia a se vult volendo bonitatem suam. » (Ibid., 2.) Les *théologiens*, à la suite de S. Thomas, nomment cette fin « finis communicandus » ou « diffundendus » par opposition à « finis acquirendus » ou « constituendus ». Comme il est clair que Dieu ne peut pas agir extérieurement pour atteindre sa perfection (bonitas), il s'ensuit qu'il ne peut que la communiquer.

La fin dernière de la *Création* (finis operis) est que les choses, chacune dans son espèce et à des degrés différents, reproduisent et représentent la bonté et la perfection divines : ce qui se réalise par leur *participation* à cette bonté et perfection. « Propter hoc omnia facta sunt, ut divinæ bonitati assimilentur. » (Comp. th. c., 101.) S. Thomas prouve ensuite que toutes les choses, d'après leur nature, tendent à leur ressemblance avec Dieu, en devenant ce qu'elles doivent être d'après l'idée de Dieu, « quod omnia intendunt assimilari Deo ». (C. Gent., III, 19.) En réalisant leur « assimilari cum Deo », elles deviennent aussi en soi heureuses. Dans la vision béatifique, cette assimilation sera parfaite et, par conséquent, le bonheur sera parfait lui aussi.

Comme les choses ne peuvent recevoir que peu de perfection divine, Dieu en a créé un si *grand nombre* et dans une telle *variété*, pour exprimer son Être le plus parfaitement possible. (Comp. th., 102 ; S. th., I, 47, 1.) C'est là l'optimisme relatif de S. Thomas qui rejette l'optimisme absolu. (S. th., I, 25, 6).

THÈSE. La fin objective de la *Création* est la gloire de Dieu.

De foi.

Explication. Vatic. : « S. q.... mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit, a. s. » (Denz., 1805 ; cf. 1783.) Ce canon est dirigé contre Hermès et Günther qui voulaient voir, dans cette fin, de l'« égoïsme » contraire à la sainteté de Dieu. Kant, Bayle, Hegel pensaient de même. D'après eux, seul le bonheur des *hommes* est la fin du monde pour Dieu. D'après le déisme, la *Création* tout entière sert uniquement aux créatures vivantes.

La fin subjective et la fin objective de la *Création* ne sont pas deux fins différentes, mais une seule fin envisagée sous deux aspects : en effet, la gloire que Dieu exige de sa créature, représente en même temps sa bonté. « Unum enim et idem est quod agens (Deus) intendit imprimere et quod patiens (creatura) intendit recipere. » (S. th., I, 44, 4.) De même, la fin du maître est de communiquer la science, mais celle de l'élève est de la recevoir. « Gloria nascitur et laude et honore ». S. Augustin : « Gloria est frequens de aliqua fama cum laude. » (M. 40, 22.)

Preuve. Nombreux sont les passages de la Bible qui déclarent que le monde a été créé pour la gloire de Dieu. Si tout était « bon » et « très bon », cela se rapporte déjà de préférence à l'intention de Dieu. « Cœli enarrant gloriam Dei. » (Ps. XVIII, 2.) « Plena est terra gloria ejus. » (Is., VI, 3.) « Annuntiaverunt cœli justitiam ejus et viderunt populi gloriam ejus. » (Ps. XCVI, 6 ; cf. Is., XLIV, 6 ; XLVIII, 1.2)

Sag., xiii, 1 sq.) « Ex ipso et in ipso (ἐξ αὐτοῦ, ad ipsum) sunt omnia : ipsi gloria in sæcula. » (Rom., xi, 36.) Le *Christ* cite la bonté de Dieu envers les plantes et les animaux, d'où l'homme peut conclure à la bonté divine envers lui. (Math., vi, 26-31.)

La raison. Elle juge que Dieu, à moins de contredire la vérité, doit orienter la Création vers lui comme fin souveraine et dernière, car il est son auteur. Il ne peut même pas, en tant que cause suprême de tout, s'écarter de cet ordre. La raison rejette ainsi l'« égoïsme divin ». Au reste, l'œuvre loue l'ouvrier. Si l'homme était la fin primaire, tous les hommes devraient atteindre leur béatitude.

La créature non libre annonce la gloire de Dieu d'une manière purement matérielle (gloria Dei materialis) ; la créature libre doit aussi le faire formellement (gl. Dei formalis). L'une et l'autre constituent sa gloire extérieure (gl. Dei externa), à la distinction de la gloire intérieure (gl. Dei interna), laquelle a son fondement dans sa propre essence : « Deus in se et ex se beatissimus. » (Vatic., s. 3, c. 1.)

Remarque. Le bonheur de la créature raisonnable est une fin secondaire. C'est une fin conditionnelle. L'Écriture et les Pères disent parfois que la terre a été créée à cause de l'homme, afin qu'il en soit le roi, en tant qu'image de Dieu. (Gen., i, 27-30.) Mais son vrai bonheur est le bonheur céleste. D'après l'enseignement de *Jésus*, toute l'action de Dieu est orientée vers l'homme : l'action naturelle dans sa nourriture et sa conservation, ainsi que l'action surnaturelle dans sa Rédemption et sa béatification. S. Paul enseigne la même chose, bien qu'il ait surtout en vue l'action surnaturelle de Dieu (I Cor., iii, 22 sq.) : « Omnia enim vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei. » (= ex quo omnia, Rom., xi, 36.) « Prædestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipsum : secundum propositum voluntatis suæ, in laudem gloriæ gratiæ suæ. » (Éph., i, 5 sq.)

Est-ce que deux fins libres sont une contradiction ? Si la béatitude de l'homme est recherchée par celui-ci et doit être réalisée, il reste cependant possible qu'il échoue et qu'il fasse échouer cette fin de la création. Dieu recevra alors sa gloire extérieure dans le juste châtement de la créature libre ; quant à cette créature, elle sera privée de sa fin ; Dieu la voulait hypothétiquement, si l'homme la voulait. (S. th., i, 63, 7 ad 2 ; iii, i, 1 ad 3.)

Le fait que l'homme doit servir à la gloire de Dieu ne supprime pas sa dignité ; car il ne doit pas la servir comme chose ou comme moyen, mais comme personnalité libre. C'est justement par son service de Dieu que cette personnalité reçoit sa dignité, car le point culminant de ce service est la participation à la vie divine. Dieu n'est pas plus grand si tu l'honores ; mais tu es plus grand si tu le sers : c'est là une pensée qui revient souvent chez S. Augustin.

§ 68. La Providence divine

A consulter : S. Thomas, S. th., i, 22, 1 sq. ; De verit., q. 5, a. 1-10 ; C. Gent., III, 46-98. Lessius, De perf., XI. Capéran, Le problème du salut des infidèles (1912).

THÈSE. Tout ce que Dieu a créé, il le dirige et le conduit à sa fin dernière.
De foi.

Explication. Vatic. : « Universa quæ condidit, Deus Providentia sua tuetur atque gubernat. » (Denz., 1784.) Les adversaires de cette

vérité sont les *déistes*, les *rationalistes* et les *fatalistes*. En Dieu, la Providence est, comme toute l'action de Dieu à l'extérieur, un acte *éternel*, mais l'effet dans les créatures est *temporel*. On appelle l'acte éternel du plan divin du monde, concernant l'ordre des choses et leur fin, la *Providence* proprement dite ; la réalisation et l'exécution de cet acte s'appellent plus spécialement le *gouvernement du monde* (*providentia — gubernatio*).

Preuve. L'Écriture est pleine de témoignages de notre dogme dans l'Ancien et le Nouveau Testament. « Fundasti terram et permanet ; ordinatione tua perseverat dies, quoniam omnia serviunt tibi. » (Ps. CXVIII, 90 sq.) « Consilium meum stabit et omnis voluntas mea fiet. » (Is., XLVI, 10.) « Oculi omnium in te sperant Domine, et tu das escam illorum in tempore opportuno ; aperis tu manum tuam et imples omne animal benedictione. » (Ps. CXLIV, 15 sq. ; cf. CXLVI, 9.) « Dominus omnium es, nec est qui resistat voluntati tuæ. » (Esth., XIII, 11.) La Providence est souvent mentionnée dans les livres sapientiaux, peut-être pour s'opposer aux conceptions *panthéistes* de la Providence qui étaient celles du *Portique*. La Sagesse divine, en tant que force cosmique, « attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter ». (Sag., VIII, 1.) « Tua autem, Pater, Providentia gubernat. » (Sag., XIV, 3.) « Pusillum et magnum ipse fecit, et æqualiter cura est illi de omnibus. » (Sag., VI, 8 ; cf. XII, 13.) « Bona et mala, vita et mors, paupertas et honestas a Deo sunt. » (Eccl., XI, 14.) Il dirige spécialement l'homme par le discernement et la conscience qu'il a créés en lui, par la doctrine et la loi extérieures. (Eccl., XVII, 5-9.)

Le *Christ* enseigne plutôt la Providence anthropologique que la Providence cosmologique. (Cf. cependant sur ce dernier sujet : Math., XI, 25 ; Luc, XVI, 8 et XX, 34-36.) On peut déjà, dans son enseignement, distinguer la « *providentia generalis* », « *specialis* » et « *specialissima* », à côté de la Providence pour le monde, celle pour les animaux et l'homme. Il se réfère à la bonté de Dieu pour les lis des champs et les oiseaux du ciel, afin d'exciter la confiance dans la Providence : « Nolite ergo solliciti esse. » (Math., VI, 25-34.) Si déjà aucun oiseau ne tombe du toit sans sa volonté, à plus forte raison ne tombera-t-il pas un cheveu de votre tête. (Math., X, 29-31.) Même les méchants bénéficient de sa sollicitude (Marc, V, 45) ; mais il est spécialement un Père pour les justes (Math., VI, 9, 14) auxquels il donne un royaume (Luc, XII, 32) et dont il abrège les épreuves terrestres. (Math., XXIV, 22.)

S. Paul, à son tour, conçoit la Providence plutôt du point de vue sotériologique, par rapport au salut. Il place lui-même tout, jusqu'à ses voyages missionnaires, sous la direction de la Providence : « Deus operatur omnia in omnibus » (I Cor., XII, 6) ; il y place aussi spécialement le salut individuel de chacun : « Deus est enim qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate. » (Phil., II, 13.) Dieu cherche à attirer à lui-même les païens par la conscience (Rom., II, 14 sq.), ainsi que par des bienfaits naturels. (Act. Ap., XVII, 26-28 ;

cf. xiv, 15 sq.) La recommandation de S. Jacques de dire en toute occasion : « Dieu le veut ainsi » est devenue une habitude chrétienne. (Jacq., iv, 15.) S. Pierre demande de même : « Jetez tous vos soucis sur le Seigneur. » (I Pier., v, 7 ; cf. Ps. LIV, 23.)

Le problème de la Providence dans l'Ancien Testament. Si Dieu prend soin de tout, comment se fait-il que les bons sont souvent si malheureux sur la terre et vice-versa ? Ce problème a préoccupé Job, l'Écclésiaste, certains Psaumes et parfois les Prophètes : on se plaint que Dieu commande la vertu, mais la récompense peu souvent (sur la terre). On a résolu le problème qui, du point de vue de l'Ancien Testament, avec sa doctrine pauvre sur l'au-delà, paraissait presque insoluble, de la façon suivante : 1^o L'existence de péchés cachés ; 2^o Un juste n'est jamais devenu mendiant (psaume) ; 3^o Après l'épreuve, on retrouve tout ce qu'on a perdu (Job, Tobie) ; 4^o Daniel en appelle déjà à la résurrection, et 5^o La Sagesse (II) en appelle à l'immortalité et à la permanence éternelle dans une condition nouvelle, comme le Christ dans la parabole du mauvais riche et du pauvre Lazare.

Les Pères. Si l'on entend la Providence comme la confiance dans la direction divine, on comprend que ce fut là un sujet de prédilection pour la chrétienté, tant à cause de son importance pratique que de ses nombreuses attestations. Les Pères défendirent la Providence contre les manichéens qui lui soustrayaient la souffrance, contre les fatalistes du Portique et l'antique foi astrale avec son déterminisme naturel. Des ouvrages sur la Providence ont été composés par Lactance (De opificio Dei), Salvien (De gubern. Dei), S. Grégoire de Nysse (Antirrhet., contre le fatum), de même que par Eusèbe (Præpar. evang.), Théodoret de Cyrus (De providentia) et son élève S. Jean Chrysostome (De providentia et deux autres livres semblables : M. 47, 423-494 ; 52, 459-480 et 480-528). S. Augustin traite souvent de ce sujet dans ses sermons (par ex. : CXIX), dans la Cité de Dieu et dans les commentaires des psaumes (par ex. : ps. CXLV). Dans la difficile question : « Unde malum ? », il indique d'abord que le commencement et la fin du mal se trouvent dans l'au-delà et nous sont inaccessibles. La ruine du monde juif et de l'empire romain, qui causait alors tant de scandale, dépendait, d'après S. Augustin, de la Providence, comme le sort de chacun (Civ., iv, 34 ; v, 23) et celui des anciens empires (xviii, 2 ; Orose, Adv. pag., II, 1). Dieu transforme le mal en bien « non solum bonis verum etiam malis bene uti novit ». (Civ., xiv, 27.) Il compare le mal avec les ombres d'un tableau qui rendent plus visible l'objet proprement dit (Civ., xi, 18) ; en cela la Scolastique l'a suivi. Træltsch croit découvrir chez S. Augustin deux doctrines de la Providence : une doctrine « esthétique », d'après laquelle le mal a la signification et le but d'une ombre dans le tableau de la Création et doit faire ressortir plus nettement l'aspect lumineux du bien ; et une doctrine « anthropocentrique et morale » qui justifie partout les voies de Dieu, comme servant au bien des hommes pieux, et trouve la justification suprême dans les châtements et les récompenses de l'au-delà, tout en réprimant la curiosité téméraire des hommes, en affirmant simplement que les voies de Dieu sont impénétrables. Cependant Træltsch reconnaît lui-même que S. Augustin a « adouci les contrastes » et « infléchi » les deux théodécies. Mais il aurait pu ajouter ce que remarque S. Thomas, qui lui aussi enseigne la Providence « esthétique », que S. Augustin (Ench., II) dit : « Deus omnipotens nullo modo sineret malum aliquod esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus ut bene faceret etiam de malo » ; ainsi, par exemple, dit S. Thomas, la patience des martyrs n'existerait pas sans la persécution des tyrans. Ce n'est donc pas la considération « esthétique », pas plus que la considération « morale », qui domine dans la Providence, mais, comme il ne peut pas en être autrement pour la cause première, la considération *théocentrique* : Dieu est et reste toujours le commencement, le milieu et la fin de toute chose. (S. th., I, 22, 2 ad 2 ; cf. I-4.)

La raison. Elle juge, comme S. Thomas, que si Dieu a assigné une fin aux créatures et les a créées pour cette fin, il doit aussi les conduire vers elle. (C. Gent., III, 64.) Cela peut se faire immédiatement, mais cela se fait aussi souvent d'une manière médiate, par la coopération des créatures que Dieu fait participer, par bonté, à l'exécution de son plan du monde. (S. th., I, 22, 3; I, 103, 6.) Dieu accomplissant toutes choses selon la nature des créatures, il conduit les choses matérielles par les lois qu'il a créées en elles, les êtres libres par les forces de l'intelligence, de la volonté et de la conscience qu'il leur a conférées; il conduit en outre ces créatures libres par des décisions, des interventions et des directions extérieures; par des autorités établies, particulièrement les autorités religieuses (Eglise). Comme l'homme n'a qu'une fin, la fin surnaturelle, il faut qu'en définitive tout ce qui est naturel serve au surnaturel. Aucune créature ne peut se soustraire au plan divin du monde; bien ou mal, consciemment ou inconsciemment, elles l'accomplissent, car « tous le servent ». — Même les lois naturelles fixes lui restent soumises. Lui seul peut, dans le miracle, les suspendre, les abroger ou les changer. Le résultat de l'ordre divin du monde est fixé de toute éternité. On n'a pas, pour autant, le droit de l'identifier avec le « fatum », car le destin est aveugle, tandis que la Providence est régie par la sagesse de Dieu, sa justice et sa bonté. La Providence est, dans l'ensemble comme dans les détails, un mystère qui ne nous sera dévoilé que dans l'autre monde; S. Basile et S. Augustin expriment ce fait d'une manière magnifique. On doit donc s'abstenir de critiquer et de juger la Providence. Il faut avoir confiance dans la Providence sans chercher à la scruter. Dieu ne nous révèle pas ses plans, pas plus dans l'histoire que dans la conduite de chacun. Ses pensées et ses voies ne sont pas les nôtres. (Is., LV, 8.)

La volonté libre elle-même est soumise à la Providence. Sans doute, Dieu laisse l'homme à sa libre décision (Eccli., xv, 14); « sed quia ipse actus liberi arbitrii reducitur in Deum sicut in causam, necesse est ut ea, quæ ex libero arbitrio fiunt, divinæ providentiæ subdantur. Providentia enim hominis (sa prévoyance et sa prudence) continetur sub providentia Dei, sicut causa particularis sub causa universalis. » (S. th., I, 22, 2.)

La plus profonde obscurité enveloppe cette question pour nos esprits ici-bas, à cause de son élévation et de son éternité. Mais elle s'éclaircira au ciel, car là toutes les difficultés intellectuelles doivent trouver leur apaisement. La Providence suit souverainement sa voie, « et si occultis causis numquid injustis »? (Civ., v, 21.) Au reste, toute considération profonde du cours du monde ramène déjà à Dieu « cujus consilium occultum esse potest, iniquum non potest ». (Civ., iv, 17.) Cela doit nous suffire. C'est pourquoi « plene judicia (Dei) nemo comprehendit, juste nemo reprehendit ». (Civ., II, 23.) Ce ne sont pas la foi hésitante, la pusillanimité, le doute et la recherche qui sont des marques d'une véritable foi dans la Providence; mais bien plutôt : le calme intérieur inébranlable, malgré les tempêtes extérieures; l'humble abandon à la volonté de Dieu avec le Christ à Gethsémani, malgré l'obscurité environnante; la patience dans les souffrances, malgré leur oppression croissante. Ce n'est pas un hasard aveugle qui règne sur nous, mais le regard paternel et bon de Dieu.

Mais, comme la Providence de Dieu agit aussi médiatement, un homme est dans un certain sens la providence d'un autre et chacun sa propre providence. Aide-toi, le ciel t'aidera : « Gratia præsupponit naturam. » Quand on est soi-même inactif, on ne peut pas attendre la collaboration de Dieu. Tout le mal ne vient pas de Dieu; beaucoup de mal vient du péché, même de son péché à soi et non seulement du péché des autres.

La prière de demande ne veut pas renverser le plan éternel du monde, mais, selon le précepte divin, crier vers le Seigneur dans le besoin. Dieu, qui prévoit éternellement cette prière, peut en tenir compte dans l'établissement de son plan providentiel : « Decevit Deus non solum effectus sed et causas et media inter quæ et orationes sunt. » (Salmant., De grat. tr., 14, disp. 7, dub. 4, n. 298.)

La souffrance est assurément un difficile problème. Certes, Dieu aurait pu l'écarter de sa Création; il ne l'a pas voulue, elle a son origine dans le péché et

il faut la juger avec la foi. Le *païen* souffre, en se soumettant sans comprendre, au destin inévitable (ataraxie stoïque et bouddhiste); le *Juif*, dans sa religion d'ici-bas, souffre avec des questions et des doutes sur une justice compensatrice; le *chrétien* souffre avec le Christ pour le péché, pour son péché et pour celui des autres; il souffre aussi parce que la vertu demande l'épreuve et que la vertu éprouvée a la promesse d'une récompense éternelle. L'incrédulité moderne voit dans la souffrance simplement la conséquence de l'indifférence de la matière à tout et à tous et conseille de « ne plus mettre Dieu en relation avec la souffrance insensée de l'innocent »; mais pour parler ainsi et donner ce conseil, il faut considérer la vie comme « n'ayant pas de sens ». Combien la mystique du Moyen-Âge s'élevait au-dessus de ces considérations vulgaires! Qu'on songe à une Sainte Thérèse, à un Henri Suso, à un Saint Paul de la Croix.

Division de la Providence. L'École distingue : la Providence générale (*providentia generalis*) pour l'univers, la Providence spéciale (*p. specialis*) pour les hommes, et la Providence très spéciale (*p. specialissima*) pour les organes de l'action surnaturelle de Dieu dans la Révélation et dans l'Eglise, ainsi que pour les justes. L'Écriture fait déjà une certaine distinction. (Math., vi, 25-34; x, 28, 33. Ps. VIII, 7. Cf. S. Thomas, De verit., v, 5.) « *Hominum autem justorum quodam excellentiore modo Deus habet providentiam, quam impiorum, in quantum non permittit contra eos evenire aliquid quod finaliter impediat salutem eorum.* » (S. th., I, 22, 2 ad 4.) Ils sont par conséquent prédestinés.

L'égalité des biens n'est pas une conséquence de la Providence, car les œuvres de Dieu à l'extérieur sont des dons libres de sa grâce. Mais l'inégalité de ces biens a souvent sa raison dans une activité inégale des forces de l'homme. Dieu ne veut pas toute souffrance, toute pauvreté; il y a bien des souffrances qu'il permet seulement ainsi que le mal.

Il importe donc d'observer une grande réserve dans l'appréciation de la Providence. Il faut appliquer à la Providence naturelle ce que S. Augustin dit de la Providence surnaturelle : « Pourquoi (Dieu) attire-t-il celui-ci (vers lui) et n'attire-t-il pas celui-là, tu ne dois pas vouloir porter un jugement à ce sujet, si tu ne veux pas te tromper. » (In Joa., xxvi, 2.) « Nous n'arrivons pas à connaître les raisons de la Providence », dit S. Thomas. (C. Gent., iv, 1; S. th., I, 23, 5 ad 3.) Il nous est absolument impossible de supputer les intentions de la Providence ou de les déterminer dans les cas particuliers, par ex. : d'une maladie, d'un tremblement de terre, d'une catastrophe, d'une guerre. Jésus repoussa de telles tentatives d'interpréter hâtivement un malheur, tant dans le cas de l'aveugle-né (Jean, ix, 1 sq.) que dans celui de la mort soudaine de dix-huit hommes écrasés par une tour et de la mort de ceux qui furent massacrés par Pilate durant le sacrifice. (Luc, xiii, 1-5.)

De même, la division en « *pr. specialissima, specialis, generalis* », toute fondée qu'elle soit en elle-même, ne fournit pas de données sûres pour juger la Providence divine. Cela nous est enseigné par l'histoire de la Révélation comme par celle de l'Eglise. Ce serait se tromper absolument de vouloir conclure que tout ce qu'on a coutume de ranger sous la Providence très spéciale comporte, par le fait même, une plus grande sûreté que ce qui est rangé sous la Providence spéciale. Judas, comme tous les Apôtres, était placé sous la Providence très spéciale; le bon larron sous la Providence spéciale et pourtant ce dernier fut sauvé par la Providence au dernier moment, alors que Judas, malgré de longues et intimes relations avec le Sauveur, ne fut pas sauvé. L'Eglise est placée, d'après le jugement des théologiens, sous la Providence très spéciale, mais cela ne garantit pas que tous les actes et toutes les décisions des représentants de l'Eglise, papes, évêques, prêtres, religieux, découlent directement et positivement des décrets éternels de la Providence. Il est certain que bien des choses ont été contraires à ces décrets. Mais Dieu l'a permis, parce qu'il était assez sage et assez puissant pour l'ordonner dans son plan de création et en faire sortir encore du bien.

Lessius examine la permission divine dans de beaux articles sur la Providence : Permettre est ne pas empêcher quelque chose que l'on pourrait empêcher : « Est

igitur *permittere idem quod non impedire, cum tamen facultas impediendi suppetat.* » Il faut donc observer que Dieu ne peut ni vouloir ni désirer le mal ; cela ne serait plus une permission ; ses relations avec le mal ne sont nullement positives, mais seulement négatives.

Comme bons effets que Dieu, malgré la mauvaise intention humaine, peut tirer du mal, Lessius nomme : 1^o La manifestation de la justice et de la majesté divines dans le châtement du méchant ; 2^o La preuve de sa miséricorde dans le pardon du péché ; 3^o L'Incarnation et l'union hypostatique, ainsi que toute l'œuvre du salut comme moyen de triompher du mal ; 4^o L'utilisation de la méchanceté de l'un comme leçon de vertu pour l'autre ; 5^o Ou comme correction du méchant ; 6^o La permission d'un péché en punition de péchés précédents, comme le raconte S. Paul au sujet des païens (Rom., I, 21, 32, « propter quod tradidit illos (peccatores) Deus in desideria cordis eorum, in immunditiam... propterea tradidit illos Deus in passionem ignominiae ») ; 7^o Parfois Dieu permet la chute des hommes qui sont fiers de leur vertu, afin de les relever par la voie de l'humilité et de l'abaissement. Mais il faut toujours observer que Dieu ne veut pas le bien qui découle du mal, en soi et absolument (per se et voluntate antecedente), mais seulement en supposant le péché qu'il ne veut pas empêcher (per accidens et voluntate consequente). Mais il résulte cependant, de ce que nous venons de dire, que le mal lui-même, le péché, tombe *vraiment et proprement* sous la Providence de Dieu. Car, sans sa permission, de même que sans son concours physique, il ne se produirait pas. — Quant à la thèse du scolastique Ruiz : « *Minus perfectus fuisset mundus, si nullum Deus peccatum permisisset* », il faut la laisser à son auteur, ainsi que sa conséquence : la création est « meilleure » avec l'enfer que sans enfer. Jésus est d'un avis opposé. (Marc, XIV, 21.) Et S. Augustin écrit : « *Meliorem esse creaturam quæ, quamvis habeat liberam voluntatem, Deo tamen semper infixa, nunquam peccaverit.* » (De lib. arb., III, 5, 14, etc.) Sa parole « O felix culpa » ne se rapporte pas à ce sujet, elle a trait à la bonté du Rédempteur et non à celle du monde. S. Thomas : « Si nullus homo peccasset, universum genus humanum *melius* foret ; quia etiam et si directe salus unius occasionetur ex culpa alterius, tamen sine ulla culpa salutem consequi posset. » (In I dist., 46, q. 1, a. 3 ad 6.)

Il faut parler d'une manière semblable de la divine Providence concernant les actions *non libres* des créatures. Là aussi Dieu, bien qu'il les détermine et les dirige toutes vers une unité dernière harmonieuse, laisse subsister les causes secondes dans leurs *imperfections* essentielles et accidentelles ; il n'empêche pas qu'elles soient paralysées et que, dans bien des cas, elles n'atteignent pas leur idéal (les monstres). Et cela se produit non seulement dans le monde végétal et animal, mais encore dans le monde humain et, dans ce dernier, non seulement dans le domaine corporel, mais encore dans le domaine psychique. Pour ce qui est des animaux inférieurs, S. Thomas, qui fait ici légèrement écho à S. Jérôme, dit que la sollicitude divine s'occupe d'abord (per se) du bien de l'espèce et, en deuxième lieu, du bien de l'*individu* qui trouve sa fin dans l'espèce. Cela ne peut pas s'appliquer à l'homme, car chaque individu a la même fin qui est la vision de Dieu. Il faut donc dire que, dans la génération de l'homme, Dieu ne supprime pas des défauts possibles de la cause seconde et laisse naître des êtres défectueux (idiots, monstres). Là encore nous pouvons deviner les raisons. De même que Dieu ne veut pas toucher à la liberté, il ne veut pas ici priver les causes secondes de leur *action propre*, mais au contraire les élever à la dignité de *coopératrices*. (S. th., I, 22, 3.) Les défectuosités qui peuvent en résulter dans l'être humain ne sont pas de nature à empêcher l'homme d'atteindre sa fin dernière, car cette fin peut être atteinte même par un enfant de quelques heures s'il est baptisé. Il faut encore remarquer que, d'après S. Thomas, le « *principale bonum* » de la Création est le bien de l'univers, car il représente la bonté divine d'une manière plus parfaite que les créatures individuelles qui, pour cette raison, sont ordonnées à l'univers comme les parties d'un tout. Dieu, par suite, veut ces créatures individuelles par rapport à l'univers. (S. th., I, 22, 4 ; I, 47, 1 ; I, 56, 2 ad 4. C. Gent., I, 86, 2.) S. Thomas se demande encore, à la fin, si la Providence n'impose pas à tout la dure nécessité des événements ? Il répond : La Providence fait que ce qui est libre se fasse librement et que ce qui

est nécessaire se fasse nécessairement et que ce qui est accidentel arrive accidentellement. (S. th., I, 22, 4 ; cf. De veritate, q. 5, surtout a. 4.) Au reste, il n'y a pas de véritable hasard, parce que tout, en dernière analyse, dépend de la cause première.

Synthèse. Toutes les considérations que nous avons faites sur la Providence se ramènent à deux idées : 1^o Dieu est bon, le « seul bon » (Marc, x, 18) et, par suite, il ne peut être que bien disposé pour nous et notre fin ; 2^o Les voies et les moyens par lesquels il veut nous conduire à notre fin (joie et souffrance, bonheur et malheur, vie longue ou courte, maladie ou mort subite) nous sont inconnus et cela rend la Providence obscure pour nous.

DEUXIÈME SECTION

L'Œuvre de la Création

CHAPITRE PREMIER

Les anges

§ 69. La création des anges

A consulter : S. Thomas, S. th., I, q. 50 sq., 106 sq. ; C. Gent., II, 46 sq. ; Opusc. de substantiis separatis. Suarez, De angelis. Petau, De angelis, III et IV. Tournely, De angelis. Palmieri, De Deo creante, thes. 17 sq. Janssens, De Deo creante et de angelis (1905). Sur le diable : S. Thomas, S. th., I, q. 64. Les manuels, Diekamp, Pesch, etc., Joh. Smit, De dæmoniis in historia evangelica (1913). Vigouroux, Dict. biblique : Ange. Dict. théol., I, 1189-1271 (riche bibliographie).

THÈSE. En dehors du monde visible Dieu a aussi créé un règne d'esprits invisibles. De foi.

Explication. Le IV^e Concile de Latran affirme expressément l'existence des anges et place la « créature spirituelle » avant la « créature corporelle ». Le Concile du Vatican répète cette affirmation. Pour désigner ces êtres spirituels, on trouve, dans l'Écriture, les noms suivants : anges ou messagers, esprits, fils de Dieu, gardiens, saints habitants du ciel, légions célestes. Les adversaires de l'existence des anges sont : les matérialistes de tous les temps, d'après lesquels la matière seule existe ; ensuite les rationalistes qui considèrent les anges comme des créations de l'imagination. Les spiritistes identifient souvent les anges avec les âmes des défunts.

Preuve. Leur existence est attestée dès le commencement, mais non leur création. Comme le rationalisme affirme qu'Israël a introduit la doctrine des anges, qu'il avait empruntée au parsisme, après l'exil, on doit s'appuyer surtout, pour établir la preuve, sur le temps qui précéda l'exil. Les chérubins montent la garde à l'entrée du paradis terrestre. (Gen., III, 24.) Ce furent des anges qui apparurent à

Abraham. (Gen., XVIII.) Des anges sauvèrent Lot. (Gen., XIX.) Un ange instruit Abraham au moment de son sacrifice. (Gen., XXII.) Un ange est promis comme compagnon à Éliézer. (Gen., XXIV, 7.) Des anges (au pluriel) assurent, sur l'échelle du ciel, la communication entre Dieu et le monde. (Gen., XXVIII, 12.) « Voici que j'enverrai mon ange », dit Dieu à Israël, « afin qu'il marche devant toi et te garde sur le chemin et te conduise au lieu que j'ai choisi. » (Ex., XXIII, 20 ; cf. Num., XX, 16 ; Jos., V, 13 ; Jug., VI, 11-23 ; XIII, 3-22.) D'ordinaire, dans ces temps très anciens, il est question de l'ange du Seigneur (Maléach Jahvé) ; cependant, dans la vision de Jacob, il est certainement question d'une pluralité. Dans la vie des *Prophètes*, les anges se manifestent chez Isaïe (XI, 2), Ézéchiél (I, 4-28), Daniel (VII, 10), Zacharie (I, 9-19 ; VI, 4-8). Dans le livre de Tobie, « un des sept qui se tiennent devant le Seigneur » (XII, 15) porte même un nom personnel, « Raphaël ». Sont nommés en outre « Michel » (Dan., X, 13, 21 ; XII, 1 ; Ep. Jud., 9 ; Apoc., XII, 7) et « Gabriel » (Dan., VIII, 16 ; IX, 21. Luc, I, 19, 26).

Jésus parle assez souvent des anges. (Marc, XII, 25 ; XIII, 32. Math., XVIII, 10 ; XXII, 30 ; XXVI, 53. Luc, XVI, 22. Jean, I, 51.) Ceux-ci apparaissent à maintes reprises dans l'histoire de son enfance ; de même dans l'histoire de Pierre (Act. Ap., XII, 7-11), de Paul (Act. Ap., XXVII, 23), de Cornélius (Act. Ap., X, 3 sq.). S. Paul mentionne les anges maintes fois dans ses Épîtres, S. Pierre une fois. S. Jean en parle assez peu dans son évangile (V, 4 ; XII, 29 ; XX, 12), mais presque à chaque page dans son *Apocalypse*.

Les anges n'ont plus, dans le Nouveau Testament, la même importance que dans l'Ancien ; en présence du Christ, leur rôle de médiateurs est bien diminué et on aime à les désigner d'après leurs relations avec lui comme des créatures. (Éph., I, 20 sq. ; Phil., II, 5-11 ; Colos., I, 15-17, 20 ; Gal., III, 19 sq. ; I Thes., IV, 16 ; II Thes., I, 7 ; I Tim., III, 16 ; Hébr., I, 4-14.)

Les Pères. Ils sont unanimes sur l'existence et le caractère créé des anges. Dans *Hermas*, les anges jouent un grand rôle : ils construisent la tour mystique de l'Église. *Athénagore* déclare que la doctrine des anges fait partie du *dogme* ecclésiastique : Nous ne sommes pas des athées, nous croyons à Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, mais « nous enseignons aussi une multitude d'anges et de serviteurs que Dieu, le créateur et l'artisan du monde, a répartis par sa parole et établis gardiens sur les éléments et sur les cieux, le monde et les choses qui y sont, ainsi que sur leur ordre ». (Leg., 10.) De même S. Justin. (Apol., I, 6.) Les Pères grecs, les Cappadociens, S. Jean Chrys., S. Cyrille de Jér., S. Épiphané ne parlent que peu et seulement incidemment des anges, parce qu'ils étaient absorbés par la spéculation trinitaire. (Tixeront, II, 133 sq.) Parmi les Pères latins, et il faut nommer ici S. Hilaire, S. Ambroise, S. Jérôme et S. Augustin. C'est ce dernier qui s'est occupé de la manière la plus détaillée, de l'être, de la vie et du service des anges. (Cf. Civ., XI, 9 et 32 ; XII, 15, 1-3.) « Quamvis non videamus apparitionem angelorum... tamen esse angelos novimus ex fide... nec inde dubitare fas est. » (In Ps. 103, n. 15.) On sait que les anges sont souvent mentionnés dans la *liturgie*. La première monographie sur les anges a été écrite par le pseudo-Denys. (De cœlesti hierarchia : M. 3, 120.) Cf. S. Jean Damascène (De fide orth., II, 1-3) qui nous a laissé une *spéculation* étendue sur les anges, leur nature, leurs dons, leur tâche, leur nourriture, etc.

Le moment de la création des anges ne peut pas se préciser et il n'est pas facile de les faire rentrer dans l'œuvre des six jours. Certains Pères ont pensé au premier jour (le « ciel ») ; d'autres au quatrième (la « lumière ») ; quelques-uns ont placé leur création *avant* la création du monde, d'autres *dans* cette création ; d'autres *après* cette création. S. Thomas : Les œuvres de Dieu sont parfaites. Il créa tout *en même temps*. (*simul* ; Eccli., xviii, 1.) Mais le « simul » désigne sans doute non la simultanéité, mais le caractère commun de l'ensemble de la création. Ce qui est un *dogme*, c'est que Dieu les créa *au commencement*. (Cf. Job, xxxviii, 4-7.)

Le caractère spirituel des anges n'est pas décrit dans l'Écriture d'une manière philosophique mais il est supposé. On considère comme allant de soi qu'ils apparaissent sous une forme corporelle ; mais en même temps on déclare que ce n'est qu'une apparence de corps. (Tob., xii, 19.) On les appelle « esprits » (πνεύματα). (Hébr., i, 14.) Or Jésus dit que l'esprit n'a ni chair ni os. (Luc, xxiv, 39.) On dit des Sadducéens qu'ils ne croyaient ni aux anges ni aux esprits (ἄγγελος et πνεύμα) ; les Pharisiens, par contre, croyaient aux deux. (Cf. Act. Ap., xxiii, 8.) Les Pères avaient une notion imparfaite de l'esprit ; pour eux, une matière fine et subtile est une partie constitutive de l'esprit. Un être créé sans aucune espèce de matérialité leur paraissait inconcevable. Même à Dieu, Tertullien attribue un *corps* spirituel. (Adv. Praxas, 7.) Au reste, des passages bibliques, tels que celui du mariage des enfants de Dieu (Gen., vi, 2), des messagers de vent et des serviteurs de flammes (Ps. CIII, 4), les confirmaient encore dans leur conception matérielle des esprits. Il arriva ainsi que presque tous les Pères admirent une certaine corporalité subtile, une sorte de « corps glorieux » des anges. S. Augustin dit : « Nous ne connaîtrons leur être d'une manière complètement claire que lorsque nous serons unis pour toujours avec eux dans la possession commune de l'éternelle béatitude. » (Ench., n. 61.) L'École franciscaine se servit de la notion de « matière spirituelle ». Le II^e Concile de Nicée lui-même attribue aux anges la matérialité, comme S. Augustin, S. Basile, S. Grégoire de Naz., S. Grégoire le G., S. Jean Damascé, et d'autres. « Dieu seul est spirituel. »

La Scolastique n'est pas sortie de cette indécision. Il semblait difficile d'expliquer par quoi les anges étaient *multipliés* s'ils étaient sans corps. Est-ce que chaque ange constitue une forme à lui seul, ou bien la forme unique existe-t-elle dans une matière fine et est-elle multipliée en espèces ? S. Thomas adopte la première solution. S. Bonaventure la seconde. A cette difficulté d'ensemble se rattache la question subtile des relations des anges avec l'espace. — Sans préciser davantage la nature de l'esprit, l'Eglise appelle les anges des « *créatures spirituelles* » et les oppose aux créatures « corporelles ». — L'immortalité *naturelle* des anges résulte nécessairement de leur spiritualité.

Le mode de connaissance des anges a été examiné en détail par la Scolastique à la suite de S. Augustin. Comme la perception sensible fait défaut aux anges et qu'ils ne peuvent pas connaître le monde par eux-mêmes, Dieu leur a infusé les images de connaissance (species intelligibiles). Il est presque impossible de déterminer l'étendue de la connaissance des anges. Il est certain qu'ils ne sont pas omniscients ; ils ne connaissent ni l'avenir, ni « les reins et les cœurs ». Au sujet des *communications* et des relations des anges entre eux, il est difficile de dire quoi que ce soit. Ont-ils un langage ou bien s'expriment-ils seulement par des actes de volonté ?

La liberté de volonté doit appartenir aux anges, parce que ce sont des créatures personnelles. De même, ils doivent avoir à leur disposition une *puissance* de volonté qui leur permet d'agir sur le monde extérieur. Quelle est la grandeur de cette force ? Il est impossible de le dire. Les exemples bibliques peuvent être entendus d'une puissance miraculeuse qui leur a été conférée pour certains cas. L'antique conception des esprits de la nature a influencé les Pères et les scolastiques dans leur doctrine des anges : on leur a souvent attribué une influence naturelle sur les corps célestes dont ils seraient les moteurs et les souverains. (S. th., i, 110.)

La hiérarchie des anges constitue, depuis le pseudo-Denys, un thème favori de la spéculation. Les Pères comptent d'ordinaire sept chœurs des anges : les cinq

nommés par S. Paul (Éph., 1, 21 ; Col., 1, 16) auxquels s'ajoutent les archanges et les anges ; d'autres en comptent *neuf*. Le *pseudo-Denys* groupe de nouveau les neuf chœurs en *trois* hiérarchies et leur attribue à chacune la fonction de purification, d'illumination et d'achèvement, les chœurs inférieurs recevant des chœurs supérieurs une participation à leur perfection, dans une progression accidentelle. (De cæl. hier., 3-6.) Ils sont principalement les organes de la révélation divine. (Ibid., iv, 4 ; viii, 2 ; ix, 2.) Il est suivi par S. Jean Damascène dont l'importance est capitale pour l'Église grecque. (De fide orth., II, 3 sq.) Dans l'Église latine, on compte habituellement neuf chœurs des anges, depuis S. Grégoire le Grand. Les noms des neuf chœurs sont : les Anges, les Archanges, les Principautés ; les Puissances, les Vertus, les Dominations ; les Trônes, les Chérubins et les Séraphins. Cette hiérarchie et ces dénominations des anges ne sont pas dogmatiques, bien que le prestige de l'« Aréopagite » les ait fait admettre généralement dans la théologie.

Cette hiérarchie a-t-elle son fondement dans la nature ou dans la grâce ? Les deux opinions ont leurs partisans ; S. Thomas : *dispositive in natura, completive in gratia*. (S. th., I, 108, 4.) Par quoi se distinguent les anges ? « Dicant qui possunt, si tamen possunt probare quod dicunt ; ego me ista ignorare confiteor. » (Augustin, Enchir., xv, 58.) D'après S. Thomas, chaque ange constitue une espèce (S. th., I, 50, 4) ; il leur manque en effet la matière comme fondement de la distinction. D'autres pensent que tous les anges appartiennent à *une seule* espèce et ne sont distincts qu'accidentellement (Tolet, etc.). Une troisième opinion prétend qu'il y a plusieurs espèces et, dans chaque espèce, plusieurs individus (Suarez, Tournely, etc.).

La considération rationnelle du monde des esprits et leur ordonnance dans l'ensemble de la Création constitua un point important dans la théologie scolastique.

S. Anselme, le père de la Scolastique, commença par examiner le monde des anges dans son livre « De casu diaboli ». S. Bernard parle, à l'occasion et avec enthousiasme, des anges et Abélard s'en occupe beaucoup. Les autres maîtres, comme Roland, Hugues, Pierre Lombard, reprennent ce thème avec zèle ; ils sont continués par les représentants de la haute Scolastique ; celui qui est le plus complet et le plus indépendant est encore S. Thomas.

S. Thomas sur la possibilité de prouver par la raison naturelle l'existence des anges. D'après lui, toute la Création est une imitation de Dieu, une reproduction de ses perfections infinies d'une manière finie et dans une forme finie. Or il est immédiatement clair qu'un Être infini ne peut pas être reproduit d'une manière adéquate dans des choses finies, mais seulement d'une manière partielle et inadéquate. Mais l'Être de Dieu est la somme de l'ordre, de l'harmonie et de l'unité. Cette caractéristique devait aussi trouver son expression distincte dans l'ensemble de la Création. Et cela, de fait, frappe les yeux. Dieu n'a pas créé les choses du monde dans un désordre chaotique, mais il les a placées dans un ordre et des relations auxquels elles doivent se tenir. Toute la Création apparaît comme une immense tour ; elle comprend comme trois étages qui montent vers la spiritualité, qui s'élèvent des profondeurs vers Dieu. Tout en bas se tient la vaste étendue du monde des choses matérielles. En dehors de la forme qui en fait des corps et leur donne leur aspect, elles n'ont que peu de spirituel en elles. C'est pourquoi elles sont les plus éloignées de Dieu, leur Créateur, dont elles ne portent qu'une trace obscure (vestigium).

Au-dessus du monde purement matériel, s'élève le monde humain, mêlé de matière et d'esprit. Cet ordre postule, au-dessus du monde humain, un royaume de purs esprits, d'êtres sans corps, que S. Thomas appelle « substantiæ intellectuales ». (C. Gent., II, 48-57.) C'est en eux que l'Être divin trouve sa plus grande et sa plus parfaite ressemblance et, comme ils lui sont les plus proches par l'essence, ils le sont aussi par le lieu. Ils sont en outre hiérarchisés entre eux, comme on l'a vu d'une manière plus détaillée dans la théorie des chœurs des anges, si bien que les plus élevés sont aussi les plus proches de Dieu. Naturellement, cela ne doit pas être compris comme une preuve proprement dite, mais comme un argument de

convenance. « Ex divina dispositione perfectionem rebus creatis secundum suum modum *optimum* assignante, *consequens* fuit, quod quædam creaturæ intellectuales fierent in summo rerum vertice constitutæ. » Dans la création des anges, la Création revient à son principe spirituel, l'intelligence divine, et c'est pourquoi « *necesse* fuit, ad creaturarum perfectionem, quod aliquæ creaturæ essent intelligentes ». Ce n'est pas seulement dans la similitude spirituelle de l'être, mais encore dans l'activité, que la Création devait revenir à son principe. Or Dieu opère par l'intelligence et la volonté, il devait donc y avoir des créatures qui opéreraient ainsi : « Oportuit igitur ad perfectionem optimam universi, esse aliquas creaturas intellectuales. » (C. Gent., II, 46.)

Outre cet argument tiré de la *perfection* de l'œuvre créatrice, que fait valoir S. Thomas, on emploie aussi l'argument tiré de la *fin* de la Création. La Création doit servir à la gloire de Dieu. Or cette fin ne peut être atteinte complètement sans les anges. Dans le monde, le Créateur a prodigué la sagesse et la bonté, mais les hommes n'en peuvent connaître qu'une toute petite partie. Si le reste, ce qui nous est caché, n'a pas dû être créé en vain et par conséquent *sans but*, il a *fallu* que Dieu crée, au-dessus de l'homme, d'autres esprits intelligents, qui connaîtront la beauté et la gloire de Dieu dans ses œuvres qui nous sont cachées et seront déterminés par cette connaissance à l'adorer et à le glorifier. On ne peut pas admettre que tous ces espaces immenses de l'univers, que ni l'œil humain ni les représentations de l'imagination humaine ne peuvent pénétrer, soient sans êtres qui les connaissent. (*Amort*, De Angel., d. I, q. 1.)

Les théologiens essaient aussi de démontrer l'existence des anges par la voie de la preuve *a posteriori*. Ils partent des effets que les anges produisent sur les créatures, surtout sur le monde humain. Seulement là encore il est difficile de prouver d'une manière apodictique l'existence des anges. Car les bons effets ne doivent pas nécessairement être attribués aux bons anges, mais on peut plutôt les rapporter à Dieu comme leur cause spirituelle directe. Les mauvais effets peuvent provenir d'âmes séparées de leur corps ; ainsi donc la question reste ouverte. La plupart des théologiens ne voient pas dans les arguments rationnels une preuve apodictique de l'existence des anges et ne partagent pas l'opinion d'Eusèbe Amort qui dit : « Falsam, imo vero etiam atheis gratam, esse doctrinam eorum theologorum, qui contra tam manifestam auctoritatem D. Thomæ et *contra rationem* asserunt, existentiam Angelorum demonstrari non posse » (De Angel., d. I, q. 1), mais ils sont unanimement persuadés qu'il est encore moins possible aux athées et aux rationalistes de démontrer que les anges *n'existent pas*. On pourrait dire que le dogme de l'existence des anges ne peut être ni *prouvé* ni *contredit* par la raison, parce que cette existence dépend entièrement du libre décret créateur de Dieu et, par conséquent, ne peut être connu avec certitude que par la Révélation. (*Billuart*, De Angel., d. I, a. 1.) S. Augustin traite la doctrine biblique des anges et laisse bien des questions pendantes ; à ce sujet, il dit avec bon sens : « Quand on discute ces choses et que chacun, selon sa capacité, donne son explication, il y a là un exercice utile pour l'esprit, pourvu que l'on garde la mesure dans le conflit des opinions. Mais gardons-nous de l'erreur de ceux qui croient savoir ce qu'en réalité ils ne savent pas. » (Ench., xv, 59.) S. Thomas avoue lui aussi : « Nos autem *imperfecte* angelos cognoscimus et eorum officia. » (S. th., I, 108, 3.)

Situation et rôle des anges dans l'ensemble du monde.

S. Augustin attribue déjà — et en cela il n'est sans doute pas sans dépendre un peu de Platon — une influence aux anges, sur le gouvernement du monde ; la *Scolastique* a adopté cette manière de voir.

Platon, conformément à sa notion de Dieu, considérait des êtres intermédiaires comme nécessaires, Dieu étant trop élevé pour agir lui-même sur la Création. Il se demande : « Et quelle fonction propre ont ces démons (c.-à-d. ces esprits) ? » Il répond : « C'est de traduire et de présenter aux dieux ce qui vient des hommes et

aux hommes ce qui vient des dieux, de présenter de la part des hommes, les prières et les sacrifices et de la part des dieux les ordres et les récompenses pour les sacrifices. Ils remplissent l'intervalle entre les deux, si bien que l'ensemble forme un tout uni. » (Sympos., 202 D, sq.) Dans le *Timée*, il expose, toujours conséquent avec lui-même, cette idée que les « anges », en tant qu'esprits astraux et dieux inférieurs, gouvernent aussi les corps célestes. (Tim., 40.) Mais tout cela se fait sous la haute direction du Dieu suprême, lequel, par là même, exerce la Providence et le gouvernement du monde par l'intermédiaire des dieux inférieurs et doit l'exercer ainsi parce que lui-même ne le peut pas. — S. Augustin attribue naturellement le gouvernement du monde à Dieu lui-même, mais il le fait employer toutes choses à ses fins : « Sed quemadmodum corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur : ita omnia corpora per spiritum vitæ et spiritus vitæ irrationalis per spiritum vitæ rationalem. » (De Trin., III, 4.) S. Thomas se réfère à ce passage de S. Augustin pour montrer que les créatures corporelles sont régies par les anges : « De même que les anges inférieurs, qui ont des formes moins universelles, sont régis par les anges supérieurs, qui sont plus universels, de même tout ce qui est corporel est régi par les anges. Et cette opinion est acceptée non seulement par les saints docteurs de notre foi, mais encore par tous les philosophes qui ont admis des substances incorporelles. » (S. th., I, 110, 1.) « Or les saints docteurs », continue S. Thomas qui se range à leur avis, « ont affirmé avec Platon qu'aux différents cercles d'êtres corporels, qui sont dans une matière terrestre, sont préposés diverses substances spirituelles ». Il cite, pour appuyer cette opinion, S. Augustin, S. Jean Damascène, Origène. « Le corporel est naturellement propre à être mis en mouvement par une substance spirituelle. C'est pourquoi les philosophes ont dit que les corps les plus élevés étaient mus localement par des substances spirituelles. » (S. th., I, 110, 3 ; cf. I, 108.)

§ 70. L'élévation des anges. L'ange gardien

Les anges, en tant que créatures spirituelles raisonnables, étant destinés à la vision éternelle de Dieu, le Créateur leur donna aussi, pour les y préparer, les grâces nécessaires. Il les éleva à l'état surnaturel.

L'Écriture place toujours les anges dans le voisinage immédiat de Dieu ; ils se tiennent devant sa face, entourent son trône, reçoivent ses ordres ; bref, ils vivent avec Dieu. Cf. les textes cités pour démontrer leur existence, particulièrement : Is., VI, 2 ; Dan., VII, 10 ; Math., XVIII, 10 ; Hébr., XII, 22 ; Apoc., VII, 11.

Les Pères parlent avec la plus grande précision de l'élévation des anges par la grâce. De même que chez l'homme on distingue l'image de Dieu naturelle et surnaturelle, de même en est-il chez l'ange. Les anges ont reçu, d'après S. Grégoire de Naz., de grandes lumières au moment de leur création ; mais ils n'étaient pas encore confirmés en grâce, comme il en voit la preuve dans la chute de Lucifer. (Orat., XLV, 5 ; cf. XXXVIII, 9.) S. Basile compare le Saint-Esprit avec l'ange et dit, pour établir sa divinité, qu'il est la sainteté personnelle et immuable dans le bien. « Tu n'auras pas l'audace d'affirmer que son être change jamais, en jetant un regard sur la puissance ennemie (du mauvais ange), laquelle est tombée du ciel comme un éclair et a perdu la vraie vie (la grâce sanctifiante), parce qu'elle n'avait qu'une bonté accidentelle et que l'abus de la liberté a été suivi d'un changement. » (Ep. VIII, 10 ; cf. De Spir. Sancto, xvi, 38.) S. Ambroise pense que les anges étant au-dessus des hommes, il faut d'autant plus admettre leur élévation par la grâce, « intelligendum est, quod creatura quidem superior angelorum, sit quæ plus recipit gratiæ spiritualis ». (De Spir. Sancto, I, 7.) D'après le pseudo-Denys, les anges les plus élevés « ont été remplis de la première et de la plus excellente grâce de

divinisation ». (De cæl. hier., vii, 2.) *S. Augustin* est le plus précis. Il pose la question de la bonté des anges et de leur volonté et exclut d'abord l'hypothèse qu'ils aient pu acquérir par eux-mêmes la bonté de leur volonté. « Qui aurait pu la leur donner (la bonne volonté) sinon celui qui les créa avec une bonne volonté, c.-à-d. avec cet *amour chaste*, avec lequel ils se sont attachés à lui, alors qu'à la fois il constituait leur nature et leur conférait la grâce (simul iis et condens naturam et largiens gratiam)? C'est pourquoi il faut croire que les saints anges n'ont jamais été sans bonne volonté, c.-à-d. sans amour pour Dieu. » Ensuite, il explique la chute des anges et dit que les mauvais sont tombés par le fait de leur volonté libre ; peut-être reçurent-ils moins de grâces ou bien ils en abusèrent. « On doit donc, en louant, comme il convient, le Créateur, reconnaître que ce n'est pas seulement des hommes saints, mais encore des saints anges, qu'on peut dire que l'amour de Dieu a été répandu en eux par le Saint-Esprit qui leur a été donné. » (Rom., v, 5.) Il en conclut que, par suite, les anges et les hommes appartiennent à la même cité de Dieu. (Civ., xii, 9, 2 ; cf. xi, 33.)

La *Scolastique*, à l'exception d'Alexandre de Halès, est unanime dans sa manière de concevoir l'élévation des anges. *S. Thomas* prouve par des raisons théologiques que les anges ont eu besoin de la grâce pour se mouvoir vers leur fin éternelle : « Voir Dieu en vertu de sa force divine... est au-dessus de la nature de toute raison créée. Aucune créature raisonnable ne peut donc diriger le mouvement de sa volonté vers la béatitude correspondante, si ce n'est dans la mesure où elle est mue par un principe surnaturel et nous appelons ce principe l'assistance de la grâce. Ainsi donc aucun ange ne pouvait former le désir de cette béatitude sans le secours de la grâce. » (S. th., i, 62, 2.)

Le contenu de ce don de la grâce. D'après l'analogie de la justification humaine, on peut conclure qu'ils possédèrent, outre la grâce sanctifiante et actuelle, les trois vertus théologales par lesquelles on tend vers la vision de Dieu et on la mérite. La foi doit avant tout comprendre la vérité de l'existence de Dieu et de ses relations avec la créature. Qu'elle dût comprendre aussi l'Incarnation du Logos, cela est moins probable, car cette Incarnation ne devait devenir nécessaire que par la chute de l'homme et elle devait se réaliser plus tard. Le temps de la sanctification est placé par Pierre Lombard, Hugues, Alexandre, S. Bonaventure, Scot, après la création. D'après Scot, ils durent d'abord, dans l'état de nature, se préparer à l'état de grâce. D'après *S. Basile* (M. 29, 333), *S. Augustin* (Civ., xii, 9, 2 : « Simul eis et condens naturam et largiens gratiam ») et *S. Thomas*, ils reçurent la grâce en même temps que la nature. (i, 62, 3.) *S. Thomas* enseigne, en outre, que les anges « non statim ab initio habuerunt ultimam beatitudinem (i, 62, 2), sed creati in via, cum gratia Dei se libere converterunt ad Deum amandum (i, 62, 2) et statim post primum actum caritatis beatitudinem adepti sunt » (i, 62, 5). Si, comme le dit *S. Thomas* (i, 62, 5), les anges reçurent la béatitude immédiatement après leur premier acte d'amour, leur vie dans l'état de voie ne comprend que deux actes. *S. Thomas* prétend que la mesure de grâce reçue dépend de la mesure des perfections naturelles qui doivent être différentes dans les neuf chœurs. C'est ainsi que pensent une partie des Pères, mais d'autres admettent l'égalité de tous les anges au début et ne font commencer leur inégalité qu'avec l'inégalité des grâces.

L'épreuve des anges. Elle résulte de leur état de voie. La foi qui doit attendre la vision est déjà en soi une épreuve, même quand elle n'est pas accompagnée, comme pour nos premiers parents, d'un précepte spécial. En quoi consista, d'une manière précise, l'épreuve des anges, on ne peut le dire. La Révélation garde un silence complet à ce sujet. *Pelz* (65 sq.) constate, chez les Pères, trois conceptions différentes : 1° Les bons anges peuvent, maintenant encore, pécher ; 2° Ils ne pouvaient jamais pécher parce qu'ils ont été créés dans la gloire ; 3° Il y a deux catégories d'anges : une catégorie plus élevée qui ne peut pécher et une catégorie inférieure qui peut pécher. *S. Augustin* partagea jusqu'en 420 la seconde opinion ; plus tard il enseigna que les bons anges reçurent la certitude de leur béatitude, comme une récompense, au moment de la chute des mauvais. On trouve les mêmes fluctuations dans la Scolastique : les théologiens qui n'admettent pas que les anges

aient été créés dans l'état de grâce ne veulent pas admettre non plus que les anges déchus aient jamais possédé la grâce sanctifiante. (Cf. Scholion ad Bonavent., II, dist. 4, a. 1, q. 2; Édit. Quaracchi, II, 135, n. 11.) Au sujet de la *possibilité de la chute*, S. Thomas écrit : « In sola voluntate divina peccatum esse non potest, in qualibet autem voluntate creaturæ potest esse peccatum secundum conditionem suæ naturæ. » (I, 63, 1.) D'où la thèse qu'aucune créature n'est confirmée dans le bien par *nature*, mais seulement par *grâce*.

L'ange gardien.

Quelle relation finale ont les anges avec le monde? A ce sujet, rien n'a été révélé. Une seule chose est certaine : c'est que des anges ont été placés à côté des *hommes pour les protéger et les assister*. L'auteur de l'Épître aux Hébreux considère cela comme une vérité courante : « Ne sont-ils pas tous des *esprits au service* (de Dieu) (Λειτουργικά πνεύματα), envoyés comme serviteurs pour le bien de ceux qui doivent recevoir l'héritage du salut? » (Hébr., I, 14.) En particulier, l'Écriture donne, sur ce service des anges, les renseignements suivants : ils transmettent aux hommes les instructions divines (cf. les passages sur l'existence des anges et en outre Ps. CII, 20 sq.) et, inversement, ils transmettent à Dieu les prières des hommes (Tob., XII, 12; Zach., I, 12); ils protègent les hommes. (Gen., XXIV, 7; XLVIII, 16. Ex., XXIII, 20. Ps. XXXIII, 8; XC, 11-13. Tob., v, 27; XIII, 20.) Dans le Nouveau Testament, ils sont intimement associés à l'*histoire du salut*; ils annoncent la venue du Christ et le servent (Math., IV, 11); ils prennent part à la joie causée par la conversion du pécheur (Luc, XV, 10), au développement de l'Église (I Cor., IV, 9; Eph., III, 10); ils offrent à Dieu les prières des saints (Apoc., VIII, 2-4); ils protègent les petits (Math., XVIII, 10), les Apôtres (Act. Ap., XII, 15); ils accompagnent les justes, au moment de la mort, vers Dieu (Luc, XVI, 22); ils prendront part au jugement dernier avec le Christ. (Math., XVI, 27; XIII, 39; XXIV, 31; XXV, 31. I Cor., XV, 52. I Thes., IV, 16. II Thes., I, 7.)

Les Pères mentionnent, dès le début, l'ange gardien. Il semble même que presque tous considèrent que la fin des anges est de servir les hommes. Ainsi pensent Hermas, Tertullien, Clément, Origène et les Pères postnichéens. S. Grégoire le G. et le pseudo-Denys ne parlent pas de l'ange gardien, bien qu'ils soient, à côté de S. Augustin et de S. Jean Damascène, très célèbres comme angéologues.

La Scolastique est unanime dans la doctrine de l'ange gardien. D'après elle, non seulement les chrétiens, mais encore tous les hommes ont un ange gardien. Ceux-ci écartent les dangers du corps et de l'âme de leurs protégés; ils les excitent au bien, portent leurs prières à Dieu, prient pour eux et les conduisent après leur mort au tribunal de Dieu. Une dernière tâche est déjà attribuée, chez les Pères, à l'archange Michel : la protection des mourants contre le démon. On attribue un ange gardien même aux peuples et aux États et surtout à l'Église. (Cf. Deut., XXXII, 8; Dan., X, 13; Apoc., II et III.)

D'après la Bible et les Pères, on doit donc accepter comme un dogme l'existence et le rôle des anges gardiens pour les hommes *en général*. La tâche *primordiale* de tous les anges est le service de Dieu par la louange, l'action de grâces et l'adoration.

Le culte relatif des anges a pour fondement : 1^o Leur situation par rapport à Dieu; 2^o Leur nature élevée et leur grâce, et 3^o Leur relation avec nous. Un culte *superstitieux* des anges dut déjà être interdit par S. Paul. (Col., II, 18; cf. Apoc., XIX, 10;

xxii, 9.) D'une manière générale, on était, dans les premiers temps, très réservé par rapport au culte des anges, en raison de la doctrine gnostique, apparentée, des Eons. Origène défend ce culte contre Celse (C. Cels., VIII, 13), en distinguant entre Dieu et ses serviteurs qui justement doivent être « honorés » d'une manière différente. En Orient, l'Église dut prendre des mesures contre le culte *exagéré* des anges (contamination platonicienne). Un synode de Laodicée dut défendre d'honorer les anges de telle sorte qu'on oublie le *Seigneur*. (Héféle, I, 743.) S. Augustin fait une distinction très nette entre Dieu et ses créatures et, à ce propos, il insiste particulièrement sur les anges et nous exhorte à les aimer, parce qu'ils aiment Dieu et l'adorent avec nous éternellement. Cependant nous ne leur élevons pas de temples ; nous les honorons par notre amour, non par un hommage de servitude (caritate, non servitute). (De vera relig., LV, 110.) Conformément à la manière d'agir de S. Augustin, l'usage, dans la Scolastique, fut de ranger les anges « dans la communion des saints » et de les comprendre avec les saints parmi l'« Église triomphante ».

§ 71. La chute des anges. Les démons

THÈSE. Une partie des anges s'est détournée de Dieu et se tient à son égard dans une hostilité éternelle. De foi.

Explication. Contre le *dualisme* qui admettait un principe mauvais éternel, le IV^e Concile de *Latran* a défini : « Les *diabes* en effet et les autres *démons* ont été créés naturellement bons par Dieu, mais ils sont devenus mauvais par eux-mêmes. » (Denz., 428.) L'Église avait déjà défendu cette doctrine précédemment contre les priscillianistes. (Denz., 237.)

Preuve. L'existence des mauvais Esprits se manifeste tout d'abord (d'après les LXX) dans le *Deutéronome*. Il y est dit des Israélites : « Ils ont sacrifié à de mauvais Esprits et non à Dieu ; à des dieux qu'ils ne connaissent pas. » (Deut., xxxii, 17.) Le psalmiste, lui aussi, identifie les faux dieux et les mauvais Esprits : « Tous les dieux des nations sont de mauvais Esprits. » (Ps. XCV, 5.) Israël apostasia, « et ils sacrifièrent leurs fils et leurs filles aux mauvais Esprits ». (Ps. CV, 37.) Dans le livre de Job, apparaît soudain, « parmi les enfants de Dieu, Satan au milieu d'eux ». (Job, I, 6 ; II, 1.) Tous ses efforts tendent à créer le mal parmi les hommes, en tant qu'adversaire de la vertu. Dieu lui permet d'éprouver son serviteur Job. Il apparaît ensuite devant le Seigneur comme accusateur du grand-prêtre juif qu'il voudrait voir tomber en son pouvoir en raison de ses fautes. Mais le Seigneur le menace et enlève miséricordieusement les péchés du prêtre. (Zach., III, 1-4.) Nous trouvons encore Satan dans l'histoire de *David*. « Mais Satan s'éleva contre Israël et détermina David à faire le dénombrement du peuple. » (I Paral., XXI, 1.) Ce Satan est sans doute le *serpent du paradis terrestre*. Le livre de la *Sagesse* fait allusion à ce serpent : « Par l'envie du diable (διδόλος) la mort est entrée dans le monde. » (Sag., II, 24.) Dans le livre de Tobie, on mentionne plusieurs fois un *Esprit malfaisant*, le démon *Asmodée*, et on signale des « espèces de démons ». (Tob., III, 8 ; VI, 8-19 ; VIII, 3 ; XII, 3.) Après

l'exil, on parle, plus souvent et avec plus de précision, des mauvais Esprits. Il est possible que l'influence des relations avec les païens ait contribué à l'élaboration de la démonologie. En effet, dans les *apocryphes* juifs, elle prend une grande extension. Dans ces livres, Satan est le prince de ce monde qui exerce sur les hommes, par le moyen des démons, une malfaisance physique et apporte particulièrement des maladies et des infirmités.

Jésus se trouve en face de cette foi aux démons et en tient compte. Sans doute, il ne dit rien de l'origine du démon, mais il suppose aussi bien son existence que son action néfaste et immorale. Très souvent, il nomme le *diable* ou Satan, par conséquent un mauvais Esprit bien déterminé, qui paraît en même temps comme le maître des autres. On pourrait facilement accumuler les passages. Les passages suivants pourront suffire : Satan tente le Maître lui-même (Math., iv, 3-10) ; il oppose des obstacles à son enseignement (Marc, iv, 15) ; il sème l'ivraie parmi le bon grain (Math., xiii, 39) ; il tente les disciples (Luc, xxii, 3, 31) ; il combat contre l'Eglise (Math., xvi, 18) ; il est, en somme, le « prince de ce monde ». (Jean, xii, 31 ; xiv, 30 ; xvi, 11.) Il nuit aux hommes en pénétrant en eux et en les possédant. Même après avoir été chassé, il essaie avec des efforts plus grands de maintenir son ancienne possession. (Luc, xi, 24-26.) Le Christ a pouvoir sur le diable et le chasse. (Math., iv, 24 ; viii, 16 ; ix, 32-33. Marc, i, 32-34, etc.) Le Christ voit Satan « tomber du ciel comme un éclair ». (Luc, x, 18.) C'est pourquoi aussi il peut donner à ses disciples puissance sur lui. (Luc, x, 17-20.) Mais il suppose aussi que des Juifs chassent le diable (Math., xii, 27), bien que nous ne sachions rien sur le succès de ces exorcismes. A côté de Satan, apparaît une armée de *démons*. (Math., vii, 16 ; Luc, viii, 30, etc.) Les maladies sont produites par eux ; ils sont les Esprits malfaisants des hommes bons et mauvais ; ils produisent la cécité et la surdité (Math., ix, 32 ; xii, 22. Marc, ix, 16. Luc, xi, 14), la frénésie et la folie furieuse (Math., viii, 28-30. Marc, v, 2-30. Luc, viii, 28-30), l'épilepsie (Luc, xiii, 11-16). Dans l'évangile de *S. Jean*, ces démons disparaissent et le diable, en tant que prince de ce monde, apparaît seul ; son intention est plutôt d'opprimer la vérité que de causer des maladies ou des plaies physiques ; ces maladies d'ailleurs peuvent aussi être envoyées par Dieu, pour manifester sa puissance dans leur guérison (Jean, ix, 1-3).

D'après *S. Paul* aussi, le diable est le dieu de ce monde (ὁ θεός τοῦ αἰῶνος τούτου, II Cor., iv, 4) ; il règne par la puissance de la mort (Hébr., ii, 14), par la production de maladies (I Cor., v, 5 ; xi, 30 ; cf. x, 20-21), en tant qu'Esprit malfaisant dans *S. Paul* lui-même (II Cor., xii, 7 ; cf. I Thes., ii, 18) et particulièrement par la tentation du péché (I Cor., vii, 5 ; II Cor., xi, 3). D'où l'exhortation de s'opposer à ses attaques par « les armes de Dieu » (Eph., vi, 11-20), car il se plaît à nous retenir captifs dans ses « filets » (II Tim., ii, 26). Pour

séduire les hommes, il prend même la forme d'un « ange de lumière ». (II Cor., xi, 14.) Ses ravages sont terribles dans le paganisme, dont la religion est le culte du diable (I Cor., x, 20-21) ; il y exerce sa « puissance de ténèbres » (Col., i, 13). Les possessions et les exorcismes sont tout à fait à l'arrière-plan chez S. Paul ; dans I Cor., xii, 14, il ne signale pas le charisme de l'expulsion du démon ; il a principalement en vue les œuvres morales de Satan. (Cf. cependant Act. Ap., xix, 12.) Les autres Apôtres aussi mettent en garde contre le démon. « Celui qui fait le péché est du diable » (I Jean, iii, 8), lequel, « comme un lion rugissant, rôde, cherchant qui dévorer ; résistez-lui, forts dans la foi » (I Pier., v, 8 sq.), « car, dans le Christ, on peut le vaincre » (I Jean., ii, 14 ; Jacq., iv, 7). Dans les *Actes des Apôtres*, on signale des cas d'expulsion de démons et du diable. (Act. Ap., v, 16 ; viii, 7-8 ; xix, 12.) Dans l'*Apocalypse*, le « grand dragon, l'antique serpent, qui est nommé diable et Satan » joue un grand rôle. (xii, 9 ; xx, 2.)

Malgré tout ce qui est dit dans l'Écriture de l'existence et de l'action du diable, il n'est dit nulle part clairement *comment il est devenu mauvais*, on y fait seulement allusion. La chute du haut du ciel que S. Jean décrit dans l'*Apocalypse* appartient sans doute à l'avenir. (Apoc., xii, 9.) Le Christ dit une fois que le diable ne se tient pas dans la vérité (Jean, viii, 44) ; S. Paul menace les orgueilleux du jugement que le diable a subi. (I Tim., iii, 6.) S. Pierre parle d'un péché du diable en raison duquel il a été jeté dans la prison de l'enfer. (II Pier., ii, 4.) S. Jude Thaddée raconte que « les anges n'ont pas conservé leur principauté, mais abandonné leur demeure » et que pour cela « ils sont gardés pour le grand jour du jugement liés de chaînes éternelles dans les ténèbres ». (Jud., 6.) On le voit, ce ne sont que des allusions. On tient pour établi que les diables sont mauvais plutôt qu'on ne découvre la raison et l'origine de leur mauvaise nature. Cependant leur méchanceté est morale, libre et non naturelle. Les démons et les diables ne sont pas des esprits naturels mauvais, comme en connaissent tous les peuples païens anciens et modernes, mais des adversaires moraux du Christ et de son royaume, de véritables adversaires de Dieu. Chez les Pères, l'idée qu'ils avaient péché charnellement avec des femmes (Gen., vi, 2-4) était très répandue ; elle était plausible, si l'on croyait que les anges avaient un corps. S. Augustin lui-même estime possible des relations sexuelles des anges avec des femmes. Par suite, S. Thomas pense de même (1).

Le *châtiment des mauvais anges* est caractérisé par l'Écriture comme une peine éternelle dans l'enfer : « Dieu n'a pas épargné les anges qui ont péché, mais les a précipités dans l'abîme avec les chaînes de l'enfer et les a livrés à la peine, afin qu'ils soient gardés pour le jugement. » (II Pier., ii, 4.) « Quant aux anges qui n'ont pas gardé leur principauté, mais qui ont abandonné leur demeure, il les a maintenus pour le jour du jugement, liés de chaînes éternelles, dans les ténèbres. » (Jud., 6.) Le lieu où sont les diables est donc l'enfer. Cependant S. Paul suppose qu'ils se tiennent dans les airs. (Éph., ii, 2 ; vi, 12.) Le Christ indique le *désert* (Luc, xi, 24) et aussi l'*enfer* (Math., xxv, 41) comme le lieu de leur séjour.

La *possession* est un genre particulier de l'action diabolique. Depuis les temps du christianisme primitif, on a employé contre elle les *exorcismes*. Les exorcistes constituaient un ordre particulier de l'Église. En raison de l'influence diabolique très accentuée dans le monde païen, l'exorcisme eut lieu d'abord à l'occasion de chaque baptême. Mais aussi les personnes déjà baptisées qui étaient suspectes de possession étaient exorcisées. Le monde inanimé et sans raison lui-même était considéré

(1) Il s'agit sans doute de relations au moyen de corps empruntés (incubes et succubes).

comme accessible au diable et de là vient la coutume, également antique, d'exorciser aussi les éléments (eau baptismale, eau bénite, sel bénit). Pour plus de détails, cf. la théologie morale et la liturgie.

L'influence du Mauvais ne doit *pas être niée*, mais il ne faut pas non plus l'exagérer. S. Thomas juge : La science du diable, en tant que ci-devant ange, lui est restée ; elle surpasse par conséquent la science humaine ; mais il ne connaît pas l'avenir, ni les pensées de l'homme ; il n'est pas non plus capable de faire des *miracles* proprement dits, ni des actions qui surpassent les actions humaines ; Dieu lui permet de nous *tenter* ; cependant toute tentation ne vient pas du diable, car nous sommes aussi tentés par la chair et le monde ; ce n'est que par la chute d'Adam qu'il est la cause de tous les péchés, par conséquent d'une manière indirecte ; il ne peut pas nous *forcer* au péché : il n'y a pas de péché sans *liberté*. Les *pactes avec le diable* auxquels sont unies la magie et la divination sont possibles. S. Augustin, lui aussi, enseigne l'existence du « *pactum diabolicum* » (Doct. Christ., II, 23), en s'appuyant sur I Cor., X, 20. Par rapport aux maladies, aux dégâts causés par l'orage, aux relations sexuelles diaboliques (Gen., VI, 2-4), aux monstres etc., nous jugeons aujourd'hui, par suite du progrès des sciences naturelles, autrement qu'on ne le faisait à l'époque où l'on voyait partout des sorcières.

Des observations critiques sur l'ensemble de la doctrine des esprits, juive, chrétienne et patristique, ont été faites, non seulement par la science moderne des religions, mais encore par la théologie catholique dans la personne de certains de ses représentants, bien que le point de départ soit différent chez les uns et chez les autres. On se demande, en effet, si le judaïsme, comme le christianisme, n'a pas, dans sa doctrine des esprits, subi une certaine influence extérieure : dans la doctrine des anges, mais surtout dans la doctrine des démons. S. Augustin remarque déjà que « *esse angelos novimus ex fide* » (In Psalm., 103, sermo I, 15), mais il sait que les païens aussi avaient leurs idées sur les bons et les mauvais démons et que, surtout depuis Platon, ils leur donnaient le nom de dieux (*θεοί*) ou de démons (*δαίμονες*), qu'ils les honoraient et que de leur part ils attendaient du bien ou craignaient du mal. « *Apud plerosque enim usitatum est dici, alios bonos alios malos dæmones, quæ sive sit etiam Platoniorum, sive quorumlibet sententia.* » (Civ., IX, 2.) S. Augustin « qui tenait à ne pas élargir inutilement le fossé entre les chrétiens et les païens, déclarait qu'il ne s'agissait pas d'une différence réelle ». (Pelz, 4.) Si nous remontons jusqu'aux apologistes chrétiens, André établit que c'est moins dans la doctrine des anges empruntés à la Bible que dans la doctrine des démons qu'on découvre de nombreux rapports entre eux et les païens. « On aperçoit, dans cette doctrine de Justin comme dans celle des autres apologistes, à côté de traits bibliques, une quantité de traits qui ne le sont pas. D'une manière générale, on peut dire de leur doctrine des mauvais Esprits : dans aucun dogme chrétien, le sol chrétien n'a été envahi d'une telle abondance de végétation parasite que dans celui-ci. » (Achelis.) C'est justement dans cette doctrine des mauvais Esprits sur lesquels la Sainte Écriture, dans le Nouveau Testament, ne donne que peu de détails, que les apologistes trouvent le plus de points de contact avec le monde des Esprits qui les environne. Tous les apologistes ont aimé faire usage des armes que leur offrait la philosophie d'alors, influencée par la croyance populaire, en ramenant tous les mythes scandaleux aux mauvais Esprits. Tous les apologistes sont d'accord pour trouver une certaine satisfaction à identifier les mauvais démons de la philosophie païenne et de la croyance populaire d'alors, mais aussi les dieux païens avec les anges déchus. Au reste, S. Paul l'avait déjà fait. Mais il faut remonter plus haut encore, au delà du christianisme : « L'identification des dieux païens et des démons avec les anges tombés était déjà préparée, dans l'enseignement juif postérieur, au sujet des anges. » Les Septante déjà, d'après Smit, 117 sq., avaient préparé cette conception en substituant au mot *idoles*, partout où ils le trouvaient dans le texte hébreu, le mot *démons*, (Deut., XXXII, 17. Ps. XCV, 5 ; CV, 37. Is., XIII, 21 ; XXXIV, 14 ; LXV, 11.) André mentionne ensuite la grande influence que l'enseignement juif postérieur concernant les anges a exercée sur les conceptions du christianisme. Il signale particulièrement le livre d'Enoch, les jubilés, les apocalypses apocryphes et les pseudo-épigraphes. Il se demande aussi si le judaïsme lui-même n'a pas sub l'influence étrangère.

L'histoire des religions est d'avis que cette influence fut très forte durant l'exil. On connut la doctrine des Esprits, très développée à Babylone et surtout en Perse, et cela expliquerait que cette doctrine, très pauvre auparavant dans les livres de l'Ancien Testament, prend un développement extraordinaire concernant surtout la *multitude* de ces Esprits (Daniel) et leur rôle vis-à-vis de Dieu et du monde (II Macch. : les champions de Dieu pour le salut d'Israël). Les apocryphes ont encore développé ces conceptions et ont souvent atteint le fantastique et l'extraordinaire (Couard, les apocryphes et les pseudo-épigraphes). Nikel écrit : « Il faut distinguer de la foi légitime aux anges de l'Ancien Testament, les spéculations de la théologie juive postbiblique, laquelle, sous l'influence du parsisme et des idées babyloniennes, s'est fait une conception des anges telle que nous la rencontrons dans le livre d'Énoch et les Apocalypses apocryphes. » Smit remarque à propos de la démonologie du Nouveau Testament, après de longues recherches sur la démonologie juive de la basse époque, qu'Israël, par suite de ses relations avec le monde, avait aussi emprunté aux peuples étrangers la superstition. Cependant il fait une réserve : « Bene vero notandum est, Judæos ideas illas populorum gentilium non recepis sine ulla commutatione, sed eas secundum fidem suam monotheisticam transmutasse. Hinc melius forte dicendum foret dæmonologiam babylonicam, persicam et græcam non directum influxum in ideas Judæorum exercuisse, sed potius indirectum, in quantum Judæis occasio fuerit et exemplar evolutionis dæmonologiæ, ex intimis eorum progredientis. Factum vero constare videtur Judæos tempore Christi multos homines dæmoniacos vocasse, qui revera a dæmone possessi non erant, sed nonnisi morbo quodam correpti. » Judæi, naturas morborum parum edocti, plura interdum dæmoni vindicabant, e causis naturalibus repetenda : ita epilepticos, lunaticos, hypochondriacos perinde habebant ac energumenos » jam dicit Aug. Calmet » (p. 171). Citons encore une opinion critique. Dunin-Borkowski examine le thème : « Les anciens chrétiens et le monde religieux qui les entourait », et conclut ainsi : « Dans la mesure où la démonologie, qui apparaît dans le Nouveau Testament et qui a passé dans la foi consciente de l'Église chrétienne — nous parlons ici de la foi qui s'appuie sur la Révélation et non des opinions particulières plus ou moins répandues — concorde avec des idées assyro-babyloniennes et perses sans trouver un appui dans l'Ancien Testament, rien, du point de vue du dogme catholique, ne s'oppose à un emprunt fait à l'Orient. Seulement, il faut voir, dans ces conceptions orientales, l'écho d'une tradition antique objectivement vraie que les premiers prédicateurs de l'Évangile ont acceptée. Une nouvelle révélation n'était pas nécessaire quand une foi antique et juste, de quelque religion qu'elle provînt, se déversait dans le christianisme ; assurément, il fallait une direction divine, pour dégager la démonologie orientale de la gangue de magie et de sombres superstitions et la ramener aux purs éléments de la Révélation primitive. » Dans cette revue rapide — que nous ne pouvons pas prolonger, — on n'a entendu que des auteurs catholiques dont la préoccupation est d'accorder les faits avec la foi et qui se gardent des tendances nivelantes de l'histoire moderne des religions. Néanmoins il résulte de leurs assertions que nous nous trouvons ici en face d'un problème réel qui semble bien n'avoir pas encore été résolu sous tous ses aspects.

CHAPITRE II

L'humanité

A) Origine de l'homme

A consulter : S. Thomas, S. th., I, q. 90 sq. ; C. Gent., II, 56-90 ; S. th., 175-89, 118-119 ; Quest. disp. de anima. Gardair, La nature humaine (1896). Bros, La survivance de l'âme chez les peuples non civilisés. Dhorme et Lagrange, dans Revue biblique (1907), 59 sq., 85 sq. Dict. apol., v. Ame.

§ 72. La création de l'homme

THÈSE. Dieu a créé l'homme dans son corps et dans son âme.

De foi.

Explication. Le IV^e Concile de Latran insiste particulièrement sur l'homme et dit, au sujet de sa nature, qu'il est composé d'esprit et de corps (§ 62). Le Concile du Vatican répète ces déclarations. Le dogme est inconciliable avec toute conception matérialiste, panthéiste, de l'origine naturelle de l'homme. Comme toute la Création, l'homme, lui aussi, a été produit librement par Dieu. Mais son origine se place dans la création *seconde* (creatio secunda), alors que déjà la matière du monde avait été tirée du néant. Dieu créa l'âme absolument de rien ; quant au *corps*, il le créa de matière préexistante.

Comment se produisit précisément cette formation du corps, cela échappe à notre connaissance. L'apparition soudaine de l'homme sur la terre, voilà des milliers d'années, est pour nous un aussi grand mystère que l'origine du monde elle-même. L'Église ne s'est pas prononcée sur ce comment ; cependant, dernièrement encore, elle a défendu d'expliquer le récit de la *Genèse* comme un récit purement symbolique (p. 262).

D'après la théorie moderne de l'évolution (Darwin, Vogt, Haeckel), etc., on considère comme une chose démontrée que *l'homme tout entier*, ainsi que tous les autres êtres vivants, est un produit de l'évolution naturelle du monde. Avec une étonnante contradiction, Boelsche, par ex., affirme : « Nous ne savons encore que très peu de choses de l'origine de la vie et ses lois primitives, si bien que nous ne pouvons pas prétendre encore à la connaissance des lois de l'évolution de la vie en elles-mêmes ; il nous suffit de voir enfin leur résultat définitif : la série ininterrompue entre l'amibe et l'homme. » O. Hertwig combat Darwin (Contre le darwinisme éthique social et politique, 1921). Il lui reproche d'avoir créé la « notion insoutenable » de la « sélection accumulée » ; il lui reproche aussi son axiome « la lutte pour la vie » qui ne contient que la loi de cause et d'effet. Par la sélection, les choses sont seulement « sériées » et non « changées ». Il n'y a pas de « sélection » dans la nature. Au sujet de la position de Darwin par rapport à la croyance en Dieu, Stölze écrit : « Il est d'abord théiste, puis agnostique, mais il n'est jamais formellement athée. »

Si le premier corps humain procède d'une génération animale, cela n'a pas pu résulter de l'évolution naturelle, et l'on ne peut en trouver l'explication que dans une intervention immédiate de Dieu. S. Thomas : « Inest unicuique naturale desiderium ad conservandum suum esse, quod non conservaretur, si transmutaretur in alteram naturam. » (S. th., I, 63, 3.) Les squelettes humains préhistoriques (en Allemagne, en Belgique, en France, à Gibraltar, dans les Balkans, en Angleterre) indiquent l'homme actuel. S. Augustin n'enseigne pas que le corps humain est le produit d'une évolution, mais qu'il provient de la « puissance obéissante » de la matière actée par Dieu d'une manière préternaturelle. (Cf. S. th., I, 91, 2 ad 4 et I, 92, 4 ad 3.)

Ceux qui croient pouvoir concilier la croyance au fait de la création de l'homme et l'adhésion aux résultats des récentes recherches des sciences naturelles en tant qu'ils se prononcent pour l'origine animale de l'homme doivent observer qu'il s'agit uniquement de l'origine *corporelle*, car c'est le seul point sur lequel les sciences naturelles soient qualifiées pour porter un jugement. Sans prendre parti ni pour ni contre, le célèbre théologien catholique Mausbach signale, dans son ouvrage intitulé *De l'existence et de l'essence de Dieu* (1920, p. 222), la théorie de S. Augustin sur la « création simultanée », théorie que S. Thomas mentionne également sans la combattre. (S. th., I, 69, 2, et I, 71, 1.) Mausbach poursuit, page 227 : « Il s'agit de savoir si, tout en réalisant par ses caractéristiques biologiques le type le plus

élevé du groupe des vertébrés, l'homme se rattache aussi historiquement à la souche des espèces animales... Presque tous les spécialistes, tant de l'anthropologie que de la paléontologie, ainsi que de nombreux savants parmi les croyants, inclinent à admettre qu'il existe une connexité génésique certaine entre l'homme et l'animal. » Mausbach découvre même dans S. Thomas une certaine confirmation de ce point de vue : « D'après S. Thomas d'Aquin, l'embryon humain ne possède tout d'abord qu'un principe vital de l'ordre purement végétatif et sensitif, comme celui des animaux. Ce n'est qu'à un stade ultérieur que celui-ci est remplacé, moyennant un acte créateur de Dieu, par une âme spirituelle. En tant que principe vital complet, cette âme englobe aussi la puissance de la vie végétative et sensitive et assume dès lors à elle seule ces fonctions inférieures. » (S. th., I, 118, 2 ad 2.) Cf. aussi *Wilk. Schmidt*, La révélation primitive dans l'ouvrage d'Esser-Mausbach, Religion, Christianisme et Culture (5^e éd., I, p. 581 et ss.) ; *Bumüller*, Le premier âge de l'homme (5^e éd., 1925). Fait important à noter : les sciences naturelles elles aussi admettent aujourd'hui l'unité de l'homme primitif, de telle sorte que le dogme essentiel de l'unité du genre humain n'est plus contesté de ce côté. L'évolutionisme, système qui apparaît à beaucoup comme choquant, n'a plus rien de périlleux pour la foi si l'on voit dans l'évolution, comme c'est le cas de nombreux théologiens, une activité créatrice de Dieu en vue de la conservation et de la transformation des créatures.

Preuve. Le premier chapitre de la *Genèse* (I, 26 sq.) traite de la création de l'homme d'une manière sommaire et systématique ; le second (II, 7-8, 21-23) en traite d'une manière plus concrète. Mais tous les deux parlent d'une création *immédiate* du corps et de l'âme. Le premier veut attester le fait de la création, le second les relations sexuelles et sociales entre l'homme et la femme. C'est ainsi également que l'interprète le *Christ*. (Math., XIX, 4-9.) Plusieurs fois encore, il est fait mention de la création de l'homme. (Sag., II, 23 ; Eccli., XVII, 1 ; Job, X, 9.) D'ordinaire, c'est cette pensée qui revient : Tu es poussière et tu retourneras en poussière. S. Paul utilise le récit de la création d'une manière éthique. « Le premier homme fait de terre est terrestre. » (I Cor., XV, 47.) De même que l'homme vient de Dieu, la femme vient de l'homme ; elle a été faite à cause de l'homme. (I Cor., XI, 7-12.) La Rédemption est un renouvellement de l'homme selon l'image de Dieu d'après laquelle il a été fait. (Col., III, 10.) La femme est *au-dessous* de l'homme, « car Adam a été créé le premier et Eve *ensuite* ». (I Tim., II, 13.) Adam et Eve sont le type du Christ et de l'Eglise ; c'est pourquoi l'amour est le fondement du mariage. (Eph., V, 31-33.)

Les Pères. Étant donnée la clarté de la doctrine de l'Écriture, les conceptions traditionnelles dans l'Eglise ne pouvaient présenter sur ce point aucune obscurité et aucune hésitation. Il est inutile de les poursuivre en détails. Il fallut attendre le darwinisme et l'athéisme moderne pour voir apparaître du trouble dans ces notions.

La raison par elle-même ne peut pas plus se prononcer sur le comment de la création de l'homme que sur le comment de la création en général.

Le *mode* de la création de l'homme. On reconnaît facilement que le récit est un récit naïf et imagé, mais qui n'a rien de scientifique. « Car que Dieu avec des mains humaines ait façonné l'homme du limon de la terre, c'est là une foi par trop enfantine », dit S. Augustin. Et « de même qu'il ne l'a pas façonné avec des mains humaines il n'a pas soufflé sur lui avec sa gorge et ses lèvres. » (De Gen. ad litt., VI, 12, 20 ; Civ., XII, 23.) « Considère surtout ce qu'il a fait et non comment il l'a fait. » (Enar. in Ps. CI, 2, 12 ; CXVIII, 18, 1.) Pour ce qui est de la création d'Eve, S. Augustin

ne veut pas décider si cela a été dit d'une manière figurée ou fait d'une manière figurée (sive ergo ista figurata dicta sint sive etiam figurate facta sint). (M. 34, 205.) La doctrine de l'Eglise, pourvu que le fait soit maintenu, attache moins d'intérêt à l'explication du comment qu'on ne pourrait le croire.

L'unité de l'espèce humaine est en connexion étroite avec l'universalité du péché originel et de la Rédemption. Il n'est pas nécessaire d'une preuve particulière. (Cf. Gen., II, 5-7 ; II, 20. Sag., x, 1, Math., XIX, 4, Act. Ap., XVII, 26, ἐξ ἑνὸς πάντων ἄνθρωπων). Pour le mariage entre frères et sœurs, il faut admettre une dispense divine au commencement.

Les préadamites. D'après le calviniste Isaac de la Peyrère, qui plus tard se convertit, Dieu créa les premiers hommes le sixième jour ; il créa des hommes et des femmes et il en créa plusieurs ; leurs descendants sont les peuples païens de toutes les parties du monde. Quant à l'ancêtre des Juifs, Adam, Dieu le créa plus tard. (Gen., II.) La Peyrère oubliait que les deux récits se rapportent à une seule et même création. Plus tard d'ailleurs il rétracta sa théorie.

La raison ne peut pas démontrer positivement l'unité de la race humaine en se basant sur sa nature, car cette unité n'a pas son fondement dans la nature, mais dans la volonté de Dieu. Cependant elle peut établir, par des considérations historiques, que cette unité est un fait probable, et réfuter les objections qu'on élève contre cette unité. En effet, toutes les traditions antiques des peuples sont en faveur de cette unité (Égypte, Grèce, Chaldée, Phénicie, etc.). Si Adam avait 130 ans (LXX : 230) au moment du crime de Caïn, il pouvait avoir déjà une quantité d'enfants et de petits enfants, parmi lesquels Caïn put trouver une femme et des relations sociales, bien que l'Écriture ne cite alors que deux fils, Caïn et Abel. La Bible ne voulait pas nous transmettre une histoire généalogique précise, mais l'histoire de la Révélation. D'après le darwinisme, il n'y a jamais eu de couple primitif, mais seulement des formes intermédiaires. — Quant à savoir si d'autres planètes sont habitées, il est facile de poser la question, mais il n'est pas facile d'y répondre.

La différence des races ne s'oppose pas à l'unité de l'espèce humaine. Qu'elle ne repose pas sur une distinction de nature, cela ressort déjà du fait que le croisement des races humaines, à la différence des croisements hybrides, est fécond, souvent même plus fécond que les mariages dans la même race. Même du point de vue intellectuel, rien n'autorise à affirmer une différence essentielle entre les races. Assurément il y a des types de peuples très inférieurs. Mais la différence intellectuelle entre les nègres les plus dégradés et les singes les plus élevés est toujours aussi grande qu'entre l'homme et la bête. La théorie des *coadamites*, d'après laquelle des espèces humaines autochtones auraient apparu dans diverses parties du monde, a encore moins de fondement dans l'Écriture que la théorie des *préadamites*.

§ 73. La nature de l'homme

THÈSE. La nature de l'homme est constituée par le corps et l'âme. De foi.

Explication. A ce *dualisme* anthropologique s'oppose le *trichotomisme* d'après lequel l'homme est composé de trois substances (τριμή, pars) : le corps, l'âme (ψυχή) et l'esprit (πνεῦμα) ; cette théorie fut soutenue par les anciens philosophes, par Philon, les gnostiques, les manichéens, les apollinaristes, les Arabes du Moyen-Age, Günther, les protestants. Les dualistes extrêmes, d'après lesquels l'union du corps et de l'âme n'est pas naturelle, mais antinaturelle, furent Platon, Descartes, Leibnitz. L'Eglise a réprouvé le trichotomisme d'Apollinaire (Denz., 338), des Arabes (Later. V ; Denz., 738), la théorie de

Günther qui admettait une âme naturelle au-dessous de l'âme spirituelle (*Denz.*, 1655), ainsi que l'opinion de Rosmini, d'après laquelle l'âme raisonnable peut procéder par évolution de l'âme sensible. (*Denz.*, 1910.) Très célèbre est la décision du Concile de Vienne contre Pierre Olivi, dans laquelle il est déclaré que quiconque affirme « quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani *per se* et *essentialiter* tamquam hæreticus sit censendus ». (*Denz.*, 481 ; cf. 783.)

Pierre Olivi, qui admettait, à la base de son système, une matière spirituelle, faisait consister l'âme en trois formes (anima vegetativa, sensitiva, intellectiva), qui *coexistaient* simplement dans la matière commune de l'âme, laquelle serait préparée par les formes inférieures à recevoir les formes supérieures ; toutefois, les formes supérieures agiraient d'une manière *dynamique* sur les formes inférieures (regere, movere). « Les différentes formes ne sont pas réciproquement dans le rapport de matière et de forme, comme c'est le cas dans la conception albertine, scotiste et suarésienne, mais elles se comportent simplement comme des parties qui sont mécaniquement additionnées les unes aux autres. Le seul lien d'union est la simple coexistence dans la matière. » (*Jansen*, Études franciscaines, 1918, 173 sq.) Olivi détruisait l'unité formelle entre le corps et l'âme intellectuelle, parce que cette dernière n'était plus immédiatement et « *per se* », mais seulement *indirectement* par le moyen de l'âme sensitive et végétative, le « motor » et le « rector » du corps. C'est cette erreur que le Concile de Vienne a voulu frapper. Une dogmatisation de la théorie naturelle aristotélicienne (matière et forme) n'était pas dans les intentions du Concile.

Preuve. D'après la Bible, l'homme est composé de corps et d'âme : « Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terræ, et spiravit in faciem ejus spiraculum vitæ et factus est homo in animam viventem. » (*Gen.*, II, 7.) Ce « spiraculum » était *une seule* chose, il fit d'Adam un homme et un être vivant, il fut son principe d'être et de vie. C'était son âme. L'Écriture décrit d'abord la création du corps et ensuite comment il fut *vivifié* par le souffle divin de l'Esprit. Personne n'attendra de l'Écriture, toutes les fois qu'elle parle du corps et de l'âme, une doctrine *métaphysique* quelconque sur leur unité. La psychologie biblique est difficile, parce qu'elle est d'abord pratique et imagée et ensuite religieuse. « Ruach » est l'esprit divin de vie qui vivifie tout ce qui est dans la nature et le corps lui-même. « Nephesch » est l'âme qui se manifeste dans le souffle, l'âme qui habite dans le corps, qui y est établie et qui le quitte. Ce mot équivaut souvent au pronom réfléchi, comme au pronom personnel, et de là résulte sa signification de moi personnel. On emploie également « nephesch » pour vie, d'où des expressions comme « animam suam dare in mortem, animam servare », etc., ce qui ne signifie pas la mortalité de l'âme, mais la perte ou la conservation de la *vie*. Quand l'âme quitte le corps, l'homme est mort, mais non l'âme ; celle-ci va dans le « Schéol » ou retourne à Dieu. (*Eccl.*, XII, 7.)

Le Christ parle selon les conceptions de son peuple et nomme le corps et l'âme, l'un à côté de l'autre, d'une manière pratique, sans aborder le comment de leur union intime. (σῶμα et ψυχή, *Math.*, x, 28 ;

πνεῦμα et σάρξ : Math., xxvi, 41.) Son âme (πνεῦμα) est troublée (Jean, xii, 27) ; il remet en mourant son âme entre les mains de Dieu. (ἐξέπνευσεν. Luc, xxiii, 46 ; Marc, xv, 37, 39.) Il enseigne que Dieu a le pouvoir de jeter « corps et âme » (καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα) l'homme tout entier dans l'enfer. (Math., x, 28.)

Le prétendu trichotomisme biblique (cf. Dan., iii, 86 ; Luc, i, 46 sq. ; I Thes., v, 23 ; Hébr., iv, 12) s'explique facilement dans le sens du dualisme, quand on tient compte du « parallelismus membrorum » très fréquent, d'après lequel « spiritus » et « anima » veulent dire la même chose en deux mots, ou bien du sens religieux de la tournure qu'on rencontre fréquemment chez S. Paul, d'après lequel πνεῦμα est le principe supérieur et surnaturel de vie tel qu'on le décrit dans le traité de la grâce. Il faut en dire autant du trichotomisme que l'on voit aussi apparaître de temps en temps chez les Pères.

Les Pères. La lettre à *Diognète* établit un long parallèle entre le corps et l'âme, d'une part, et le monde et le Christ, d'autre part (dualisme platonicien). *Justin* (?) dit : « Qu'est l'homme sinon un être intelligent composé de corps et d'âme ? » (De resurr., 8.) *Athénagore* : « La nature de tous les hommes est composée d'une âme immortelle et du corps. » (De resurr., 15.) *S. Irénée* : « Notre substance est une union d'âme et de chair. » (A. h., v, 8, 2.) *Tertullien* défend l'unité de l'âme dans le corps. (De anima, 10.) Il est clair qu'en rejetant le trichotomisme d'Apolinaire de la christologie, on le rejetait aussi de l'anthropologie et que, dans la suite, les Grecs, comme les Latins, enseignèrent le dualisme, bien que leur terminologie soit encore parfois trichotomiste. S. Augustin lui-même dit : « *Tria sunt quibus homo constat : spiritus, anima et corpus, quæ rursus duo dicuntur, quia sæpe anima simul cum spiritu nominatur.* » (De fide et symb., x, 23 ; *Tixeront*, II, 135, 275, 460 ; S. Jean Damasc., De fide orth., II, 12.)

Le comment de l'union du corps et de l'âme a été maintes fois caractérisé par les Pères de l'Eglise comme entièrement mystérieux. S. Grégoire de Nysse estime que nous le connaissons aussi peu que l'union hypostatique. (Orat. cat., 11.) S. Augustin pense de même. (Civ., xxi, 10 ; xxii, 4.) D'après Platon, l'âme est une οὐσία ἀσώματος ἀτοκίνητος ; d'après Aristote, par contre, une ἐντελέχεια σώματος. Ces deux définitions eurent plus tard des effets différents. D'après Platon, le corps et l'âme sont deux substances différentes dont l'union est contre nature (anima motor corporis : union externe) ; d'après Aristote, elles constituent une unité substantielle (anima forma corporis : unité interne).

La Scolastique primitive, dont l'orientation était platonicienne et augustinienne, manque d'une conception ferme. On peut ramener ses explications aux schémas suivants : 1^o L'âme habite dans une maison qui lui est essentiellement étrangère : le corps est l'hôtellerie, le vêtement, le récipient, l'enveloppe de l'âme ; à ces expressions s'ajoute l'image du mariage ; 2^o Le corps et l'âme sont joints par un « spiritus physicus » qui sert d'élément intermédiaire ; 3^o Le corps et l'âme sont unis par la personnalité, comme par une union hypostatique ; 4^o Puis vient la haute Scolastique avec sa théorie aristotélicienne : « anima forma corporis ».

D'après S. Thomas qui suit Aristote, l'âme est la « forma corporis ». D'après Scot elle est également forme essentielle du corps, mais à côté d'elle existe encore une seconde forme, la « forma corporeitatis », car la « materia prima » serait incapable de recevoir l'âme ; elle n'y devient apte que par la forme corporelle.

Ainsi l'âme unique est la forme unique pour toute l'activité de l'homme, en tant qu'âme végétative, sensitive et intellectuelle. « Sic igitur anima intellectiva continet in sua virtute quidquid habet anima sensitiva brutorum, nutritiva plantarum », dit S. Thomas (I, 76, 3). Mais là se trouve un problème. Les Ecoles examinent les difficultés qui résultent de la conception stricte de l'âme forme du corps. Ces difficultés proviennent de la Consécration à la messe, du mode d'existence du Crucifié (identité du corps) et du danger de matérialiser l'âme, si on la conçoit comme la

forme d'être du corps. (Cf. *Béza*, n. 1195 sq.) *Palmieri* († 1909) soutient, par suite, cette thèse que l'âme et le corps constituent chacun une substance *complète* et qu'il n'y a entre les deux qu'une unité de nature et de personne. (De Deo creante *Thes.*, 26.)

Les explications modernes sont présentées par la philosophie. Elle connaît l'hypothèse de l'*occasionalisme* (Malebranche), d'après lequel le corps et l'âme se comportent comme des êtres étrangers, Dieu lui-même produisant tous les mouvements et les mettant en relation les uns avec les autres; elle connaît aussi l'*harmonie préétablie* (Leibnitz), d'après laquelle Dieu a tout ordonné d'avance, dans le corps et dans l'âme, de telle sorte que, dans la suite, tout concorde sans action réciproque réelle; de même, le *parallelisme psycho-physique* (Spinoza Paulsen), d'après lequel le psychique et le corporel sont deux côtés d'un même x inconnu et réel qui, en soi, n'est ni l'un ni l'autre des deux, mais doit être le fondement réel de l'un et de l'autre et qui se correspond comme l'arc convexe et l'arc concave d'un cercle (Fechner); une théorie apparentée est la *théorie de l'actualité* d'après laquelle l'âme n'est pas un être, mais se constitue par les actes passagers de la conscience (Hume, Fichte, Schelling, Wundt; $\pi\alpha\rho\upsilon\tau\alpha \pi\acute{o}\tau\iota$ ne vaudrait pas seulement pour l'être métaphysique, mais encore pour l'être psychologique).

D'après les *anthroposophes*, l'homme est composé d'une série d'éléments constituants, d'éléments corporels (corps minéral, corps éthéré, corps astral), psychiques (âme sensitive, âme intellectuelle, âme consciente) et d'éléments spirituels (l'esprit lui-même, l'esprit de vie, l'homme spirituel).

THÈSE. L'âme humaine spirituelle est immortelle.

De foi.

Explication. V^e Concile de Latran : « *Damnatus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse.* » (*Denz.*, 738.) La *spiritualité* de l'âme est une doctrine de foi générale, exposée seulement incidemment par le IV^e Concile de Latran (ex spiritu et corpore constitutus), mais qui n'a pas été définie spécialement. « *Censeo nullam esse hac de re officialem Ecclesiae definitionem.* » (*Béza*, n. 1121.) Par contre, l'*immortalité* est définie. L'arabisme enseignait la permanence panthéistique de l'âme du monde, mais non de l'âme individuelle. De même, le matérialisme et le monisme. Ce dernier enseigne « une survie dans la conscience commune de Dieu ». (Fechner, Paulsen, Lasswitz, etc.) L'âme du monde est alors la somme de tous les *atomes psychiques*. *Kant* considère l'immortalité de l'âme comme un postulat de la raison.

Preuve. L'Ancien Testament connaît sans doute depuis le commencement une survie de l'âme, mais non dans le sens de récompense et de punition conformément à la vie précédente. Cependant l'immortalité n'est niée nulle part, pas même dans Job, XIV, 7-14. Eccl., II, 14-16; III, 11-22; VI, 6; IX, 4-6. C'est la mortalité de *cette vie* et non celle de l'âme qui est affirmée souvent comme une vérité d'expérience quotidienne : « *Quia pulvis es et in pulverem reverteris.* » Néanmoins, en raison de la doctrine encore vague de l'au-delà, la lamentation sur les morts est très forte : Les morts ne te louent point, Seigneur. On meurt et on est réuni, sans distinction, dans le royaume des ombres du Schéol, avec les pères, où l'on mène, comme une ombre sans force, une survie morne, dont il n'est pas dit où elle doit aboutir ni combien

de temps elle durera. C'est en vain que l'on cherche des précisions fermes ; tout ce qu'on peut dire est ceci : on parle non seulement de la descente dans la fosse (Schéol, Hadès : Gen., xxxvii, 35 ; xlii, 48 ; xlii, 29, etc.), mais encore de la réunion avec les pères (Gen., xv, 15 ; xxv, 8 ; xxxv, 29 ; xlix, 32), même à propos de la distinction des tombeaux (Gen., xxv, 8 sq. ; xxxv, 29 ; xlix, 32), d'où peut-être on peut conclure une certaine spiritualité et une certaine indépendance du tombeau. Dans l'époque qui suit l'exil, par contre, se manifeste, d'une façon plus précise, avec l'affirmation de l'individualisme religieux, la notion d'immortalité unie même, à la fois, à la résurrection et à la différenciation du sort des bons et des mauvais, comme on le verra dans l'Eschatologie. (Cf. par ex. : Sag., ii, 1 sq. et ii, 21 sq.)

Jésus pouvait supposer cette immortalité comme dogme et, s'appuyant sur cette base, donner toute son efficacité à cette vérité. Citons seulement quelques sentences : « Nolite timere eos qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere. » (Math., x, 28.) Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais le Dieu des vivants ; les patriarches vivent auprès de lui. (Math., xxi, 32.) Les béatitudes (Math., v), la parabole de Lazare (Luc, xvi, 19-31), les paraboles eschatologiques sont autant de témoignages en faveur de notre dogme. C'est sur l'immortalité que repose toute la doctrine du christianisme depuis Jésus.

Les Pères. Ils enseignent naturellement l'immortalité que soutenait déjà la philosophie grecque ; mais ils diffèrent dans les raisons sur lesquelles ils la fondent. Ceux qui, avec le Portique, attribuent à l'âme une certaine corporalité, S. Justin, Tertullien, S. Irénée, Clément d'Alex. doivent considérer l'immortalité comme un don extérieur ajouté par Dieu ; ceux, par contre, qui, avec le platonisme, se rattachent plutôt à la notion de spiritualité pure, comme Origène, trouvent aussi d'ordinaire le fondement de l'immortalité dans la *nature* intime de l'âme. Cependant le néo-platonisme admet que l'âme existe toujours dans un corps, ici-bas dans un corps animal, là-haut dans un corps plus subtil, céleste (σῶμα αἰθέριον, οὐράνιον, πνευματικόν). La doctrine de l'immortalité fit des progrès avec les trois Cappadociens, surtout S. Basile qui cherche dans l'âme l'image de Dieu (Hom. in Attende tibi, 7 : M. 31, 216) et S. Grégoire de Nysse qui insiste lui aussi sur une nature semblable à Dieu. (M. 45, 187-222 ; 46, 111-160 ; 44, 153.) S. Augustin expose d'abord, en se rattachant à Platon, une preuve naturelle de l'immortalité de l'âme, en disant que l'âme participe à la divinité par les idées éternelles. Plus tard, il revient aux motifs de foi. On trouve déjà, chez les Pères, les trois arguments les plus connus : 1° L'argument tiré de la simplicité de l'âme (arg. métaphysique) ; 2° L'argument tiré des dispositions pour un bonheur éternel et de la tendance vers ce bonheur (arg. téléologique) ; 3° L'argument tiré du besoin d'une sanction juste (arg. moral). Ces arguments se retrouvent chez les scolastiques, particulièrement chez S. Thomas. Cependant, là encore, on trouve des partisans de S. Augustin qui se réfèrent à la foi, comme par ex. S. Bonaventure.

S. Thomas traite les trois arguments principaux, l'argument métaphysique, l'argument téléologique et l'argument moral ; surtout le premier. Il y ajoute l'argument tiré de la Providence : Comme l'âme est très apparentée à Dieu, Dieu doit aussi l'aimer plus que tout autre chose et la préserver de la destruction. Mais, à la tête de son argumentation, se place l'argument métaphysique. Il s'appuie sur les actes immatériels de la pensée et de la volonté pures, d'où il conclut l'être immatériel qui, par suite de sa nature, est soustrait au flux du devenir et du dépérissement et, par conséquent, possède l'immortalité. Les sens connaissent le particulier,

l'âme connaît le général, l'essentiel, le logique, l'intelligible. « Anima quodammodo omnia » : elle peut, par la connaissance, recevoir en soi *tous* les êtres corporels : il faut donc qu'elle soit incorporelle. S. Thomas défend la simplicité de l'âme et de l'esprit angélique contre l'*École franciscaine* qui, suivant une tradition patristique, enseignait la composition de matière et de forme. Quodl., III, 20 : « Utrum angelus sit compositus ex materia et forma » et IX, 6 : « Utrum angelus sit compositus », etc. (S. th., I, 75, 5.)

La *Scholastique* se montra unanime dans la doctrine, mais non sur la valeur probante de l'argument philosophique ; les *scotistes* le discutèrent, ainsi que plus tard les *nominalistes* et *Cajetan*, lequel déclare que l'immortalité de l'âme est aussi mystérieuse que la Trinité ; certains théologiens sont encore aujourd'hui du même avis. Les humanistes ont ensuite, à plusieurs reprises, mis en doute même la survie de l'âme et ont été par là les précurseurs des naturalistes modernes. C'est contre les humanistes qu'est dirigée la déclaration du V^e Concile de Latran.

Remarque. De même que la spiritualité et l'immortalité de l'âme, sa *liberté de volonté* est aussi, d'après la Révélation et la raison, un don naturel de l'âme. Dans ses décisions concernant la grâce, le Concile de Trente frappe d'anathème ceux qui disent : « Liberum arbitrium post Adæ peccatum amissum et extinctum esse. » (S. 6, can. 5.) Tous les commandements et toutes les défenses de Dieu, toutes ses promesses et ses menaces s'adressent à la volonté libre. Le fait de notre liberté est une des données de notre conscience, et, par là-même, il est plus sûr que l'existence du monde extérieur ; dans notre conscience apparaît nettement la distinction entre l'activité libre et l'activité nécessaire et cette distinction disparaîtrait si tout s'accomplissait nécessairement dans notre âme. D'après *Denz.*, 1650, la liberté de la volonté compte au nombre des vérités de raison.

La propagation de l'humanité. Il ne s'agit pas ici de la propagation du corps, mais de celle de l'âme. D'une *manière générale*, Dieu a attaché la propagation de l'âme, comme celle du corps, à la génération naturelle. (Gen., I, 28 ; IV, 1 ; cf. III, 20.) Au sujet de l'origine de l'âme, on ne trouve d'enseignement clair ni dans l'Écriture, ni chez les Pères, ni dans l'Église. Mais, au cours des temps, cinq opinions différentes se sont fait jour :

1^o Le *préexistentianisme* d'Origène, d'après lequel toutes les âmes ont été créées à un moment qui a précédé le temps et sont unies au corps au moment de la génération (Platon, Pythagore, le Parsisme, ainsi que S. Augustin au début : Ép. VII, 3 ; De lib. arb., I, 24) ; ce système devait encore être combattu au Moyen-Age. Il fut rejeté par un Concile de Constantinople (543 ; *Denz.*, 203 sq. et 236) ; — 2^o L'*émamanisme* des néo-platoniciens, des Arabes et d'autres panthéistes du Moyen-Age, d'après lequel toutes les âmes procèdent de la substance divine, comme des parties d'un tout. Il fut réprouvé dans le symbole de Léon IX (*Denz.*, 348), par le V^e Concile de Latran (*Denz.*, 738), dans la condamnation des thèses d'Eckart (*Denz.*, 527) et du quétiste Michel de Molinos (*Denz.*, 1225) ; — 3^o Le grossier *traducianisme*, d'après lequel les âmes au moment de la génération se détachent comme des substances matérielles de l'âme des parents et animent le fœtus (Tertullien, Apollinaire). Quand, au Moyen-Age, ce système se répandit de nouveau parmi les Arméniens, Benoît XII en exigea le désaveu comme condition de la réunion à l'Église (*Denz.*, 533) ; — 4^o Le *générationnisme* plus délicat, d'après lequel, au moment de la génération, les âmes sont engendrées en même temps, comme substances *spirituelles*. Ce système fut adopté pendant un certain temps par S. Augustin, pour pouvoir expliquer plus facilement la propagation du péché originel. D'après S. Jérôme, « la plus grande partie des Occidentaux » admettaient le générationnisme. (Cf. Ép. CXXVI, 1.) S. Augustin, le plus grand psychologue de l'ère patristique, n'a cependant jamais pu se faire une idée claire sur l'origine de l'âme (non sum

ausus aliquid definire, *quia fateor me nescire* ; De anima, iv, 2). Dans les temps modernes, ont penché vers le *générationisme* : Rosmini, Hermès, Frohschammer, Klee, Hayd. Mais ce système, lui aussi, s'est heurté à l'opposition de l'Eglise (Denz., 1910) ; — 5^o Il ne reste, par conséquent, que le *créationisme* qui était déjà représenté par S. Cyprien, S. Hilaire, S. Jérôme, S. Ambroise, S. Léon 1^{er} et la plupart des Grecs, et qui, au Moyen âge, finit peu à peu par être accepté grâce à S. Thomas : Dieu crée chaque âme. L'Eglise a tenu compte de ce système dans la définition de l'Immaculée Conception de Marie, dont l'âme, dès le premier moment de sa création (in primo instanti *creationis* atque *infusionis* in corpus), fut préservée du péché originel. (Denz., 1100.)

S'il est incompréhensible que l'âme spirituelle soit propagée par l'acte corporel de la génération, le créationisme présente lui aussi des *difficultés* qui ne sont pas minimes. S. Augustin était déjà embarrassé pour admettre que l'âme, créée par Dieu, pût naître avec le péché originel. Cette difficulté est pour nous aussi, venus longtemps après, pour ainsi dire, insoluble. Il y a une autre difficulté dans la représentation d'une création continuée jusqu'à la fin du monde, laquelle devrait être entendue comme un nombre incalculable d'actes directs de Dieu. Enfin, il semble qu'il faudrait admettre une coopération immédiate de Dieu dans les nombreuses générations coupables.

On ne peut répondre à la première question qu'en se référant au mystère du péché originel ; on répond à la seconde en comparant cette création à la première qui se fit également sans introduire aucun changement et aucune temporalité dans l'activité divine éternelle. Quant à la dernière question, on pourrait alléguer la coopération générale de Dieu dans les créatures, laquelle rend seulement possible l'acte physique, mais n'opère pas sa moralité. La seule question est de savoir si la production d'une âme doit être réellement rangée dans le concours divin général, ou bien s'il faut la considérer comme une vraie création « *ex nihilo* », comme une activité divine *particulière*. On présente d'autres objections : les parents ne seraient pas les vrais générateurs de leurs enfants et seraient inférieurs dans leur aptitude génératrice aux autres êtres vivants ; les enfants ne sont pas seulement physiquement semblables à leurs parents, ils le sont aussi spirituellement. On peut répondre à ces objections que la génération humaine est pour Dieu la condition préalable de la création des âmes, et qu'il tient compte des conditions naturelles posées. Ainsi donc la création des âmes ne doit pas être considérée comme une création complètement absolue, mais comme un intermédiaire entre la création première et la création seconde, car les causes secondaires coopèrent d'une certaine façon et les parents sont les « *quasi causes efficientes* » des âmes (Scheeben, Oswald, etc.). Mais, indépendamment de toutes ces difficultés, le « fait qu'une vérité si importante et si claire (?) a été, pendant huit siècles, obscurcie par toutes sortes de doutes et d'objections, suffit déjà à démontrer que le *créationisme* ne peut pas être considéré comme un dogme proprement dit ». (Pohle, I, 481.)

L'âge de l'humanité. Les théologiens catholiques d'aujourd'hui, tenant compte des résultats des recherches anthropologiques concernant le développement du langage et de la civilisation, de ceux de la paléontologie et de l'ethnographie, le fixent au moins à 10.000 ans, car l'Égypte, voilà 4.000 ans, et Babylone, voilà 5.000 ans, possédaient déjà une civilisation développée. Killermann le fixe à 30.000 ans. Les modernes évolutionnistes exigent 100.000, 150.000 et jusqu'à 250.000 ans. Il y a deux questions à considérer ici : 1^o L'homme vivait-il déjà à l'époque glaciaire ? 2^o Quel est l'âge de l'époque glaciaire ?

B) L'élévation de l'homme

§ 74. La notion du surnaturel

A consulter, outre les manuels : Kors, La justice primitive et le péché originel d'après S. Thomas (1922). Ripalda, De ente supernaturali (Lyon, 1643). Palmieri, De Deo creante et elevante. Mazella, De Deo creante disp., 4 sq. Schrader, De triplici ordine natural.

supernaturali et præternaturali (1864). *Tournely*, De gratia, q. 2. *Terrien*, La grâce et la gloire (1897). *De Smedt*, Notre vie surnaturelle, I (1910). *Bainvel*, Nature et surnaturel. *Ligeard*, La théologie scolastique et la transcendance du surnaturel (1908). *Bittremieux*, La distinction entre la justice originelle et la grâce sanctifiante. *S. Thomas*, S. th., I, 94 sq. *Bellarmin*, De gratia primi hominis (De contro., t. IV). Hérésies : *Petau*, De pelagianorum et semipelagianorum dogmatum historia (éd. Paris), IV, 597 sq. *Tixeront*, II, 436 sq. *D ct. théol.*, II, 38-111, v. Baius, *F. R. Jansen*, Baius et le baïanisme (1927).

L'École définit le surnaturel : *Tout don de Dieu qui n'est pas déjà dû en soi à la nature, mais qui lui est ajouté, dans une bonté libre, comme quelque chose de nouveau* (donum Dei naturæ indebitum et superadditum).

L'explication doit partir de la nature, car le surnaturel n'existe pas en soi et seul, mais seulement dans la nature et suppose, par conséquent, la nature comme réceptrice et détentrice. Ici, cependant, nous n'examinerons le surnaturel que dans ses relations avec la nature humaine. Sans doute, toute la nature créée est apte à recevoir de son créateur une certaine élévation et une certaine glorification dans un ordre supérieur, comme ce sera le cas à la fin du monde (Rom., VIII, 18 sq.) et comme c'est déjà le cas, dans une certaine mesure, dans l'emploi des substances matérielles pour la confection des sacrements. Ici cependant nous n'avons besoin d'examiner que la notion du surnaturel en tant qu'elle inclut une élévation de l'homme (de l'ange), car en lui, comme image de Dieu, doit se réaliser le surnaturel par excellence, la vision de Dieu. Lui seul, en tant qu'« imago Dei », peut recevoir la grâce, aucune créature matérielle ne le peut. (§ 113 ; S. Augustin, C. Jul., IV, 3, 15.)

Est naturel pour l'homme tout ce qui appartient à sa nature créée. Or, comme le corps et l'âme sont les deux parties constitutives de sa nature, le naturel appartient soit à l'être corporel, soit à l'être spirituel de l'homme. De plus, est encore naturel tout ce qui résulte, comme effet, de la nature créée, de ses forces et de ses facultés, de ses besoins et de ses propriétés. De même, les fins et les obligations, les efforts et les tendances qui correspondent à ces forces créées, ainsi que les moyens par lesquels sont atteints leurs buts et même ceux par lesquels la nature humaine se maintient dans l'existence, sont naturels : « Nous appelons naturel tout ce qui ou bien est une partie de la nature ou bien découle des principes de la nature et qui, par là-même, est dû conformément aux exigences de la nature, sans quoi elle serait incomplète et imparfaite. » (*Tournely*, De gratia, q. 2, a. 1.) Définition de l'École : « Naturale est quidquid vel constitutive, vel consecutive, vel exigitive pertinet ad substantiam aliquam creatam. » Tout cela réuni constitue l'« ordo naturæ ». Ce que Dieu accomplit généralement dans les créatures, leur est naturel, « quia Deus ipse est conditor et ordinator naturæ ». (*S. Thom.*, De pot., I, 3 ad 1.)

Est donc surnaturel tout ce qui dépasse la nature telle qu'on vient de la définir (naturæ superadditum) ; par conséquent, ce qui ne lui appartient pas, ni comme partie constitutive, ni comme force, ni comme propriété ; ce qui ne résulte pas d'elle comme effet, ce qui ne peut pas être recherché et accompli par elle et les moyens qui lui sont accessibles ; ce que, par suite, elle ne peut pas exiger en vertu de sa notion essentielle, mais qui, au contraire, lui est accordé par une libéralité gratuite de Dieu (naturæ indebitum).

Le mot « surnaturel » doit donc se comprendre d'une manière relative, en tant qu'il suppose la nature comme réceptrice et détentrice du surnaturel. Le surnaturel n'existe pas en soi et isolé. Ce n'est pas l'usage de désigner comme surnaturelle une nature plus élevée, comme celle d'un ange ou de Dieu, par comparaison avec la nature humaine. Il n'y a pas de substance surnaturelle. L'expression suivante : « Supern. quoad substantiam » ne doit pas nous abuser. Le surnaturel est toujours un *accident* de la nature (*naturæ superadditum*). — Dans un sens large et analogique, on appelle sans doute les sacrements et l'Eglise surnaturels, parce que Dieu s'en sert comme moyens pour produire la grâce surnaturelle (cause instrumentale). Il est inexact d'appeler le surnaturel suprasensible, spirituel, transcendantal, infini, suprarationnel, miraculeux, religieux, et autres termes semblables.

Division. Les théologiens distinguent le surnaturel au sens *substantiel* (*supernaturale per se, quoad substantiam*) du surnaturel au sens *accidentel* (*s. per accidens, quoad modum*).

Dans le dernier cas, ce n'est pas le contenu du don conféré qui est *en soi* surnaturel, mais le *mode de sa production*, par ex. : l'infusion miraculeuse de connaissances religieuses ou bien d'une langue étrangère, comme le cas se raconte parfois dans la vie des saints. Une perfection de ce genre peut être aussi, en soi, acquise par des *efforts naturels*. Dans le surnaturel substantiel, une telle opération naturelle n'est jamais possible ; il a toujours son fondement dans une causalité qui dépasse toute créature et est uniquement divine, par ex. : la grâce sanctifiante.

Nous laissons de côté ici le *supern. quoad modum*, pour ne nous occuper que du *supern. quoad substantiam*. On distingue entre le surnaturel « *simpliciter* » ou surnaturel *absolu* et le surnaturel « *secundum quid* » ou surnaturel *relatif* (préternaturel).

Le surnaturel absolu dépasse les forces et les exigences de toute nature créée ou créable. Son contenu est l'élévation de la créature raisonnable à la participation de la vie de Dieu même, par la grâce ici-bas et par la vision divine là-haut. Le surnaturel relatif, dans l'homme, dépasse la nature de l'homme, mais non celle de l'ange. Il est surnaturel pour l'homme, mais non pour l'ange. Il n'élève pas l'homme au-dessus de lui-même dans un ordre d'existence supérieur, mais il le perfectionne seulement à l'intérieur de sa propre nature (*in linea naturæ*). Le mot « préternaturel » est un mot de création récente. Au préternaturel appartiennent certains dons de l'état primitif que nous expliquerons plus loin.

Une disposition naturelle pour la réception du surnaturel (*potentia obædientialis*) doit être admise dans l'homme. Si l'on a dit que le surnaturel dépasse toutes les exigences et toutes les forces de la nature, cela ne signifie pas qu'il faille entendre qu'il est *contre nature* et que son union avec elle est contradictoire et antinaturelle. Au contraire, la nature possède en soi une puissance de réceptivité pour le surnaturel (*potentia obædientialis*).

Dans toute créature se trouve une double disposition, une puissance *active* et une puissance *passive*. C'est de ces deux puissances que résulte son activité naturelle. Il y a de plus en elle, en dehors de ces puissances, une puissance *obédientielle*, dans les relations de la créature avec Dieu, d'après laquelle Dieu peut faire en elle, *au-delà* des forces naturelles, ce qu'il veut ; la créature lui « obéit » en surpassant sa nature. (Cf. S. Augustin, *Gen. ad lit.*, ix, 17 ; S. Thom., *S. th.*, iii, 11, 1.)

Ces distinctions purement scolaires et théoriques n'ont été adoptées par la théologie que pour combattre l'obscurcissement et l'affaiblissement du surnaturel par Baïus et Jansénius d'abord, puis par Hermès et Hirscher, et pour s'opposer au rationalisme qui nie purement et simplement le surnaturel ou l'entend tout au plus au sens de suprasensible, de transcendant, d'insaisissable pour nos sens. Dans la théologie protestante, on ne rencontre, pour ainsi dire, pas la notion de surnaturel, mais les expressions qu'on vient de signaler sont en usage. La raison en est dans la notion de la grâce essentiellement différente (§ 125 sq.).

L'Écriture ne connaît pas l'expression, mais la chose. Jésus, par ex. (Jean VI), distingue nettement entre les dons de la création (nature) et ceux de la Rédemption (royaume du ciel, pain du ciel, foi = venire ad me); de même S. Paul, comme on le verra plus loin dans le traité de la grâce.

S. Augustin écrit, dans sa controverse avec Pelage, une parole classique sur la distinction entre la nature et la grâce, et il faut chercher dans cette parole les racines de la théorie de l'École scolastique. Il écrit (De prædest. sanct., v, 10) : « *Posse habere fidem sicut posse habere caritatem naturæ est hominum; habere autem fidem quemadmodum habere caritatem gratiæ est fidelium.* » Pierre Lombard commente ainsi plus tard cette parole : « Cela ne veut pas dire que la volonté libre suffit pour la possession de la foi et de la charité, mais que l'esprit de l'homme possède une aptitude naturelle à la foi et à la charité, et que cette aptitude, avec le secours de la grâce de Dieu (Dei gratia præventa) croit et aime, ce qu'elle ne pourrait pas sans la grâce. » (Sent., I, 11, dist. 28, n. 7.) Dans cette détermination négative, ce qui ressort d'abord, c'est simplement la distinction entre le surnaturel et le naturel. Quand on demande ensuite en quoi consiste le surnaturel en soi, sans tenir compte de son opposition avec la nature, la réponse est celle-ci : il consiste dans la participation active à la vie de Dieu, qui s'accomplit imparfaitement dans la grâce et parfaitement dans la gloire. Cf. le traité de la grâce.

L'élément le plus important, dans la définition donnée plus haut, est l'élévation du surnaturel au-dessus de toute force naturelle (donum superadditum); le second élément est moins caractéristique : *le fait de ne pas être dû* (indebitum). Dieu, en effet, nous a promis le surnaturel et, dans la Rédemption du Christ, il nous l'a offert; il veut que nous le recevions et c'est notre devoir de l'accepter. Il n'y a qu'une fin de l'homme, la fin surnaturelle. C'est ainsi que l'expose l'Écriture et par là l'élément de gratuité passe au second plan derrière l'autre élément. Nous avons, en somme, un droit au surnaturel, mais nous ne devons pas oublier que ce droit est un droit dont Dieu nous a fait présent. On peut même aller plus loin et dire, avec S. Thomas, que nous avons un *désir naturel* du surnaturel, que notre nature le demande comme son achèvement. (S. th., I, 2, 3, 8; 109, 3. C. Gent., III, c. 48, 2 et 3. Comp. theol., 105.) S. Augustin dit déjà la même chose, quand il commence ainsi une de ses « Confessions » : « Notre cœur est sans repos tant qu'il ne se repose pas en toi. » S. Thomas écarte expressément une preuve de l'existence de Dieu tirée de ce désir naturel, car elle n'aboutirait qu'indirectement et confusément à Dieu en tant que « beatitudo in communi » et non d'une manière directe et distincte. (Cf. S. th., I, 2, 1; Ver., XXII, 7.) S. Thomas considère l'élévation du surnaturel au-dessus des forces naturelles comme l'élément principal. Il veut simplement, avec toutes les réserves voulues, indiquer une certaine aptitude naturelle à la vision béatifique; quant à la vision béatifique elle-même, elle est pour lui strictement surnaturelle : « Beatitudo autem æterna est finis ultimus et supernaturalis. » (S. th., I, 75, 7 ad 1; cf. I, 2, 62, 2; III, 9, 2. C. Gent., III, 50.)

Les états de la nature humaine. On entend par *état de nature* (status naturæ humanæ), la fin dernière assignée par Dieu à l'humanité et la disposition des moyens correspondants qui lui sont nécessaires pour atteindre cette fin.

La doctrine des états ne doit pas être confondue avec les époques extérieures de la Révélation (p. 28, sq.). Elle ne juge pas la situation ou l'aptitude extérieure de l'homme, mais sa situation intérieure, ou, plus précisément, ses relations et ses possibilités par rapport à la fin dernière. Bien que cette doctrine n'ait été explicitée

que depuis le jansénisme, elle a cependant déjà son fondement chez les Pères et dans la Scolastique primitive. Le Pape *S. Innocent I^{er}* parle déjà, en 417, du rétablissement du « *status pristinae libertatis* ». (*Denz.*, 133.) *Hugues de Saint-Victor* distingue « *tres status : ante lapsum, post lapsum* (celui-ci est plutôt une « *ruina* » qu'un « *status* ») et *post resurrectionem* ». (*Sacram.*, I, 6, 10.) Chez *S. Thomas*, on voit apparaître « *st. innocentiae, st. gratiae, st. peccati, st. naturae integræ* » et « *st. naturæ corruptæ, st. merendi et demerendi* », etc. Aujourd'hui l'École distingue :

1. *L'état de nature pure* (*status naturæ puræ*). Dans cet état, l'homme aurait une fin naturelle et les dispositions naturelles pour l'atteindre. Il aurait aussi les faiblesses qui résultent d'une nature sensible et spirituelle. Les théologiens soutiennent la possibilité de cet état pour faire ressortir par là que les dons surnaturels n'appartiennent pas à la nature humaine. La possibilité de cet état fut niée par *Luther*, *Baïus* et *Jansénius*. Par contre, *Pie V* enseigne que Dieu aurait pu créer l'homme « *qualis nunc nascitur* » (*Denz.*, 1055) ; mais il faut remarquer la réserve qu'il ajoute : « sans être chargé du péché originel ». Plusieurs *théologiens augustinien*s, ainsi que plus tard *Hermès* et *Günther*, enseignèrent que cela ne serait pas conciliable avec la bonté de Dieu et sa sagesse : l'homme, disent-ils, a des dispositions naturelles pour la vision béatifique éternelle et doit être destiné à cette vision béatifique. Aucun théologien n'enseigne la réalité de cet état.

2. *L'état de nature intègre* (*status naturæ integræ*). Dans cet état, les défauts connaturels seraient supprimés par des dons préternaturels de Dieu, si bien que la concupiscence et la mort douloureuse n'existeraient pas et que l'homme pourrait atteindre facilement sa fin naturelle. La possibilité de cet état est admise par tout le monde. L'École franciscaine soutient même qu'il a existé réellement pendant un temps très bref, comme préparation du premier couple humain à l'élévation surnaturelle. Les thomistes incluaient cet état dans celui de nature élevée, parce que, d'après *S. Thomas*, l'homme a été créé dans l'état de grâce.

3. *L'état de nature élevée* (*status naturæ elevatæ*). L'homme fut élevé à la participation de la vie divine et disposé et préparé pour cela par la grâce. A cet état furent unis les dons préternaturels, par lesquels la nature était purifiée de tous défauts et rendue en soi complètement parfaite. Ce fut l'état primitif réel de nos premiers parents. Cet état a été dénaturé par les pélagiens, les Réformateurs et les jansénistes.

4. *L'état de nature tombée* (*status naturæ lapsæ sed reparandæ*). Dans cet état, les hommes naissent pécheurs. Cependant Dieu le déclara réparable en promettant immédiatement un Rédempteur.

5. *L'état de nature réparée* (*status naturæ reparatæ*). C'est l'état de celui qui est personnellement racheté, qui a recouvré sa destination surnaturelle et est muni des dons surnaturels. Les dons préternaturels ne sont pas unis à cet état.

6. *L'état de nature glorifiée* (*status naturæ glorificatæ*). Dans cet état, l'homme reçoit la participation complète à la vie divine. On l'appelle aussi état de terme (*status termini* ou *status comprehensionis* ; cf. I Cor., IX, 24 ; Phil., III, 12), par opposition à l'état actuel de voie (*status viæ* ou *status viatoris*).

L'unité de la fin dernière. En fait, tous les hommes sont appelés à la même fin surnaturelle, l'union avec Dieu. Cet appel est, il est vrai, une offre divine libre, mais on ne peut pas la rejeter sans faute grave. Tendre à une fin *purement naturelle*, comme le veut le naturalisme du XVIII^e siècle et de notre temps, n'est pas possible. Par suite, seules les œuvres surnaturellement bonnes ont de l'importance pour la fin dernière de l'homme. De là vient le peu d'estime que les Pères, et particulièrement *S. Augustin*, avaient pour la morale naturelle.

§ 75. La grâce originelle

THÈSE. Nos premiers parents furent ornés de la grâce sanctifiante. De foi.

Explication. *Concile de Trente* : « Si quis non confitetur, primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amississe... a. s. » Ensuite, il enseigne : « (Adam) *acceptam a Deo sanctitatem et justitiam... nobis etiam... perdidisse.* » (s. 5, c. 1 et 2; *Denz.*, 788 sq.) Le II^e Concile d'*Orange* parle de cette « *integritas in qua est condita (natura)* » et l'identifie avec « *salus* », par conséquent avec la grâce sanctifiante. (c. 19; *Denz.*, 192.) Comment cette grâce se comportait avec la nature, aucun concile ne l'a défini ; mais son caractère surnaturel ressort de la condamnation des propositions de Baïus et de Quesnel qui prétendaient qu'elle était due à la nature. (*Denz.*, 1021-1024, 1385 ; cf. 1516.) Cette grâce primitive est appelée par S. Anselme, par opposition au « *peccatum originale* », « *justitia originalis* ». (De concept. virg. et orig., l.)

Preuve. L'Ancien Testament ne fait pas encore de distinction formelle entre les dons de la nature et de la surnature. Des Pères et des théologiens ont voulu parfois trouver cette différence dans l'image et la ressemblance de Dieu (*imago et similitudo*) (*Gen.*, I, 26 sq.) ; mais les deux expressions ont le même sens et, même après la chute, les hommes sont encore la ressemblance de Dieu. (*Gen.*, v, 1 sq. ; ix, 6. *Jacq.*, III, 9.) Néanmoins, on connaît toute une série de textes où se manifeste objectivement la complaisance de Dieu pour la manière d'être des premiers humains. Tout était « très bon » et sûrement l'humanité l'était dans son premier état. (*Gen.* I, 31.) Elle vivait au paradis terrestre, jouissait de la fréquentation de Dieu, n'était soumise ni à la souffrance ni à la mort et vivait dans une innocence ingénue et enfantine. Tout cela postule son intégrité morale, mais il n'est pas dit sur quoi elle est fondée. De même, les passages si souvent cités (*Ps.* VIII, 6. *Eccl.*, VII, 30 ; XVII, 1), ne sont que des allusions à l'état primitif meilleur et non une doctrine de la justice originelle.

Jésus s'en tient pratiquement à l'homme de son temps, sans remonter jusqu'à Adam. Mais S. Paul fait le rapprochement. Sans doute, il voit tout d'abord dans Adam le père du péché et non de la justice, de la mort et non de la vie. (*Rom.*, v, 12 sq.) Mais il dit expressément que le péché et la mort n'ont pas toujours existé, mais sont apparus pour la première fois avec la désobéissance et la chute d'Adam. Si Adam n'avait pas péché, le premier état heureux de l'humanité aurait persisté. L'obéissance d'Adam aurait été pour lui, comme pour nous, une cause de vie ; maintenant, le « *nouvel Adam* » (*I Cor.*, xv, 45) doit nous rendre l'idéal perdu. S. Paul appelle notre état de grâce « *regeneratio* » et « *renovatio* » (*Tit.*, III, 5) ; à ce sujet, S. Augustin fait cette remarque : « *Quomodo... renovari dicimur, si non hoc*

recipimus, quod perdidit primus homo...?...recipimus justitiam ex qua per peccatum lapsus est primus homo. » (De Gen. ad litt., vi, 24, 35.) En outre, il est dit, Eph., iv, 24 : « Induite *novum* hominem, qui secundum Deum creatus est in justitia et sanctitate veritatis. » En admettant que ce nouvel homme n'est pas Adam, mais le Christ, il résulte cependant que, lorsque Dieu crée un nouvel homme — et il créa Adam en tant que tel conformément à Gen., i et ii — il le crée aussi dans la sainteté et la justice. On peut en dire autant de Col., iii, 10. On peut aussi citer ces expressions où il est dit que le Christ nous a rendu ce qui avait été perdu en Adam : la grâce et la vie, la réconciliation et la paix. Si l'humanité doit redevenir spirituellement nouvelle dans le Christ, il faut qu'elle l'ait déjà été une fois dans Adam. (Eph., iv, 23 sq. ; i, 10. II Cor., v, 17-20.) Si, d'après Jean, viii, 44, le diable a été « homicide dès le commencement », c'est qu'il a trompé et tué spirituellement l'homme qui était auparavant vivant et se tenait dans la vérité.

Les Pères. Ils citent volontiers Gen., i, 26, mais sans penser formellement aux dons *supernaturels*. Le premier à le faire est S. Irénée. Il rapporte l'image (εἰκών, imago) à la ressemblance inaliénable avec Dieu, celle qu'on appela plus tard « naturelle », et la ressemblance (ὁμοίωσις, similitudo) à la ressemblance « surnaturelle » que le chrétien reçoit au baptême par l'opération du Saint-Esprit. « Il fallut d'abord que l'homme fût façonné, ensuite il reçut l'âme et enfin la communication de l'Esprit. » (A. h., v, 12, 2.) Adam se plaint : « Le vêtement de sainteté que j'avais reçu de Dieu, je l'ai perdu. » (iii, 23, 5.) A ces notions se rattache la doctrine de la Rédemption de S. Irénée : le Christ a rétabli l'humanité telle qu'elle était au commencement. (A. h., iii, 18, 1, théorie de la récapitulation.) Tertullien : Par le baptême : « restituitur homo Deo ad similitudinem ejus, qui retro ad imaginem Dei fuerat... recipit enim illum Dei Spiritum, quem tunc de afflatu ejus acceperat, sed post amisera per delictum ». (De bapt., 4.) S. Cyprien : « Adam... in mortem cecidit nec acceptam divinitus gratiam patientia custode servavit. (De bono pat., 19.)

Les Grecs déclarent, conformément à leur philosophie, à partir de S. Athanase, que le premier homme devint une image de Dieu par sa *raison* et sa *liberté*. Ils appellent encore cette dotation *naturelle*, mais dans le sens d'originelle, innée et se la représentent sans les obstacles de la faiblesse morale et de la peccabilité, et en même temps comme destinée à un développement et à un progrès idéal qui fut interrompu brusquement par la chute. Ainsi S. Basile, S. Grégoire de Nys., S. Grégoire de Naz. *Tixeront*, ii, 139, estime qu'il est difficile de dire ce que ces Pères entendaient par l'expression « naturel » (κατὰ φύσιν), mais leur pensée ressort cependant de la brillante description qu'ils font de la situation extérieure d'Adam dans le paradis terrestre comme d'une situation conforme à son état intérieur. Il en est de même d'ailleurs chez les Latins, même chez S. Augustin. Ce dernier insiste, lui aussi, plus sur les dons dits *préternaturels* d'Adam que sur les dons *supernaturels* ; cependant il enseigne nettement que ces dons libres de la grâce (beneficia Conditoris ; gratia justitiæ) ne sont pas des dons de nature (non de constitutione naturæ ; *Tixeront*, ii, 464 sq.). La pensée des Pères ressort clairement aussi du contraste opéré par la chute. Adam ne perd pas sa nature entière, mais seulement sa dotation meilleure ; l'image aliénable est un don libre, accidentel ; l'image inaliénable est produite par la création ; elle est substantielle. Sans doute, ils indiquent comme contenu de la similitude divine la *raison* et la *liberté*, mais ils l'entendent dans un sens très extensif ; spécialement la *liberté* est pour eux, en tant que bonté morale de la volonté, la somme des aptitudes humaines pour tout bien, produites par la grâce de Dieu ou, comme on dira plus tard, la « *liberté*

des enfants de Dieu » (*rectitudo voluntatis*, dit S. Anselme). « *Libertas quidem periit per peccatum* », dit en ce sens S. Augustin, « *sed illa quæ in paradiso fuit; habendi plenam cum immortalitate iustitiam* », (C. duas epist. Pelag. ep., I, 2, 5, cf. De corrept. et grat., II sq.) S. Augustin opposait le « *liberum arbitrium* » d'Adam à la « *servitus peccati* » (Jean, VIII, 34) et dérivait le premier de la grâce et non de la nature. (Petau., De opere sex dierum, I. IV, c. 2 sq.; Dict. théol., I, 2404 sq.) On se représentait alors, et à bon droit, l'homme sortant pur et parfait des mains du Créateur; il avait été créé « très bon », « à l'image de Dieu ». Cependant les Pères postérieurs, surtout les Grecs avec S. Grégoire de Nys., pensent encore de préférence, à propos de la ressemblance avec Dieu, à la raison et à la liberté, mais précisément dans le sens idéal. Ainsi le pseudo-Denys écrit : « Quand la nature humaine, au commencement, fut précipitée, dans sa folie, des biens divins, elle fut en butte à une vie assaillie par les passions et pour finir à la mort funeste. » (Eccl. hier., 3, § 11.)

Quant à la grâce originelle, on ne la signale qu'en passant; Adam, pour les Pères, n'était pas un homme idéal dans le sens de la Gnose, mais plutôt l'ancêtre de l'humanité déchue, par lequel sont venues sur tous la mort et la perdition. Les Pères se hâtent, d'ordinaire, après avoir affirmé brièvement le bonheur primitif, qui, du reste, ne dura que peu de temps, de passer à la chute déplorable et de décrire ses suites, habituellement par contraste avec les dons préternaturels de l'état primitif.

D'après S. Augustin, l'homme, au paradis terrestre, possédait la faculté d'accomplir les commandements de Dieu et de donner ainsi à son bonheur une durée éternelle. Il est vrai que la possibilité de la chute avait également son fondement en lui. « *Tunc ergo dederat homini Deus bonam voluntatem*, in illa quippe eum fecerat qui fecerat rectum (cf. Eccl., VII, 30); dederat adjutorium, sine quo in ea non posset permanere, si vellet; ut autem vellet, in ejus libero reliquit arbitrio. » (De corrept. et grat., XI, 32.) Quel genre de grâce était cet « *adjutorium* sine quo non »? Les deux Ecoles répondent différemment. (Salmant. tr., XIV, De gratia, q. III, d. 6, n. 32 sq.) Hugues déclare, sans doute avec raison, que c'était une « grâce suffisante ». (S. Sent. tr., 3, c. 7.) S. Grégoire le Gr. : « Sic namque *immortalis* est conditus, ut tamen, si peccaret, et mori posset; et sic *mortalis* est conditus, ut, si non peccaret, etiam non mori posset; atque ex merito liberi arbitrii beatitudinem illius regionis attingeret, ubi vel peccare vel mori non posset. (Mor., IV, 28.) Ad hoc homo conditus fuit, ut bonum, quod Deus est, videre (= connaître) potuisset. » Et de même que la connaissance était parfaite, la volonté était entièrement libre : « *Quietis silentium homo conditus habuit, cum contra hostem suum liberum voluntatis arbitrium accepit.* » (Moral., IV, 28.) Son état intérieur s'appelait dès lors « *justitia* » et « *innocentia* ». (Moral., III, 14 et XII, 6.) S. Jean Damascène : « Avec son corps, il (Adam) habitait dans le lieu le plus divin et le plus magnifique; avec son âme, il occupait un lieu sublime et d'une grande magnificence, car il avait pour habitation Dieu qui demeurait en lui et il le possédait comme un vêtement splendide et il était revêtu de sa grâce et il jouissait du fruit, d'une douceur unique, de sa contemplation, comme n'importe quel autre ange et il se nourrissait de cette contemplation, ce qu'on a appelé à bon droit « l'arbre de la vie ». (De fide orth., II, 11.)

La Scolastique. S. Anselme comprend, ainsi que S. Augustin, la justice originelle comme la rectitude et la conformité à Dieu de l'intention et de la direction de la volonté interne. « *Justitia est rectitudo voluntatis propter se servata.* » (De concept. virg., 3.) Mais « *nulla creatura rectitudinem habet, quam dixi, voluntatis, nisi per gratiam* ». (De conc. præsc. c. lib. arb., 3.) Hugues signale l'opinion de ceux qui disent qu'Adam, avant sa chute, n'aurait eu aucune vertu et qu'il aurait subi l'épreuve sans « force », sans « tempérance », et sans « justice » ; il répond qu'Adam les a justement perdues, que toute vertu peut se perdre en cette vie. (S. Sent., III, 7.) Alexandre, S. Bonaventure, S. Albert conçoivent la « *justitia originalis* » comme « *integritas naturæ* » telle qu'on la décrit plus loin. En s'appuyant sur cette intégrité, Adam devait se préparer à la grâce sanctifiante que de fait il reçut plus tard,

d'après l'opinion plus probable et plus commune. S. Thomas, par contre, formula à ce sujet la doctrine qui est maintenant généralement admise : Adam reçut *immédiatement*, avec l'intégrité de nature, la grâce sanctifiante ; bien plus, cette grâce est le *principe* et la *source* de tous les autres dons supérieurs. Il suivait une indication que donnait S. Augustin dans son enseignement à propos des anges : « (Deus) simul iis et condens naturam et largiens gratiam. » (Civ., XII, 9, 2.) C'est pourquoi, d'après S. Thomas, le siège de la justice originelle n'est que secondairement dans la volonté, mais premièrement dans la substance de l'âme. (S. th., I, 100, 1 ad 2 ; De malo, IV, 2 ; S. th., I, 2, 83, 2 c et ad 2 ; 83, 3.) Le Concile de Trente ne dirime pas la question discutée du moment de la collation de la grâce et emploie une expression extensible « *constitutus* » au lieu de « *creatus* ». Quant aux « *vertus théologiques* », qui sont toujours unies avec la grâce sanctifiante, Adam les possédait aussi, car ce n'est que par elles que la vie surnaturelle peut s'accomplir et se développer. (Trid., s. 6, c. 7 ; Thom., S. th., II, 2, 5, 1.)

L'intégrité de nature. Elle se compose d'une quadruple grâce d'intégrité, mais chacune des formes de cette grâce est d'une certitude théologique différente.

1. L'exemption de la concupiscence : « *donum integritatis* ».

Le Concile de Trente suppose cet affranchissement quand il enseigne : « *Ex peccato est et ad peccatum inclinat* » (s. 5, c. 5) et quand il dit que l'homme, dans son corps et dans son âme, « *in deterius commutatum esse* ». (C. 1 ; Denz., 792, 788.)

L'Écriture raconte comment nos premiers parents, dont la nudité était jusque-là innocente (Gen., II, 25), eurent les yeux ouverts, commencèrent à avoir honte (III, 7, 10) et reçurent des vêtements (III, 21). S. Paul va jusqu'à appeler la concupiscence « *péché* » (Rom., VII, 16-24) ; elle ne vient donc pas de Dieu.

Les Pères. Ils ne se tiennent pas scrupuleusement à cette proposition : « *Peccatum non mutatur naturam.* » S. Irénée formule le premier la théorie patristique, d'après laquelle le mariage, tel qu'il existe actuellement, n'était pas connu au paradis terrestre (A. h., III, 22, 4) et ne commença que comme conséquence du péché. Cf. traité du mariage, § 206. D'après Origène, toute la nature sensuelle de l'homme provient du péché ; les peaux de bêtes employées comme premiers vêtements n'auraient été que les corps devenus instruments de la punition du péché. Ainsi pense S. Grégoire de Nys. d'après lequel le corps primitif était sans sexe ; dans les peaux (*γυμνω δερματίζός*) se trouvait la concupiscence (De mort. : M. 46, 524) ; S. Ambroise et Zénon semblent croire qu'au paradis terrestre le besoin de manger n'existait pas. (Schwane, II, 439 sq. ; Tixeront, II, 135 sq., 277 sq. ; Cat. Rom. P., I, c. 2, n. 19.) La concupiscence est le grand thème de discussion entre S. Augustin et les pélagiens, lesquels niaient qu'elle provint du péché. Il défend cette thèse : « *Nec pudebat eos ; quid enim puderet, quando nullam legem senserant in membris suis repugnantem legi mentis suæ ?* » (De Gen. ad litt., XI, 1, 3 ; cf. Civ., XIV, 17.)

La concupiscence n'est pas en soi un *péché*, pas plus que la mortalité ; elle est tout simplement la privation d'un bien, d'une perfection ; cette privation consiste en ce que ses mouvements *précèdent* la réflexion libre et ainsi empêchent la pleine liberté morale. L'affranchissement de la concupiscence ne doit pas être conçu comme l'absence de l'appétit concupiscible, mais comme l'absence de son désordre (« *deformitas* » dit S. Thomas). (S. th., I, 98, 2.) Et cela était certainement un grand bien (*donum*), que Dieu opérait avec les moyens de la Providence et d'un « *habitus* » interne. Cependant nos premiers parents étaient *adultes* et ils connaissaient le mariage. (Gen., II, 24.) Au reste, la concupiscence comprend tout l'ensemble des *désirs* sensuels et non seulement l'instinct sexuel. Le Concile de Trente dit : « *Concupiscentia ex peccato est et in peccatum inclinat.* » (Denz., 792.)

2. L'exemption de la mort corporelle : « donum immortalitatis ». De foi définie : « Quicumque dixerit, Adam, primum hominem, mortalem factum, ita ut, sive peccaret, sive non peccaret, moreretur in corpore... a. s. » (Syn. Carthag. ; *Denz.*, 101 ; cf. 175. Trid., s. 5, c. 1 sq. ; *Denz.*, 788 sq. Prop. damn. Baii ; *Denz.*, 1078. Prop. damn. Pist. ; *Denz.*, 1517.)

L'Écriture fait dériver la mort du péché ; par conséquent, elle n'existait pas avant. Dans Gen., II, 17, Dieu en fait la menace ; dans Gen., III, 19, la sentence est prononcée et devient une loi. Plus tard, le livre de la *Sagesse* se réfère à cette loi primitive : « Deus mortem non fecit. » (I, 13.) « Deus creavit hominem inextinguibilem (ἐν ἀφάρσις)... invidia enim diaboli mors introivit in orbem terrarum. » (II, 23 sq.) Et S. Paul : « Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt. » (Rom., v, 12 ; cf. I Cor., xv, 21.)

Les Pères. Après la doctrine de l'Écriture, leur unanimité est compréhensible. Plus tard (400), les pélagiens s'en écartèrent avec Théodore de Mopsuète et déclarèrent la mort naturelle. S. Augustin éclaircit le dogme au moyen d'une distinction : Adam *pouvait* mourir, car il possédait un corps terrestre et non un corps céleste, mais ce n'était pas une *nécessité* pour lui, car, en cas d'obéissance, la mort aurait été écartée par Dieu : ce qui lui était propre, c'était le « *posse non mori* », non le « *non posse mori* » : « Mortalis erat condicione corporis animalis, immortalis autem beneficio Conditoris. » (De Gen. ad litt., VI, 25, 36.) C'est pourquoi l'Ancien Testament fait souvent dériver la mort de la nature mortelle de l'homme : « Pulvis est et in pulverem revertetur. » (Gen., III, 19.)

3. L'impassibilité : « donum impassibilitatis ». Le Concile de Trente fait dériver les « *pœnas corporis* » du péché. (S. 5, c. 2 ; *Denz.*, 789.) L'Écriture décrit l'état primitif comme un état « *paradisique* » ; un travail était imposé, mais dans un jardin « *de délices* » (Gen., II, 15) ; sur ce travail ne s'appesantissait pas encore le châtiment imposé plus tard de la peine et de la souffrance, il n'était pas encore chargé de la malédiction de la stérilité et de l'insuccès. De même que le péché apporta la mort, il apporta aussi la souffrance de la vie. Pour fonder l'impassibilité, les Pères se réfèrent volontiers au mystérieux arbre de vie, qui n'était peut-être qu'un symbole du don que devait opérer la toute-puissance divine elle-même, soit intérieurement dans la nature du corps, ou extérieurement en écartant le mal par sa Providence. Qu'on songe à toutes les souffrances qui restaient évitées par le fait que le péché était encore inconnu. A la vérité, le corps était un corps terrestre et non un corps glorieux tel que le corps ressuscité décrit dans I Cor., xv, 35-49.

4. Le don de science : « donum scientiæ ». On conclut des indications bibliques qu'Adam avait de grandes connaissances ; il connaissait et nommait les animaux (Gen., II, 19 sq.) et Sirach décrit comment Dieu a mis dans les hommes les dispositions de science et de religion et les instruisit lui-même dans la sagesse divine. (Eccli., XVII, 5 sq.)

Les Pères vantent très souvent cette science ; d'après S. Augustin, Adam était même incapable de se tromper. (De lib. arb., III, 18, 52.) S. Thomas le suit. (S. th., I, 94, 4.) D'après lui, Adam avait sur *tout* une science infuse. (S. th., I, 94, 3.) Cela rend difficile d'expliquer la chute d'Adam. C'est pourquoi les théologiens modernes limitent cette science à ce qui était *nécessaire* pour l'état de l'humanité *en ce temps-là*. D'après S. Thomas, le premier homme marchait dans l'état de voie de la foi (comme l'ange éprouvé) (S. th., II, 2, 5, 1) ; d'après Alexandre, S. Bonaventure, Mathieu d'Aquasparta, par contre, il jouissait d'une contemplation intermédiaire entre la foi et la vision béatifique (quemdam modum contemplationis sublimioris). Ainsi pensait déjà Hugues. (De sacr., I, 6, 12 et 15, cependant : explicare difficile est.)

Ici les théologiens songent aussi à l'origine du langage. Mais comme aucun monument ne nous a été conservé et que l'Écriture ne contient rien à ce sujet, il est difficile d'en dire quelque chose. Naturellement le langage provient de l'esprit et non l'esprit du langage. Les rêveries de la science athée concernant l'évolution du langage, entendue dans le sens darwinien, sont parfois grotesques. Jadis, ici et là, des théologiens ont cru que la langue primitive était l'hébreu, mais la science linguistique moderne force à abandonner cette opinion, car l'hébreu lui-même est une langue dérivée.

Remarque complémentaire. Tous les dons surnaturels de la justice originelle, dont font partie, d'après S. Thomas et l'opinion commune, la grâce sanctifiante et les vertus théologales, ainsi que les dons d'intégrité — la grâce étant le *principe* et la racine des autres dons (S. th., I, 95, 1) — Adam les reçut comme chef de la race pour les transmettre à ses descendants (vérité catholique).

C'est ce que suppose le Concile de Trente quand il dit : « Adam non sibi soli, sed etiam nobis sanctitatem et justitiam perdidisse. » L'Écriture enseigne que nous avons recouvré par le Christ ce que nous avons perdu dans Adam. C'est pourquoi aussi les Pères, quand ils traitent de la justice originelle, parlent, avec S. Augustin, d'une « *justitia naturalis* » parce qu'ils étaient d'avis qu'elle devait se transmettre avec la nature, comme un « *bonum naturæ* » supérieur, dans le sens expliqué plus haut (p. 316). Ainsi se comprend la grande importance du précepte d'épreuve et la gravité de la chute. Au sujet du *comment* de la transmission héréditaire de la justice originelle, il est à peine possible d'émettre même une présomption. En tout cas, sa mesure aurait dépendu finalement de la libéralité gratuite de Dieu, alors même que la propagation de la race aurait coopéré à la transmission comme une sorte de sacrement. Ainsi parle S. Thomas : « Quod quidem donum (jus. orig.) quodammodo fuit *naturale*, non quasi ex principiis naturæ causatum, sed quia fuit homini datum, ut simul cum *natura* propagaretur. » (Cont. Gent., iv, 52.)

C) La chute de l'homme

§ 76. Le péché personnel d'Adam

A consulter outre les manuels : Palmieri, De Deo creante, thes. 65. De Rubéis, De peccato originali (Venise, 1757). Mazella, De Deo cr. disp., 3. Hatzenhauer, Theolog. bibl., 544 sq. H. Zschokke, Historia sacra, 44 sq. Dict. théol., I, 368-386, v. Adam et V, 1640-1658, v. Ève. A. Słomkowski, L'Etat primitif de l'homme dans la tradition de l'Église avant S. Augustin (1928).

THÈSE. Nos premiers parents n'ont pas conservé leur justice originelle, mais l'ont perdue par une faute grave. De foi.

Explication. Nos premiers parents n'avaient pas reçu leur justice originelle comme un bien inaliénable, mais comme un don gracieux qui devait leur permettre d'atteindre un état définitif plus parfait. Ils se trouvaient encore, malgré leurs relations avec Dieu, dans l'état d'épreuve que comporte l'état de foi. Ils ne soutinrent pas l'épreuve, mais au contraire firent une chute grave. Le péché de nos premiers parents fut tout d'abord un méfait personnel. Cette faute n'aurait eu, en tant que telle, aucun caractère général, dogmatique, si le péché

d'Adam spécialement n'avait été, en même temps, le péché du chef de la race humaine. En tant que péché du chef, il fut aussi un péché héréditaire (*peccatum originale*). Par rapport à sa transmission, le premier péché d'Adam a en même temps une importance *causale* (p. originans) : « *Peccatum originans causat peccatum originale.* »

Le péché d'Adam a été *défini* dans la mesure où, maintes fois, ses conséquences pour lui ont été exprimées. Ce fut fait au Synode de Carthage (418) (can. 1 ; *Denz.*, 101), au II^e Concile d'Orange (529) (can. 1 ; *Denz.*, 174) ; et enfin au Concile de Trente : « S. q. non confiteatur primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim *sanctitatem et justitiam*, in qua constitutus fuerat, amisisset, incurrissetque per offensam prævaricationis hujusmodi *iram et indignationem* Dei atque ideo *mortem* quam antea illi comminatus fuerat Deus, et cum morte *captivitatem* sub ejus potestate, qui mortis deinde habuit imperium, h. e. diaboli, totumque Adam per illam prævaricationis offensam, *secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse*, a. s. » (Can. 5, c. 1 ; *Denz.*, 788.) Ici le péché est défini avec ses suites.

Preuve. On peut, ici, supposer connu le récit biblique de la chute. (Gen., II, 17 et III, 1-24.) Dans quelle mesure ce récit est-il historique et dans quelle mesure est-il le revêtement allégorique d'un fait historique ? C'est à l'exégèse de répondre à cette question. (Cf. § 62 et *Denz.*, 2123.)

La tendance des théologiens modernes est d'étendre beaucoup l'allégorie. Cependant les auteurs catholiques, tout au moins, tiennent au *caractère historique* de la chute elle-même. Une interprétation purement symbolique du récit de la chute détruirait non seulement la doctrine du péché originel, mais encore celle de la Rédemption. Contre une telle interprétation allégorique, on doit affirmer énergiquement que l'Écriture elle-même n'a pas l'intention d'expliquer la culpabilité générale de l'humanité au moyen d'un événement symbolique, mais bien plutôt de raconter une chute réelle et historique du premier homme. En affirmant auparavant qu'Adam, par sa nature, est terre et poussière, elle prépare déjà l'histoire de sa chute. Adam était poussière et retombe de toute sa hauteur dans la poussière. Si la première chose est vraie, l'autre est vraie aussi. Si la mort est réelle, réelle aussi la faute d'Adam qui a causé la mort.

L'Ancien Testament reste d'abord longtemps sans mentionner la première faute. Il faut attendre les livres postérieurs pour voir de nouveau apparaître l'idée du péché originel et surtout de ses suites. Le livre de la *Sagesse* suppose le péché, quand il présente la mort comme sa conséquence. (II, 23 sq. ; cf. I, 13 sq. ; X, 2 sq.) De même Sirach, quand il voit l'essence du premier péché dans l'orgueil : « Le commencement de tous les péchés est l'orgueil » (Eccli., X, 14 sq.) et déclare en pensant à Eve : « De la femme procède l'origine du péché. » (Eccli., XXV, 33.) Le livre de Tobie juge « que c'est dans l'orgueil que toute perdition a pris son origine ». (IV, 14.)

S. Paul mentionne la chute originelle avec le même réalisme historique : « Je crains bien que, comme Eve fut séduite par la ruse du

serpent, ainsi vos pensées ne se corrompent. » (II Cor., XI, 3.) « Adam fut créé le premier, ensuite Eve, et ce n'est pas Adam qui fut tenté, mais c'est la femme qui fut tentée et tomba. » (I Tim., II, 13 sq.) Ensuite, le péché d'Adam est mis par S. Paul à la base de l'explication du péché originel, dans le célèbre texte de l'Épître aux Romains que nous examinerons plus loin. (v, 12 ; cf. VIII, 19-22.) Il semble bien que Notre-Seigneur fait allusion au premier péché dans sa parole obscure où le diable est désigné comme « homicide dès le début ». (Jean, VIII, 44.) « Celui qui fait le péché est du diable, car le diable pêche depuis le commencement » (I. Jean, III, 8.)

Les Pères. En général, les Pères expliquent la nature du premier péché en y voyant, conformément aux indications de la Bible, de l'orgueil et de la désobéissance : ils y voient aussi de la folie en face de la ruse du démon. Très peu seulement, comme *Clément d'Alexandrie* (Strom., III, 14) et *S. Ambroise* (De parad., II, 11), pensent à un péché sexuel. Sans doute, à cause de la sentence prononcée contre Eve qui la condamne à enfanter des enfants dans la douleur et aussi sans doute à cause de la pudeur qui s'éveilla après la chute, ces Pères pensent qu'il y eut entre Adam et Eve des relations sexuelles prématurées. Cette opinion, qui a été admise ici ou là par des théologiens modernes, s'oppose au récit de la *Genèse*, d'après lequel Adam reçoit immédiatement des mains de Dieu qui la lui amène, sa femme comme épouse, comme femelle (virago) et la connaît comme telle. Le fait d'être « dans une seule chair » doit être leur destinée à tous les deux. Aussi Gœttsberger déclare avec raison : « Le rôle de la femme, nettement indiqué et connu d'Adam, rend impossible, en dehors de toute autre considération, d'expliquer le péché du paradis terrestre comme un péché sexuel. »

Parmi les *scolastiques*, le cardinal *Cajetan*, de tendances un peu originales, soutint cette opinion que tout l'événement s'était passé non pas extérieurement, mais intérieurement. Par là assurément il s'écartait de l'opinion générale des théologiens ; mais l'Eglise ne vit pas, dans sa théorie, de danger pour le dogme lui-même et ne l'inquiéta pas à ce sujet. On peut d'ailleurs trouver dans cette opinion cette idée très juste que le péché d'origine, comme tout péché, se déroula, en définitive, dans les profondeurs de l'esprit. Il est tellement vrai qu'il faut mettre l'élément psychologique avant l'élément extérieur, qu'il y a des péchés qui se commettent sans participation du corps, mais qu'il ne s'en commet aucun sans la coopération décisive de l'esprit. Par rapport au serpent, un théologien moderne, le Jésuite Bachelet, juge ainsi : « On doit cependant reconnaître deux choses : premièrement que l'Eglise n'a pas rejeté l'opinion de Cajetan ; secondement que, si l'on prend le dogme de la chute dans ce qu'il a d'essentiel pour la vie chrétienne, il importe peu que le serpent ait été un instrument réel ou un symbole de Satan. Mais ce que l'Eglise confirme ou suppose strictement dans sa doctrine dogmatique définie, c'est le fait de l'épreuve voulue par Dieu, le fait de la tentation diabolique permise par lui et le fait de la désobéissance dont Adam et Eve se rendirent coupables. » (Le péché originel (1909), 14.)

Le péché d'Eve eut lieu le premier (Eccli., XXV, 33) ; mais il n'eut d'importance dogmatique que parce qu'il entraîna Adam, le chef de la race, dans la chute. Le péché d'Eve est aussi plus facile à expliquer que celui d'Adam. Ce que la Bible raconte se rapporte surtout à Eve et non à Adam. Nous ne pouvons pas ici examiner de près le récit, si fin et d'une psychologie si profonde, de la tentation d'Eve et de sa chute, le discours rusé du diable et la réponse hésitante de la femme. En tout cas, on trouve ici la description de l'origine et de la naissance de tout péché. Dieu a défendu le mal, l'homme connaît cette défense même dès le début, à la fin il la transgresse cependant. Il a dû auparavant ébranler d'une manière ou d'une autre l'autorité de Dieu. Dans tout péché grave, il y a un peu d'incrédulité théorique ou tout au moins pratique. C'est ainsi, d'ailleurs, que S. Augustin, qui ne s'arrête

guère à examiner la chute originelle, explique le péché d'Ève : « Elle n'en serait pas venue à l'œuvre mauvaise, si la mauvaise *volonté* n'avait précédé... L'orgueil, c.-à-d. la fausse grandeur, consiste à abandonner la fin dernière à laquelle l'âme doit s'attacher et à se faire, d'une certaine manière, fin dernière soi-même. » (Civ., XIV, 13, 1.)

Quant au *péché d'Adam*, bien qu'il doive être considéré comme très grave, certains théologiens le regardent cependant comme moins grave que celui d'Ève ; d'après eux, il n'aurait pas été de l'incrédulité, de l'apostasie envers Dieu, mais de la faiblesse envers la femme (S. Thomas, Suarez). D'autres, avec *Bellarmin*, pensent, non sans raison, que son péché fut, en définitive, de l'incrédulité. (De amissione gratiæ, III, 9.) Ce n'est pas sa femme qu'il a cru, mais le serpent, ou tout au moins les paroles du serpent que lui rapportait sa femme. La question de savoir si nous aurions été également perdus, au cas où Ève seule aurait péché, a été posée de bonne heure. (*Giell*, Roland, 125.) La *gravité* du péché résulte de son châtement : perte de la grâce sanctifiante et des dons d'intégrité ; de la gravité du précepte divin et de la facilité de son accomplissement.

S. Thomas consacre au péché d'origine trois questions ; la première traite du péché en lui-même, la seconde du châtement, la troisième de la tentation de nos premiers parents. (S. th., II, 2, 163-165.) Déjà S. Augustin avait prononcé ce jugement : « Peccatum (Adæ) multo est grandius, quam judicare nos possumus (De nupt. et concup., II, 34, 58) ; ineffabiliter grande peccatum » (Op. imp., I, 105) ; il l'appelle (avec Eccli., x, 15) « superbia, apostatare a Deo ». (De nat. et grat., XXIX, 33.) S. Thomas partage cette idée et déclare que le péché d'Adam fut un très grave orgueil, dont la tendance était de devenir semblable à Dieu et de le devenir d'une manière illégitime ; il ne s'agissait pas de l'égalité d'essence avec Dieu, nos premiers parents devaient se rendre compte que cela était impossible, mais d'une science égale à celle de Dieu et d'un bonheur divin sans Dieu.

Suites du péché personnel. Le Concile de Trente dit qu'Adam perdit immédiatement sa *sainteté* et sa *justice*, encourut le *courroux* et le *mécontentement* de Dieu, tomba sous le *châtiment* de la *mort* et de la *domination de Satan* et que, d'une manière générale, il subit *une altération dans son corps et dans son âme*. (S. 5, can. 1.)

L'Écriture n'expose pas ces conséquences dans leur ensemble, mais elle les fait clairement connaître en particulier. La *perte de la grâce sanctifiante* est la conséquence de tout péché grave et, par conséquent, à plus forte raison, du premier. Aussi Adam se sent immédiatement indigne du voisinage et de la familiarité de Dieu et se cache. Dieu le confirme dans ce sentiment (Gen., III, 11), il est fondé. Il le chasse du paradis terrestre ; cette séparation extérieure est une image de l'éloignement intérieur. Adam est l'objet du mécontentement divin.

La *perte de l'intégrité de nature* se manifeste dans l'éveil soudain de la concupiscence (Gen., III, 7) et dans la sentence de *souffrance* et de *mort* prononcée par Dieu contre Adam et Ève (Gen., III, 15-19 ; cf. II, 17), sentence aggravée pour la femme de peines particulières correspondant à son sexe. (Gen., III, 16.)

Les Pères répètent ces pensées. Ils insistent sur la perte de la grâce ou du Saint-Esprit et, avec une force particulière, sur le règne de Satan dans le monde non racheté, ainsi que sur la mort et la concupiscence. Ils signalent ces derniers maux surtout dans la controverse avec les pélagiens.

La *Scolastique* montre la convenance des châtements infligés à Adam et à sa femme. Le châtement correspondait tout à fait au péché d'orgueil. La révolte de l'homme contre Dieu fut suivie immédiatement de la révolte dans la nature humaine elle-même, du soulèvement des puissances inférieures contre les puissances supérieures, du conflit entre le corps et l'âme. Étaient également convenables les châtements qui furent imposés personnellement à nos premiers parents conformément à leur péché et à leur sexe. (S. th., II, II, 164, 1-2.)

*Adam resta cependant, malgré son grave péché, capable de rédemption et, d'après l'opinion des théologiens qui s'appuie sur le passage obscur de la Sagesse (x, 2), il fut immédiatement justifié de nouveau par Dieu, à cause de son repentir. Que l'homme tombé ait encore la volonté et le désir du bien, S. Paul l'enseigne expressément. (Rom., II, 14 sq. ; VII, 14-25.) S. Anselme prétend que Dieu témoigna à Adam une miséricorde particulière et déjà S. Augustin, avec d'autres Pères, avait affirmé, à l'encontre de Tatien, le salut d'Adam (merito creduntur per Domini sanguinem ab extremo supplicio liberati : De peccat. mer., II, 34, 55). (Dict. théol., I, 379.) Dans la *Missa syriacha-antiochena*, traduite par le prince Max de Saxe (1908), il n'est pas rare de voir Adam et Ève parmi les saints. Cependant l'Église occidentale ne connaît pas de culte envers nos premiers parents ; au Moyen-Age, une autorité inconnue les introduisit dans le catalogue des saints.*

§ 77. Le péché originel

A consulter : *Pesch*, III, 120 sq. *Diekamp*, II, 129-152. *Minges*, I, 243-253. *Palmieri*, 490 sq. *Bellarmin*, De amissione gratiæ (Contr., t. IV, Paris, 1613). *S. Thomas*, S. th., I, 2, 81-83. *Scher*, De universali propagatione originalis culpæ (1895). *Toner*, Dissertatio historico-theologica de lapsu et peccato originali (1905). *De Rubeis*, De peccato originali. Le péché originel dans la Scholastique primitive (*Revue des sciences philos. et théol.*, 1913, 700-725) (Robert de Melun, Abélard, etc.) ; *ibid.*, 1911, 735-750 (doctrine de S. Anselme). *Rev. d'hist. eccl.*, 1912, 674 sq. *S. Thomas*, S. th., I, 95, 2. Sur la concupiscence : *Dict. théol.*, III, 804-814, v. Concupiscence, I, 2395 sq., et XII, 275 sq., v. Péché originel.

THÈSE. Le péché d'Adam, en tant que péché du chef de la race humaine, est passé à toute sa postérité. De foi.

Explication. Les premiers qui nièrent, par principe, le péché originel, furent les *pélagiens*. Ils ne voulaient voir dans le péché d'origine qu'un méfait personnel d'Adam et non une faute transmise à tous ses descendants. Le dommage du péché d'Adam ne consisterait que dans le mauvais *exemple* donné à l'humanité. Il continuerait son action en tant que mauvais exemple et non en tant que coulpe (imitatione non propagatione). Il n'y aurait pas non plus de conséquences pénales du péché d'origine. La concupiscence, les souffrances et la mort seraient de purs états naturels et non des conséquences du péché. C'est pourquoi le baptême des enfants lui-même ne serait pas nécessaire pour la vie éternelle (vita æterna), bien qu'il le soit pour la pleine béatitude du royaume des cieux (regnum cælorum). La *réaction ecclésiastique* se manifesta aux conciles de *Méla* (416), de *Carthage* (418) (*Denz.*, 192), dans l'« Epistola tractoria » du Pape *S. Éozime*, au Concile d'*Éphèse* (431) (*Denz.*, 126), au II^e Concile d'*Orange* (529) (*Denz.*, 174 sq.). Lorsqu'*Abélard* renouela l'antique erreur, il fut condamné au Concile de Sens (1140), dans lequel il est déclaré que nous avons hérité « non seulement de la peine, mais encore de la coulpe » du péché d'origine.

Le Concile de *Trente* a défini contre les sociniens, d'une certaine manière aussi contre *Zwingle*, ainsi que contre le rationalisme en général : « S. q. Adæ prævaricationem sibi soli et non ejus propagini asserit nocuisse, et acceptam a Deo sanctitatem et justitiam quam perdidit, sibi soli et non nobis etiam eum perdidisse ; aut inquinatum illum per inobædientiæ peccatum mortem et pœnas corporis tantum

in omne genus humanum transfudisse, non autem *peccatum*, quod mors est animæ, a. s. » (Can. 2 ; *Denz.*, 789.) Ainsi, non seulement la *peine*, mais encore le *péché*, en tant que mort de l'âme, est passé à tous les descendants d'Adam.

Preuve. Le premier qui atteste le péché originel, d'une manière claire, est S. Paul. L'*Ancien Testament* contient tout au plus, à ce sujet, des allusions obscures. On pourrait peut-être considérer comme telles la corruption coupable qui se répand immédiatement dans l'humanité et la sanction qui suit (Caïn, déluge) ; « les sentiments et les pensées de l'homme sont mauvais *depuis sa jeunesse* ». (Gen., VIII, 21 ; cf. VI, 5-12.) Les plaintes sur la diffusion générale du péché parmi les hommes se rencontrent ensuite assez souvent dans l'Ancien Testament. (III Rois, VIII, 46. Job, XV, 14. Prov., XX, 9. Eccli., XI, 1-11. Eccl. VII, 21. Ps. XIII, 3.)

Mais jamais on ne fait dériver cet état du *péché d'origine*, bien qu'on y rattache maintes fois la mort. (Eccli., XXV, 33 ; Sag., II, 24.) Le passage souvent cité du Ps. L, 7, parle de la conception « dans le péché et l'iniquité », mais il s'agit probablement ici des péchés personnels des *parents* et non du péché héréditaire d'Adam. Dans Job, XIV, 4, le texte n'est pas clair ; il faut sans doute l'entendre de la corruption générale du péché dont il est souvent question dans l'Ancien Testament. Si les livres canoniques de l'Ancien Testament parlent peu du péché originel, les livres *apocryphes* en parlent fréquemment. (Couard, 117 sq.) Au reste, on trouve dans ces livres des spéculations très développées et très variées sur le péché d'Adam et d'Eve, mais on n'y atteint jamais la notion chrétienne du péché originel. (Tixeront, I, 39 sq.) « O tu quid fecisti, Adam ? Si enim tu peccasti, non est factum solius tuus casus, sed et nostrum, qui ex te devenimus. » (IV Esd., VII, 118.) Cependant la dogmatique juive d'aujourd'hui ne connaît pas la notion du péché originel. On voit néanmoins apparaître, dans le judaïsme postérieur, la notion d'un « mauvais instinct » (jezer hara) inné ou d'un « cor malignum ».

Jésus suppose l'état de culpabilité générale, sans le rapporter à Adam : personne n'est bon, sinon Dieu seul. (Marc, X, 18.) Le but de sa vie est seulement la conversion des pécheurs. (Marc, II, 17.) Mais *tous* sont pécheurs : « Ce qui est né de la chair est chair. » (Jean, III, 6.) C'est pourquoi tous ont besoin de la régénération par l'Esprit, s'ils veulent entrer dans le royaume de Dieu. (Jean, III, 3-5.) Quant à lui, le Fils, le Père l'a donné pour le salut de toute l'humanité. (Jean, III, 16-17.) Ce n'est que par lui qu'on vient vers le Père. (Jean, XIV, 6.) « Celui qui ne croit pas au Fils, celui-là ne verra pas la vie, mais le courroux de Dieu demeure sur lui. » (Jean, III, 36.) Il enseigne à tout le monde à demander le pardon des péchés. (Math., VI, 12 ; Luc, XI, 4.)

D'où vient cette culpabilité universelle ? Jésus indique souvent la tentation par *Satan* (Marc, IV, 15 ; Math., XIII, 39 ; Luc, XXII, 3 ; Jean, XIII, 2, 27) ; par d'autres hommes (Math., XVII, 6-8) ; par la propre sensualité (Math., XVIII, 8-10) ; mais la racine proprement dite est le « cœur », les dispositions mauvaises personnelles. (Math., XII, 33-35 ; XV, 18-19. Luc, VI, 45. Marc, VII, 15, 20-30.) Le « vitium

naturæ » apparaît clairement dans cet avertissement : « Coupez les mauvais membres. » (Marc, ix, 42-47.) Mais, toutes les fois que le Christ parle du péché et de ses sources, il s'en tient pratiquement au péché *personnel*, sans remonter au péché lointain d'Adam. Des doctrines longuement développées ne sont pas dans la manière d'enseignement du Christ, mais sont tout à fait dans la manière de *S. Paul*. On dit qu'il a emprunté sa doctrine du péché originel aux apocryphes. Mais son parallèle entre Adam et le Christ est tout à fait original et contient le germe de cette doctrine. Ses paroles célèbres (Rom., v, 12) permettent une double interprétation, sans que, pour cela, la pensée principale subisse une altération essentielle : « Per unum hominem *peccatum* in hunc mundum intravit, et per *peccatum mors*, et ita in omnes homines *mors* pertransiit, in quo omnes peccaverunt. » (ὥσπερ δι' ἐνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν, καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον).

Exégèse. L'interprétation préférée par S. Augustin et la plupart des auteurs comprend ἐφ' ᾧ, « in quo » au sens relatif et le rapporte à ἐνὸς ἀνθρώπου. « unum hominem » qui se trouve plus haut, et de cette interprétation, notre dogme résulte *formellement* : Tous les hommes souffrent du péché d'Adam ; car en lui tous ont péché. *S. Augustin* : « In quo omnes peccaverunt, quando omnes ille unus homo fuerunt. » (De pecc. mer. et dem., I, 10, 11.) « Ex quo tempore... profecto universa massa perditionis facta est possessio perditoris. » (De pecc. orig., II, 29, 34.) Cette interprétation d'ἐφ' ᾧ comme relatif est confirmée par le passage parallèle, I Cor., xv, 22 : « De même que tous meurent en Adam, ainsi tous sont vivifiés dans le Christ. » Tous meurent « en Adam », ou bien à cause de lui, par conséquent, ils ont tous péché « en lui », car la mort est, d'après Rom., v, 12, une conséquence du péché. La mort en Adam demande donc comme condition préalable, d'après S. Paul, le péché en Adam. C'est au reste l'interprétation que donnent les Pères et les théologiens, d'après le texte de la *Vulgate*. Et cette interprétation traditionnelle est suivie par le Concile de *Trente* qui ne se réfère qu'à ce verset. (S. 5, can. 2.) Cette explication est aussi postulée par tout le parallèle entre le Christ et Adam : l'un et l'autre sont considérés comme des principes dont tous les descendants sont moralement dépendants. De même que *par l'un* nous vient la mort, de même *par l'autre* nous vient la vie. — Mais si l'on admet avec les protestants et certains catholiques, comme A. Meier, Bisping, Corluy, Cornély, Schanz, que « in quo » = « quoniam », ἐφ' ᾧ = ἐπὶ τούτῳ ὅτι = « parce que », et si on lui donne, par conséquent, un sens *causal*, on pourra entendre ces mots : « parce que tous ont péché », d'abord ou même uniquement dans le sens que tous ont péché *personnellement* et qu'Adam a été simplement un mauvais exemple. Mais le *contexte* des versets suivants nous amène au sens indiqué plus haut : dans ces versets, S. Paul continuant la comparaison dit que « *par* le péché d'un seul la condamnation est venue pour tous les hommes... et les nombreux (c.-à-d. tous) *par* la désobéissance d'un seul ont été constitués pécheurs » (v. 18 et 19). En tout cas, l'action d'Adam est marquée comme la cause (διὰ, per) de notre perdition. C'est pourquoi la *mort* a régné même sur ceux qui n'ont pas péché *personnellement* comme Adam (v. 13) ; ils étaient déjà pécheurs, sans péché propre : en Adam, leur chef. On ne peut donc aucunement douter de la légitimité de l'interprétation catholique.

Les Pères. Que l'humanité ait été, de quelque manière, rendue coupable par le péché d'Adam, c'est l'enseignement des Pères en général, à partir de S. Justin ; c'est pourquoi S. Augustin peut, à bon droit, en appeler à la tradition. D'après S. Justin, le Christ est mort « à cause du genre humain, lequel par Adam a été

entraîné dans la mort et la tentation du serpent ». (Dial. 88.) *S. Irénée* met d'abord en relation la chute d'Adam et l'humanité. Il enseigne, conformément à sa théorie particulière de la récapitulation (A. h., III, 18, 1-2) : « Nous avons offensé Dieu dans le premier Adam, en n'accomplissant pas son précepte et nous avons été réconciliés avec lui dans le second Adam, en devenant obéissants jusqu'à la mort. Car nous n'étions pas débiteurs envers un autre, mais envers celui dont nous avions transgressé le précepte au commencement. » (A. h., v, 16, 3.) *Origène* traite souvent du péché originel : « Tous meurent en Adam et ainsi tout l'univers est tombé et a besoin d'être relevé, de telle sorte que tous soient de nouveau vivifiés dans le Christ. » (In Jer. hom., VIII, 1 : M. 13, 337.) Il signale l'usage de baptiser les enfants et insiste sur le caractère de faute du péché originel, car autrement la grâce du baptême serait inutile aux enfants. (In Lev. hom., VIII, 3 : M. 12, 496.) Il cherche à approfondir la cause de la transmission héréditaire du péché d'origine en exposant maintes fois cette proposition que nous étions tous inclus dans Adam comme dans notre chef. (In Ep. ad Rom., v, 1 : M. 14, 1003 sq.) *Tertullien* ici encore a créé un terme. Il appelle ce péché « péché d'origine » (vitium originis), « péché de nature » (vitium naturæ). « Le mal dans l'âme provient, indépendamment de son augmentation par la séduction du mauvais Esprit, de la prévarication du commencement et est d'une certaine manière naturel. » (De anima, 41.) Il distingue entre le péché originel et le péché personnel. *S. Cyprien* avait à justifier le baptême des enfants. Si l'on admet au baptême de grands pécheurs, « on doit d'autant moins en écarter l'enfant nouveau-né ; cet enfant n'a pas encore commis de péché, mais parce qu'il est né selon Adam dans la chair, il a contracté par la première naissance la contagion de l'antique mort ; mais cet enfant arrive d'autant plus facilement à la rémission des péchés que ce ne sont pas des péchés personnels, mais des péchés étrangers qui lui sont remis. » (Ep. LXIV, 5.) *S. Athanase* se réfère, comme beaucoup de Pères, au Ps. L, 7 : « Tous ceux qui descendent d'Adam sont conçus dans l'iniquité, parce qu'ils sont tombés par la condamnation de leur premier père. » (Exp. in Ps. L, 7.) *S. Ambroise* est le représentant de l'augustinisme avant *S. Augustin*. D'après lui, nous sommes tous enserrés d'un « lien héréditaire (de péché) » (hereditarium vinculum). Il répète la pensée d'*Origène* : « Fuit Adam et in illo fuimus omnes ; periit Adam et in illo omnes perierunt. » (Exp. in Luc, VII, 234.) Plus précis encore est l'*Ambrosiaste* : « Manifestement tous ont péché en Adam comme dans une masse. Car comme il a été perdu lui-même par le péché, tous ceux qu'il a engendrés sont nés sous le péché. C'est pourquoi nous sommes tous pécheurs par lui, parce que nous descendons tous de lui. » (M. 17, 92.)

Les *Cappadociens*, comme en général les Grecs, parlent des suites du péché d'Adam, de la souffrance et de la mort, de l'erreur et de la concupiscence, ainsi que de la privation de grâce, plutôt que du péché originel ou de la coulpe originelle. *S. Cyrille de Jérus.* va même jusqu'à croire « que l'âme, avant de venir dans le monde, n'a pas péché, mais que, après être venus dans le monde sans péché, nous péchons maintenant avec notre volonté libre ». (Catech., IV, 19.) *S. Jean Chrysostome* lui-même s'exprime à mainte reprise dans ce sens. (Cf. In Ep. ad Rom. hom., x, 1 et 3.) Ce n'est pas sans raison que les Grecs caractérisent avec tant de force le péché comme péché personnel, il leur fallait s'opposer au *manichéisme* dangereux, en représentant le péché comme un acte libre de l'individu et non comme une émanation d'une mauvaise nature. Il faut avoir en vue cette controverse avec les manichéens pour comprendre *S. Cyrille* et *S. Jean Chrysostome*, lesquels, au reste, avaient sans doute aussi à combattre l'idée erronée d'âmes préexistantes à la chute. Enfin le péché originel ne s'adaptait pas très bien à la notion courante de péché en tant qu'acte de volonté libre. Ainsi donc *S. Augustin* n'a pas réellement inventé la doctrine du péché originel. Il nomme comme précurseurs, entre autres, *Irénée*, *Cyprien*, *Hilaire*, *Ambroise*, *Grégoire de Naz.*, *Innocent*, *Chrysostome*, *Basile*, *Jérôme*. (C. Jul., II, 10, 33.)

S. Augustin et le péché originel. Il affirme, d'une manière très nette, que le péché originel n'est pas seulement une *peine* sur laquelle on insistait surtout auparavant, mais encore une *faute*. La faute, il la trouve d'abord dans la transgression

d'Adam. Son action libre était en même temps celle de toute la race humaine, laquelle, comme le dit déjà S. Ambroise, était incluse en lui comme une unité. « Omnes enim fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus. » (Civ., XIII, 14.) « Et illud quod in parvulis dicitur originale peccatum, cum adhuc non tantum arbitrio voluntatis, non absurde vocatur etiam voluntarium, quia ex prima hominis mala voluntate contractum, factum est quodammodo hereditarium. » (Retract., I, 13, 5.) Sans volonté, pas de péché : « Nullo modo est peccatum si non est voluntarium. » (De ver. rel., XIV, 27.) L'effet ultérieur et permanent de cette mauvaise volonté se trouve dans la *concupiscence*. Il voit dans la concupiscence la preuve, pour ainsi dire, palpable du péché originel. Il lui semble impossible que la domination qu'elle exerce maintenant sur la nature humaine ait été possible dès le commencement. De cette façon, la mauvaise volonté se trouve dans toute la nature humaine (*vitium humanæ naturæ*). Mais S. Augustin aime mieux employer le terme de péché originel que celui de péché de nature, parce que l'hérésie gnostique-manichéenne cherchait la racine de tout péché dans la nature sensible et que les pélagiens le suspectaient de manichéisme. S. Augustin garde donc le juste milieu entre les deux erreurs anthropologiques qui régnaient alors. Le *pélagianisme* prétend que la nature humaine n'a éprouvé aucun dommage, qu'elle est indifférente, apte au bien et au mal et il bâtit toute la moralité uniquement sur la volonté libre individuelle. Le *manichéisme*, par contre, prétend que la nature, comme telle, dans sa constitution physique et créée, est mauvaise et qu'elle est l'unique source du péché, lequel est une manifestation humaine nécessaire et naturelle. S. Augustin considère la nature tombée comme mauvaise et comme dominée par les passions mauvaises, mais il s'efforce, avec toute son énergie, de repousser la nécessité physique et naturelle du péché, et de défendre encore la liberté et la moralité même dans le péché originel, car, sans aucune espèce de liberté, il ne peut y avoir ni de péché ni de faute. Il échappe donc par là au reproche de manichéisme que lui faisaient les pélagiens. Un autre reproche lui était encore plus sensible. On lui objectait que les baptisés eux-mêmes n'étaient pas délivrés de la concupiscence ; qu'il lui fallait, par conséquent, affirmer que le baptême n'opérait pas de rénovation, que le péché originel n'était pas enlevé, mais seulement couvert. Les Réformateurs interpréterent le saint docteur dans le sens des pélagiens. C'est pourquoi le Concile de Trente a frappé d'anathème cette manière de voir (non tolli peccatum sed tantum radi). (S. 5, can. 5.) S. Augustin déclarait que, sans doute, la concupiscence demeure encore dans le baptisé et est toujours un mal, comme l'atteste aussi Rom., VII, 7-25. Mais elle perd par le baptême son caractère de faute : « Dans l'homme régénéré, la concupiscence n'est plus un péché, quand on n'en suit pas la tendance vers les œuvres illicites... cependant, d'après une certaine manière de parler, on l'appelle péché, parce qu'elle procède du péché et que, quand elle est victorieuse, elle commet le péché. (De nupt., I, 23, 25.) La concupiscence demeure donc dans l'homme régénéré, mais sa domination est brisée et remplacée par la domination de l'Esprit. Elle a le caractère d'une épreuve (*conflictus ejus ad agonem relictus est*), mais elle montre, il est vrai, par ses mouvements, que la domination de l'Esprit n'est pas encore parfaite en nous.

La raison. S. Thomas estime « quod peccati originalis in humano genere probabilitur quædam signa apparent ». (C. Gent., IV, 52.) Ces signes ont déjà frappé les païens : « Nitimur in vetitum. » (Cicéron.) « Video meliora proboque deteriora sequor. » (Ovide.) « Vitis nemo sine nascitur. » (Horace.) Ces pensées sont un écho vivant aux paroles de S. Paul (Rom., VII), elles constatent l'existence du péché en nous, tout en ne nous disant pas comment il a pénétré en nous, bien qu'elles en aient un certain pressentiment. D'ailleurs, quand on expose la preuve de raison à propos du péché originel, il ne faut pas oublier que l'Eglise a condamné la proposition suivante : « Deus non potuisset ab initio talem creare hominem qualis nunc nascitur. » (Denz., 1055.)

La doctrine protestante du péché originel. Les anciens protestants voyaient, dans le péché originel, la concupiscence, ce qui fut

condamné par le Concile de Trente. (S. 5, can. 5.) Les néo-protestants se rattachent à leur père spirituel Schleiermacher : « L'incapacité de faire le bien se trouvait déjà dans l'homme avant le premier péché, et la peccabilité, maintenant innée, était déjà dans le premier homme quelque chose d'originel. » C'est donc un « atavisme biologique » ou du pélagianisme. Aujourd'hui on rejette, en somme, le péché originel dans le sens antique.

§ 78. L'essence du péché et le péché originel

A consulter : *Vanderesch*, Doctrina D. Thomæ de concupiscentia (1870). *Mariano a Novara*, De originaria lapsi hominis conditione (1882).

L'Église n'a pas donné d'autres précisions sur l'essence du péché originel que celles-ci : elle lui attribue « le caractère d'un vrai et propre péché » (veram et propriam peccati rationem habet). (Trid., s. 5, can. 5.) Le II^e Concile d'Orange l'appelle « la mort de l'âme ». (Can. 2 ; cf. Trid., s. 5, can. 2.) C'est pourquoi le Concile de Trente dit à bon droit : « *Inest cuique proprium.* » (S. 5, can. 3.)

Des conceptions erronées sont possibles de deux côtés : par excès et par défaut. La première est manichéenne, la seconde pélagienne.

L'excès peut se manifester de nouveau de deux manières, selon que l'on considère le péché originel comme la perte de dons naturels ou comme l'imposition de qualités mauvaises. Ces deux manières de voir dépendent de l'idée qu'on se fait de l'état originel. Si l'on considère les dons d'intégrité comme naturels (protestants, jansénistes), on considérera le péché originel comme la perte de parties naturelles essentielles. A la place de ces dons excellents, en sont survenus de mauvais, aussi essentiels que les premiers : perte de la liberté, concupiscence, inclination au péché et même nécessité de le commettre. Une exagération de cette conception se trouve chez les « substantiaires » qui considèrent le péché originel comme une substance nouvelle et mauvaise imposée à l'âme (le luthérien Flach-Francowitz dit Flacius Illyricus) ; cette substance fait que l'âme devient l'image de Satan et exécute ses œuvres. C'est du pur manichéisme. (Cf. *Schweizer*, Ambroise Catharin [1910], 130.)

Il y a aussi une teinte de manichéisme dans l'explication de certains théologiens anciens (P. Lombard, Henri de Gand, Grégoire de Rimini, etc.) et modernes (Bossuet, Lacordaire, Bougaud, Laforêt). Ils décrivent le péché originel comme une qualité morbide (qualitas morbida) qui est attachée à la nature humaine comme un élément positif et que celle-ci conserve d'une manière permanente dans un état peccamineux et maladif. Le péché originel est, d'après eux, comme un venin qui attaque physiquement la nature et en fait un foyer de péché. (Bachelet, I, 30 sq.)

La conception protestante est éliminée depuis le Concile de Trente, qui sauvegarde les parties essentielles de la nature humaine, raison et liberté, même après la chute, et déclare que la concupiscence du baptisé n'est pas coupable en elle-même. (S. 6, can. 5 et 6 ; s. 5, can. 5.) — Quant aux conceptions des substantiaires et des tenants de la qualité morbide, elles sont inconciliables non seulement avec le Concile de Trente, mais encore avec la saine philosophie. Un être positif ne peut être ramené qu'à Dieu. Or il est impossible de faire du Dieu saint l'auteur d'une substance ou d'une propriété mauvaise. Le péché n'a enlevé à la nature humaine aucun don positif bon, comme il ne lui a imposé aucune qualité positive mauvaise. Aussi l'un des axiomes célèbres de la Scolastique se formule ainsi :

« *Naturalia post peccatum manserunt integra.* » Il est vrai qu'il y en a un autre aussi célèbre, créé par Bède le Vénérable : « *Spoliatus gratuitis, vulneratus in naturalibus.* » Mais nous verrons plus loin comment il faut entendre cette « blessure de la nature ».

C'est par défaut que pèche l'explication pélagienne qui ne reconnaît pas assez sérieusement l'essence du péché originel et ne la rattache pas assez étroitement à l'homme individuel. Ou bien on ne voit dans le péché originel que les suites funestes et pénales de l'acte d'Adam dont nous nous souffrons actuellement ; ainsi pensent par ex. : *Abélard, Roland*, ou bien on le considère comme un simple péché d'imputation, qui sans doute nous est attribué extérieurement, mais ne nous souille pas et ne s'attache pas à nous intérieurement ; ainsi pensent *Ambroise Catharin, Albertus Pighius, Salmeron, Tolet, Lugo*, etc. La particularité de cette opinion consiste en ceci : la privation de la grâce sanctifiante qui, pour la plupart des théologiens, rentre dans l'essence du péché originel, est regardée comme une conséquence pénale, et la malice du péché originel est considérée, dans sa permanence morale, comme une faute qui nous est imputée (*peccatum habituale*).

Or cette théorie de l'imputation est difficilement conciliable avec le Concile de Trente, d'après lequel le péché originel est la « mort de l'âme » et « habite » en chacun de nous. Comment, dans cette théorie, la méchanceté d'Adam peut-elle persévérer moralement et habiter en chacun de nous ? Il manque le contact de l'individu avec le péché ; l'homme dans l'état de péché originel ne serait pas un pécheur véritable, mais un pécheur imaginaire. De même que, d'après la théorie protestante de la justification, le pécheur n'est qu'artificiellement un juste par la grâce qui le recouvre, de même, d'après cette théorie, l'homme en état de péché originel ne serait pécheur qu'artificiellement. Les théories de l'imputation sont deux fois inopérantes : elles ne tiennent pas un compte suffisant du caractère sérieux du péché, elles ne peuvent pas en expliquer d'une manière satisfaisante les conséquences ; elles se servent de notions spécieuses et mettent en danger l'importance des sacrements.

Théories modernes concernant le péché originel. Dans ces théories, Adam disparaît entièrement et à sa place viennent les parents et les ancêtres qui « lèguent » à leurs enfants et à leurs descendants leurs qualités mauvaises. Le mot « lourde hérédité » joue un grand rôle dans l'éthique moderne. Les tendances darwiniennes essaient d'expliquer le péché originel par la descendance animale de l'homme. Nietzsche a créé le mot odieux de la « bête blonde ». D'après les théoriciens évolutionnistes, l'homme est le produit de ses causes matérielles.

La théorie catholique du péché originel distingue, avec S. Thomas qui se rattache ici à Alexandre de Halès, un double élément : un élément *matériel* et un élément *formel*. L'élément matériel est la *concupiscence*, l'élément formel la *privation de grâce sanctifiante*. Ces deux éléments ont eu chacun leur évolution et, selon les époques et les tendances, ils ont occupé alternativement le premier plan, jusqu'à ce que Alexandre de Halès les associât dans une unité qui se relâcha plus tard. (*Schwane*, III, 89 sq.)

La privation de grâce sanctifiante et la domination de Satan sont souvent affirmées par les Pères grecs qui n'y voient parfois qu'une conséquence du péché et non un péché proprement dit. C'est à eux que se rattache S. Anselme. Par contre, les Pères latins, depuis Tertullien, insistent sur la concupiscence, particulièrement S. Augustin qui voit en elle l'élément principal du péché originel. Il est suivi par les docteurs occidentaux jusqu'à S. Anselme. Mais les Latins ont défendu, avec la même énergie que les Grecs, contre le manichéisme, la liberté de la volonté en face des passions naturelles coupables. Néanmoins on peut dire de S. Augustin, avec Schwane, « que le péché originel est présenté chez lui, d'une manière excessive comme une blessure de la nature de l'homme et que la privation de la ressemblance divine

surnaturelle n'est pas assez mise en lumière ». (II, 529.) C'est pourquoi les Réformateurs et les jansénistes ont pu interpréter sa pensée d'une manière erronée.

S. Anselme, pour qui le mal est la privation de bien, brise avec la théorie augustinienne et considère le manque de justice *seul* comme l'essence du péché originel. Mais il entend par « justice » moins la grâce sanctifiante, la justice au sens strict, que la bonté complète de la volonté (*rectitudo voluntatis*) et sa soumission aux commandements divins. La concupiscence lui semble trop matérielle pour être le sujet de l'injustice ; la justice, comme l'injustice, se trouve, d'après lui, dans la volonté seule. La concupiscence n'entra dans l'homme qu'après sa rébellion contre Dieu, elle est le châtimement du péché.

La Scolastique se divise dans cette question. Alors que Hugues, S. Bernard, Robert Pullus, P. Lombard, Pierre de Poitiers (*Pictaviensis*) et même S. Bonaventure se rattachent à la théorie de S. Augustin, d'autres maîtres de la Scolastique, avec Alexandre et S. Thomas, admettent, dans le péché originel, un élément formel, la perte de la grâce sanctifiante et un élément matériel, la concupiscence. Ainsi la théorie anselmienne et la théorie augustinienne sont unies, mais désormais on accentue surtout l'élément *formel* et non plus, comme chez S. Augustin, l'élément *matériel*. Scot, ici encore, suit sa propre voie et s'en tient, conformément à son principe du primat de la volonté, à l'explication de S. Anselme. Au sujet du péché mortel, S. Thomas écrit : « *Omnia peccata conveniunt in aversione a Deo, licet ab invicem differant secundum conversionem ad diversa commutabilia bona.* » (S. th., III, 8, 7.) Il traite en détail du péché originel dans *De malo*, IV, 2 : « *In peccato primi parentis fuit aliquid formale, sc. aversio ab incommutabili bono, et aliquid materiale, sc. conversio ad bonum commutabile. Ex hoc autem quod aversus fuit ab incommutabili bono, donum originalis justitiæ amisit ; ex hoc vero quod conversus est inordinate ad commutabile bonum, inferiores vires, quæ erigi debeant ad rationem, depressæ sunt ad inferiora. Sequitur quod peccatum originale... nihil est aliud quam concupiscentia cum carentia originalis justitiæ ; ita tamen quod carentia originalis justitiæ est quasi formale peccato originali, concupiscentia autem est quasi materiale.* »

Il se produisit un nouveau revirement dans la question avec Dominique Soto. Dans son rapport au Concile de Trente sur le péché originel, il abandonna entièrement, comme S. Anselme, la concupiscence et déclara que seule la perte de la grâce sanctifiante constituait l'essence du péché originel. Si on n'admet pas cette manière de voir, disait-il, on ne peut pas expliquer que le péché originel soit effacé par le baptême, puisque la concupiscence demeure dans le baptisé. Cette théorie eut comme partisans d'abord Bellarmin et Suarez, puis dans les temps modernes la plupart des théologiens (à l'exception des thomistes rigides). Alors que, d'après la théorie augustinienne, la concupiscence ne doit sa naissance qu'au péché, les explications modernes en voient le fondement dans la création même et prétendent que seuls ses effets désordonnés étaient réprimés par la justice originelle. En soi, elle est bonne (*bonum naturæ*). Il faut cependant se garder de tomber dans un cercle vicieux en expliquant le premier péché par la concupiscence, puis la concupiscence par le premier péché.

Synthèse. De cette revue se dégagent avec sûreté les vérités théologiques suivantes sur l'essence du péché originel. Le péché originel consiste dans une *coulpe* véritable et proprement dite et non seulement dans une *peine* qui serait la conséquence du péché d'Adam. Ce péché n'a pas été commis par l'homme lui-même au moyen d'une action personnelle et, par suite, il ne contient rien de volontaire, seulement il est hérité en tant qu'état peccamineux. C'est un péché *habituel* et non un péché *actuel*, il ne fut actuel que pour Adam. Le caractère essentiel de cet état, c'est, comme dans tout péché grave, la privation de grâce sanctifiante. Par rapport à la concupiscence, on peut avoir des opinions différentes ; mais il convient de la concevoir dans le sens de la théologie posttridentine. D'après cette théologie, elle n'est pas née avec le péché d'origine, mais elle fait partie de la nature ; elle fut cependant, par une grâce préternaturelle de Dieu, ordonnée et soumise à la raison. Par la chute d'Adam, cette intégrité corporelle et psychique fut perdue ;

la concupiscence s'éveilla et devint un élément important dans le péché en général, si bien que S. Paul et S. Augustin voient en elle le péché originel. Par le déchaînement de la concupiscence, l'intelligence et la volonté furent aussi atteintes. Cependant la passion mauvaise et l'affaiblissement des forces psychiques ne doivent être considérés que comme un élément matériel, comme une disposition mauvaise, un fonds mauvais dans l'homme et non comme une fonction actuelle ; car, dans ce dernier cas, c'est un péché personnel qui doit être expié personnellement. Quand ce ne serait que pour ce motif il convient d'insister sur la perte de la grâce et non sur la concupiscence.

Le mystère du péché originel réside donc moins dans son essence que nous pouvons comprendre d'une certaine manière, moins même dans ses conséquences funestes, que dans la propagation de l'état de péché, lequel est inné à notre nature et cependant est jugé et condamné par Dieu comme ne devant pas être.

§ 79. La propagation du péché originel

A consulter : Scher, De universali propagatione peccati originalis (1895). Kilber, Theo. Wirceb. De peccato originali.

Ici aussi, l'Église ne s'est exprimée que d'une manière générale, en enseignant à l'encontre des pélagiens, dont la théorie superficielle ne voyait dans le péché originel qu'un mauvais exemple extérieur, la doctrine d'une transmission réelle à chaque individu par la *génération naturelle* : « Propagatione, non imitatione... inest. » (Trid., s. 5, can. 3 ; cf. Denz., 102.) Quant au *mode* de transmission, elle l'a laissé sans explication, en raison du *mystère impénétrable* qui entoure cette transmission et que S. Augustin déplore déjà : « Antiquum peccatum quo nihil est ad prædicandum notius, nihil ad intelligendum secretius. » (De mor. eccl., I, 22, 40.)

Les essais d'explication sont les suivants : Les Pères, dans la mesure où ils ont traité cette question, pensaient à une *inclusion* réelle de l'humanité tout entière dans Adam. On a déjà mentionné les assertions d'Origène, de S. Ambroise et de S. Augustin. Des *objections* contre cette conception furent élevées d'abord par les *pélagiens* : Comment est-il possible que nous ayons tous été en Adam, si notre âme, qui est le sujet du péché, est créée par Dieu qui ne peut rien produire d'impur ? Alors que la plupart des Pères, dans la doctrine de l'âme, se rattachaient au créatianisme, ce fut justement cette objection qui empêcha S. Augustin de se joindre à eux. Le génératianisme permettait de répondre plus facilement à cette objection, mais il avait des conséquences inacceptables. Le problème qui consiste à expliquer comment nous avons tous participé au péché d'Adam n'a pas non plus trouvé de solution chez les Pères de l'âge suivant. Un certain nombre de Pères trouvent, comme S. Augustin, la cause dans la concupiscence : « Peccatum in parvulos non transmittit propagatio, sed libido » dit l'élève de S. Augustin, S. Fulgence de Ruspet (Cf. Dict. théol., VI, 970.) Cette « façon presque brutale » a été reprise par les scolastiques primitifs avec P. Lombard : « Pollutio quædam, quam ex fervore coitus parentum et concupiscentia libidinosa contrahit caro, dum concipitur, causa est originalis peccati. » (Sent., II, d. 31, c. 6 ; Dict. théol., I, 2397.) Mais indépendamment de ce fait que « in semine non sit immunditia peccati aut peccatum sive iniquitas » (Anselme, De concept. virg., c. 7), et que, par conséquent, le péché originel serait transporté de l'ordre moral dans l'ordre physique, les facteurs de la génération seraient aussi la cause du péché originel. Or S. Augustin lui-même a finalement écrit : « Quia induti sunt illo (Adam) qui voluntate peccavit, trahunt ab illo peccati reatum... sicut parvuli qui Christo induuntur... sumunt ab illo participationem justitiæ. » (Opus imp., VI, 22 : M. 45, 1554.)

La *Scolastique* reprend la question à nouveau. Naturellement on maintint l'idée de l'unité entre le genre humain et Adam, et on chercha dans cette unité la raison de la transmission héréditaire. Les réalistes extrêmes, comme S. Anselme (De fide Trin., II) et Eudes de Cambrai († 1113), affirmaient que l'humanité constituait une seule réalité spécifique. (M. 160, 1079.) Quand Adam tomba, l'unique humanité substantielle tomba aussi. Alexandre pense avec S. Thomas autant à une unité *physique* qu'à une unité *morale*. D'après S. Anselme, Adam a reçu et perdu pour lui et pour ses descendants les dons de l'état originel. D'après Scot, cet événement a sa raison dans une *ordonnance* positive de Dieu. S. Thomas compare l'humanité à une communauté dans laquelle l'un répond pour l'autre ; ou encore à un organisme dont les membres n'agissent pas d'après leur propre volonté, mais d'après celle de la tête. Mais, à côté de cette unité morale de la volonté, il mentionne aussi, en disciple de S. Augustin, la génération qui fonde l'unité physique, comme s'il en résultait une *infection* de la nature (S. Th. I, 2, 81, 1 ad 2; cf. encore De malo IV, 1).

Les *théologiens posttridentins* se sont occupés vivement de notre problème, quand ce n'aurait été qu'en raison de la polémique protestante. Bellarmin insiste encore d'abord sur l'unité *physique* avec Adam. Tous étaient en Adam « en puissance », c'est pourquoi ils ont contracté alors le péché non en réalité, mais en puissance (non actu sed potentia... non in se sed in parente : De amiss. grat., IV, 16). Ensuite, il cherche à fonder aussi l'unité *morale* et recourt pour cela à l'hypothèse d'un *décret* (decretum alligativum) ; en vertu de ce décret, tous les hommes auraient été liés par Dieu à l'obéissance volontaire d'Adam et auraient eu en lui leur chef moral et juridique dont ils devaient partager le bon et le mauvais sort. Ambroise Catharin introduit dans son explication un véritable *contrat* entre Dieu et Adam, avec les mêmes conditions et les mêmes effets. Suarez s'appuie, dans son explication, uniquement sur l'unité morale avec Adam ; il ignore, par conséquent, la concupiscence dans la transmission du péché. Il voit le fondement de cette unité non pas dans l'institution divine de fait, d'après laquelle Adam est notre premier père, mais dans un *contrat* formel entre Dieu et Adam, en vertu duquel la volonté de tous les hommes était liée à la volonté d'Adam. Il trouve ce contrat dans Gen., II, 16-17.

La *théologie moderne* laisse de côté ces hypothèses artificielles, parce qu'elles sont superflues et insuffisantes et se contente de ce *fait* qu'Adam, comme premier homme, a été établi chef de la race et que, par là, il a porté seul la responsabilité pour toute sa descendance, avec laquelle il formait, par suite, une unité *physique* et *morale*. On admet aussi qu'Adam a eu connaissance de l'importance de sa situation, bien que son consentement n'ait pas été nécessaire. Car Dieu possédait sur lui un droit de disposition absolu. Et l'on peut ainsi expliquer la théorie actuellement admise de la propagation ; celle-ci se fait par la génération, non pas en tant que celle-ci est le déchaînement des plus fortes impressions sensuelles, par lesquelles l'engendré serait pour ainsi dire souillé et infecté (S. Augustin), mais en tant qu'elle est le lien ontologique par lequel l'homme est rattaché à son premier père, dans lequel nous avons tous péché. *Comment* nous avons tous péché en lui, cela demeure un mystère impénétrable. La génération n'est pas la cause de ce fait, pas plus que l'union de l'âme avec le corps, et, bien entendu, ce n'est pas Dieu ; enfin ce n'est pas non plus notre propre volonté. Notre volonté fait de nous des pécheurs personnels, non des hommes atteints du péché originel ; elle ne pouvait pas non plus pécher en Adam, puisque son existence a commencé avec la nôtre. La faute du péché originel a donc été contractée uniquement par Adam. Par notre naissance, nous formons d'abord une unité physique, puis une unité morale avec Adam. Par suite, nous sommes responsables, avec Adam, de sa faute. Sa perte nous atteint aussi. Mais pourquoi Adam n'est-il pas seul responsable de son acte et pourquoi le sommes-nous aussi ? Nous ne pouvons, en dernière analyse, répondre qu'en nous référant au mystère dont parle S. Paul. (II Thess., II, 7.) S. Augustin : « Libentius disco quam dico, ne audeam docere quod nescio. » (C. Jul., V, 4, 17.) On trouve un certain éclaircissement de ce mystère dans la Rédemption par le Fils de Dieu, le second chef de la race humaine. On ne doit pas envisager le péché originel isolément, mais le voir à la lumière de l'ensemble de la doctrine révélée. Le péché

d'Adam, avec ses suites, n'est pas un point final dans le développement de l'humanité, mais une perturbation épisodique dont on doit triompher. Dieu a vu, de toute éternité, la chute du premier homme et il l'a permise, parce que, de toute éternité il avait résolu de la réparer par le second Adam. Nous aurons cependant encore un mot à dire plus loin (§ 80) sur la *théodicée* du péché originel.

§ 80. Les suites du péché originel

THÈSE. Par le péché originel l'homme a été amoindri dans le corps et dans l'âme. *De foi.*

Explication. Le Concile de Trente définit « qu'Adam tout entier... secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse ». (S. 5, can. 1.) La dégradation de l'âme est caractérisée, dans la définition, comme la perte « de la sainteté et de la justice ». Il est dit ensuite qu'Adam « n'a pas seulement transmis à toute la race humaine la mort et es pleines du corps », mais encore « le péché qui est la mort de l'âme ». (Ibid., can. 2 ; cf. § 77.) Par suite, les conséquences du péché d'origine sont essentiellement les mêmes pour Adam et pour ses descendants. Cependant on les examine spécialement par rapport à ses descendants. La raison, c'est que c'est précisément sous ce rapport qu'elles ont une importance toujours actuelle et qu'elles ont donné lieu aux controverses les plus vives qui se prolongent jusque dans le traité de la grâce. Il y a néanmoins une certaine différence, bien que non essentielle, entre Adam et nous. Dans le péché d'Adam, se manifesta la méchanceté d'un apostat ; par contre, dans le péché originel, on ne peut pas découvrir d'action personnelle de la volonté et, par suite, l'effet pénal doit être jugé plus favorablement que dans le péché d'Adam. Au sujet des effets du péché originel, la Scolastique, en s'inspirant de S. Augustin, a créé, d'après Luc, x, 30, la formule : « Homo per peccatum Adæ spoliatus gratuitis, vulneratus in naturalibus. »

Preuve. La perte de la justice originelle. La perte de la sainteté et de la justice, le courroux et la disgrâce de Dieu atteignirent d'abord le chef de la race, mais aussi, en lui, ses descendants. La raison, c'est que le péché du chef leur fut transmis. Ce péché fut, pour Adam, une mauvaise action, d'où résulta la perte de la sainteté et de la justice. Pour ses descendants, ce n'est pas une mauvaise action, mais un état mauvais (*peccatum habituale*) qui consiste précisément dans la perte de la sainteté et de la justice. Cette perte a donc, pour les descendants d'Adam, un double caractère : elle est à la fois fautive et pénale (*reatus culpæ, r. pœnæ*). Elle est fautive, en tant qu'elle est l'aversion habituelle de l'homme par rapport à Dieu ; c'est l'essence du péché originel ; c'est une peine, en tant qu'elle est l'aversion habituelle de Dieu par rapport à l'homme : « Le retrait de la justice originelle a le caractère d'une peine. » (S. th., I, 2, 85, 5.) A seulement le caractère de peine, la privation attachée au retrait de la justice, des vertus théologiques, des dons

du Saint-Esprit et de l'habitation de Dieu dans l'âme du juste. L'*Écriture* exprime la perte de la sainteté et de la justice dans les textes cités plus haut (p. 320) pour prouver les conséquences du péché pour Adam. Elle en parle ensuite dans les textes où elle dit d'une manière générale que tous les hommes sont pécheurs (Rom., III, 23. Gal., III, 22. I Jean, I, 8 ; II, 16 ; v, 19), sujets à la colère de Dieu (Jean, III, 36), naturellement enfants de colère. (Éph. II 3.)

Perte de la vision béatifique. L'Église a défini au Concile de Florence que les âmes des hommes qui meurent avec le seul péché originel, vont en *enfer*, mais subissent cependant des châtiments *inégaux*. (Denz., 693 ; cf. 712.) Cette réprobation de l'homme souillé du péché originel ressort, comme une conséquence inéluctable, de la nature du péché originel que le Concile de Trente caractérise comme la « mort de l'âme ». A la mort, ici-bas, correspond la mort dans l'autre monde.

L'*inégalité* des peines de l'enfer est expliquée par les théologiens, avec S. Thomas (De malo, q. 5 : De pœna orig. peccati, a. 2), de la façon suivante : la peine négative de la privation de la vision béatifique (pœna damni), mais non la peine positive du châtiment (pœna sensus) correspond à l'essence du péché originel. Si la nature du péché originel consiste dans l'aversion de l'homme par rapport à Dieu, la peine ne peut consister que dans l'aversion éternelle de Dieu par rapport à l'homme. Par contre, l'homme qui a péché personnellement doit, pour sa méchanceté volontaire, subir, en plus de la peine négative, un châtiment positif (§ 213).

Le sort des enfants morts sans baptême est traité dans l'Église d'une manière de plus en plus favorable. S. Augustin se montre encore très sévère. Il conteste aux *pélagiens* leur « lieu moyen » (« *vita æterna* ») auquel on pourrait parvenir sans baptême. Il juge purement et simplement : « Celui qui n'est pas avec le Christ est avec le diable. » (De pecc. merit., I, 21 ; Serm., 294 2.) L'Église s'en tient aujourd'hui encore à ce point de vue, dans ses lignes essentielles, comme le montre la définition du Concile de Florence qu'on vient de citer. Mais déjà S. Augustin lui-même, qui décerne aux enfants morts dans le péché originel le châtiment *complet* de l'enfer, adoucit ce châtiment en le considérant comme le plus minime des châtiments de l'enfer (mitissimus, Enchir., 93). S. Anselme, qui place l'essence du péché originel dans la privation de la justice seulement, semble cependant, sous le rapport des peines de l'au-delà, se rattacher, non sans inconséquence, à S. Augustin, en admettant une peine positive. S. Thomas et S. Bonaventure, ainsi que Scot, sont pour la peine purement négative du péché originel. Les auteurs posttridentins influents, Suarez et Bellarmine, ayant adopté cette opinion, elle est enseignée aujourd'hui par la généralité des théologiens. Suarez ajoute même que ces enfants n'éprouveront aucun chagrin et aucun tourment de cette privation de bonheur, parce qu'ils resteront toujours à ce sujet, même au jugement dernier, dans une ignorance personnelle. On peut donc considérer cet état comme un état de *bonheur naturel* dans la mesure où une telle félicité sera réalisable avec les forces naturelles qui leur resteront.

En tout cas, cette explication, appuyée sur l'Écriture, les Pères et la raison, du sort, dans l'au-delà, des enfants morts avec le péché originel est plus solide et plus consolante que des tentatives plus récentes d'attribuer à ces enfants une justification et une béatitude surnaturelle obtenue par la prière des parents (Cajetan, Klee) ou par la mort. La Scolastique primitive pensait à la foi des parents (Roland), ou à l'intervention de Marie, par suite de la prière des parents.

Les limbes. La coutume s'est introduite d'admettre pour les enfants morts sans baptême un lieu de peine particulier (limbus puerorum). Lorsque les jansénistes le décrétèrent comme une erreur pélagienne, Pie VI en prit la défense, parce qu'il n'est

pas identique avec le ciel intermédiaire (*vita æterna*) que combattirent S. Augustin et le II^e Concile de Méla. (*Denz.*, 102 et rem. 3.) Cf. Capéran, *Salut des infidèles*, Index, v. Limbes (1912).

La perte des dons d'intégrité. C'est une conséquence théologique que les dons d'intégrité expliqués à la p. 316 furent perdus, en même temps que la sainteté et la justice auxquelles ils étaient ordonnés. Cela est facile à expliquer si l'on admet la théorie thomiste, d'après laquelle ils découlaient de la justice primitive. On peut l'expliquer aussi, si on admet la théorie scotiste, car alors le but vers lequel ils tendaient uniquement était perdu.

La blessure de la nature.

1. Les *Réformateurs* considéraient cette altération de la nature humaine comme une spoliation de parties essentielles plutôt que comme une blessure. Ils affirmaient surtout la perte de la liberté : d'après eux, il ne serait resté qu'un peu de liberté civile (*libertas in civilibus*, non *in spiritualibus*). La place de la liberté aurait été prise par la concupiscence. Cette conception fut réprouvée par le Concile de Trente. (s. 6, can. 5 ; s. 5, can. 5 : *libertas a coactione*.) — Les *jansénistes* reconnaissaient sans doute une liberté *extérieure*, mais ils rejetaient la liberté intérieure (*libertas a necessitate*) et affirmaient, comme les protestants, la prédominance complète de la *concupiscence*, contre laquelle la nature seule serait impuissante. L'Église réprova aussi cette théorie. (Propos. damn. Baii, 25-51 ; *Denz.*, 1025-1051. Jansenii, 3 ; *Denz.*, 1094. Quesnelli ; *Denz.*, 1388-1390.)

2. **La conception catholique.** Il est nécessaire de faire une distinction. En employant maintenant les termes de nature et de naturel, nous le faisons dans le sens *philosophique*, comme on l'a expliqué au paragraphe 74. Quand les Pères et les conciles parlent de nature et de forces naturelles du premier homme, ils entendent ces mots dans un sens complexe, ayant trait à l'*histoire de la Révélation*, c.-à-d. en les employant, ils pensent à Adam tel qu'il sortit, au commencement, des mains du Créateur. Partant d'un point de vue plus parfait, nous distinguons, avec plus de précision, dans cet état primitif, deux aspects essentiels : l'aspect naturel et l'aspect surnaturel. Pour les Pères, ces deux notions étaient encore mêlées et formaient une unité concrète, sur laquelle ils formulaient un jugement unique et d'ensemble. Ils considéraient la somme des dons de l'état originel, moins comme des additions ultérieures à la nature que comme des perfections propres à l'homme dès sa création. Ils insistaient, par suite, davantage sur la *possession* de ces avantages que sur leur *caractère de grâce*. Et cela s'applique particulièrement aux dons désignés plus tard comme surnaturels. On appelle ces dons, dans un sens étendu, historique et pratique, des dons *naturels* et on ne les nomme pas ainsi par opposition à la *surnature*, comme le firent plus tard les jansénistes, mais plutôt par opposition à l'état *anti-naturel* qui suivit le péché.

En tenant compte de ces remarques préalables importantes, on comprendra facilement l'évolution des jugements ecclésiastiques sur la blessure de la nature. S. Augustin porte, sans aucun doute, un jugement très rigoureux sur les faiblesses morales introduites par le péché. Il s'appuie d'abord sur Rom., VII, 14-24, qu'il applique d'abord à l'homme tombé et, plus tard, mais à tort, à l'homme racheté. L'état malheureux, décrit dans ce texte, est la suite du péché. La concupiscence domine l'homme tout entier. En face d'elle l'homme est sans force et sans puissance, s'il n'a pas la grâce de Dieu. Il est incapable de faire le bien, parce qu'il a perdu l'aptitude naturelle qu'il avait pour cela. Voici quel est le texte souvent cité et souvent exploité par les Réformateurs et les jansénistes : « *Libero arbitrio male utens homo et se perdidit et ipsum (liberum arbitrium).* » (Enchir., IX, 30.) « De même, en effet, que le suicide se tue assurément étant en vie, mais, par suite de son suicide, ne vit plus et, quand la mort est intervenue, ne peut plus s'éveiller à la vie ; de même, quand le péché a été commis par la volonté libre, la volonté libre est perdue par le péché victorieux. » Mais déjà la suite du passage nous met en garde contre une interprétation fautive : « C'est pourquoi aussi celui-là seul est libre pour une action juste, qui, délivré du péché commence à devenir un enfant de la justice. C'est là en effet la vraie liberté à cause de la joie qu'on prend au bien et, en même temps, une servitude agréable à Dieu à cause de l'obéissance au commandement. » (Ench., IX, 30.) Ensuite il montre comment la Rédemption peut seule nous rendre la liberté. (Jean, VIII, 36.) Citons encore un passage opposé par la dogmatique catholique aux pseudo-augustinien : « Mais qui d'entre nous voudrait affirmer que, par le péché du premier homme, la volonté libre du genre humain a été perdue ? Sans doute la liberté a été perdue par le péché, mais la liberté telle qu'elle existait au paradis terrestre, la liberté de posséder la justice complète avec l'immortalité ; c'est pourquoi maintenant la nature humaine a besoin de la grâce. » (C. duas epist. Pelag., I, 2, 5 ; cf. Schwane, II, 531 sq. ; Palmieri, 615 sq.) S. Augustin distingue donc entre liberté et liberté. La liberté du bien, cette liberté, d'une utilité et d'une valeur unique, du paradis terrestre, fut perdue ; par contre, la liberté naturelle ne le fut pas ; mais de cette liberté il ne traite qu'accessoirement, quand il s'agit de l'accomplissement des œuvres de justice. Au sujet des jansénistes, cf. Tournély, De gratia Christi, p. I, q. I.

Dans le même sens que S. Augustin, le Pape S. Célestin peut écrire : « Par la forfaiture d'Adam tous les hommes ont perdu l'aptitude naturelle (*naturalem possibilitatem*) et l'innocence. » (Denz., 130 ; cf. 122.) Là encore il faut entendre l'aptitude au bien dans le sens de l'état du paradis terrestre. C'est dans le même sens que le II^e Concile d'Orange parle de la liberté dans son décret final : « Nous devons confesser et croire que le libre arbitre de l'homme a été incliné et affaibli par le péché du premier homme (*inclinatum et attenuatum fuerit liberum arbitrium*), si bien que personne depuis ne peut, sans la grâce prévenante de la divine miséricorde, aimer Dieu comme il le devrait (*sicut oportuit*), ni croire en Dieu, ou faire le bien à cause de Dieu. » (Denz., 199 ; cf. 195, 174, 188.) Partout ici il s'agit de l'aptitude au bien véritable et agréable à Dieu et non des forces purement naturelles. C'est pourquoi aussi le Concile de Trente ne contredit pas le II^e Concile d'Orange en défendant contre les Réformateurs la liberté humaine. (S. 6, can. 5.) Il entend la liberté naturelle que niait Luther et non la liberté surnaturelle à laquelle pensaient S. Augustin et le II^e Concile d'Orange, et que le Concile de Trente lui-même envisage à un autre endroit. (S. 6, c. I et can. I.) C'est de l'Adam historique que traitent S. Augustin et ses disciples, d'une manière théologique, et non d'Adam envisagé simplement comme homme et étudié d'une manière philosophique.

L'altération de la nature est donc relative et non absolue : par rapport à son état surnaturel antérieur, Adam a été « changé en plus mal », mais non en lui-même, dans son état naturel. Et l'élément positif dans cette altération, à côté de l'élément négatif de la perte de la liberté (surnaturelle), est la concupiscence qui se trouve partout,

mais règne là où l'amour de Dieu n'agit pas, par conséquent, dans tous ceux qui n'ont pas été régénérés par la pénitence et le sacrement.

Il est vrai que S. Augustin fait un tableau très sombre des ravages de la concupiscence et la représente comme une puissance mauvaise qui n'a pas pu être voulue par Dieu dès le commencement. Pour lui, elle n'est certainement pas naturelle dans le sens d'un bien de Création tel que l'entendaient les pélagiens. Cependant lui-même distingue déjà entre concupiscence et concupiscence. Elle est péché dans ceux qui ne sont pas justes, car elle est une cause toujours agissante de péché. Par contre, elle n'est *pas péché* dans les justes, bien qu'elle garde son caractère de peine et ait été laissée pour le combat (*conflictus ad agonem relictus est*).

S. Thomas admit plus tard (S. th., 1, 2, 85, 3), conformément aux quatre puissances principales de l'âme, une quadruple blessure : une blessure de l'intelligence (*ignorantia*), de la volonté (*malitia*), de l'appétit irascible (*infirmetas*) et de l'appétit concupiscible (*concupiscentia*) ; (cf. *Salman*, De gratia, disp. 2, dubl. 1, § 2, d'après lesquels la « blessure de la volonté » est plus grave que la « blessure de l'intelligence »). En dépit de toute « *vulneratio* », S. Thomas soutient cette thèse : « *Ea quæ sunt naturalia, homini neque subtrahuntur neque dantur per peccatum.* » (S. th., 1, 98, 2.) La théologie posttridentine avait à combattre l'exagération de la concupiscence ; aussi elle en vint insensiblement à porter sur elle un jugement plus mitigé. On la considéra, et on la considère, moins comme une suite du péché que comme une manifestation naturelle. Par suite, elle a toujours existé : c'est un produit de la Création, un bien de nature ; seulement, ses effets mauvais étaient réfrénés par le don d'intégrité qui l'empêchait d'aller au péché. Mais depuis la perte de ce don, elle exerce ses ravages. On explique donc, ici encore, la blessure non comme une blessure proprement dite et absolue, mais comme une blessure relative : ce n'est pas en elle-même que la nature est blessée, mais par rapport à l'état idéal du paradis terrestre (*naturalia manserunt post peccatum integra*). D'après une comparaison célèbre de *Bellarmin*, il n'y a d'autre différence entre l'état de nature tombée et l'état de nature pure que celle qui existe entre un homme à qui on a enlevé ses habits et un homme simplement nu. Que dans cette explication posttridentine de l'antique axiome scolastique (*vulneratus in naturalibus*) on se soit un peu éloigné de l'antique conception, on ne peut guère le nier. Mais on doit se rappeler que S. Augustin et l'Église antique se plaçaient à un point de vue de polémique aiguë et que l'abus que firent de leurs déclarations les pseudo-augustinien rendit plus tard nécessaire une correction. Les théologiens posttridentins eux-mêmes déclarèrent que la concupiscence *vient* du péché, mais ils expliquent que la concupiscence, en tant que force naturelle ordonnée, procède de la Création. Ses mauvais effets étaient contenus au paradis terrestre par le « *donum integritatis*. » Ce don fut perdu par la chute et alors les forces naturelles, qui sont en elles-mêmes capables des pires excès, rompirent les digues de l'ordre, comme un torrent débordé. C'est de cette façon seulement que la concupiscence procède du péché.

Bien que tous les *théologiens catholiques* enseignent aujourd'hui, conformément au Concile de Trente, que l'homme n'a perdu par le péché originel ni sa liberté ni aucune autre partie essentielle de sa nature, tous n'insistent pas de la même manière sur la spoliation. Quelques-uns admettent un affaiblissement des forces *intérieures*, d'autres un affaiblissement *extérieur* par le ralentissement des forces vitales ; d'autres encore, avec Suarez, n'admettent ni un affaiblissement ni l'autre. D'après les deux premières opinions, l'homme, après le péché, se distingue de l'homme avant le péché comme un malade d'un homme bien portant, tandis que, d'après la dernière opinion, il s'en distingue comme un homme déshabillé d'un homme toujours nu. La différence dépend des principes des deux Écoles.

La *théodicée du péché originel* rentre dans le problème général du *mal dans le monde* et rencontre les mêmes difficultés. Il pourra suffire de mentionner ici les éléments principaux.

1. Bien que le péché originel soit un mystère impénétrable, ce dogme correspond cependant à notre expérience personnelle et à l'expérience humaine générale.

Nous sentons, avec *Pascal* et *Newman*, que notre nature n'est plus en harmonie avec des desseins primitifs de Dieu, bien que nous ne puissions concevoir que la cause de cette rupture d'harmonie soit le péché d'un premier homme commis il y a des milliers d'années. Nous traînons notre vie dans le péché, la misère et le tourment, mais nous possédons l'aptitude et le désir indestructibles d'un état idéal et meilleur que celui qui nous est échu. Sur cette terre, nous ne pouvons « ni supprimer ce désir ni atteindre son objet. Il en résulte que nous étions faits pour la vérité et le bonheur, mais que cette fin nous a été enlevée. Il ne nous en est resté que le désir comme une punition et, en même temps, comme le signe qui nous montre de quelle hauteur nous sommes déçus. » (*Laros, Le problème de la foi chez Pascal*, 1918, 166 sq.) Tout homme porte en soi quelque chose qu'il ne peut pas, à la réflexion, considérer comme correspondant à la nature idéale, comme « humain » dans le bon sens du mot. Partout où l'humanité se trouve dans un état de progrès, elle prend à tâche de réduire et d'éliminer ces défauts innés par l'instruction, l'éducation, la culture, les lois.

2. La *pudeur* indique aussi au moins cultivé et au plus innocent qu'il y a quelque chose dans l'homme qui ne devrait pas y être. L'engouement moderne pour l'« incorruptibilité de la race », pour la « pureté de la nature » et la nécessité de « vivre sa vie », pour le retour à l'« état du paradis terrestre », était inconnu même de l'antique monde païen. A moins que cet engouement ne soit une misérable hypocrisie, il méconnaît, d'une manière à peine compréhensible, la véritable nature humaine qui, dans son état primitif mais inaltéré, proteste contre un tel jugement. En tout cas, cette méconnaissance du péché originel est l'erreur la plus grave de notre temps.

3. Le péché originel ne peut être connu comme il faut que par la foi, mais la foi donne, en même temps, les moyens les plus efficaces pour en triompher : la prière, les sacrements, la vigilance.

4. Dieu n'est redevable à l'homme que de sa nature, mais non de la surnature. Si l'homme naît sans la surnature, c'est assurément une grande privation que Dieu ne veut pas, mais qu'il n'est pas tenu d'empêcher.

5. L'obscurité la plus profonde enveloppe la propagation du péché originel. Mais on peut répondre : Si l'homme est devenu, sans sa faute, pécheur en Adam, il devient avec autant de facilité, par le secours d'autrui, justifié dans le Christ.

6. Les dernières énigmes du péché originel, comme du péché en général, ne seront résolues que par le juste jugement de Dieu.

7. Dans la puissance de péché qui nous est innée, se trouve pour nous l'arène du combat, l'occasion de victoire, l'école des saints. Sans combat, pas de victoire. « Malheureux homme que je suis, qui me délivrera de ce corps de mort ? La grâce de Dieu par Jésus-Christ Notre-Seigneur. » (Rom., VII, 24 sq.)

8. Ainsi la pensée de Pascal, d'une aspiration vers un bonheur plus élevé, se complète : cette aspiration devient le *guide* sur la route qui nous ramène à Dieu. La foi catholique se tient à égale distance des deux extrêmes : l'incorruptibilité complète et la corruption indélébile, et dirige ses efforts vers la fin dernière que, malgré le péché originel, nous n'avons pas perdue. C'est dans ce sens que S. Augustin écrit : « *Je tremble de me voir si peu semblable à Dieu, et mon cœur est brûlant de me voir si semblable à lui.* » C'est pourquoi : « *Inquietum est cor nostrum donec requiescat in te* » jusqu'à ce que ce conflit dans notre nature soit supprimé dans la grâce et l'union avec Dieu. (Conf., XI, 9 et I, 1.) C'est alors seulement que nous connaissons la vraie solution du problème, et non sur la terre.

LIVRE III

La doctrine de la Rédemption

A consulter : *Diekamp*, *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi* (1907). *S. Athanase*, *De Inc. Verbi*. *S. Cyrille d'Alexandrie*, *Patrologie de Bardenhewer*, 233 sq. *S. Ambroise*, *De incarn. dom. sacramento*. *S. Augustin*, *Enchiridion*, 23-55 ; *De Trin.* passim ; In *Joan.* passim. *S. Fulgence*, *De Incarn. Fili Dei*. *S. Jean Damsc.*, *De fide orth.*, III et IV. *Boyer*, *La Rédemption dans Origène* (1886). *Voss*, *L'Apollinarisme* (1901). *Hugon*, *Le mystère de la Rédemption* (1910). *Rivière*, *Le dogme de la Rédemption* (1905, hist.) ; *Le dogme de la Rédemption chez S. Augustin* (1929). *Ders*, *Le mystère de l'Incarnation* (1913) ; *Le dogme de la Rédemption* (1914, théol.). *Prat*, *S. Paul* (1913). *Dict. théol.*, v. *Fils de Dieu*, V, 2253-2476, et *Incarnation*, VII, 1445 sq. Parmi les Scholastiques : *S. Anselme*, *Cur Deus homo* ? *S. Thomas*, *S. th.*, III, 1-59 ; *C. Gent.*, IV, 27 sq., en outre les commentateurs et auteurs de manuel déjà cités. *Minjard*, *L'Homme-Dieu*, 2 vol. (1898 sq.). *Karl Adam*, *Jésus le Christ* (trad. Ricard) ; les Vies de Jésus, *Fouard*, *Didon*, etc. *F.-M. Willam*, *La Vie de Jésus* (trad. M. Gautier, 1934).

La matière se divise en deux parties : la *personne* du Rédempteur ou la *christologie* ; l'*œuvre de la Rédemption* ou la *sotériologie*. La première partie s'occupe surtout de l'Incarnation, d'où le titre « De Incarnatione » qu'on lui donne aussi ; la seconde s'occupe surtout de la Rédemption, d'où le titre « De Redemptione ». Il faut d'abord régler quelques questions générales concernant la Rédemption.

INTRODUCTION

La Rédemption en général

§ 81. Rédemption et religion

Décret éternel et préparation temporelle

A consulter : *S. Thomas*, *S. th.*, I, 2, 102. *Legrand*, *Diss.*, 2 (Migne, *Curs. compl.*, IX, 80 sq.). *Corluy*, *Spicil. dogm. bibl.*, I, 347 sq.

Rédemption et religion. Toute religion est une religion de rédemption, car chacune a l'intention de délivrer de la souffrance. Mais on attribue à la *souffrance* des origines diverses ; on la fait dériver du caprice de mauvais Esprits, de la matière, de la décision obscure de Dieu ou d'une action coupable libre. Les doctrines de rédemption diffèrent aussi d'après ces conceptions. Pour les unes, elle consiste à apaiser les Esprits ou les démons malfaisants (animisme), à se délivrer de la vie et à se fondre dans le grand Tout (bouddhisme, manichéisme,

platonisme, monisme) ; pour d'autres, à se soumettre aux obscures déterminations de Dieu, avec l'espérance que le drame de la douleur finira par avoir un dénouement apaisant (Job, Écclésiaste, Psaumes).

Par contre, la doctrine de Rédemption du *Christ* est tout à fait particulière. D'après lui, c'est la délivrance du *péché* considéré comme la cause de la souffrance et comme une puissance ennemie de Dieu. Telle est aussi la doctrine de Rédemption de *S. Paul*.

La doctrine *chrétienne* de Rédemption domine, sans comparaison, celles de toutes les religions. Sans doute, le judaïsme aussi et même les religions païennes les plus élevées (Égypte, Babylone) ont connu une rédemption du *péché*, mais pas une ne l'a connue dans le sens du christianisme. Le christianisme seul, en effet, entend le péché comme une puissance ennemie de Dieu et comme le seul obstacle qui s'oppose à « l'union avec Dieu », à la vision béatifique, et seul il enseigne à le considérer ainsi ; le christianisme ne voit pas la délivrance du péché dans des purifications extérieures et des rites, dans des psaumes et des exercices de pénitence, mais dans l'infusion par la grâce d'une vie nouvelle et surnaturelle, par laquelle l'ancien pécheur est transformé glorieusement en enfant de Dieu. D'après la conception chrétienne, la Rédemption n'est pas un changement physique consistant dans chrétienne, la Rédemption n'est pas un changement physique consistant dans l'affaiblissement ou l'abandon de la vie sensuelle par l'ascèse et le renoncement ; ce n'est pas non plus un sec moralisme qui s'imagine qu'il suffit d'instruire et d'éclairer l'intelligence, comme si la vertu était identique à la science de la vertu (Socrate) ; ce n'est pas non plus une transformation magique de la nature par le culte de mystères merveilleux. Mais c'est, après une préparation libre et psychologique, une élévation et une transfiguration de tout l'homme, dans le pardon miséricordieux des péchés commis précédemment. Au sujet de la doctrine de rédemption de Babylone, dont il est souvent question, Hehn porte ce jugement : « La maladie et le péché ne sont presque jamais distingués. »

Au sujet des *espoirs de rédemption extra-bibliques*, le protestant Alfr. Jeremias dit qu'ils se ramènent à trois courants d'aspirations qui parcourent tout le monde antique : « Le désir d'une connaissance intuitive par delà le monde sensible ; le désir d'un triomphe sur l'égoïsme, dans une vie de volonté, porté par le sentiment et le désir qu'éprouve l'homme actif pour une vie qui triomphe de la mort. » « On est tourmenté du désir de connaître directement ses relations avec le Tout, on aspire à la purification de la volonté et à l'éveil du moi divin, on lutte pour résoudre le grand problème de la naissance, de la mort, de la vie. » « La religion de l'humanité est un tout unitaire (Augustin) et l'attente de la rédemption en est le centre et l'étoile... Le christianisme primitif est l'accomplissement de la religion. » (*Les espoirs de rédemption extra-bibliques* [1927].)

Le mystère de la Rédemption. S. Paul : « Dieu nous a élus en lui (le Christ) dès avant la création du monde... pour nous faire connaître le mystère de sa volonté, selon le libre dessein qu'il s'était proposé pour la réalisation de la plénitude des temps, pour réunir toutes choses sous un chef dans le Christ, ce qui est dans le ciel et ce qui est sur la terre. » (Éph., I, 4-10.) « Ce mystère n'a pas été manifesté en d'autre temps aux enfants des hommes, comme il a été révélé de nos jours. » (Éph., III, 5.) C'est « le mystère qui était caché depuis les siècles et les générations, mais est maintenant manifesté aux saints ». (Colos., I, 26.)

Ceci nous permet d'établir *deux points* : 1^o Le *besoin de rédemption* est à la base de toutes les religions antiques ; 2^o La *Rédemption réelle par le Christ* est un mystère.

Ce qui explique que la raison naturelle ne peut pénétrer le dogme de la Rédemption, c'est qu'il plonge profondément dans d'autres mystères : le mystère de la Trinité, le mystère de l'Incarnation, le mystère du péché (II Thess., II, 7) et enfin le mystère de l'amour divin rédempteur. (Jean, XIII, 10 ; Rom., v, 6, 7.) *S. Augustin* écrit : « Qui pourrait arriver à expliquer, dans un langage convenable, cette seule parole de l'Écriture : « *Verbum caro factum est?* » (Enchir., x, 35.)

L'éternité du décret de Rédemption. Il résulte de la notion de Dieu, expliquée plus haut, que Dieu ne pouvait pas être surpris par la chute de l'homme. La science de Dieu est indépendante de ce qui se passe en dehors de lui. Il n'a pas attendu, pour établir son plan de Rédemption, le temps de l'évolution humaine ; mais, comme le dit *S. Paul*, ce plan a été formé « avant la constitution du monde ». Il est vrai que, selon *notre* analyse logique des actes divins, nous sommes obligés de dire que Dieu n'a pris sa résolution de Rédemption qu'*après* avoir prévu la chute de l'homme. Mais, en Dieu même, il n'y a pas de succession d'actes et ainsi sa volonté éternelle de Rédemption coïncida immédiatement avec sa volonté éternelle de création. (Cf. les thèses corollaires au paragraphe 29.)

Dans un seul et même acte, Dieu décida de créer l'humanité et de supprimer par son acte rédempteur la dette du péché qui se produirait en elle. L'exécution temporelle tombe *après* la chute. Ces propositions, théologiquement sûres et inattaquables, trouvent encore une confirmation extérieure dans la promesse du Rédempteur *avant* la sentence du châtimement divin prononcé sur l'homme qui vient de tomber. (Gen., III, 15-20.) « Jésus-Christ, l'Agneau sans tache, a été désigné avant la création du monde, mais est apparu dans les derniers temps. » (I Pier., I, 19 sq.) Nous avons donc été rachetés dans le *temps*, mais par suite d'un décret *éternel*. C'est pourquoi aussi l'acte rédempteur de l'Homme-Dieu a une force *rétroactive* : le Christ est « l'Agneau qui a été immolé dès le commencement du monde. » (Apoc., XIII, 8.)

Préparation de la Rédemption. Immédiatement après la chute, Dieu *promit* la Rédemption. (Gen., III, 15.) Quant à l'œuvre proprement dite de la Rédemption, il ne l'accomplit qu'*après* un long espace de temps qui devait servir à y préparer l'humanité. Le Rédempteur vint dans la « plénitude des temps » (Gal., IV, 4), c.-à-d. quand le degré d'évolution morale de l'humanité, et spécialement du peuple élu, prévu par Dieu, fut accompli. Dieu dirigeait lui-même, d'une manière invisible, cette éducation de l'humanité vers le Christ, depuis le protévangile.

Il peut se faire que les premières générations humaines profitèrent peu du *protévangile* et elles ne pouvaient guère en profiter. Mais que Dieu dût être leur chef et leur compagnon, leur protecteur et leur sauveur, c'est le sens profond de toutes les alliances conclues par les Patriarches, au nom de leur race, et par Moïse, au nom du peuple israélite. Toute alliance, quel que puisse être le caractère terrestre de son intention et de sa forme, est cependant conçue comme une alliance qui a pour but la rédemption et qui veut, de *quelque manière*, posséder Dieu comme protecteur et récompense immense. (Gen., xv, 1.) Dieu a aussi cherché à maintenir, dans son peuple élu, le sentiment vivant de l'autre aspect de la Rédemption : la conscience du péché et de la dette du péché et il a augmenté par là le besoin de rédemption. Les grands châtimements dans l'Ancien Testament, la loi morale, le

culte sacrificiel, l'influence des grands caractères moraux, la prédication énergique des Prophètes postérieurs, tout cela avait pour but de développer, en Israël, la conscience de la dette immense du péché et le besoin de la rémission des fautes. Tout cela contribuait à donner de plus en plus à la personne et à l'œuvre du Rédempteur un caractère *moral*. Assurément les idées qu'on se faisait du Messie futur étaient multiples. Cependant les grands Prophètes en avaient parlé en termes vraiment élevés. Il paîtra les peuples comme un pasteur (Éz., xxxiv) ; en tant que *serviteur de Dieu*, il donnera sa vie pour leur rachat (Is., xl-lxiii) ; il sera *prêtre* selon l'idéal sacerdotal antique de Melchisédech (Ps. CIX) ; il apparaîtra comme *Fils de l'homme* sur les nuées et recevra du Père la *royauté du monde* (Dan., vii) ; et par son œuvre il remplira le monde de la véritable connaissance de Dieu (Is., xi, 9 ; Éz., xxxi, 34), de justice et de sainteté (Is., xxvi, 2 ; xxxiii, 5 ; lx, 21, etc.), et de la plénitude de l'Esprit (Joël, ii, 28-29 ; Is., xxxii, 15).

Le *Nouveau Testament* confirme, en plusieurs passages, cette conception. Il interprète l'Ancien Testament comme une préparation au Rédempteur, à partir du *Benedictus* de Zacharie. (Luc, i, 68-79.) Zacharie chante avec enthousiasme : « Béni soit le Seigneur le Dieu d'Israël. Il a visité son peuple, il lui a apporté la rédemption et il a élevé une corne de salut pour nous, dans la maison de son serviteur David ; comme il l'a promis par la bouche de ses saints Prophètes, dès les temps anciens, pour nous délivrer de nos ennemis et des mains de tous ceux qui nous haïssent. Il a voulu prendre en pitié nos pères et se souvenir de sa sainte alliance, du serment qu'il a juré à Abraham notre père, de nous accorder d'être délivrés de la main de l'ennemi, sans crainte, de le servir dans la sainteté et la justice, tous les jours de notre vie. »

Jésus lui-même rapporte à sa personne et à son œuvre les prédictions des Prophètes, et S. Paul annonce son Évangile de la rédemption de tous les hommes « qu'il a promis par ses Prophètes, dans les Saintes Écritures, concernant son Fils ». (Rom., i, 1-3.) Que cette doctrine biblique ait été également enseignée par les *Pères* et ensuite par la *Scolastique*, il est à peine besoin de le dire. Leurs pensées à ce sujet s'adapteront à leur christologie propre. Les Pères donnent un sens relatif à tout l'Ancien Testament ; il n'a pas de valeur propre, toute sa signification est de préparer le Christ et son œuvre. Cf. apologétique et exégèse.

Même chez les *païens* on peut établir qu'il y a eu une éducation divine menant vers le Christ. S. Paul prêche à Lystre que Dieu a sans doute laissé les peuples de l'ancien temps « suivre leurs propres voies », ne les a pas, par conséquent, guidés par des prophètes comme Israël, mais il ajoute cette vérité importante : « Et cependant il ne s'est pas laissé sans témoignage. » (Act. Ap., xiv, 15 sq.) Il signale, dans l'Épître aux Romains, deux facteurs d'éducation : un facteur *extérieur*, la Création dans laquelle Dieu se manifeste (i, 17), et un facteur *intérieur*, la conscience, dans laquelle il forme moralement l'homme. Aussi il était possible au paganisme de se constituer une religion et une théologie naturelle, et l'histoire des religions, très cultivée aujourd'hui, montre que de fait il a possédé l'une et l'autre. La littérature antique est remplie de la pensée de Dieu et abonde en voies et en moyens pour se rapprocher de lui et s'unir à lui. A ces notions s'unissait une *conscience* plus ou moins marquée de la *faute* et de la *sanction* (Cathrein), en même temps qu'une *aspiration* croissante, particulièrement développée au temps de l'apparition du Christ, vers une rédemption (λύσις, λύτρωσις) et un salut (σωτηρία). Cette aspiration à la rédemption trouva son expression religieuse dans l'honneur rendu aux *dieux sauveurs* (σωτῆρες θεοί) et particulièrement dans le *culte des mystères* (Mithra, Osiris, Dionysos, Zagreus, etc.) ; de même, dans la philosophie, l'idée de purification trouva de fortes expressions qui font songer aux expressions chrétiennes. Qu'on pense seulement à la migration des âmes (κύκλος ἀνάγκης) qui, par exemple, chez les Orphiques, est répétée aussi longtemps qu'il est nécessaire pour que l'âme ait la pureté qui lui permettra d'être accueillie parmi les dieux ou même qui sera continuée éternellement. D'où le grand désir d'être délivré de la « roue de la renaissance », d'être racheté. Ces indications nous montrent que le paganisme lui aussi avait atteint sa « plénitude des temps » quand Jésus parut. S. Paul atteste aux Athéniens qu'« à tous égards » ils possèdent la crainte de Dieu. (Act. Ap., xvii, 22.)

Il ne faut cependant pas exagérer et prétendre que la Rédemption chrétienne est un emprunt du paganisme. A ce sujet le Dominicain B. Alio écrit très à propos : « En deux mots, les « dieux sauveurs » du paganisme ancien n'octroyaient guère qu'un salut *terrestre*, principalement la santé. Les Mystères et les religions mystiques de l'époque du syncrétisme assuraient le salut de l'âme par des rites magiques ou par des gnosés qui ne cherchaient que très sporadiquement et très mollement et « par accident » à purifier la vie *morale* ; le salut résultait de l'union à une déité supérieure et non aux figures secondaires des « dieux souffrants » dont jamais, à notre connaissance, la passion n'était représentée comme *cause* de la vie bienheureuse. La théorie moderne qui prétend le contraire modèle indûment ces religions sur la nôtre. (*Revue des sciences philos. et théol.* [1926], 5-34 : Les dieux sauveurs du paganisme gréco-romain.)

§ 82. Nécessité et liberté de la Rédemption Convenance de l'Incarnation

A consulter : S. Thomas, S. th., III, 1 ; cf. q. 46 ; C. Gent., IV, 54. S. Athanase, *De incarn. Verbi*. S. Anselme, *Cur Deus homo*.

Nécessité de la Rédemption. La question de cette nécessité peut se poser par rapport à l'*homme* et par rapport à *Dieu*. La Rédemption était si nécessaire pour les hommes que sans elle ils étaient irrémédiablement perdus, car ni une rédemption personnelle, ni la rédemption par un ange ne pouvaient les relever efficacement et leur faire atteindre de nouveau leur fin éternelle.

Le Concile de Trente enseigne que les hommes tombés « étaient tellement esclaves du péché et soumis à la puissance du diable et de la mort, que *non seulement les païens, par la force de la nature, mais encore les Juifs eux-mêmes, par la lettre de la Loi, ne peuvent s'en délivrer*, bien qu'en eux le libre arbitre n'ait aucunement été détruit, tout en étant amoindri dans sa force et incliné ». (S. 6, c. 2; Denz., 793.)

Les notions de péché, de pénitence, de pardon, si étroitement connexes avec les idées de rédemption, ne trouvèrent leur clarté complète qu'avec le Christ, bien que les Prophètes y aient déjà préparé les esprits. Dans le *Talmud* et dans le judaïsme postérieur, la rédemption n'a jamais été un problème. Le rabbin Pick formule ainsi la doctrine juive : 1^o « Le judaïsme enseigne que le péché originel et Satan n'existent pas. L'âme est originellement pure » ; — 2^o « La médiation est illogique, impossible, parce qu'elle est justement immorale. Chaque homme doit porter sa responsabilité personnelle complète » ; — 3^o « L'homme, même quand il a le plus gravement péché, a cependant la force de tendre vers Dieu, l'idéal de sainteté, et, avec la force, le devoir (judaïsme et christianisme, 167). Cf. § 112.

L'incapacité complète pour l'homme tombé de se relever ne doit pas nous surprendre. Même dans les autres choses, il a beaucoup plus de force négative que de force positive. Avec quelle facilité arrive pour lui, par ex., la destruction de la santé et de la vie, et combien il est difficile et, dans le second cas, impossible de les rétablir. Aussi S. Augustin dit : « *Vendere se potuerunt (homines) sed redimere non potuerunt; venit redemptor et dedit pretium, fudit sanguinem suum, emit orbem terrarum.* » (Enarr. in Ps. XCV, n. 5.) « Si non potuisti facere te, quomodo potes reficere te? » (Enarr. in Ps. XLV, n. 14.)

Si les hommes étaient incapables de se racheter eux-mêmes, ils ont cependant reçu l'aptitude à la rédemption, quelque grave que soit

leur péché ; ils n'ont donc pas été livrés complètement et irrévocablement au péché. Par là, les hommes se distinguent des anges tombés.

S. Thomas dit « que l'homme, tant qu'il se trouve dans cette vie mortelle, est ainsi fait qu'il n'est ni confirmé dans le bien, ni immuablement endurci dans le mal. La nature humaine est donc constituée de telle sorte qu'elle peut être purifiée de la corruption du péché. (Comp. theol., 199.) Le péché de l'homme est toujours, jusqu'à un certain point, une séduction de la sensualité ; le péché de l'esprit est une pure méchanceté, la révolte complète contre Dieu. De plus, les puissances morales de l'homme ne sont pas tellement affaiblies par le péché que la grâce de Rédemption n'ait pas la possibilité de s'y rattacher et de les élever à une tâche plus haute. Là se trouve le fondement de l'*aptitude* de l'homme à la *rédemption*. Cette aptitude fait le pendant à son *besoin* de rédemption.

La liberté divine et la Rédemption. Si l'on pose la question de la nécessité de la Rédemption par rapport à Dieu, il faut répondre que Dieu, dans son action, n'est soumis à aucune nécessité, soit intérieure, soit extérieure. Cela est vrai aussi de la Rédemption ; c'est un acte entièrement libre de l'amour et de la miséricorde de Dieu. (Cf. § 38 et § 102.)

Les Pères signalent généralement le libre amour de Dieu pour nous comme la cause de notre rédemption (§ 101). Si l'un ou l'autre va plus loin et parle d'une sorte de nécessité divine, il faut l'entendre d'une nécessité conséquente et relative. Ainsi S. Athanase pense qu'il aurait été déshonorant pour Dieu de permettre que son œuvre fût détruite par la perfidie du diable. (De Incarn. Verbi, 6. Et plus tard, il semble que S. Anselme soit parti de pensées semblables pour affirmer une nécessité absolue. (Cur Deus homo, I, 10 ; II, 4 et 5.) Cependant ces deux auteurs sont interprétés par certains théologiens dans un sens atténué. Ils ont sans doute enseigné la nécessité conséquente dont on a parlé plus haut ou la nécessité hypothétique : Dieu avait de toute éternité décidé notre rédemption, comme notre création, dans la liberté de sa bonté et de sa miséricorde. Par suite, il était nécessaire que cette rédemption fixée éternellement par un libre décret, se réalisât dans le temps. Il était impossible qu'elle ne se réalisât pas. Mais Dieu n'a subi une contrainte réelle ni de sa propre essence et de ses attributs, ni des créatures, ni du diable. Au contraire, il pouvait, sans se contredire lui-même ou son œuvre, laisser l'humanité tombée sans rédemption. Sans doute, Dieu avait créé le monde et l'humanité pour son honneur et sa gloire ; en conséquence, celle-ci devait réaliser le plan créateur. Mais pour cela la béatitude des créatures n'était pas nécessaire. Il pouvait aussi recevoir son honneur en combattant le mal par le châtiment. Il ne convient nullement de faire de l'homme et de sa fin dernière une fin nécessaire et suprême pour Dieu. Il en résulterait les conséquences dogmatiques les plus déplorables. Dieu serait alors forcé de changer tout le mal en bien et finalement l'enfer en ciel. La souveraineté de Dieu à l'égard de l'homme est affirmée avec une force particulière par S. Augustin : « Ainsi l'homme a été créé dans sa justice (originelle), mais, dans cette justice, il ne pouvait demeurer sans l'assistance de Dieu et, par sa volonté libre, il pouvait se perdre. Il pouvait choisir l'un ou l'autre, mais, dans chaque cas s'accomplissait la volonté de Dieu, soit par l'homme, soit dans l'homme. » (Enchir., XXVIII, 107.)

C'est pourquoi les scolastiques ont rejeté la nécessité, aussi bien celle qu'enseigne S. Anselme du point de vue de la justice que celle qu'enseigne Abélard du point de vue de l'optimisme. Si les Pères, comme S. Cyrille d'Alex., parlent d'une certaine nécessité résultant de la bonté divine, ils l'entendent comme les scolastiques, dans le sens de la convenance.

Harmonie et convenance (*necessitas congruentiæ*) de notre Rédemption. La Rédemption convient tellement à l'essence de Dieu que ses plus glorieux attributs et ses plus brillantes perfections s'y manifestent. Avant tout, sa *sagesse*, son *amour*, sa *justice*, sa *bonté*.

Le « motif » du libre amour est souligné particulièrement par *S. Augustin*, et à bon droit, car c'est la cause de la création en général : « *Ergo maxime propterea Christus advenit, ut cognosceret homo, quantum eum diligit Deus.* » (De catech. rud., 4.)

« La nature humaine », expose *S. Thomas*, « est ainsi faite qu'elle peut être purifiée de la corruption du péché. Mais il n'aurait pas été convenable à la bonté divine que cette possibilité restât inutilisée. Or cela aurait été le cas si un moyen de relèvement n'avait pas été offert. » (Comp. th., 199 ; cf. C. Gent., iv, 55, n. 4.) On peut encore, avec des Pères et des théologiens, alléguer l'innocence personnelle des enfants d'Adam, qui sont nés inconsciemment dans le péché ; l'imperfection de leur nature sensible, qui est exposée à la séduction et à l'erreur ; leur situation entièrement désespérée, dont ils ne peuvent aucunement être délivrés par eux-mêmes.

La liberté de l'Incarnation. La volonté de Dieu était libre par rapport à l'acte rédempteur lui-même ; elle l'était aussi par rapport au mode de réalisation. En particulier, l'Incarnation du Logos n'était pas absolument nécessaire à cette fin. Dieu possédait, dans sa sagesse et sa puissance, bien d'autres moyens de nous racheter. Mais, si on admet que Dieu voulait nous racheter de la manière la plus parfaite, en manifestant ses perfections propres de la façon la plus complète, tout en fondant le salut des hommes de la manière la plus efficace, l'Incarnation était le moyen de rédemption le plus opportun et le plus convenable (*necessitas congruentiæ*). Plus spécialement, si Dieu voulait exiger une satisfaction *adéquante* pour l'offense qui lui avait été causée par le péché, l'Incarnation était absolument nécessaire. Seul, en effet, un *Homme-Dieu* en était capable.

Quand les Pères traitent cette question, ils le font, d'ordinaire, d'une manière *pratique*, comme ils le font d'ailleurs dans leur examen de l'Écriture. Ils se tiennent alors sur le terrain de l'histoire effective de la Révélation. L'Incarnation est, *de fait*, pour nous, le seul moyen de Rédemption qui puisse nous sauver ; sans Christ, il n'y a pas de salut. « Il n'a pas été donné aux hommes un autre nom par lequel nous devons être sauvés. » (Act. Ap., iv, 12.) *S. Augustin* pose la question d'une manière spéculative et exprime cet avis : « Il y a des insensés qui disent : La Sagesse divine ne pouvait pas délivrer les hommes autrement qu'en devenant homme, en naissant de la femme et en souffrant des pécheurs tout ce qu'elle a souffert. A ces gens nous répondons : Elle le pouvait absolument, mais même si elle avait agi autrement, cela aurait également déplu à votre folie. » (De agone christ., xi, 12.) *S. Anselme*, partant de sa conception de la satisfaction, a construit une nécessité absolue de l'Incarnation, parce que, dit-il, la justice de Dieu doit exiger une satisfaction *complète* pour son honneur offensé ; mais cette satisfaction ne pourrait être fournie par l'homme placé si bas au-dessous de Dieu ; elle ne pouvait donc être accomplie que par l'Homme-Dieu, représentant de l'humanité. (Cur Deus homo, I, 12 et 13 ; II, 4.) Pour raisonner ainsi, *S. Anselme* n'a pas dû méditer longuement sur la parabole de l'enfant prodigue. Plus tard, *S. Thomas* atténua et corrigea cette manière de voir. Il déclare avec *S. Augustin* : « Deus per suam omnipotentem

virtutem poterat humanam naturam multis aliis modis reparare » (S. th., III, 1, 2) et il admet ensuite une nécessité *hypothétique* de l'Incarnation. Si, en effet, dans la liberté de son amour et de sa bonté éternels, Dieu voulait dans sa grâce offrir à l'homme le moyen de présenter à sa majesté offensée une réparation *parfaite*, cela ne pouvait se faire que par le moyen de l'Incarnation. Seul un Homme-Dieu était capable de payer à la divinité la dette relativement infinie du péché et ce n'est que dans ce moyen de rédemption que le renouvellement du bien, dans la foi, l'espérance et la charité, trouve la meilleure excitation et que l'élimination et l'écrasement du mal trouve le plus complet succès. (S. th., III, 1, 1-2.)

Duns Scot cherche à tirer de la pensée de la Création une nécessité purement *abstraite* de l'Incarnation : Même sans la chute originelle, Dieu se serait fait homme, car l'union de la divinité avec l'humanité aurait été nécessaire pour donner à la Création un *achèvement* absolument parfait.

S. Thomas n'est pas de cet avis. Il s'en tient à l'Écriture qui seule, dans des questions de ce genre, peut nous donner des renseignements. (S. th., III, 1, 3.) Il est difficile de ne pas voir dans l'opinion de *Duns Scot*, qui fut soutenue avant lui par *S. Maxime le Confesseur* et *Scot Érigène*, une teinte d'*optimisme*. On prétend parfois que, dans cette conception, l'Incarnation apparaît plus libre et plus sublime que si on la fait dépendre de la faute humaine. Mais on devrait bien réfléchir aussi qu'elle risque de perdre son importance unique pour l'homme, dans la mesure où l'homme et son salut n'en seront pas la raison exclusive. De telles hypothèses sont entièrement étrangères à la Révélation. Au reste, comment peut-on juger de ce que Dieu aurait fait dans un ordre de salut entièrement différent ?

Une question difficile est celle du *temps* de l'Incarnation. Pourquoi l'Homme-Dieu est-il venu *si tard*, au bout de 4.000 ans et sans doute plus ? N'aurait-il pas été mieux que Dieu accomplisse immédiatement sa promesse faite à nos premiers parents ? (Gen., III, 15.) Il nous semble qu'étant donnés les ravages effroyables faits par le péché sur la terre en attendant, l'Incarnation immédiate aurait été la solution la meilleure.

Cette question s'impose aux *Pères* : d'une manière pratique, par rapport au salut des hommes d'autrefois qui furent païens, et d'une manière théorique, en raison des objections des philosophes païens (*Cérinthe*, *Porphyre*). Les apologistes et les pré-augustiniens répondent, avec Jean, I, 9 et Act. Ap., x, 35, en se référant au λόγος σπερματικός (S. Justin, Clément : Platon, Socrate, etc. ont été « chrétiens »). *S. Augustin* lui aussi connaît des chrétiens avant le Christ, en raison d'une foi implicite au Rédempteur (Dieu). « Tempora variata sunt, non fides. » (C. duas ep. Pelag., III, 4, 11 : M. 44, 595.) Il y a toujours eu des rachetés en raison de la foi : « Ab exordio generis humani, quicumque in eum crediderunt, eumque utcumque intellexerunt et secundum ejus præcepta pie et juste vixerunt, quandolibet et ubilibet per eum procul dubio salvi facti sunt. » (Ep. CII, 12.) *S. Augustin* discute ici avec *Porphyre*. Sur l'ensemble, cf. *Capéran, Salut des infidèles* (1912). *S. Léon* déjà (Serm. XXIII, 4 et 24) et après lui la Scolastique primitive affirmèrent que la longue attente devait mûrir l'homme pour la Rédemption. La solution de *S. Thomas* est semblable : Le Christ ne vint pas au commencement et trop tôt, ni à la fin et trop tard, mais au milieu, quand tout était préparé. (S. th., III, 1, 4-6.) Il est remarquable de voir que *S. Augustin* et les *Pères* se croyaient à la fin des temps (senescente mundo : Serm. LXXXI, 8). D'où leur croyance à l'imminence de la parousie.

Transition et sommaire. La division de la matière peut se tirer de Jean, I, 14 : « Et Verbum caro factum est. » Il s'agit donc : 1^o De la doctrine de la divinité du Christ (Verbum) ; 2^o De son humanité (caro) ; 3^o De la réunion des deux dans l'union hypostatique (factum est). Comme appendice, la *mariologie*.

PREMIÈRE SECTION

La Personne du Rédempteur : Christologie

§ 83. Introduction

1. La doctrine de la divinité du Christ est le **fondement** de la doctrine de la Rédemption. Elle a, en plus, de nos jours, une importance qui dépasse de beaucoup l'ensemble du traité. *Toutes les vérités du salut ont leur dernier fondement et leur dernière garantie dans le Verbe fait chair* : « *Unus est magister vester.* » (Math., XXIII, 8.) Si la conviction de la divinité du Christ disparaît, il faut que disparaisse aussi toute la doctrine de la foi. D'où l'importance décisive de la *preuve* dogmatique de ce point de doctrine. Or, comme la divinité du Christ au sens dogmatique n'est pas affaire d'invention ou de spéculation philosophique, mais, comme Jésus le dit (Math., XVI, 17 ; XI, 27. Jean, V, 33-37), de la révélation immédiate de Dieu, il en résulte aussi que *cette* preuve doit tout d'abord, et d'une manière particulière, être cherchée aux sources de la Révélation.

2. **La théologie libérale**, dans ses représentants qui s'adonnent à l'exégèse comme à l'*histoire des religions*, adopte un point de vue diamétralement opposé : 1^o Elle nie la Révélation, et par là aussi la divinité du Christ ; 2^o Elle essaie d'enlever au titre de « Fils de Dieu » (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ), employé dans l'Écriture, son caractère dogmatique ; pour cela, elle emploie *deux moyens* : a) elle tente d'affaiblir cette expression en lui donnant le sens de filiation morale, et de lui enlever toute valeur métaphysique, ou bien, b) elle reconnaît loyalement que le *sens métaphysique* de la formule se trouve dans le Nouveau Testament, mais elle se soustrait à la conséquence de la foi au dogme, en essayant de prouver que ce titre était courant dans les conceptions religieuses antiques, helléniques et orientales, et qu'il était naturel de l'appliquer à Jésus, car on avait *besoin*, dans la vie des communautés ecclésiastiques, de lui rendre un honneur cultuel et de le diviniser.

On peut, dans le *néo-protestantisme* d'aujourd'hui, distinguer nettement sept phases d'évolution : 1. L'image *libérale* de Jésus (J.-J. Holtzmann, Harnack) : Jésus est un prophète qui soutint avec une grande énergie ses idées morales sublimes, mais qui échoua devant l'opposition de son idéal avec l'idéal juif. 2. L'image *orthodoxe* de Jésus (B. Weiss, Ihmels, Seeberg) : Dieu agissait en Jésus ; la « doctrine des deux natures » n'est plus enseignée nulle part. 3. La figure *mythologique* de Jésus (Drews) : le Christ n'a jamais vécu sur la terre : c'est une figure construite par des écrivains imaginatifs, un mythe, une divinité astrale que l'on a recouverte d'un manteau historique. 4. Est apparentée à cette conception la figure *sceptique* de Jésus ; elle est sans histoire, « nous ne savons, pour ainsi dire, rien de sa personnalité ». (Bultman, Jésus [1926], 12.) 5. La figure *eschatologique* de Jésus (Schweizer) : Jésus était un apocalyptique qui, à l'encontre du royaume divin

national, annonçait un royaume descendant soudain d'en haut ; il se trompa sur ce sujet et fut rejeté par son peuple qui ne le comprenait pas. 6. Le Christ *historique* (la plupart des modernes). On fait une distinction profonde entre le christianisme palestinien et le christianisme pagano-chrétien. Quand le christianisme fut transplanté en territoire païen, il se fit, sous la pression des circonstances, une transformation de Jésus qui devint le Christ (idéalisé) ; on lui appliqua les titres, empruntés au paganisme, de Kyrios et de Sauveur ; on en fit ainsi un Dieu auquel on rendit un culte et, d'une manière générale, on lui appliqua à lui, le héros religieux, tout ce qu'on connaissait des cultes mystérieux païens et des mythes divins. Ainsi l'honneur rendu primitivement à Jésus devint la foi à la divinité du Christ. Certains même introduisent encore des étapes d'évolution entre le Jésus des premiers Apôtres et le Christ-Kyrios des chrétiens issus du paganisme, en admettant, avant Paul, la formation d'une « dogmatique de communauté ». Ces derniers ne tiennent plus compte du caractère historique que sous une forme très restreinte et, s'ils affirment cette historicité, c'est uniquement pour pouvoir établir, comme quelque chose de vraiment essentiel, le caractère « métahistorique » qu'ils décrivent en disant qu'en Jésus seul « la proximité de Dieu est devenue consciente ». Dans la foi cultuelle on se serait rendu compte de cette proximité. (Martin Dibelius, *Religion historique et métahistorique dans le christianisme* [1925].) Malheureusement, quelques théologiens catholiques emploient aussi ce langage quand ils conçoivent, par ex., la parousie, dont Jésus et les premiers chrétiens parlaient certainement au sens historique, comme une « venue métahistorique » du Seigneur. Un tel mépris de l'historicité leur portera malheur et a déjà un effet dissolvant. On détruit ainsi l'article du Symbole des Apôtres : « Unde venturus est », etc.

7. On peut encore signaler l'*image politique de Jésus*. Elle a deux aspects : a) Jésus est un héros *socialiste* et le premier communiste, un rebelle politique (K. Kautsky) ; b) Jésus est un héros *populaire* qui appelle au combat pour l'indépendance personnelle et qui a fondé un type d'humanité idéale. Il mérite le « culte des héros » dans le sens du « christianisme germanique ». (Cf. K. Deissner, *L'image populaire du Christ* [1925].)

Pour conclure, on peut dire que la théologie protestante tend à se passer de l'élément historique. Par la critique, on a attaqué l'historicité de deux côtés : 1° On l'ébranla dans sa réalité, en prétendant que les sources étaient falsifiées ; 2° On l'a vidée de sa valeur religieuse : des documents anciens et morts seraient incapables de produire une vie religieuse ; la religion ne peut être que vécue et non apprise. Étant donné que, lorsqu'on pose la question du Christ, « on n'entend qu'une confusion étourdissante de déclarations qui créent de l'anxiété », dit Martin Rade, on propose d'adopter comme résidu de christianisme une formule où la *foi en Dieu* sert de lien : « On peut avoir Dieu sans la voie. Il y a des chrétiens qui ont Dieu sans le Christ. Plus souvent que le théologien ne le pense d'ordinaire ou ne l'avoue. Il ne manque pas d'hommes qui vivent des fruits d'un arbre sans connaître l'arbre. Et notre Dieu est miséricordieux. » (Doctrines de la foi [1926], 183 sq.) On prépare ainsi la voie à un christianisme sans Christ et sans christologie. Aussi la Conférence mondiale de Stockholm refusa d'établir une confession dogmatique au sujet du Christ. La Conférence de Lausanne (1927) aboutit à la scission.

Par contre, le *III^e Concile national de l'orthodoxie*, tenu à Moscou du 1^{er} au 10 octobre 1925, rédigea une profession de foi nette et claire dans le sens de l'ancienne Église : « Le Christ est *Homme*, c'est l'homme le plus parfait dans son intelligence, dans sa vie morale, dans sa doctrine, dans son amour pour les humbles. Mais il est encore infiniment plus : il est le *Fils de Dieu*, le vrai Fils de Dieu, non pas dans le sens figuré, mais réellement, métaphysiquement, consubstantiel au Père, d'après la définition de Nicée. Fait chair comme nous-mêmes, il demeure le Verbe éternel, vrai Dieu de vrai Dieu. » (Mgr d'Herbigny, *La croix sous l'étoile des soviets*.)

La « christologie » de R. Steiner : L'enfant Jésus dans Mathieu et dans Luc sont deux enfants différents, comme l'indiquent les deux arbres généalogiques : l'un est la réincarnation de Zarathoustra, l'autre celle de Krishma. Tous les deux se réunissent dans l'enfant de douze ans, au temple, pour former la personnalité de

Jésus. Au Baptême, Jésus s'unit au dieu solaire Christ; il s'en sépare de nouveau au moment de l'arrestation. Par la Passion, le Christ solaire passe sur la terre dont il devient l'« esprit central » et, comme tel, conduit l'évolution de la civilisation à son achèvement. (Karl Ludwig, Anthroposophie [1922].)

3. Les titres messianiques importants de Jésus qui, s'ils n'expriment pas sa divinité, caractérisent cependant, d'une manière particulière, sa dignité de Messie, sont d'abord : *Fils de l'Homme* et *Fils de David*.

Pour ce qui est du nom *Fils de l'Homme*, qui ne se trouve que dans la bouche de Jésus, Felder a fait la statistique et remarque qu'on le rencontre 32 fois dans Mathieu, 14 fois dans Marc, 25 fois dans Luc et 11 fois dans Jean; dans les autres écrits du Nouveau Testament, on ne le rencontre plus que 3 fois. (Act. Ap., VII, 55; Apoc., I, 13; XIV, 14.) Comme il caractérise le Seigneur dans sa situation humaine, il se perd de bonne heure; les Apôtres et les Pères aiment mieux l'appeler « Fils de Dieu ». Au reste, parmi les chrétiens issus du paganisme, le titre prophétique *Fils de l'Homme* aurait été moins compris.

Le titre de *Fils de David* est attesté par les deux *généalogies* (Math., I, 1 sq.; Luc, III, 23 sq.) Sur les difficultés que présentent ces généalogies et sur la question de savoir s'il faut en accepter une seule ou les accepter toutes les deux, cf. l'exégèse. Le Jésuite J.-B. Nisius porte ce jugement : « On y trouve des motifs sérieux d'admettre que Luc donne la généalogie de Marie. Mais on n'arrive pas, du point de vue syntaxique et logique, à faire cadrer cette opinion avec Luc, III, 23 : *ὡν ὡς ἐνομίζετο υἱὸς Ἰωσήφ, τοῦ Ἠλεὶ καὶ τ. λ.* » Que Jésus ait fait peu de cas de la généalogie, qu'on cultivait avec un soin particulier après l'exil, pour démontrer sa descendance isralite authentique, cela se comprend. C'était d'ailleurs pour lui une affaire de prudence, car justement, au titre de Fils de David, se rattachaient étroitement des espérances *nationalistes* et terrestres qui étaient étrangères aux intentions du Christ. Aussi n'usa-t-il de ce titre qu'une seule fois, par mode d'allusion. (Math., XXII, 41 sq.) Les Apôtres l'ignorent. Il se trouve cependant dans l'histoire de l'enfance (Luc, I, 32; Math., I, 21; cf. Math., I, 1, 6; Luc, I, 27, 32, 69; II, 4), dans la bouche du peuple (Math., XXI, 9, 15; Marc, XI, 10), des malades (Math., IX, 27; XV, 22; XX, 30 sq. Marc, X, 47 sq. Luc, XVIII, 38 sq. Cf. Jean, VII, 42).

Christ-Messie (Χριστός, de χρίω, oindre, Μεσσίας, Maschiach) signifie l'oint et, appliqué au Christ, signifie l'Oint par excellence (κατ' ἐξοχήν). Il fut oint, d'après le témoignage de l'Écriture même, par le *Saint-Esprit*. (Act. Ap., IV, 27; X, 38. Hébr., I, 9.) *Jésus* (Ἰησοῦς, Ieschouah, « secours de Dieu », « salut de Dieu », « Jahvé, aide ! », σωτήρ, salvator), tel fut le nom donné déjà au Seigneur dans l'Annonciation (Luc, 31; Math., I, 21). Le composé Jésus-Christ servit à désigner solennellement le Seigneur dans la chrétienté, dès les premiers temps du christianisme primitif, car on y voyait l'équivalent de « Fils de Dieu ».

L. Dürr (Origine et constitution de l'attente messianique en Israël [1925]) juge que cette attente se manifestait déjà d'une manière vive longtemps avant Amos et avait, vers 800, une valeur vitale et efficace et que le psaume LXXII est un résumé de toute la théologie messianique. Le « Roi de justice » est décrit d'après le style de cour oriental.

Les Juifs hellénisants traduisirent d'abord le mot hébreu Maschiach en lui donnant la forme grecque Μεσσίας (Jean, I, 42; IV, 25); puis ils lui donnèrent l'équivalent grec Χριστός. Comme conclusion *théologique* de ses études approfondies, Friedrich affirme : « Le nom de Christ appliqué à Jésus de Nazareth caractérise

celui qui le porte comme possesseur de la divinité » (p. 133). Cela est tout à fait dans le sens du Nouveau Testament et de l'enseignement ultérieur des Pères. *S. Irénée* est le premier qui, pour cette raison, trouve indiqué dans le nom du Christ toute la Trinité, et les scolastiques, dès le début, l'ont souvent imité : « In Christi enim nomine subauditur qui unxit et ipse qui unctus est et ipsa unctio, in qua unctus est. Et unxit quidem *Pater*, unctus est vero *Filius* in *Spiritu* qui est unctio. » (A. h., III, 18, 3.) Les mystiques, et particulièrement *S. Bernard*, parlent de la « douceur du nom de Jésus » : « Jesus in ore mel, in aure melos, in corde júbilus. » Cf. du point de vue liturgique, la « fête du Saint Nom de Jésus », où l'on a l'occasion d'expliquer au peuple les différents noms du Seigneur.

Si l'on veut distinguer le Christ « préexistant », le Christ « historique » et le Christ « postexistant », on trouve le Christ historique surtout dans les Synoptiques, le Christ préexistant surtout dans *S. Jean* et le Christ postexistant, ou glorifié, presque entièrement dans *S. Paul*. Seulement cela ne doit pas s'entendre au sens exclusif, mais au sens intensif.

CHAPITRE PREMIER

La divinité du Christ

A consulter : *S. Thomas*, C. Gent., IV, 2 sq. *Maranus*, Divinitas D.-N. J.-C. manifesta in Scripturis et traditione (Venise, 1746). Cf. la bibliographie de la Trinité. *Bougaud*, Le christianisme et les temps présents, II, Jésus-Christ. *Thomassin*, Dogm. theol., tr. 3 : De incarnatione Verbi lib., 4. *Lagrange*, Le messianisme chez les Juifs (1910). *Dict. théol.*, V, 2352-2475, v. Fils de Dieu. *Durand*, L'enfance de Jésus-Christ (1908). *De Grandmaison*, Jésus-Christ. *Ders*, Celebris Cyrilli Alex. formula christologica de una activitate Christi (1926). *A. Charrue*, L'incrédulité des Juifs dans le N. T. (1929).

Sommaire. Pour traiter la question de la divinité de Jésus, nous examinons d'abord la question secondaire de sa messianité, tant dans l'Ancien Testament que dans la Synopse et *S. Jean*. Ensuite, nous disposons les preuves de la manière suivante : nous interrogeons d'abord les synoptiques seuls, puis l'évangile de *S. Jean* ; dans les deux cas, nous ferons d'abord appel aux témoignages *formels* de Jésus sur lui-même, dans lesquels il se déclare « Fils du Père » ou « Fils de Dieu » et aux confirmations qui se trouvent dans les manifestations de ses *propriétés* surhumaines et divines : sa *science*, sa *puissance* (dans le domaine physique : miracles, et dans le domaine moral : rémission des péchés), sa *préexistence*, sa présence *en dehors de l'espace* (*Jean*) ; enfin, nous signalerons un certain *culte* qu'il admet pour le présent et qu'il exige et ordonne nettement pour l'avenir. (*Jean* et Synopse.)

§ 84. La preuve d'Écriture

THÈSE. Jésus-Christ, né de la Vierge Marie est le fils naturel de Dieu, la seconde Personne dans la divinité, Dieu, au sens véritable et propre du mot. *De foi.*

Explication. Cette thèse est un article fondamental de tous les symboles. *S. des Apôtres* : « Credo... et in Jesum Christum Filium ejus unicum Dominum nostrum, qui conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria Virgine. » (*Denz.*, 6, 276, 282-286.) *S. de Nicée-Constan-*

tinople : « Et in unum Dominum Jesum Christum Filium Dei unigenitum, et ex Patre natum ante omnia sæcula, Deum verum de Deo vero. » (Denz., 86.) *S. de S. Athanase* : « Dominus noster Jesus Christus Dei Filius, Deus et homo est. Deus est ex substantia Patris ante sæcula genitus, et homo ex substantia matris in sæculo natus : perfectus Deus perfectus homo. » (Denz., 40.) Le Décret « Lamentabili » a réprouvé la 27^e Proposition des modernistes : « Divinitas Jesu Christi ex Evangeliiis non probatur ; sed est dogma, quod conscientia christiana e notione Messiae deduxit. » (Denz., 2027.) Notre thèse ne se place pas tout d'abord dans la Trinité transcendante, mais dans l'histoire terrestre de la Révélation ; elle traite du Christ « historique » et non du Christ « préexistant » (§ 51). Elle affirme que l'homme né de la Vierge Marie est en même temps le Fils de Dieu et qu'il l'est au sens propre et naturel du mot, « vere et proprie », et que, par là même, il possède la nature ou l'essence divine, qu'il est « consubstantiel au Père » (ὁμοούσιος τῷ πατρὶ) comme il est aussi consubstantiel « avec nous » (καὶ... ἡμῖν). (Chalcédon. ; Denz., 148.)

L'existence historique du Christ est encore combattue par des adversaires du christianisme dans leurs écrits et leurs conférences, particulièrement par *Drews* (Le mythe du Christ, 2 vol. [1910]) et les adhérents de l'alliance moniste allemande. Ce scepticisme extrémiste avait été préparé par les critiques corrosives de la théologie libérale concernant les miracles et les prophéties du Christ ainsi que sa doctrine dogmatique et morale. Aussi trouvant détruit le contenu de la vie de Jésus, *Drews* put nier effrontément sa vie même. Au lieu d'expliquer l'origine du christianisme par l'œuvre du Christ historique, il le fait procéder d'une *idée* philosophique ou plus précisément d'un mythe solaire. De ce mythe solaire, un petit parti juif inconnu (?), s'inspirant de l'antique culte astral, aurait tiré une personnalité, Jésus, et lui aurait attribué une histoire romanesque ; c'est de là que seraient sortis nos évangiles. Dans les cercles socialistes et monistes, ces fantaisies trouvent de la créance et une diffusion empressée. — L'existence du Christ est attestée par les écrivains païens, juifs et chrétiens de l'antiquité. Suétone raconte que l'empereur Claude expulsa les Juifs de Rome à cause des troubles suscités parmi eux sous l'influence d'un « Christ » (impulsore Chresto = Christo : De vita Cæsarum). Pline le Jeune rend compte à Trajan qu'en Asie Mineure « les chrétiens se réunissent un jour déterminé (le dimanche) et chantent des hymnes au Christ comme à un Dieu » (carmenque Christo quasi Deo dicere. Ép. 96). Tacite est particulièrement net. Il décrit la persécution de Néron et dit à ce sujet : « Ce nom (christiani) a son origine dans le Christ qui, sous le règne de Tibère, fut mis à mort par le gouverneur Ponce Pilate. (Annales, xv, 44.) Si l'authenticité de ces témoignages, spécialement du dernier, est absolument incontestable, celle du passage de Flavien Josèphe est fortement attaquée par Norden, Bardenhewer, etc. ; par contre, elle est défendue par beaucoup d'autres, comme Harnack, Wilms, Junglas, Setiz. Voici ce texte : « En ce temps, vivait Jésus, un homme sage (si l'on doit lui donner le nom d'homme), car il accomplit des actions merveilleuses (un docteur pour les hommes qui acceptent joyeusement la vérité). Il attira à lui plusieurs hommes et beaucoup aussi de la gentilité. (C'était le Messie.) Même lorsque Pilate, sur l'accusation des hommes les plus distingués parmi nous, l'eut condamné à la croix, ceux qui l'avaient aimé ne l'abandonnèrent pas. (Car il leur apparut le troisième jour, de nouveau vivant, car les prophètes divins avaient dit cela et plusieurs autres choses merveilleuses à son sujet.) Jusqu'à ce jour, la race des chrétiens nommée d'après lui n'a pas cessé d'exister. » (Antiq. jud., xviii, 3, 3.) En admettant même que les parenthèses soient des interpolations, le reste tout au moins prouve l'existence historique de Jésus, d'autant plus que Josèphe raconte aussi : « Le grand-prêtre Ananus fit conduire

devant son tribunal Jacques le frère de Jésus, dit le Christ. (Ibid., xx, 9, 1.) Cf. *Aufhäuser*, *Témoignages antiques sur Jésus* (1925). Il cite encore les témoignages tirés de trois lettres apocryphes, ainsi qu'une série d'allusions à la personne de Jésus dans le *Talmud*. Drews lui-même avoue que « le Talmud ne met pas en doute l'existence d'un Jésus historique ». (Mythe, II, 222.) Or le rabbi Aquiba, qui fut mis à mort par les Romains en 138, avait alors 78 ans, on peut donc le considérer presque comme un contemporain de Jésus.

Quant aux témoignages chrétiens de S. Paul, des évangélistes et des plus anciens Pères, aucune critique ne pourra leur faire perdre leur prestige historique. Les quatre grandes Épîtres pauliniennes (Rom., I et II Cor., Gal.), en raison de leur « contenu qu'on ne peut inventer » et où l'on voit apparaître S. Paul lui-même vivant et combattif, résistent à tout scepticisme. Or elles contiennent (Gal., IV, 4; Rom., v, 12 sq.; I Cor., XI, 23 sq.; Rom., xv, 3; I Cor., v, 7; xv, 3-28, etc.) les faits principaux de toute la vie de Jésus. On ne peut pas davantage « inventer » les évangiles qui ne racontent pas seulement ce qu'il y a de divin, mais encore ce qu'il y a d'humain en Jésus. C'est pour ces évangiles que les Apôtres ont subi les outrages et la persécution; ils sont encore teints du sang des martyrs; ils sont attestés non seulement par les Pères, mais encore par tous les siècles chrétiens. Contre toutes ces voix vivantes, les fantaisies astrales des monistes ne peuvent trouver longtemps créance. Le bon sens religieux ne pourra se contenter ni du Christ « purement historique » de la critique libérale, ni de la pâle figure du « Christ symbolique » de Drews; il restera attaché au « Christ dogmatique » de l'Eglise, lequel seul est le vrai Christ et le Sauveur du monde. C'est ce que pensent aussi les Anglicans.

Preuve. L'Ancien Testament étant la préparation du Nouveau, on y trouve aussi des indications sur le Christ qui en est l'*accomplissement*. Ces indications se trouvent dans les multiples descriptions de la *figure du Messie*. C'est de là qu'il faut partir.

Le messianisme dans l'Ancien Testament. Ce n'est pas un thème facile. Les espérances messianiques ou, pour parler objectivement, les espérances d'avenir apparaissent de bonne heure dans l'antique Israël; avec une netteté particulière au temps des Prophètes. Ce sont les espérances propres à tous les peuples de voir rétablir l'état du paradis terrestre, qu'ils avaient perdu. A la fin, espère-t-on, les choses seront comme au commencement : un paradis.

Pour Israël, Jahvé, qui est et demeure le Sauveur de son peuple élu, accomplira l'œuvre de délivrance par son envoyé, son Oint. Celui-ci a des traits différents selon qu'on lui attribue une mission morale ou politique. Il est pour son peuple un « prophète » (Deut., XVIII, 15, 18), un « prêtre » (Ps. CIX), un « pasteur » (Ez., xxxiv, 11-31), un « roi » et un « dominateur » (Ps. II, XVII, XLIV, CIX sq. Is., II, 2-4; IX, 6. Zach., IX, 9. Am., IX, 11); il est de la maison de David (II Rois, VII, 11-16); enfin, il est le « serviteur de Dieu » qui souffre pour son peuple. (Is., LIII.) Une désignation solennelle du Messie est « Fils de Dieu ». Cependant ce titre, étant donné le strict monothéisme, n'a pas un sens trinitaire, mais un sens moral, et est attribué aussi aux anges (Job, II, 1; Ps. LXXXVIII, 7), aux justes (Eccli, IV, 11; Sag., II, 13), à Israël. (Ps. XLIII, 6; Sag., IX, 7; XII, 19, 21), aux rois (II Rois, VII, 14.) Jésus lui-même (Jean, x, 34) cite le passage (Ps. LXXXI, 6) où les

juges sont appelés « Elohim ». Dans le Ps. II, 7, Jahvé dit au Messie-Roi : « Tu es mon Fils. » (Cf. Ps. LXXXVIII, 27 sq. ; II Rois, VII, 14.) Isaïe appelle le Messie « Admirable », « Conseiller », « Dieu », « Fort », « Père de l'avenir », « Prince de la paix » (IX, 6), « Emmanuel » (= Dieu avec nous). (VII, 14 ; VIII, 8, 10.) « Son origine est depuis le commencement depuis les jours de l'éternité. » (Mich., v, 2.) Ces traits du Messie, en soi disparates, ne trouvent leur unité et leur harmonie que dans le Christ.

1. La doctrine de Jésus sur le Messie d'après les Synoptiques.

On peut la résumer ainsi : Dieu lui-même est le Sauveur ; son salut il l'opère par le Messie, ce Messie c'est moi. Dans cette dernière phrase, Jésus dépasse l'Ancien Testament.

Mais est-ce que Jésus s'est considéré lui-même comme le Messie ? La théologie libérale le nie et affirme que ce sont les disciples qui ont appliqué à Jésus, après sa mort, ce titre de Messie, que de son vivant il avait obstinément repoussé (dogmatique de communauté). Il est vrai qu'au commencement Jésus parla de sa messianité, que ses disciples et le peuple entendaient dans un sens nationaliste et politique, d'une manière très réservée, tout en l'affirmant objectivement, et que ce n'est qu'à la fin de sa vie qu'il annonça ouvertement par des paroles et par des signes (entrée à Jérusalem), devant son peuple, le « mystère du Messie ». Dans toutes les phases de cette manifestation graduelle, il entendit toujours sa messianité dans un sens non politique, mais moral et religieux.

Dès le début, Jésus parle de lui-même comme de l'accomplissement de l'Ancien Testament (Math., v, 17) ; c'est à lui que s'applique ce qui a été écrit par les Prophètes. (Math., XI, 3-5. Marc, XII, 10, 11 ; XIV, 21, 27, 49. Luc, IV, 21 ; VII, 19-22 ; XXIV, 27.) En lui, les disciples ont trouvé celui que les anciens hommes de Dieu ont désiré voir et entendre. (Math., XIII, 17 ; Luc, x, 24.) Il se montre très réservé en face de la confession des démoniaques. (Marc, I, 24 sq., 34 ; III, 11 sq.) De même, il défend aux Apôtres de dévoiler, avant le temps fixé par lui, sa dignité de Messie, mais d'attendre le moment convenable. (Marc, VIII, 30 ; Math., XVII, 9 ; Luc, IX, 36.) Mais, arrivé au point culminant de son activité messianique, il donna à Pierre l'occasion de faire sa célèbre profession de foi messianique : « Petrus dicit : tu es Christus » (Marc, VIII, 29) ; « Christum Dei » (τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ). (Luc, IX, 20.) (Cf. Math., XVI, 16 : « Tu es Christus Filius Dei vivi. ») Alors encore, cependant, il défendit de le dire à personne. Mais il se laissa proclamer ouvertement Messie par ses disciples et le peuple, au moment de son entrée à Jérusalem (Marc, XI, 8, 10) ; ce fait est capital et sert, pour ainsi dire, de commentaire aux allusions obscures du passé. Jésus a donc manifesté sa messianité d'une manière pédagogique et graduée. Il mourut comme Messie de son peuple qui l'avait repoussé. (Math., XIV, 62, xv ; 2. Cf. Tob., XIX, 19.) Quant au rejet des témoins démoniaques, on l'explique aujourd'hui, conformément à

l'histoire des religions, par le fait que cette attestation était faite par des démoniaques. Les démons utilisaient la connaissance plus élevée qu'ils avaient de lui pour l'empêcher d'exercer sa messianité. Il s'agit donc, dans ces attestations démoniaques, de tentatives pour paralyser la vocation de Jésus et non d'actes favorables à cette vocation ou de reconnaissance ouverte de sa vocation.

2. La doctrine de Jésus sur le Messie d'après S. Jean. La puissante prédication de pénitence du Baptiste a rendu la pensée du Messie si vivante que le « peuple » croit que Jean est le Messie. Cependant, lui-même repousse cette prétention. (Jean, I, 20 sq. ; III, 28.) Mais les disciples de Jean, auxquels leur maître a indiqué Jésus, le déclarent « Fils de Dieu » et « Roi d'Israël » (Jean, I, 49 ; cf. XII, 13) ; ces deux expressions sont employées au sens messianique et moral. Jésus lui-même, au puits de Jacob, se déclare formellement le Messie. (Messias, Jean, IV, 25 sq.) Ici, en Samarie, il parle rondement, sans aucune réserve, car il n'y a pas à craindre qu'on abuse de son titre de Messie. D'autres titres messianiques apparaissent dans le quatrième évangile, ainsi « Fils de l'Homme » (Jean, VI), qui se trouve le plus souvent dans les Synoptiques, et le « Bon Pasteur ». (Jean, X, 11 sq.) Il est celui qui a été « envoyé » dans le monde par le Père (III, 16 sq. ; V, 38 ; X, 26 ; XVII, 3), qui, en tant que tel, a un « précurseur ». (I, 15, 20, 25, 33, 34.) Il accepte même devant Pilate, le titre de Roi, tout en lui donnant un sens religieux et messianique : « Regnum meum non est de hoc mundo. » (Jean, XVIII, 33, 36, 39 ; cf. XIX, 3, 14, 15, 19, 21.) Il meurt comme « Roi des Juifs ». Ce titre se trouvait écrit « hébraïce, græce et latine » sur la Croix, au-dessus de sa tête. (XIX, 19 sq.) Le peuple, d'après S. Jean, ne pouvait s'expliquer sa dignité de Messie. (VII, 26, 27, 31, 40, 42 ; VIII, 30 ; X, 42 ; XI, 45 ; XII, 42.) Ce malentendu avait sa source dans une conception inexacte, parce que terrestre, du rôle du Messie. Même avant son Ascension, ses disciples sont encore possédés par ces rêves populaires et nationaux, comme le prouve la question qu'ils posent au Ressuscité : « Domine, si in tempore hoc restitues regnum Israel ? » (Act. Ap., I, 6.)

1° Fils de Dieu et divinité de Jésus dans les Synoptiques. Bien que, chez eux, le « royaume des cieux » soit au premier plan, ils nous font cependant connaître nettement les points suivants de la personne de Jésus : a) Jésus est habitué à appeler les hommes enfants de Dieu (Math., V, 9, 45. Luc, VI, 35 ; XX, 36) ; mais il ne se comprend pas dans ce nombre, il est le Fils du Père au sens unique et exclusif. (Cf. Math., V, 48 ; VI, 1, 6, 9 avec Math., VII, 21 ; X, 33 ; XI, 25-27 ; XVIII, 35.) Les Pères signalent déjà ce fait. — b) Math., XI, 27, rend un son johannique : « Et nemo novit Filium (τὸν υἱόν) nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius (ὁ υἱός) et cui voluerit Filius revelare. » Sa filiation est donc un mystère qui doit être révélé. — c) Il déclare qu'il y a une révélation divine de ce genre dans la confession

de Pierre : « Tu es *Christus Filius Dei vivi* » (Math., xvi, 16) et proclame Pierre bienheureux à cause de sa foi. — d) Devant le Grand Conseil, il dit sous la foi du serment, en réponse à la question officielle : « *Ut dicas nobis si tu es Christus Filius Dei* » : « Je le suis » (ἐγώ εἰμι, Marc, xiv, 62) et, pour cette parole, il est condamné à mort. Dans tous ces cas, comme chez S. Jean, il s'agit de la filiation métaphysique et non d'une filiation morale accessible à tous les hommes. — e) C'est dans ce sens qu'il faut aussi entendre le témoignage rendu par le Père à son « Fils bien aimé » au moment du Baptême. (Math., iii, 17 ; cf. xvii, 5.)

2° Fils de Dieu et divinité de Jésus dans S. Jean. Tout le quatrième évangile est consacré à prouver que Jésus est le Fils de Dieu : « *Hæc scripta sunt, ut credatis quia Jesus est Christus, Filius Dei* » (ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ) et *ut credentes vitam habeatis in nomine ejus.* » (Jean, xx, 31.) C'est pourquoi S. Jean en appelle aux nombreux témoignages (ἡ μαρτυρία) et signes (τὰ σημεῖα) pour démontrer cette vérité : tout tend à ce but qui est d'établir que « *Jésus est Filius Dei unigenitus* ». (μονογενής, i, 14, 18 ; iii, 16, 18.)

Comme dans les Synoptiques et plus souvent encore, Jésus se nomme le « Fils » et appelle Dieu son « Père ». Il le fait dans l'exposé calme comme dans la polémique violente, avec une telle énergie et une telle constance qu'on est obligé de croire qu'il emploie ces expressions au sens naturel et métaphysique et non au sens moral qui peut s'appliquer à tous les fidèles. Qu'on compare avec les passages où il est question de la filiation morale de tous les croyants (par ex. : i, 12) les nombreux passages où il se donne lui-même comme « le Fils » (ὁ υἱός) de Dieu. (v, 19 ; vi, 46 ; viii, 16, 19 ; x, 30 ; xiv, 7-11 ; xiv, 31 ; xvi, 15, 28 ; xvii, 1-5, 10, 21.) Quelquefois se trouve la désignation formelle, « le Fils de Dieu ». (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ix, 35 ; x, 36.)

Jésus donne aux Juifs une *preuve* de sa filiation divine, à l'occasion de la guérison du malade de la piscine de Béthesda. (v, 2 sq.) Ils lui reprochent de violer le sabbat. Mais lui leur démontre qu'il est en harmonie avec son Père qui a ordonné de garder le sabbat. « *Pater meus usque modo operatur et ego operor.* » Alors ils veulent le tuer, « *quia non solum solvebat sabbatum, sed et Patrem suum dicebat Deum* » (ὅτι... πατέρα ἴδιον ἔλεγεν τὸν θεόν) æqualem se faciens Deo (« *ὡς αὐτὸν ποιῶν τῷ θεῷ* »). Ils l'ont bien compris : il appelle Dieu son Père, et parce qu'il l'entend au sens propre et métaphysique, il se fait l'égal de Dieu, car le fils naturel a la même nature que le père. C'est alors justement qu'ils veulent le tuer. Mais lui en appelle à son unité et à son égalité avec le « *Pater operans* ». Il fait tout ce qu'il voit faire au Père. Il participe à ses œuvres les plus élevées, comme la résurrection des morts et le jugement : « *Comme le Père en effet ressuscite les morts et les rend vivants, le Fils rend aussi vivant qui il veut.* » Au reste, le Père « *a remis tout jugement au Fils* ». « *Ut omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem* » ; et inversement : « *Qui*

non honorificat Filium non honorificat Patrem qui misit illum. » Le Père et le Fils ont *un seul* honneur, parce qu'ils accomplissent *une seule* œuvre et parce qu'ils sont précisément le Père et le Fils. Leur relation mutuelle n'est connue que d'eux seuls ; c'est un mystère qui doit être révélé. Cette révélation se fait par les œuvres (les miracles) que le Fils accomplit et par lesquelles le Père « rend témoignage » au Fils. C'est là un tout autre témoignage que celui qu'a rendu le Baptiste, qui n'était qu'un homme, bien qu'il fût un prophète. Ses relations avec son Père sont si élevées que des « hommes » ne peuvent pas ici rendre témoignage (par eux-mêmes). (v, 33 sq.) Il est vrai que « vous ne croyez pas à celui qu'il a envoyé (et attesté) ». (v, 38.) « Et non vultis venire ad me. » (v, 40.)

Une seconde fois, Jésus entreprend une démonstration semblable à la fête de la Dédicace. Cette démonstration avait déjà commencé deux mois auparavant à la fête des Tabernacles. Là, il avait affirmé très formellement qu'il procédait du Père et avait été envoyé par lui : « Ego scio quia ab ipso sum et ipse me misit. » (vii, 29.) Après de longues discussions qui furent parfois violentes, il avait quitté Jérusalem à la fin de la fête, mais il revint, peu de temps après, à la fête de la Dédicace et continua la discussion parce que les Juifs lui posèrent cette question : « Si tu es Christus dic nobis palam. » (x, 24.) Il blâme leur incrédulité et en appelle à ses œuvres. Les Juifs ne sont pas du nombre de ses brebis auxquelles il donne la vie éternelle : « Pater meus quod dedit mihi (sa puissance) majus omnibus est, et nemo potest rapere de manu Patris mei. Ego et Pater unum sumus. » (Il dit *ἐγώ* et non *ἐγώ*.) Ils veulent le lapider. Il en appelle à ses œuvres. Ils lui répondent comme précédemment : Ce n'est pas à cause d'une bonne œuvre que nous voulons te lapider, mais à cause du blasphème, « quia tu, homo cum sis, facis tui ipsum Deum ». Il repousse le reproche de blasphème accompagné de la menace de lapidation par une allusion exégétique au Ps. LXXXI, 6, où des juges humains sont appelés « Elohim » et ils sont ainsi liés par l'Écriture. Ils peuvent observer que de l'unité d'action doit découler l'unité de puissance et par suite enfin l'unité de nature : « Quia Pater in me est et ego in Patre. » C'est l'ordre ontologique et l'ordre historique. Cette fois, S. Jean rapporte, au moins à la fin : « Et multi crediderunt in eum. » (x, 42.)

Jésus *confirme* ces témoignages directs sur lui-même, en revendiquant, à l'occasion, des *attributs* divins : science, préexistence, immensité, puissance.

Il manifeste sa *science divine* en déclarant qu'il est le seul à *connaître* parfaitement le Père (vii, 29 ; x, 15 : « Sicut novit me Pater et ego cognosco Patrem »), de même qu'en montrant sa *connaissance complète de l'homme*. (i, 48 : Nathanaël ; ii, 24 sq. : « Sciebat quid esset in homine » ; iv, 17 : les maris de la Samaritaine.) Il connaît les choses lointaines. (iv, 50 : « Vade, Filius tuus vivit » ; xi, 14 : « Lazarus mortuus est ».) La cause de cette science, c'est son existence auprès du Père, « in sinu Patris » (i, 18) ; il est le « Filius hominis qui est in

cælo ». (III, 13.) « Qui de cælo venit, super omnes est » (III, 31); « ego de supernis sum ». (VIII, 23.) Il vit sur la terre, mais il a auprès du Père son existence propre et voit ce que le Père fait et connaît dans le Père sa propre tâche terrestre. Il fait tout à « l'heure » précise fixée par le Père, « hora mea, tempus meum ». (II, 4; VII, 30; VIII, 20; XI, 6.)

Jésus manifeste sa *puissance divine* dans ses *miracles* (ἔργα). Il exerce cette puissance avec le Père qui la lui a confiée. Alors que dans les Synoptiques, les miracles sont des preuves de son amour et de sa pitié pour la misère humaine, ils sont dans S. Jean des actes de toute-puissance, accomplis en union avec le Père, pour manifester sa puissance divine et sa gloire céleste (δόξα) cachée. Ses miracles sont ainsi des témoignages (σημεῖα) de sa nature divine. Ils sont, pour ainsi dire, des paroles en acte qui, en tant que telles, s'ajoutent, d'une manière précise, aux paroles de sa bouche, pour les confirmer. Ainsi la multiplication des pains illustre la parole : « ego sum panis vitæ » (VI, 35); la guérison de l'aveugle (IX, 1 sq.) confirme la déclaration : « ego sum lux mundi » (VIII, 12); la résurrection de Lazare illustre la thèse : « ego sum resurrectio et vita ». (XI, 25.) Cf. dans les Synoptiques, la pêche miraculeuse, symbole de la « pêche des hommes ». (Luc, v, 10.) Il attribue à ses miracles, en tant que témoignages à son sujet, une valeur décisive. (IX, 3 sq.; x, 35-37; XIV, 12.) Ils sont en même temps l'œuvre du Père. (XIV, 10.)

Jésus manifeste aussi sa puissance divine dans la *rémission des péchés*. Exempt lui-même de péché (VIII, 46 : « Quis ex vobis arguet me de peccato? ») (περὶ ἁμαρτίας), il pardonne à la femme adultère (VIII, 11 : « Vade et amplius noli peccare »), il chasse le diable, le « père du mensonge » (du péché) (VIII, 44; XII, 31) et exerce déjà sur la terre la *fonction de juge* qui lui appartient au dernier jour. (v, 22.)

Sa *préexistence* est déjà affirmée dans le premier verset du prologue; lui-même se l'attribue non seulement par mode d'allusion, comme dans Math., XXII, 45, mais encore dans la polémique et d'une manière formelle : « Antequam Abraham fieret ego sum. » (VIII, 58.) « Clarifica me tu, Pater, apud te ipsum, claritate quam habui, prius quam mundus esset, apud te. » (XVII, 5.) « Dilexisti me ante constitutionem mundi. » (XVII, 24.) Il indique une fois qu'il est au-dessus de l'espace (III, 13.) « Nemo ascendit in cælum nisi qui descendit de cælo, Filius hominis qui est in cælo. » On dit de lui « habitavit in nobis » et il est cependant « in sinu Patris ». (I, 14 et I, 18.)

Il accepte un *culte religieux* quand il lui est rendu, par ex. : par l'aveugle-né (IX, 35-39; cf. par contre, Act. Ap., x, 24-26; Apoc., XIX, 10; XXII, 9) et exige formellement la même *foi* qu'envers son Père (XIV, 1 : « Creditis in Deum et in me credite »; cf. IV, 26, 41, 42); il exige le même *amour* (XIV, 23 : « Si quis diligit me », etc.; xv, 9 : Manete in dilectione mea »); il veut le même *honneur*. (v, 23 : « Ut omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem ».) De même qu'à son Père, c'est à lui qu'on doit adresser les prières. (XIV, 13 : « Quodcumque

petieritis Patrem in nomine meo, hoc faciam, ut glorificetur Pater in Filio » ; cf. xv, 16 ; xvi, 24 et § 94.)

Il faut encore, pour conclure, comparer ces déclarations de Jésus sur lui-même faites en employant le mot moi (ego sum panis vitæ, resurrectio et vita, via, veritas, vita, lux mundi, etc.) avec les manifestations de son humilité profonde, pour en épuiser toute la vérité. Enfin, il faut encore indiquer l'importance décisive que Jésus s'attribue par rapport au salut ou à la vie éternelle des hommes. On obtient le salut avec lui ou on ne l'obtient pas du tout. « Je suis venu en ce monde pour la séparation » (χωρίζω, judicium) (ix, 39) ; « qui credit in eum (ὁ πιστεύων εἰς αὐτόν) non judicatur ; qui autem non credit jam judicatus est, quia non credit in nomine unigeniti Filii Dei » (iii, 18.)

Devant le regard spirituel de Jésus, se dresse un dualisme, un double monde. A la tête du premier se tient Dieu avec son Logos. Celui-ci, comme Dieu lui-même, est lumière en soi et, par conséquent, pour le monde aussi dans lequel il brille. Celui qui veut participer à sa lumière doit accueillir la vérité par la foi au Logos. Cette vérité crée en lui la vie surnaturelle et lui donne le pouvoir de devenir enfant de Dieu en naissant de Dieu. Sur tout ce monde (ou cette partie de monde) règne l'amour de Dieu, lequel d'ailleurs est le ferment d'union entre les enfants de Dieu. « Manete in dilectione mea. » (xv, 9.)

Le monde mauvais (ou la partie du monde mauvaise) est gouvernée par le diable qui est le « prince de ce monde ». (xiv, 30 ; cf. xii, 31 ; xvi, 11.) De même que la lumière vient du Logos, les ténèbres viennent du diable. (i, 5 ; iii, 19 ; viii, 12 ; xii, 35, 46 ; cf. i Jean, i, 5, 6, etc.) Comme il ne s'est pas maintenu dans la vérité (viii, 44 ; cf. i Jean, iii, 8) il en est devenu l'adversaire, le menteur, qui « mendacium loquitur ». (viii, 44.) De même que la lumière et la vérité créent la vie spirituelle, les ténèbres et le mensonge créent la mort spirituelle : « Homicida erat ab initio. » (viii, 44.) On peut le voir par les Juifs (viii, 44) et par Judas (vi, 71). Ainsi se constitue un monde contraire à Dieu qui se place en face du monde divin. D'un côté : Dieu (-Logos), lumière, vérité, vie, enfants de Dieu et amour divin. De l'autre côté : Satan, ténèbres, mensonge, mort, enfants du diable (Vos ex patre diabolo estis ; viii, 44) et courroux divin qui demeure sur eux, (iii, 36.) C'est là un dualisme nettement tranché. Seulement c'est un dualisme moral et non physique. Il y a dans les deux sens un pont qui mène de l'un à l'autre ; le premier porte l'inscription πιστις, l'autre l'inscription ἀπιστία. Du monde mauvais on peut passer dans le bon par la foi, du bon on passe dans le mauvais par l'incrédulité ; il n'y eut pas que Judas à prendre ce triste chemin, mais malheureusement « beaucoup de disciples » le prirent aussi. (vi, 71 sq. et vi, 37.)

Nous comprenons maintenant la parole de Jésus : « Je suis venu dans le monde pour une séparation. » Le seul critérium décisif est la foi à la mission de Jésus et à sa Personne divine. *La foi en lui sauve ; par contre, l'incrédulité à son égard est une cause de perdition.* C'est pourquoi la foi est presque la seule vertu dans cet évangile et l'incrédulité presque le seul péché. Cela nous fait aussi comprendre la conclusion de cet évangile : « *Hæc autem scripta sunt, ut credatis quia Jesus est Christus Filius Dei et ut credentes vitam habeatis in nomine ejus.* »

Quelques difficultés, tirées tant des évangiles que des écrits apostoliques, se résolvent par la saine exégèse. Ainsi quand le Christ dit que son Père est « plus

grand » que lui (Jean, xiv, 28), quand il dit que Dieu « seul » est bon (Marc, x, 18), quand il affirme si souvent qu'il doit faire la volonté de son Père, que là est sa mission. Dans ces passages, il parle précisément d'après sa nature humaine, comme un homme à des hommes. (Cf. *Denz.*, 708.) C'est également par rapport à son humanité qu'il faut expliquer Rom., i, 3; Act. Ap., ii, 36; Hébr., i, 4; iii, 2. Dans l'Épître aux Hébreux (v, 7 sq.) on insiste particulièrement sur l'épreuve du Christ, qui ne peut s'entendre que de son obéissance de Messie. C'est d'une épreuve de ce genre qu'il s'agit aussi dans le passage difficile de Phil., ii, 7-11. On objecte aussi que les Apôtres, après la confession de Pierre, eurent les mêmes rapports familiers avec le Maître qu'avant et que ce n'est qu'après sa Résurrection et son Ascension qu'ils commencèrent à lui rendre un culte. Mais cela prouve seulement que la foi des Apôtres ne pénétra que lentement tout le mystère et ses conséquences. Il était d'ailleurs plus facile de trouver une forme de culte pour le Christ glorifié que pour le Fils de l'Homme vivant parmi les hommes.

§ 85. La divinité du Christ dans la Tradition

Nous avons déjà, dans le traité de la Trinité, exposé assez longuement la doctrine des Pères sur la divinité du Christ. Ce que l'on peut encore dire ici à ce sujet, c'est que les Pères entendaient la *divinité* au sens véritable et proprement dit, et non au sens dérivé de divinisation (θέωσις); que, de plus, les *prénicéens* confessaient cette foi et n'ont pas eu besoin d'attendre l'hérésie d'Arius pour l'éclaircir et même la déterminer.

D'après *Harnack*, la chrétienté antique aurait eu une « conception très diverse de la personne du Christ »; elle n'aurait eu aucune « doctrine » ferme, mais seulement des « formules flottantes ». « Toutes ces formules peuvent se ramener à deux » : ou bien on considérait le Christ comme un homme, dans lequel Dieu demeurerait (christologie adoptianiste), ou bien pour un être spirituel céleste devenu homme (christologie pneumatique). Les deux conceptions s'excluraient mutuellement. (*H. D.*, i, 210 sq.)

Cet exposé contient des contradictions patentes. Si les conceptions christologiques de l'antiquité étaient si « flottantes », si « diverses », si vides de « doctrine », on ne peut pas « les ramener toutes à deux ». Or, en ce qui concerne ces deux classes, on n'en trouve aucune, chez les Pères, ni la christologie pneumatique, ni la christologie adoptianiste, dans le sens indiqué par *Harnack*. Le Christ étant toujours à la fois Dieu et Homme, l'enseignement des Pères à son sujet traite toujours de la divinité et de l'humanité. Sans doute, ils insistent, comme le font déjà les écrits du Nouveau Testament, tantôt sur la *divinité*, tantôt sur l'*humanité*. Mais c'est une méthode antihistorique et artificielle de tirer de chacun des aspects de cet enseignement une christologie complète. Ce sont des expressions occasionnelles de la foi qui, lorsqu'elles ont comme point de départ l'humanité, parlent de l'élévation du Seigneur dans la sphère de la divinité, mais qui, avec la même exactitude théologique, quand elles ont comme point de départ la divinité préexistante, parlent de l'entrée de la divinité dans notre chair. Ce ne sont pas là deux christologies, mais deux aspects d'une seule et même christologie, que l'on trouve d'ailleurs toujours, par suite, réunis chez le même Père de l'Église. *Seeberg* remarque avec raison, à propos de la conception d'*Harnack*, qu'elle « ne peut pas se soutenir et qu'elle n'exprime pas le point principal, à savoir que le Christ pneumatique est considéré comme Dieu ». Au reste elle est « tellement limitée par lui qu'il n'en reste pas grand-chose ». (*H. D.*, i, 104.)

Écoutons les Pères eux-mêmes. *S. Clément de Rome* appelle le Christ « Notre-Seigneur à qui soit honneur dans l'éternité » (Cor., i, 7) et de plus le « sceptre de

la majesté de Dieu » (Cor., xvi, 2), celui, par conséquent, par qui Dieu exerce sa royauté. « Par lui nous contemplons le visage immaculé et sublime de Dieu. » (Cor., xxxvi, 2.) *S. Ignace*, le fidèle disciple de *S. Jean*, est en même temps le fidèle témoin de la christologie johannique. Il nomme le Seigneur « le Fils unique du Père », « notre Dieu » (Rom. præm.) ; il demande à ses lecteurs : « Laissez-moi imiter la Passion de mon Dieu. » (Ibid., vi, 3.) Il dit, il est vrai, immédiatement après, « que le Christ est né de la race de David et d'Abraham » (Ibid., 7, 3.) Et, réunissant les deux aspects, « notre Dieu Jésus-Christ a été conçu de Marie d'après la disposition de Dieu ». (Eph., xviii, 2.) « Un seul est médecin, corporel et spirituel, qui a commencé et qui n'a pas commencé, Dieu vivant dans la chair, né de Marie aussi bien que de Dieu. » (Ibid., vii, 2.) « Je vous dis pour toujours adieu dans notre Dieu Jésus-Christ. » (Polyc., viii, 3.) D'après le *pseudo-Barnabé*, le Christ est le Fils de Dieu et en même temps le juge des vivants et des morts. (vii, 2.) « S'il n'était pas paru dans la chair, comment les hommes auraient-ils pu, sans mourir, supporter sa vue, alors qu'ils ne peuvent fixer le soleil qui doit pourtant disparaître un jour et qui n'est qu'une œuvre de ses mains ? » (v, 10.) D'après la foi de *S. Polycarpe*, le Christ est notre Seigneur qui siège à la droite du Père dans la gloire, à qui tout est soumis au ciel et sur la terre et que tous les esprits servent ; il est le juge des vivants et des morts et Dieu réclamera son sang de ceux qui n'ont pas cru en lui. (Phil., ii, 1.) Il est le Fils de Dieu à qui appartient dans toute l'éternité la même gloire qu'au Père. (Mart. Polyc., xiv, 3.) Dans la lettre à *Diognète*, le Christ apparaît comme le « Fils unique de Dieu » (x, 2 ; cf. viii, 9 ; ix, 1, 2), comme le « Logos divin » (vii, 2 ; xi, 3), auquel appartiennent l'éternité (xi, 4 sq.), l'immutabilité (xi, 4), l'immensité (vii, 2) et la sainteté (vii, 2 ; xi, 4 ; xii, 9) ; qui, en tant que créateur du monde (vii, 2), a été envoyé comme un fils de roi, « comme un Dieu » (vii, 4) et qui reviendra comme un juge (vii, 6). Faisons ici une remarque qui a beaucoup d'importance aujourd'hui pour l'apologétique, c'est que tous les Pères qu'on vient de nommer fournissent, à partir de l'an 100, de nombreux témoignages historiques pour l'existence de Jésus.

Les *Apologistes*, il est vrai, égarés par la philosophie de leur temps, ont émis, dans leur spéculation sur les relations du Fils avec le Père, des idées insoutenables. Mais bien que l'Eglise ait rejeté cette spéculation, il n'en est pas moins indéniable que ces hommes ont rendu de grands services en insistant avec énergie sur la *préexistence* du Christ et en défendant avec la même énergie sa *divinité*. Leur christologie a aussi un avantage décisif, c'est qu'ils emploient pour la caractériser la notion ferme du *Logos* empruntée à l'évangile de *S. Jean*. En effet, en tant que *Logos* de Dieu, le Christ était mis dans une relation si intérieure et si intime, si essentielle et si indissoluble avec Dieu, que sa divinité était efficacement protégée contre des tentatives d'atténuation qui auraient fait de lui un Fils de Dieu au sens « moral ». Qu'ils aient mis le *Logos* dans une relation trop étroite avec la Création, cela était assurément une faiblesse. Mais ce fut, par contre, un avantage de mieux faire comprendre à leurs contemporains l'être éternel et divin du Fils de Dieu fait chair, au moyen d'une notion qui était alors courante et tout à fait propre à éclairer pour les cercles cultivés l'essence profonde de la divinité et de la Rédemption. Ce qui protégeait leur doctrine du *Logos* contre tout danger d'« hellénisation », c'est que contrairement aux Stoïciens, ils n'entendaient pas le *Logos* comme la *Raison du monde*, mais comme une *Personne* divine ; c'est, de plus, qu'ils ne voyaient pas exclusivement dans ce *Logos* le principe cosmique, mais encore le sujet de la révélation divine du salut et l'auteur ainsi que le modèle des nouvelles relations religieuses et morales de l'homme avec Dieu. Le *Logos* éternel s'est fait homme pour sauver le monde, dans la chair. Cette Rédemption, il ne l'accomplit pas seulement comme porteur d'une nouvelle connaissance de Dieu et d'une nouvelle loi morale, mais encore comme auteur d'un nouvel ordre de grâce qui a dans sa Passion sa cause méritoire. C'est ainsi que parle spécialement *S. Justin*. (Dial., xiii, 40, 54, 90, 111, 134 ; Apol., i, 32, 50.) *S. Irénée* attaque à la fois le gnosticisme (*Démiurge*) et l'ébionisme (*ψιλλός άνθρωπος*) et montre que notre rédemption exige, dans le Christ, aussi bien le Dieu véritable que l'homme véritable. (Ad. h., iii, 16-22.) autrement il ne pourrait pas les ramener tous les deux à l'amitié et à l'unité.

(*Ibid.*, III, 18-7.) Son court *Credo* s'exprime ainsi : Ainsi *Seigneur* est le Père et *Seigneur* est le Fils et *Dieu* est le Père et *Dieu* est le Fils ; car celui qui est engendré de *Dieu* est *Dieu*. Et de cette manière, d'après l'existence et la puissance de son Être, *un seul Dieu* est prouvé. » (Epideixis, II, 1, 47.) *Tertullien* : « Dieu a vécu parmi les hommes, afin que l'homme apprenne à faire ce qui est divin. Dieu a eu commerce avec l'homme comme avec un égal, afin que l'homme pût avoir commerce avec Dieu comme avec un égal (ex æquo). Dieu a été trouvé comme quelqu'un de très petit, afin que l'homme devint quelqu'un de très grand. Si tu as honte d'un tel Dieu, je me demande comment tu pourras croire à un Dieu crucifié (Deum crucifixum). » (Ad. Marc, II, 27.) *Origène* est le premier, semble-t-il, qui ait créé le mot *Homme-Dieu* (θεάνθρωπος) qui devint plus tard si populaire ; au moins il est prouvé qu'il l'a employé. D'après lui, *Celse* reproche aux chrétiens comme leur crime principal « d'adorer quelqu'un qui a été mis au tombeau ». (C. Cels., III, 43.)

Quand on parcourt ces témoignages anténicéens sur la divinité du Christ, on peut, à bon droit, s'étonner de l'affirmation des rationalistes qui prétendent qu'avant le Concile de Nicée ce point de doctrine n'avait jamais rencontré dans l'Église une foi générale. Combien plus justifié était l'appel adressé par *S. Athanase* aux ariens, en s'appuyant sur l'argument de prescription : « Voyez donc : nous prouvons que cette doctrine a été transmise d'un Père à l'autre ; mais vous, nouveaux Juifs, disciples de Caïphe, quels Pères pouvez-vous alléguer en faveur de votre opinion ? Vous ne pourrez jamais en citer un seul qui soit sage et raisonnable ; en effet, tous ont horreur de vous. » (De decret. Nicæn. Syn., 27.) Cela ne veut pas dire qu'il faille nier l'influence clarifiante et fortifiante du Concile de Nicée. Que les Pères, après Nicée, enseignent d'une manière absolument correcte la divinité du Christ, cela va de soi. A l'époque postnicéenne, il ne s'agit plus de la divinité du Christ que les hérétiques eux-mêmes admettaient, mais du mystère de la divinité et de l'humanité ou de l'union hypostatique. C'est pourquoi nous aurons l'occasion d'entendre à ce sujet les Pères postérieurs.

Preuve de raison. On peut présenter une certaine preuve naturelle de la divinité de Jésus. Cela veut dire qu'on peut rendre acceptable et plausible — pour la saine raison exempte de préjugés — que Jésus de Nazareth, en se proclamant le Fils substantiel de Dieu, n'a pas égaré l'humanité, mais a exprimé la vérité. Cette preuve est exposée par l'Apologétique. Nous en donnons ici les éléments essentiels,

Le premier argument en faveur de la divinité du Christ, présenté avec une grande insistance par la chrétienté et qu'on n'a cessé de répéter jusqu'ici, est l'argument tiré des prophéties de l'Ancien Testament. C'est principalement par rapport aux Juifs qu'il a de l'utilité et de l'importance. Jésus d'abord, puis les Apôtres et les Pères, font appel à l'argument des prophéties, pour démontrer la vérité du christianisme, et spécialement la divinité de son fondateur. Cet argument est devenu une preuve chrétienne traditionnelle et ferme. On insiste particulièrement sur la préexistence du Christ. *S. Paul* avait déjà montré le Seigneur agissant dans l'Ancien Testament (I Cor., x, 9) ; les Pères, à leur tour (*S. Justin*, *Tertullien*, *S. Irénée*, etc.), voient apparaître le Fils dans les théophanies de l'Ancien Testament : « C'est le Christ qui a parlé avec Adam, Noë, Abraham, Jacob, Moïse et les Prophètes. » Les Pères traitent leur thème d'une manière indépendante, ce qui est un signe qu'ils s'appuient sur la doctrine générale de l'Église et s'éclairent de ses lumières dans leur exégèse.

L'argument des prophéties se formule aujourd'hui de la manière suivante : Est-ce que dans l'Ancien Testament la divinité du Messie futur est prédite et, si oui, avons-nous le droit de prétendre qu'en Jésus de Nazareth, et en lui seul, ces prophéties se sont accomplies ? Il est plus facile de répondre oui à la première question qu'à la seconde. Aujourd'hui encore les Juifs ne croient pas que ces prophéties se soient réalisées dans une personnalité historique et ils attendent encore un Messie futur, ou bien avec peu de modestie, il les expliquent en les attribuant à la vocation messianique du peuple Juif dans l'humanité. (*Pick*, *Judaïsme et christianisme* [1913], 149 sq.) Mais la théologie catholique peut démontrer comme un fait évident que ces prophéties ont trouvé dans la personne de Jésus leur com-

plète réalisation. Et il faut insister ici non pas sur l'élément spirituel et métaphysique qui est difficile à contrôler, mais sur l'élément extérieur et *historique* que chacun peut remarquer : Jésus né d'une Vierge à Bethléem, fils de David, annoncé par un précurseur semblable à Élie, exerçant la triple fonction du Messie, particulièrement son magistère, souffrant, mourant ; ce sont là des particularités qu'on peut établir historiquement et dont la réalité attestée par les évangiles ne prête à aucun doute fondé. Mais ensuite on doit affirmer du Christ les propriétés internes et métaphysiques, sa filiation divine et sa divinité.

À l'encontre des *incrédules*, l'apologétique catholique fait appel aux propres prophéties et aux miracles du Christ. Ses prophéties sont connues. On considère comme les plus remarquables : la trahison de Judas, le reniement de Pierre, sa Passion et sa mort, sa Résurrection le troisième jour, la destruction de la ville de Jérusalem, la réprobation des Juifs et la conversion des païens, la diffusion et la durée indestructible de son Eglise. Rapportées avec une précision surprenante par les évangiles, ces prophéties se sont réalisées point par point. Nous voyons s'accomplir chaque jour devant nos yeux le sort des Juifs et se dérouler le développement de l'Eglise de la manière prédite. Il est évident que les prophéties pour les générations lointaines ont plus d'importance que celles qui concernent les générations prochaines.

Il en va autrement pour les *miracles*. Ils avaient une force plus grande pour les témoins oculaires que pour ceux qui devaient en lire plus tard le récit. « Ipsa enim quæ fecit miracula transierunt, leguntur et creduntur. » (S. Aug., Serm. LXXXVIII, 9.) Néanmoins ces récits de miracles ont pour ceux qui les lisent sans prévention une force morale probante très grande ; il est vrai qu'il faut les mettre en connexion avec la doctrine du Christ et sa divinité. Il est impossible que Dieu ait soutenu et confirmé par sa puissance miraculeuse les dires d'un faux prophète. C'est en vain que la critique a essayé de faire disparaître les récits miraculeux, des évangiles. Si on les supprime, les évangiles eux-mêmes deviennent des fragments sans cohésion et incompréhensibles. On aura encore moins de succès, à la longue, en recourant à la méthode radicale de contester la possibilité des miracles. Que signifie cette affirmation que le miracle est impossible ? Alors que nous ne savons même pas ce qui est « possible » à la nature, comment peut-on savoir ce qui est possible ou impossible à l'auteur de la nature ? Quand il est dit que, devant l'incrédulité, « il ne pouvait accomplir de miracle là » (Marc, VI, 5), il n'en résulte pas que c'était la confiance des croyants qui lui donnait la force de les accomplir — cette force résidait dans sa divinité —, mais que la foi est toujours la condition morale de l'accomplissement ; il s'agit d'un manque de pouvoir moral et non d'un manque de pouvoir physique. — Et quand Jésus prie au moment des miracles, c'est là l'adoration et l'action de grâce exemplaire de l'humanité en face de Dieu « qui facit mirabilia solus ». (Ps. LXXI, 18.)

Le Christ, d'après les Synoptiques, a opéré ses miracles pour manifester sa charité sincère envers les hommes. Dans S. Jean, ces miracles apparaissent davantage comme des attestations de son origine divine. Dans les deux cas, ils sont *conditionnés moralement*. Des miracles qui seraient purement de spectacle et d'apparence, des actes de magnificence ou des manifestations de puissance, des « signes » tels que les Juifs en demandent, lui sont étrangers. (Math., IV, 1-10.) De même, le Maître n'accomplit pas un miracle pour satisfaire ses intérêts et ses besoins propres. Ce qui relève encore l'importance de ses miracles, c'est qu'il les accomplit avec simplicité, sans rechercher à frapper l'imagination et d'une manière absolument publique. D'après les quatre évangiles, Jésus devant le Sanhédrin en appelle au caractère public de son activité. Surtout il accomplit ses miracles par sa *propre force* ; c'est pourquoi il peut conférer à d'autres le don des miracles.

Quant aux actes *spirituels* de conversion et de transformation morale, on a coutume de ne pas les appeler des miracles, ils ont pourtant la même importance et même une importance plus grande que les actes physiques de puissance. C'est un fait étonnant et inexplicable naturellement que, de douze pêcheurs juifs, le Christ ait fait douze Apôtres et que, par ces douze, il ait pu initier ce grandiose mouvement spirituel étendu à la terre entière, que nous appelons le *christianisme*.

On est heureux de lire ces lignes de l'évêque anglican (haute Église) Arthur-C. Headlam (Jésus le Christ, sa vie et sa doctrine [1925]) : « Les divers écrivains du Nouveau Testament ont tous leur manière propre ; leur mode d'expression n'est pas uniforme, mais, d'une manière concordante, ils dessinent une personnalité qui se distingue de tout ce qui a jamais pu paraître : Jésus est le Messie, l'accomplissement des attentes juives, il est le Fils de Dieu, le Seigneur, le Sauveur des hommes, il est la source de vie et la lumière pour le monde, il est l'objet de la vénération et de l'adoration humaine ; sa venue a inauguré une nouvelle période du monde. La nature humaine en a été changée. La vie humaine a maintenant un sens plus élevé. Il n'y a pas de limite pour les merveilles et la gloire qu'on lui attribue. Tout cela se passa pendant l'existence de plusieurs qui connurent sa vie terrestre. Presque toute l'évolution, à supposer qu'il y en ait une, se passe à l'époque d'une seule génération. Quelle personnalité était-ce donc pour que ceux qui l'avaient connu aient pu parler de lui ainsi? »

« Une Église chrétienne naquit. Elle commença à Jérusalem et se répandit avec une grande rapidité dans le monde. Partout où elle parut, elle produisit d'une manière extraordinaire la piété et l'enthousiasme chez ceux qui furent ses membres. Les chrétiens étaient prêts à souffrir même la mort pour l'Église. Toute leur vie était modifiée, le monde de leur pensée merveilleusement changé. Tout cela, on croyait devoir l'attribuer à la vie et à la doctrine de Jésus. Quelle personnalité était-ce donc pour qu'il ait pu créer cette vie nouvelle? » « Le problème de Jésus est le problème du christianisme. »

Combien semblent pitoyables, en face de telles déclarations, les tentatives modernes pour faire dériver la christologie biblique des cultes des mystères. Tous les mystères se désagrègent et disparaissent, « mais le Christ et le christianisme continuent leur chemin solitaire à côté et au milieu d'eux, pendant des siècles », dit avec raison Krebs. D'après Bousset, l'origine de la foi au Christ, c'est qu'on appliqua au Christ le titre « Kyrios » habituel pour les héros religieux, qu'on commença à lui rendre un culte et qu'ensuite, par ce culte, on l'éleva jusqu'au divin. « Ce n'est pas le culte du Christ qui parut le premier et conduisit à la « theologia Christi », mais ce fut l'adhésion à Jésus comme Messie et Seigneur qui parut la première et conduisit au culte du Christ », dit Harnack. (Origine de la théologie chrétienne [1927], 9.)

CHAPITRE II

L'humanité du Christ

A consulter : S. Thomas, S. th., III, 4 sq.; C. Gent., IV, 28-33. Thomassin, De Incarn., IV, 1-11. Petau, De Incarn., I, 4-6; X, 3-5. Franzelin, thes. 10 sq. Janssens, IV, 522 sq. Kleutgen, III, 7 sq. Sur la passibilité du Christ : S. Thomas, S. th., III, 14 sq. Schmid, Quaestiones selectae ex theologia dogmatica, q. 6 (1891). Dict. théol., VI, 1002 sq.

§ 86. L'humanité véritable du Christ

THÈSE. Le Christ possédait la même nature que nous et ainsi était véritablement homme. De foi.

Explication. De bonne heure se manifestèrent dans le christianisme des conceptions *docétistes* du Christ. Elles naquirent d'un prétendu intérêt théologique ; on voulait maintenir l'honneur de Dieu qui des conceptions *docétistes* au sujet du Christ. Elles naquirent d'un prétendu intérêt théologique ; on voulait maintenir l'honneur de Dieu qui semblait souillé par l'union avec la matière. S. Jean déjà combat le

docétisme (I Jean, 1, 1 ; IV, 1 ; II Jean, 7), ainsi que son disciple S. Ignace. Les racines parfois profondes de cette hérésie se trouvent dans le *dualisme*, tel qu'il était enseigné par les *gnostiques* et les *manichéens*. A proprement parler, tous ses partisans étaient choqués de la véritable *corporalité* qu'ils concevaient, par suite, comme une simple apparence (*δοξεν*) ou bien comme une substance éthérée (corps astral).

D'après *Rackl*, le docétisme naquit dans l'Église comme un argument contre ceux qui ne voulaient pas admettre que la mort du Christ sur la croix avait été prédite dans l'Ancien Testament et, par suite, se scandalisaient de la croix : on leur répondit que le scandale pouvait se supprimer, car le Christ n'aurait souffert qu'*apparemment* ; peu à peu cette conception s'étendit à toute la vie du Seigneur, y compris sa naissance.

Arius et *Apollinaire* nièrent l'âme véritable du Christ en lui attribuant l'âme inférieure (*anima sensitiva*), mais en prétendant que l'âme supérieure (*anima intellectiva*) était remplacée par le Logos. La foi ecclésiastique à la véritable humanité est exprimée dans tous les symboles qui confessent non seulement que Jésus est né de Marie, mais encore qu'il a souffert et qu'il est mort. L'apollinarisme fut condamné au I^{er} Concile de Constantinople. (*Denz.*, 85.) Lorsque le docétisme reparut avec le dualisme, au Moyen-Âge, il fut condamné au II^e Concile de Lyon (1274) et à celui de Vienne (1311-12). (*Denz.*, 462, 480.)

Preuve. L'Ancien Testament attribue au *Messie* futur une nature humaine véritable. (Cf. p. 352 sq.) Le Nouveau Testament raconte la conception du Christ, sa naissance, son enfance et son développement naturel, sa vie humaine, sa Passion et sa mort. Le Christ lui-même se nomme avec prédilection le « Fils de l'Homme », une fois même purement et simplement un « homme » : « Quæritis me interficere *hominem*. » (Jean, VIII, 40.) Les Apôtres, eux aussi, reconnaissent en lui la nature humaine complète ; ils l'ont « entendu » et « vu » et « touché de leurs mains » (I Jean., 1, 1-2) ; ils savent qu'il s'est « fait chair ». (Jean, 1, 14.) S. Paul le nomme à maintes reprises un « homme » : « *Unus mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus.* » (I Tim., II, 5 ; cf. I Cor., xv, 21, 22 ; Rom., v, 15.)

Concernant les *deux composants essentiels*, l'Écriture parle clairement de la *corporalité* réelle de Jésus. Il fait voir son besoin de manger et de boire (Math., IV, 2 ; XI, 19. Jean, IV, 7 ; XIX, 28), de sommeil (Math., VIII, 24), de repos, en voyage (Jean, IV, 6) ; il se plaint de ses souffrances et frissonne devant la mort (Math., XXVI, 36-46 ; Jean, XIII, 21) ; il meurt d'une mort vraiment humaine.

Son âme se manifeste dans les *sentiments* d'indignation (Jean, II, 15-17. Math., XVII, 16 ; XXIII, 13-39. Marc, VIII, 12), de chagrin (Math., XXVI, 38. Jean, XI, 35 ; XII, 27), de joie (Jean, XI, 15), de pitié (Math., xv, 32 ; xx, 34. Marc, I, 41) ; dans les actes divers des *vertus* d'obéissance envers son Père (Jean, v, 30 ; VI, 38 sq.), d'humilité (Math., XI, 29),

d'adoration (Hébr., v, 7), de prière (Math., xi, 25-26 ; xiv, 23. Marc, i, 35. Luc, vi, 12 ; ix, 28 ; xi, 1. Jean, xi, 41), de fermeté dans les tentations (Math., iv, 1-11 ; xxvi, 39-46), d'amour pour ses disciples et ses amis. (Jean, xiii-xvii ; Marc, x, 21.) En mourant, il remet son âme entre les mains de son Père. (Luc, xxiii, 46 ; cf. Jean, x, 17.)

Les Pères. Ils attaquent le docétisme. *S. Ignace* déclare que c'est blasphémer le Seigneur « quand on ne reconnaît pas qu'il est porteur de chair (σαρκοφόρος) ». (Smyrn., v, 2 ; cf. ii, 1 ; iii, 1-3.) *S. Irénée* a combattu toute sa vie contre la Gnose pour l'humanité et la divinité parfaites du Christ. Il aperçoit les conséquences désastreuses de la Gnose pour la Rédemption. « Car il ne posséderait pas vraiment la chair et le sang par lesquels il nous a rachetés s'il ne réunissait pas en soi l'antique composé d'Adam. Vains sont donc les valentiniens qui l'affirment, afin de nier le salut de la chair et de rejeter la création de Dieu. » (A. h., v, 1, 2 ; cf. iii, 18, 6-7.) C'est la pensée souvent répétée plus tard : Ce que Dieu n'a pas pris de nous, cela n'a pas été racheté en nous. Sans véritable humanité, pas de souffrance rédemptrice et pas de modèle. *Tertullien* a écrit, au sujet de la corporalité du Christ, un traité spécial (De carne Christi), dans lequel il défend la doctrine catholique contre les gnostiques Marcion, Apelles, Valentin et Alexandre. (Adv. Marc, iii, 8.)

Arius semble avoir été conduit par sa doctrine fausse du Logos à nier l'âme du Christ. Si le Logos est un esprit créé analogue à l'âme, il est normal de l'unir au corps immédiatement, à la manière de l'âme. Le Logos devint simplement « chair », prit un corps et pas d'âme. *Origène* déjà connaît des gens qui prétendent que le Logos a simplement pris la « chair ». C'était quelque chose d'analogue à « l'humanisation » (ἐνανθρωπήσις) platonicienne qui aurait lieu pour tout homme : une âme préexistante entre dans la chair. Les ariens s'efforçaient ainsi, bien que d'une manière erronée, de maintenir l'unité dans le Christ. Par contre, *Apollinaire*, évêque de Laodicée († vers 390) portait d'une fausse psychologie, le trichotomisme. Pour expliquer l'union de la divinité et de l'humanité, que pendant près de quarante ans il avait défendue énergiquement avec *S. Athanase* et les Cappadociens contre *Diodore* de Tarse, et pour la représenter comme très intime, il tomba dans une espèce de monophysisme : il abandonnait l'âme spirituelle (νοῦς) et la remplaçait par le Logos, si bien qu'il en résultait une union dans la nature et non dans la Personne. Il portait de cet axiome que deux êtres complets ne permettent pas une unité, mais tout au plus une juxtaposition (δύο τέλεια ἐν γενέσθαι οὐ δύναται — raison ontologique). Ensuite il craint pour la réalité de la Rédemption, s'il attribue une âme au Christ, car en lui donnant une âme il lui reconnaissait aussi la liberté et par là, croyait-il, la possibilité de pécher (ὅπου γὰρ τέλειος ἄνθρωπος, ἐκεῖ καὶ ἁμαρτία — raison morale ; cf. *Athanase*. (2), C. Apoll., i, 2. Comme appuis bibliques il citait Jean, i, 14, et Phil., ii, 7). De l'apollinarisme sortirent plus tard le monophysisme complet, le monothélisme, et le monergisme. *S. Épiphane* le rangea parmi les hérésies. (Hær., lxxvii, 2 et 25.) Conséquent avec lui-même, *Apollinaire* qui avait de nombreux partisans enseigna que le Logos avait souffert au moyen de la chair. (I Pier., iv, 1) ; mais sans âme. Dans cette conception, on considérerait la chair comme divinisée, non pas φύσει, mais ἐνάσει. Après avoir été condamné à maintes reprises par les Synodes (Alexandrie, Rome), *Apollinaire* le fut par le 1^{er} Concile de Constantinople et plus tard par d'autres Synodes. C'est d'*Apollinaire* que provient la formule, qui fut célèbre plus tard, de l'unique nature du Verbe divin devenue chair (μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη). Depuis l'apollinarisme, on s'est plu à dire que Dieu est devenu homme par le moyen de l'âme (mediante anima : S. th., iii, 6, 1). L'apollinarisme provoqua une réaction extrême dans l'Ecole des Antiochiens : *Diodore* († 397), *Théodore* de Mopueste († 429), et dans celle de Rabboula d'Edesse († 435) ; cette réaction avec *Nestorius* aboutit à l'hérésie déclarée. Le monophysisme qui suivit le nestorianisme reprit les idées principales d'*Apollinaire*. Ainsi historiquement tout se tient. L'origine de la fausse christologie remonte à *Origène* (dans le Christ, une âme de créature a pris chair (σῶμα) en Marie). *Arius* et *Apollinaire* se rattachent à lui et sont à leur tour vivement combattus par

les Antiochiens qui, de leur côté, avec leur disciple Nestorius, sont attaqués par S. Cyrille d'Alexandrie. Les Cappadociens sont mesurés, mais les deux Grégoire (Naz. et Nysse) insistent parfois d'une manière extrême sur l'union, ainsi que sur la séparation ; en cela ils ne méritent pas l'éloge traditionnel de clarté. Dans la christologie aussi, c'est la doctrine de l'Eglise elle-même, dans les Conciles, qui apporte la clarté complète.

Les protestants reprochent à S. Athanase d'avoir, à la manière arienne, diminué, de l'âme, l'humanité de Jésus en disant presque toujours qu'il s'est fait chair et non qu'il s'est fait homme, en parlant de *σάρξ* et de *σῶμα* et en passant *ψυχή* sous silence. Il est vrai qu'il s'est d'abord exprimé « sans souci ». Mais « dès qu'il s'aperçut que *σάρξ* et *σάρκωσις* étaient interprétés dans le sens d'une diminution, il employa, en temps opportun, le terme précis « humanisation » qu'exprime précisément la double désignation *σάρκωσις καὶ ἐνανθρώπησις*. On voit paraître, à ce moment, l'expression désormais célèbre *ὁ λόγος ἀνθρώπος* avec une pointe très marquée contre la diminution de l'humanité du Christ. Une déclaration directe et formelle (*ὁ σῶμα ἀψυχόν οὐδ' ἀναισθητόν οὐδ' ἀνύκτον*) ne fut rédigée qu'en 362 (Synode d'Alexandrie). » (*Weigl*, I, 70 ; *Seeberg*, II, 67, contre *Harnack*.) Plus tard, revient encore, assez souvent, l'expression plus imprécise « chair » pour « homme » ; il est vrai qu'on trouve, à côté, chez le même auteur, l'expression précise. Didyme l'Aveugle est peu exact. (Cf. *Bardy*, *Didyme l'Aveugle*, 116 sq.) On trouve encore, même chez *Alcuin*, « caro » pour « homo » ; il est néanmoins clair et dit que le Logos a pris « humanam naturam id est carnem rationabilemque animam ». « Celui qui confesse », dit S. Cyrille d'Alex., « que le Verbe est devenu chair, confesse aussi que la chair n'était pas dépourvue d'âme raisonnable ». (M. 77, 240.) L'expression devient tout à fait précise et ferme dans la Scolastique. *Hugues* écrit : « Assumpsit autem carnem et animam i. e. hominem, naturam, non personam. » (*De sacram.*, II, 1, 8.) (Cf. § 89.)

Il y a donc, chez les Pères, à partir de S. Irénée, une évolution vers une plus grande clarté. Chez eux, jusqu'en 362 (Synode d'Alexandrie), la Trinité était au premier plan ; c'est à partir de ce moment que la christologie (Incarnation) fut attaquée ; jusque-là on se contentait de parler du vrai Dieu et du vrai homme, sans caractériser les composants métaphysiques et sans décrire leur union. La polémique contre Arius et Apollinaire obligea à préciser les expressions. Si des Pères et d'anciens théologiens — même après S. Thomas et S. Bonaventure — parlent de « *tres substantiæ in Christo* », cela provient d'un « langage inconsideré » qui se rattache au platonisme.

La raison déduirait du défaut d'humanité complète dans le Christ le caractère incomplet de notre Rédemption — « quod non est assumptum non est sanatum », dit-on depuis les Pères —, ensuite la fragilité de la foi à la Résurrection du Christ, à sa présence réelle dans l'Eucharistie, à sa divinité même. Car, demande Tertulien, qui voudrait croire à l'invisible, à la divinité, si le visible, l'humanité, nous trompait ? Toute la vie du Christ, et particulièrement sa Passion, serait une indigne comédie.

§ 87. La passibilité du Christ

THÈSE. En tant qu'homme véritable, Jésus était aussi véritablement passible.
De foi.

Explication. Bien que cette thèse soit une simple conséquence de la thèse principale, il fallut cependant encore la définir expressément au Concile d'Ephèse. Le Concile enseigne que « le Logos de Dieu a souffert dans la chair », « qu'il a été crucifié, qu'il est mort et qu'il est ressuscité ». (*Denz.*, 124.) Les docètes et les monophysites ne pouvaient admettre une véritable passibilité du Seigneur. Les premiers se déclaraient

pour le « théopaschitisme », un « digne pendant du patripassianisme », ou bien affirmaient purement et simplement l'impassibilité du Christ (aphthartodocètes, phantasiastes). Leurs adversaires monophysites s'appelaient phthartolâtres.

Même des catholiques n'ont pas toujours eu des idées justes sur la passibilité du Christ. A côté de Clément d'Alexandrie qui frise le docétisme et l'apollinarisme (impassibiliter passus est Deus = Verbum) (Strom., VI, 9), il faut signaler ici particulièrement S. Hilaire. (De Trin., x, 23.) Cf. à son sujet Jansens (IV, 542 sq.), qui l'interprète strictement : « Ab Aphthartodocetarum excessu non tantopere distat ». D'après Rauschen, S. Hilaire n'exclut pas seulement comme les scolastiques la nécessité de la sensation douloureuse, mais encore sa possibilité absolue ; même avec sa libre volonté le Christ n'aurait pas pu souffrir. S. Ambroise considère la faim du Seigneur dans le désert comme une faim apparente et une pieuse ruse (pia fraus) pour tromper le diable. (In Luc, IV, 16.)

Au Moyen-Age, on compte parmi les représentants de cette opinion Hugues de Saint-Victor et Philippe, abbé de Bonne-Espérance. Ils s'appuient sur la parole : « Il s'est offert parce qu'il l'a voulu lui-même. » (Is., LIII, 7.) Il s'agit, chez ces auteurs catholiques, non de la réalité, mais du mode de la souffrance. On croit que le Christ, dont la nature est en soi impassible, a dû la rendre passible par un miracle. Il faut soutenir avec la majorité des Pères que le Christ, de par sa nature, était capable de souffrir et de mourir. Cependant il avait pris cette nature librement ; il ne lui était pas soumis en vertu du péché d'Adam. Le « Decretum pro Jacobitis » dit que le Seigneur « était passible en vertu de la nature qu'il avait prise » (passibilis... ex conditione assumptæ humanitatis ; Denz., 708).

Preuve. De la véritable *corporalité* du Christ résulte nécessairement sa passibilité. S. Pierre écrit, à propos de la vie du Christ, le mot important : « Christus passus est pro nobis vobis relinquens exemplum, ut sequamini vestigia ejus. » (I Pier., II, 21.) Et le Seigneur lui-même caractérise cette souffrance comme une nécessité qui lui est imposée : « Nonne hæc oportuit pati Christum et ita intrare in gloriam suam? » (Luc, XXIV, 26.)

Le Christ, étant donné le caractère naturel de son être humain, serait mort, même s'il n'avait pas été enlevé prématurément par une mort violente. (S. Augustin, De peccat. mer. et remiss., II, 29, 48 ; S. Thomas, In 3, d. 16, 1, 2.) Cependant S. Thomas unit avec cette nécessité la liberté de la Passion (S. th., III, 14, 2, 3) ; car bien que le Christ, en vertu des principes constitutifs de sa nature humaine, dût nécessairement souffrir, il n'y avait en lui, par rapport à la *volonté*, que ce soit la volonté divine ou la volonté humaine raisonnable, aucune espèce de nécessité de souffrir, car il n'était pas soumis à la souffrance d'après la loi du péché et, en union avec sa divinité, il pouvait, en tout temps, s'y soustraire. Cette liberté de souffrance est surtout soulignée dans l'évangile de S. Jean. (x, 17 sq. ; XIV, 31 ; XVIII, 6 ; XIX, 30.) Et pourtant, c'est dans cet évangile que le caractère naturel de la souffrance est particulièrement signalé. Il raconte comment le Seigneur souffrit de la soif (IV, 7 ; 28), pleura (XI, 35), fut troublé (XII, 27), prit soin de sa Mère (XIX, 26 sq.), en un mot, fut homme. (VIII, 40.)

Étant donné que le Christ a accepté *librement* la passibilité, on ne peut pas objecter l'union hypostatique et la vision béatifique qui excluent la douleur. Le Christ

a précisément renoncé à ces conséquences ; tout était accepté librement et non cause par le péché comme pour nous : « Non *contraxit defectus naturæ, sed suscepit.* » Le Christ ayant librement pris notre nature pour nous racheter, il n'adopta que les faiblesses humaines nécessairement attachées à la nature humaine ou bien, comme l'explique S. Thomas, les déficiences *générales* de la nature humaine et non les déficiences *personnelles*. Ces dernières proviennent de causes physiques ou morales que le Christ ne pouvait accepter. De même la concupiscence, avec ses tendances connexes au péché, était inconciliable avec la nature divine. Les autres émotions étaient tellement dominées par lui qu'on ne peut en tenir compte, ainsi que l'expliquent S. Jérôme et S. Thomas à propos de Math., xxvi, 37, que comme des excitations initiales, des « pro-passions », non comme des « passions » proprement dites. L'Écriture nous parle à chaque page d'une véritable *vie sentimentale* du Christ, mais non d'émotions *sans frein* telles que la christologie moderne voudrait lui en attribuer. (S. th., III, 14, 4 ; au sujet des pro-passions, *ibid.*, III, 15, 6.)

Le Christ, fils d'Adam, d'Abraham, de David. Les généalogies des évangiles (Math., I, 1-17 ; Luc, III, 23-38) font remonter le Christ, selon son humanité, jusqu'à David, Abraham, Adam. Et S. Paul l'appelle le second Adam. Par suite, les scolastiques se sont demandé naturellement s'il était *nécessaire* que le Christ eut ces liens étroits avec ses ancêtres humains et ils ont répondu que c'était seulement *convenable*, mais non nécessaire. Le Christ aurait pu prendre une véritable nature humaine passible si Dieu en avait créé une exprès ; de même Dieu aurait pu créer un nouveau couple humain ou une vierge très pure dont le Christ aurait reçu son humanité. S. Thomas : « Sicut Augustinus dicit (De Trin., XIII, 18) poterat Deus hominem aliunde suscipere, non de genere istius Adæ, qui suo peccato obligavit genus humanum ; sed melius judicavit, ut de ipso quod victum fuerat genere assumeret hominem Deus, per quem generis humani vinceret inimicum. » Mais, comme il l'explique en trois raisons, la manière dont il s'est effectivement incarné était la plus convenable, car la *justice* semblait demander que la réparation vint de la race d'Adam qui avait péché. De plus, c'était une gloire pour l'humanité tombée de voir sortir de sa race, que le diable avait vaincue, le vainqueur du diable. Enfin la *puissance* de Dieu se manifesta à un degré plus élevé en prenant, de cette nature impuissante et corrompue, ce qui devait être élevé à une telle force et à une telle dignité. (S. th., III, 4, 6 ; cf. 102 et § 81.)

Au sujet de l'*aspect corporel* du Christ, on peut sans doute dire quelque chose, mais faute de sources historiques, personne ne peut rien savoir de certain. Là encore, nous devons nous montrer réservés. Si l'on veut conclure de la beauté intérieure à la beauté extérieure, on sera très embarrassé en présence des données de la vie des saints et de l'expérience chrétienne : une belle âme n'habite pas toujours dans un beau corps ; c'est souvent le contraire. Les anciens Pères de l'Église, en s'appuyant sur Is., LIII, 2 sq., pensaient que le Christ était petit et laid ; les Pères postérieurs, avec S. Jérôme, s'appuyant sur le Ps. XLIV, 3, pensaient qu'il était bien constitué. Au reste, aucune des images du Christ n'est authentique ; toutes sont subjectives.

Par ailleurs, S. Thomas (S. th., III, 31, 4), avec S. Augustin, estime qu'il était convenable que le Verbe divin prit chair d'une femme. Par là : 1° Toute la nature humaine fut ennoblie ; 2° La vérité de l'Incarnation fut manifeste ; 3° Toute possibilité d'origine humaine fut épuisée et remplie : l'origine d'Adam eut lieu sans homme et sans femme ; celle d'Ève provint de l'homme, sans femme ; celle du Christ, de la femme sans homme. (Cf. *Mariologie*.)

Transition. Le même Christ est, comme on vient de l'examiner, vrai Dieu et vrai homme, consubstantiel à Dieu et consubstantiel aux hommes. Il s'agit maintenant de l'union mystérieuse entre Dieu et l'Homme dans le Christ. Dans les controverses trinitaires précédentes, on mettait l'accent uniquement sur la divinité du Christ ; l'union de la divinité et de l'humanité restait à l'arrière-plan. Après le Concile de Nicée, ce problème s'imposa nécessairement et exigea une solution. On traita d'abord des fausses théories à ce sujet, puis du dogme de l'*union hypostatique*.

CHAPITRE III

L'unité de Dieu et de l'homme dans une seule Personne

A consulter : S. Thomas, S. th., III, 2-15 ; C. Gent., IV, 34 sq. Franzelin, thes. 16-40, Stenstrup, Christol., I, thes. 16-38. Maranus, De divinitate Christi, IV. Terrien, De unione hypostatica (1894). Schmid, Quæstiones selectæ, q. 5. Minges, I, 271 sq. Diekamp, II, 190 sq. Dict. théol., V, 1582 sq. ; X, 2216 sq. ; XI, 76 sq. Pour la patristique : Pelau, III-IX. Tixeront, II. Sur le Nestorianisme : Carnerius, De hæresi et libris Nestorii (M. 48, 1089 sq.).

§ 88. Hérésies sur l'unité dans le Christ

I. Les nestorianisme et le Concile d'Éphèse (431).

Nestorius, un Syrien, avait été formé à l'École d'Antioche, où régnait un esprit assez pondéré. Arius, lui aussi, était sorti de cette École. Les deux chefs de cette École, *Diodore de Tarse*, qui fut, en son temps, une lumière de l'orthodoxie et de la science et que S. Athanase appréciait beaucoup à cause de ses combats contre l'arianisme et l'apollinarisme, et *Théodore de Mopsueste*, lui aussi un vaillant adversaire de l'apollinarisme, avaient, dans leur lutte contre la construction monophysite de l'unité, compris l'union des deux natures dans le Christ d'une manière assez extérieure. Ils distinguaient en lui « le Fils de grâce et le Fils de nature », le premier né de Marie et le second né de Dieu, mais ils refusaient d'admettre « deux Fils ». Ils concevaient l'union comme une simple relation (homme et femme), ou bien comme une hypostase supérieure dominant les deux natures (ἐν πρόσωπον). Mais cette hypostase est superflue et purement apparente. En conséquence, Théodore nia : 1^o La maternité divine de Marie ; 2^o L'adoration de Jésus en tant qu'homme, comme « Seigneur ». *Nestorius* partagea ces idées. Patriarche de Constantinople, il détermina le prêtre *Anastase* à contester à Marie le titre de Mère de Dieu. D'après lui, elle n'était que mère du Christ (χριστοτόκος, et non θεοτόκος), parce qu'elle n'avait enfanté qu'un homme et non un Dieu. Dieu ne pouvait pas plus naître qu'il ne pouvait mourir. La dernière raison de son refus de reconnaître à Marie un titre déjà célèbre était sa fausse christologie. Il s'appuyait sur deux principes : l'immutabilité divine et l'identité objective de la personne et de la nature. D'après le premier principe, il ne pouvait admettre une liaison intime de la divinité et de l'humanité. D'après le second, il se croyait obligé d'admettre que là où il y a une nature véritable et réelle il y a aussi une personne. C'était donc la fausse théorie aristotélicienne de la non distinction entre la personne et la nature qui causait son hérésie. De ces deux principes, dont le premier était mal compris et le second objectivement faux, résultait cette *erreur fondamentale* : Dans le Christ, il y a deux personnes existant en soi avec les natures correspondantes. Leur union est morale et non physique. Il y a entre les deux une relation mutuelle (ένωσις σχετική) qui a son fondement dans l'habitation d'une Personne dans l'autre, dans l'amour

réci-proque ainsi que dans l'activité et la dignité communes (unio habitationis, caritatis, operationis et dignitatis).

De ces notions résultaient les propositions fausses suivantes : 1^o Il y a dans le Christ deux Fils de Dieu, un Fils naturel, le Logos éternel, et un Fils adoptif qui est né de Marie ; 2^o On doit, par suite, distinguer avec précision entre leurs propriétés et leur activité, les divines n'étant vraies que lorsqu'elles sont attribuées au Logos et les humaines ne l'étant que lorsqu'elles sont attribuées à l'homme. Une communication proprement dite des idiomes est inadmissible ; on ne peut permettre qu'une communication au sens large, en admettant une participation morale d'une personne à la dignité de l'autre ; 3^o Le Christ homme ne doit ni être nommé Dieu, ni recevoir des honneurs divins ; 4^o Marie n'est pas la Mère de Dieu ; elle est tout au plus la porteuse de Dieu (θεοφόρος), ou plus précisément la Mère du Christ.

On s'est demandé récemment si Nestorius était réellement et consciemment hérétique, ou bien s'il n'avait pas été poussé par son adversaire S. Cyrille à prendre vis-à-vis du dogme une attitude équivoque. Il aurait voulu exposer le dogme, qu'il entendait conserver selon le sens orthodoxe, dans des formules opposées à celles de S. Cyrille. Dernièrement, la question a été discutée passionnément et Jungias a soutenu l'opinion, contestée par d'autres, que Nestorius avait été condamné surtout en raison de la « doctrine de conservation ». (Cf. *Jugie*, Nestorius et la controverse nestorienne [1912].)

Contre ce représentant de la théologie antiochienne s'éleva le chef de l'École néo-alexandrine, dont le prestige avait été atteint par l'origénisme, mais qui devint de nouveau florissante avec S. Athanase et S. Cyrille. Ce que S. Athanase avait été contre l'arianisme, S. Cyrille le fut contre le nestorianisme. Conformément à la tendance contemplative et mystique de la théologie alexandrine, il conçut l'union de Dieu et de l'homme dans le Christ d'une manière absolument interne et intime, *physique* et *personnelle* et rejeta toute séparation réelle.

S. Cyrille appela cette union une union *physique* (ἐνωσις φυσική) et, conformément à la formule d'Apollinaire, parla d'une seule nature du Verbe divin devenue chair (μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη). Le Logos s'est fait homme, mais il n'a pas pris un homme (γένονεν ἄνθρωπος, οὐκ ἄνθρωπον ἀνέλαβεν). Il s'est approprié la nature humaine (ἰδίαν ἐποίησαστο τὴν σάρκα). Il s'est uni à la nature humaine selon tout son être intime ou mieux selon sa Personne (κατ' οὐσαν, κατὰ φύσιν, καθ' ὑπόστασιν, ces trois expressions sont employées dans un sens synonyme). Il est, après comme avant l'Incarnation, absolument le même (εἷς καὶ ὁ αὐτός), il est un de deux natures (ἐκ δυοῖν τέλειος), ce qui, en définitive, a le même sens que un ou deux natures. « En fait, Cyrille est le premier des Alexandrins qui parle de deux natures et cela depuis longtemps, sans attendre d'y être forcé par la pression de ses adversaires qui lui reprochaient d'être apollinariste. » (Weigl, 1, 141.) L'unique Personne est désignée, chez S. Cyrille, par différents noms (ἐν πρόσωπον, μία ὑπόστασις, μία φύσις). Cependant il se défend du reproche de mêler les deux natures et dit qu'elles sont unies d'une manière immuable (ἀσυνγύτως, ἀτρέπτως, ἀναλλοιώτως, ἀμεταβλήτως). Quant au terme « une nature » (μία φύσις) qui est souvent employé et cause beaucoup de scandale, il ne veut pas l'employer au sens monophysite, il veut seulement par là faire ressortir nettement qu'on ne peut, en réalité, parler que d'un seul être, bien qu'idéalement on doive concevoir le divin et l'humain comme réellement distincts. L'union elle-même, il l'appelle Hénosis (ἐνωσις) et repousse les termes nestoriens employés pour désigner cette union (ἐνολίχσις

et *συνάψαι* = union, morale). (Cf. surtout *Advers. Nest.*, libri 5.) Pour expliquer l'ένωσις il utilise souvent deux images, celle du corps et de l'âme et celle du charbon ardent. Il emploie aussi volontiers les expressions *μῆξ* et *κρᾶσις* comme toutes les Écoles, à l'exception de celle d'Antioche qui était aristotélicienne. Au reste, S. Cyrille se plaît à insister sur le mystère, avec tous les autres Pères, comme S. Athanase, Didyme, S. Basile, S. Grégoire de Naz., etc. Seule l'École d'Antioche essaie de l'expliquer par la raison.

Les conséquences tirées par S. Cyrille. 1° *La communication des idiomes.* Il doit y avoir un échange des prédicats des deux natures par rapport à la Personne unique ; 2° *L'adoration du Christ* : l'honneur divin convient aussi à l'humanité ; on doit honorer le Christ avec une seule adoration ; 3° *Marie est la Mère de Dieu.* (Cf. *Mariologie.*)

Cyrille s'était tout de suite, dans un sermon de Pâques, en 429, déclaré contre Nestorius ; il avait tenu contre lui un Synode à Alexandrie (430) et, par ordre du Pape, il avait envoyé à Nestorius une lettre dans laquelle il condamnait ses erreurs en douze « anathématismes ». Nestorius répondit par douze « contre-anathématismes » et reprocha à Cyrille d'être apollinariste. La même année, le Pape Célestin lui-même tint à Rome un Synode contre Nestorius. Pour dirimer le conflit, l'empereur Théodose II convoqua un Concile général à Éphèse (431) dont Cyrille fut le président. Nestorius fut déposé et la doctrine de l'Église formulée selon la conception de Cyrille avec l'approbation des légats du Pape. (Denz., 113-124.)

Antoine Günther († 1863) tomba dans le nestorianisme en plaçant, avec Descartes, l'essence de la personnalité dans la conscience et en admettant ainsi deux personnes dans le Christ. Il y a, d'après lui, dans le Christ, une personne humaine potentielle qui, au moment de l'éveil de la raison, s'unit librement et consciemment à la Personne divine pour constituer une unité plus haute (personne relative), la personne humaine se soumettant librement à la Personne divine (unité formelle ou dynamique). De cette doctrine résultaient les mêmes conséquences que de celle de Nestorius. Elle fut condamnée par Pie IX. (Denz., 1655)

II. Le monophysisme et le Concile de Chalcédoine (451).

Eutychès, archimandrite à Constantinople, combattit le nestorianisme, mais il tomba dans l'extrême opposé et devint hérétique. Il adopta la formule de S. Cyrille d'une seule nature (*μία φύσις*) à laquelle on restait attaché à Alexandrie, mais il l'affirma d'une manière unilatérale. Il concevait l'union des deux natures comme un mélange (*κρᾶσις*, *σύνκρᾶσις*) dans lequel la nature humaine serait entièrement absorbée par la nature divine. Flavien, patriarche de Constantinople, le déposa dans un synode local (448). Il s'en suivit un conflit qui dura un siècle et pour lequel nous renvoyons à l'histoire de l'Église. Le Pape S. Léon I^{er} confirma le synode et fixa la doctrine catholique dans sa célèbre « *Epistola dogmatica ad Flavianum* ». (Denz., 143, 144.) Eutychès trouva des partisans, naturellement, chez les alexandrins. Le patriarche d'Alexandrie, Dioscure, détermina l'empereur Théodose II à convoquer un synode général à Éphèse (449). Dioscure lui-même le présida. Il fit réhabiliter Eutychès et rejeter la lettre du Pape. Après ce « synode de brigands », il y eut un concile vraiment général à Chalcédoine (451). La lettre dogmatique du Pape S. Léon y fut acceptée et la doctrine de l'Église fut formulée dans un symbole. Le Christ y fut déclaré, conformément au Concile de Nicée, consubstantiel au Père, mais aussi consubstantiel à nous (*ὁμοούσιος ἡμῖν*) parce que parfait dans la divi-

nité et parfait dans l'humanité. Il est un seul et même Seigneur en deux natures (ἐν δύο φύσεσιν), *sans changement* et *sans mélange* (ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, contre Eutychès), *sans division, sans séparation* (ἀδιαίρετως, ἀχωρίστως, contre Nestorius). Par cette union, la distinction des deux natures n'est pas supprimée ; au contraire, chaque nature conserve ses propriétés, « *salva proprietate utriusque naturæ* », mais les deux natures sont unies dans une seule Personne. Il n'y a pas non plus un Christ partagé en deux personnes, mais *un seul* Fils unique, le Logos divin, le Seigneur Jésus-Christ. (Denz., 148.) L'explication de ce symbole est contenue dans la lettre dogmatique de S. Léon I^{er}.

Des *tendances obscures* vers le monophysisme ou vers le nestorianisme apparaissent encore au Moyen-Age. Hugues et ses disciples confondaient les attributs des deux natures et attribuaient à l'humanité la toute-puissance, l'omniscience et même l'éternité et l'immensité. (De sacr., II, 1, 6 ; De sap. animæ Christi ; cf. Sent., I, 16.) Abélard et son École séparèrent trop les natures, dans la crainte d'introduire dans la Trinité un élément créé ; de même, ils attaquèrent, comme Nestorius, la communication des idiomes. L'élève d'Abélard, Pierre Lombard, signale trois interprétations célèbres de l'union hypostatique (Sent., III, d. 6-11) : 1^o Par l'Incarnation a été produit un « *homo aliquis* » ; 2^o Non seulement cela, mais encore une Personne composée d'une nature divine et d'une nature humaine, « *persona composita ex duabus naturis* », laquelle auparavant était simple (cette opinion se trouve d'abord chez S. Jean Dam., De fide orth., IV, 5) ; 3^o L'humanité est un *vêtement* accidentellement uni à la divinité, pour lui permettre d'apparaître comme homme parmi les hommes. (Cf. Dict. théol., I, 413 sq.) Bach estime que P. Lombard, avec son École, a soutenu la théologie du « *vêtement* ». Héfélé-Knöpfler prétend qu'il a simplement cité cette théorie sans la réfuter. Le III^e Concile de Latran aborde encore cette question et déclare : « *Sicut verus Deus, ita verus est homo, ex anima rationali et carne subsistens.* » (Denz., 393.)

§ 89. L'union hypostatique

THÈSE. Le Christ est une seule Personne et une seule Personne divine en deux natures.

De foi.

Explication. D'après ce qui a été exposé au paragraphe 83, le sens de la thèse est clair. Signalons cependant que S. Cyrille et le Concile d'Éphèse sont encore imprécis dans l'expression de la doctrine de l'Église et que cette imprécision fut évitée plus tard. Dans la suite, on réserva le terme physis (φύσις, οὐσία) pour désigner la nature et, par contre, celui d'hypostase (ὑπόστασις, πρόσωπον) pour désigner la personne. Aussi on abandonna au v^e siècle l'expression imprécise (μία φύσις, ἐνωσις φυσική) en faveur de l'expression plus claire (ἐνωσις κατ' ὑπόστασιν) que les Conciles d'Éphèse et de Chalcédoine avaient déjà employée. De cette conception est sortie la formule fixée par la Scolastique : « *unio hypostatica* ». Il est vrai qu'on trouve encore, dans les décisions des conciles grecs, l'expression moins précise, union « *physique* » ou « *substantielle* » (ἐνωσις φυσική, unio *substantialis*) ; sans doute, ce n'est pas dans le sens monophysite, mais avec la signi-

fication d'union vraie, effective, réelle. Malgré tout, l'expression « union substantielle » est moins claire que celle d'« union hypostatique »

On rencontre donc, dans l'histoire du dogme, *trois* expressions principales pour expliquer l'union de Dieu et de l'homme dans le Christ : 1^o « *Unio realis* », pour exprimer qu'elle est effective et pour exclure la pure apparence ; 2^o « *Unio substantialis* », pour désigner le contact physique interne et la compénétration partielle des deux natures (périchorèse) sans admettre cependant le mélange au sens monophysite ; 3^o « *Unio hypostatica* » pour indiquer que l'hypostase, ou la Personne, est le moyen par lequel se fait l'union : « *Unio fit in persona, non in natura.* »

Preuve. Le terme d'union hypostatique ne se trouve pas *formellement* dans l'Écriture, mais il s'y trouve *objectivement*. L'unité de personne ressort d'abord des deux dogmes précédents. Si le Christ est vrai Dieu et vrai homme et, en tant que Dieu et homme, *un seul et même Christ* dont on affirme la divinité et l'humanité, il en résulte nécessairement l'unité de personne. Et comme ce Christ, selon sa divinité, était de toute éternité et n'a pu changer dans l'Incarnation, il s'ensuit nécessairement que cette personne est celle du *Logos* divin.

En fait, toutes les fois que le Christ a parlé de lui-même, il s'est exprimé comme *un seul* individu. Les passages les plus probants sont ceux où, dans *une seule phrase*, il fait une double énonciation à son sujet. « *Solvite templum hoc et in tribus diebus excitabo illud.* » (Jean, II, 19.) « *Nemo ascendit in cælum nisi qui descendit de cælo Filius hominis qui est in cælo.* » (Jean, III, 13.) « *Clarifica me tu Pater, apud te ipsum, claritate, quam habui priusquam mundus esset, apud te.* » (Jean, XVII, 5.)

Les *Apôtres* aussi attribuent au même sujet le divin et l'humain à la fois. « *Si enim cognovissent, numquam Dominum gloriæ crucifixissent.* » (I Cor., II, 8.) « *Auctorem vitæ interfecistis.* » (Act. Ap., III, 15.) S. Paul exhorte les évêques à « *regere Ecclesiam Dei quam acquisivit sanguine suo* ». (Act. Ap., XX, 28.) Nous mettons en regard, à cause de leur ressemblance, deux passages souvent allégués par les Pères :

In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum... Et Verbum caro factum est et habitavit in nobis.

(Jean, I, 1, 14.)

(Christus Jesus) qui, cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo, sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens... et habitu inventus est ut homo.

(Phil., II, 6-7.)

Dans les deux cas, il est question d'*un seul* Christ, dont on affirme d'abord la consubstantialité avec Dieu, puis la consubstantialité avec nous. (Cf. encore I Jean, I, 2. Rom., I, 3 ; VIII, 3, 32. I Tim., II, 5. Col., II, 9.) D'après tous ces textes, il est certain que l'Écriture ne reconnaît dans le Christ qu'*un* individu, avec une nature divine et une nature humaine ; que cet individu est éternel, selon la divinité et que, selon l'humanité, il a commencé à une certaine époque, qu'il est né, qu'il est apparu.

Comment ou par quel moyen s'est faite cette union entre les deux natures, cela n'est pas dit d'une manière distincte. A ce sujet, on peut citer les expressions bibliques suivantes : Jean, I, 14 : ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο ; I Jean, IV, 2 : ἐν σαρκὶ ἦλθεν ; Jean, XVI, 28 : ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον ; Jean, VI, 41, etc. : καταβαίνειν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ; Phil., II, 7 : μορφὴν δούλου λαβὼν, ἐν ὁμοίωματι ἀνθρώπου γενόμενος καὶ σχήματι ἐρεθθεὶς ὡς ἀνθρώπος. Devenir (γενέσθαι) et prendre (λαμβάνειν) sont donc les verbes caractéristiques pour désigner l'union des deux natures. S. Cyrille d'Alex. préférerait σὰρξ ἐγένετο, parce que cette expression rend la séparation impossible. Pour la même raison, les Antiochiens s'attachaient à la formule paulinienne ἔλαβεν τὴν τοῦ δούλου μορφὴν. Comme le « devenir », à cause de l'immuabilité de Dieu aussi bien qu'à cause de l'incommutabilité de la personnalité, ne peut pas vouloir dire que le Logos est dans un homme ou même, comme une certaine tendance le prétendait au temps de Tertullien, qu'il est devenu purement et simplement « chair » en cessant d'être Dieu, on ne peut l'entendre que dans le sens de « assumption » (λαμβάνειν) de l'humanité ; c'est d'ailleurs vers ce sens qu'a conduit l'évolution postérieure. Le Logos « est devenu » homme en prenant la forme d'esclave en plus de la forme de Logos ou forme divine. S. Paul témoigne d'une certaine réserve, parce qu'il comprend, d'une manière humaine, dans « humanisation » et « incarnation », le péché qu'il écarte du Seigneur par l'emploi de certaines tournures (Rom., VIII, 3 ; Phil., II, 5 sq. ; III, 21), sans pour cela, comme en juge Weis, avec d'autres, « effleurer le docétisme ».

Les Pères. Le comment de l'union de la divinité et de l'humanité n'occupe que très peu la réflexion des Pères anténicéens et reçoit différents noms. Ils y voient tout d'abord un composé (σύνθεσις), un lien (συνάφεια), un mélange (μῆξις, χρᾶσις, σύγκρασις), une « incarnation » (ἐνσάρκωσις, σάρκωσις), une « assomption » (ἀνάληψις, πρόληψις), une incorporation (ἐνσωμάτωσις). Leur expression la meilleure et la plus précise est celle d'« humanisation » (ἐνανθρώπησις). Les Latins ont des termes semblables, comme « incorporatio, incarnatio, mixtio, mixtura, immixtio, assumptio, consortio, cocuntio, unio, unitio, adunatio, inhumanatio ». Ces expressions sont certes assez variées : on manque encore d'une terminologie fixe ; tous ces termes cependant désignent une union vraiment intime, « physique », et écartent toute pensée de dualité des personnes, de pluralité d'individus.

Tertullien est d'une précision remarquable : « Videmus duplicem statum (état de nature) non confusum sed conjunctum, in una persona, Deum et hominem Jesum. Et adeo salva est utriusque proprietates substantie, ut et spiritus (= Deus) res suas egerit in illo, i. e. virtutes et opera et signa, et caro (= homo) passiones suas functa sit. » (Adv. Prax., 27.) Ce sont déjà les formules dont useront S. Léon I^{er} et le Concile de Chalcédoine. S. Hippolyte écrit : « La chair ne pouvant pas subsister sans le Verbe, car c'est dans le Verbe qu'elle avait sa subsistance (τὴν σύστασιν). » (C. Noët., 15.) S. Irénée affirme contre les gnostiques qui partageaient le Seigneur : « Il n'y a qu'un seul et même Christ Jésus, le Fils de Dieu, qui, par sa Passion, nous a réconciliés avec Dieu. » (Ad. h., III, 16, 9 ; cf. IV, 33, 11.) Il appelle l'union des deux natures « commixtio » : « Qui Filius Dei est, Filius hominis factus est, commixtus Verbo Dei ut adoptionem percipiens fiat Filius Dei. » (III, 19, 1 ; cf. IV, 20, 4.) Tertullien : « Nascitur homo, Deo mixtus. » (Apol., 12.) S. Cyprien : « Deus cum homine miscetur. » (De van. id., 14.) S. Augustin emploie encore l'expression : « Verbo Dei ad unitatem personæ quodammodo commixtus est homo. » (Trin., IV, 20, 30.)

La notion de l'union de Dieu et de l'homme entra dans le stade de la polémique et, par là, de la clarification progressive avec Apollinaire. Nicéen convaincu, Apollinaire s'efforça de trouver une forme intelligible et claire pour notre dogme, mais en adoptant la trichotomie, il prit une mauvaise voie (§ 86). Les Cappadociens le combattirent, mais, à part S. Grégoire de Nyse, ils firent faire peu de progrès au problème de l'union. L'École alexandrine surtout s'efforça, dès le début, de construire une union très ferme dans le Christ. Les expressions ἐνωσις φυσική, κατὰ φύσιν sont déjà en usage au temps de S. Athanase. S. Athanase lui-même dit que

l'union s'est faite φυσικῶς καὶ ἀληθινῶς. Il est vrai que Weigl énumère encore d'autres expressions usitées à cette époque comme ἐνδυεσθαι τὸ σῶμα (τὴν σάρκα), λαμβάνειν σάρκα (ἀνθρώπου), σάρκα φορεῖν, etc.; à côté de ἀρχικῶς, ἐνανθρωπήσας, ἐνσωμάτως, ἐπιδήμια (séjour) παρουσία, paraissent encore οἰκονομία et μορφή (ces deux termes sont pauliniens). On peut voir chez S. Athanase avec quelle mobilité et quelle liberté les Pères grecs parlaient de l'union avant Nestorius. Lenz dit qu'il « n'est pas méticuleux dans l'emploi des expressions. Il emploie encore sans hésiter des expressions qui plus tard furent considérées comme nestoriennes »; par contre, « nous ne trouvons pas chez lui les expressions classiques postérieures ἐνωσις φυσικῇ, ἐνωσις κατὰ φύσιν, ἐνωσις καθ' ὑπόστασιν; mais sa pensée est claire ». S. Grégoire de Naz. : « Bien qu'il y ait deux natures, Dieu et homme, lequel est corps et âme, il n'y a cependant pas deux Fils ou deux Dieux... Bref : dans le Sauveur, il y a deux choses différentes, mais il n'y a pas deux individus. » (Ep. ad Cled., 1, 3.) « Deux natures confluent dans l'unité (εἰς ἓν), mais non deux Fils. » (Orat., LXXIII, 2.) S. Grégoire de Nys. traite de l'Incarnation contre Eunomius, ainsi que contre Apollinaire, même dans son Orat. catech.; là, pour l'expliquer, il la compare à l'union de l'âme et du corps, mais finalement il se retranche derrière le mystère. Il répète aussi l'antique terminologie qui caractérise une union physique, par ex. : καῖσις, Les Antiochiens, par contre, évitaient cette terminologie et employaient de préférence συνάφεια et autres termes semblables qui signifiaient plutôt une union morale. On trouve aussi, chez S. Grég. de Nys., l'image de la goutte de vinaigre dans l'océan. (Antirr., 42 : M. 45, 1276.) Cependant il affirme que les deux natures conservent leurs propriétés (ἰδιώματα). (C. Eun., 6 : M. 45, 712) D'après S. Épiphane, le Logos a pris l'humanité, mais ne s'est pas changé en chair, ni n'a changé la chair en divinité. (Hær., LXXVII, 30; cf. 20.) Comme les Cappadociens, il emploie lui aussi l'expression καῖσις εἰς ἓν. (Anc., 80.) S. J. Chrysostome écrit : « Demeurant ce qu'il était, il a pris ce qu'il n'était pas et, devenu chair, il est demeuré Dieu. » (Hom. in Phil., II, 3 : M. 62, 231 sq.) S. Cyrille d'Alexandrie est connu comme antinestorien et a affirmé avec netteté la véritable union (cf. p. 391). S. Ambroise déclare : « Unus in utroque loquitur Dei Filius, quia in eodem utraque natura est. » (De fide, II, 77; cf. II, 58, 60; De Incarn., XXIII, 37-45). Il ne traite pas plus l'union hypostatique d'une manière spéculative que S. Jérôme qui s'exprime souvent ainsi : « Homo qui assumptus est. » S. Augustin lui-même dit souvent : « Deus hominem assumpsit » ou même « Verbum habens hominem ». (In Joan., XIX, 5.) Mais il est visible qu'il entend « naturam humanam ». « Ipse Deus manet, accedit homo Deo et fit una persona, ut sit non semideus, quasi parte Dei Deus et parte hominis homo, sed totus Deus et totus homo. » (Serm. CCCIII, 7.) « In unitate personæ copulans utramque naturam. » (Ep. CXXXVII, 9.) Lui aussi emploie l'image antique et courante de l'« unio animæ et corporis ». (Ep. CXXXVII, 11 (Tixeront, II, 379 sq.)

S. Léon I^{er}, dans sa célèbre « Epistola dogmatica ad Flavianum », n'est donc pas original; il reproduit simplement les formules de Tertullien et de S. Augustin, mais d'une manière plus claire et plus précise. La spéculation lui est étrangère : il veut seulement donner une définition. Ses pensées principales sont les suivantes : 1^o « Unus enim idemque est, quod sæpe dicendum est, vere Dei Filius et vere hominis Filius »; 2^o « Salva igitur proprietate utriusque naturæ et substantiæ, et in unam coeunte personam, suscepta est a maiestate humilitas, a virtute infirmitas, ab æternitate mortalitas »; 3^o « Agit enim utraque forma, cum alterius communione, quod proprium est, Verbo scilicet operante quod Verbi est et carne exequente quod carnis est »; 4^o « Propter hanc ergo unitatem personæ in utraque natura intelligendam, et Filius hominis legitur descendisse de cælo, cum Filius Dei carnem de ea Virgine, de qua est natus, assumpserit. Et rursus Filius Dei crucifixus dicitur ac sepultus, cum hæc non in divinitate ipsa... sed in naturæ humanæ sit infirmitate perpassus. » Ainsi donc un seul et même Christ, en deux natures, agissant dans chaque nature (mais « cum alterius communione »), d'où la communication des idiomes. Cette christologie, clairement formulée, triompha au Concile de Chalcédoine. Entre la christologie d'une forme un peu étroite de S. Cyrille et la théologie d'Eutychès qui confondait les deux natures, d'une part, et la christologie séparatiste à l'extrême

des Antiochiens (Diodore, Théodore, Nestorius), d'autre part, elle tenait le juste milieu, se rencontrant sur ce point avec les Antiochiens modérés (Théodoret).

L'évolution patristique se déroula de la façon suivante. Au début on parla d'une manière purement biblique. Ensuite on envisagea d'abord d'une manière trinitaire la divinité du Fils ; puis, tirant les conséquences christologiques, on affirma les deux natures sur lesquelles on avait toujours insisté ; enfin on en vint au principe métaphysique de l'union de Dieu et de l'homme et on le définît dans la Personne.

Les théologiens de l'époque *carolingienne* suivent S. Augustin et répètent sa formule : « Deus assumpsit hominem », mais ils l'entendent comme le maître « naturam humanam ». Ainsi *Alcuin* s'exprime même avec précision : « Assumpsit humanam naturam, i. e. carnem rationabilemque animam. » (De Trin., III, 10.) Cependant on trouve chez ces théologiens les formules les plus diverses, telles qu'elles se rencontrent dans le passé.

En *Orient*, c'est surtout *Léonce de Byzance* qui, par l'emploi d'un terme plus ancien (néoplatonicien), a mis fin à des malentendus de nature grammaticale. Il insiste sur la différence entre nature et hypostase, différence que les Grecs n'observèrent pas toujours, surtout au commencement des controverses christologiques. Il dit qu'il n'y a pas de nature qui soit sans hypostase *ἀνυπόστασις*, mais que toute nature n'est pas hypostase *υπόστασις* ; il y a des cas où une nature n'est ni l'un ni l'autre, mais où se réalise la notion de l'*ἐνυπόστασις*, c.-à-d. où la nature n'est pas elle-même une hypostase, mais existe dans une hypostase, comme c'est le cas dans l'union de l'âme et du corps et dans l'union hypostatique. Ainsi donc l'humanité du Christ n'était pas *ἰδιούποστατος*, ni *ἀνυπόστατος*, mais *ἐνυπόστατος*. (C. Nest. et Eutych., I : M. 86, 1, 1277.)

Quand les Pères, ici et là, avec S. Cyrille, ne séparent les deux natures qu'en théorie (*κατὰ θεωρίαν*), abstraitement, ils veulent affirmer, contre le séparatisme de Nestorius, l'intimité de l'union accomplie, union qui ne permet que la séparation logique et non la séparation réelle : « Differentiam quippe adunatarum in eo naturarum, *sola* contemplatione discernimus », dit le Pape S. Agathon. (Denz., 288.) Sur l'adoptianisme, § 93.

L'Église a condamné une formule qu'on voit apparaître chez Pierre Lombard et d'autres. Cette formule, dont l'auteur est Abélard et qui plaisait peut-être aussi à Pierre Lombard, affirme que le Christ n'est rien d'après sa nature humaine. (« Nihilistes » — « Christus non est aliquid secundum quod homo ».) Cette formule diminuait sûrement trop l'humanité. (Denz., 393.) Les « nihilistes » craignaient, en affirmant une nature humaine réelle, d'introduire un changement en Dieu ; car Dieu n'était pas « ab æterno homo », c'est pourquoi ils considéraient l'humanité comme un « habitus », une manière d'être du Seigneur. Par contre, on voit apparaître, chez Robert de Malines, l'affirmation absolument opposée : d'après lui, « le Christ serait, d'une certaine manière, dans sa nature humaine, une Personne divine ».

La Scolastique se rattacha aux Conciles et aux Pères, particulièrement à la spéculation approfondie, telle qu'elle se trouve, après le Concile de Chalcédoine, chez *Léonce de Byzance*, chez S. Maxime le Confesseur et chez S. Jean Damascène, l'auteur dont s'inspire S. Thomas. La haute Scolastique s'appliqua à donner à l'union hypostatique, à côté de la Trinité, une base spéculative solide. S. Thomas montre que l'union ne pouvait se faire que dans la Personne et non dans la nature. Une union dans la nature devrait être conçue à la manière monophysite, comme un mélange de natures : or Dieu est immuable ; ou bien à la manière nestorienne, comme une union accidentelle ; or il n'y a pas d'accidents en Dieu ; ou bien à la manière panthéiste, comme une composition, telle que la composition de matière et de forme ; or Dieu n'est pas susceptible d'accroissement et ne peut être complété ni par une forme ni par une matière. L'unique possibilité qui reste est donc l'union dans la Personne. (S. th., III, 2, 1 et 2.)

§ 90. Explication théologique de l'union hypostatique

1. Non seulement avant les controverses sur le comment de l'union entre Dieu et l'homme dans le Christ, mais encore après, quand on eut trouvé des formules fermes, on insista, d'une manière générale et avec énergie, sur le caractère de *mystère*. Sans révélation surnaturelle, on ne peut pas plus connaître l'Incarnation que la Trinité. Et même après sa révélation, son essence la plus profonde nous reste cachée : nous parlons du « mystère » de l'Incarnation. *S. Cyrille d'Alex.* juge ainsi : « Magnum hoc et augustum mysterium. » (Cont. Jul. : M. 76, 929.) Et de même *S. Léon I^{er}* : « Utramque substantiam in unam convenisse personam nisi fides credat, sermo non explicat. » (Serm. XXIX, 1.) Ainsi parlent tous les Pères quand ils traitent cette question.

2. Les théories païennes d'incarnation, que signale l'*histoire des religions*, n'ont rien à voir avec le mystère chrétien, pas plus que les antiques doctrines trinitaires. Le Logos hellénique et philonien, venu dans le monde et fait homme, est la force vitale qui agit dans l'univers, ce n'est pas une personne divine et il n'a aucune parenté avec notre Rédempteur-Dieu. Que l'Incarnation ait été révélée, dans l'Ancien Testament, à quelques hommes de Dieu, comme les Pères le prétendent parfois, cela ne peut se prouver ; peut-être peut-on le présumer. Ainsi pour Adam (Gen., III, 15), Abraham (Jean, VIII, 56), les Prophètes (Math., XIII, 17 ; Luc, x, 24), Melchisédech (Gen., XIV, 18 sq. ; Ps. CIX ; Hébr., v, 9 sq.), Job (xix, 25), Balaam (Nomb., xxiv, 17). *S. Thomas* cite encore, en plus de Job, la Sibylle et les anciens Romains et va jusqu'à penser : « Multis gentium facta fuit revelatio de Christo. » (S. th., II, 1, 7 ad 3.) Les anges, d'après *S. Thomas*, n'ont d'abord connu l'Incarnation que d'une façon générale, ils ne l'ont connue d'une manière précise qu'après son accomplissement. (S. th., I, 57, 5 ad 1 et 64, 1 ; Comm. in Eph., III, 8-10.) A cause de la sublimité du mystère, *S. Grégoire de Nys* (Orat. cat. XI : M. 45, 44) se refuse à toute explication. *S. Cyrille d'Alex.* avoue : « C'est un mystère qui dépasse la raison et la manière dont s'est faite l'Incarnation ne peut pas être comprise par notre intelligence. » (Hom. pasch., 17 : M. 77, 781 ; cf. 796.)

3. Cependant, comme dans la doctrine de la Trinité, la *raison* peut ici également rendre quelques services. Le premier est de montrer que le dogme est contenu dans la Révélation ; le second est de réfuter les objections qu'on peut élever ; le troisième est de nous donner une certaine intelligence du mystère. Le premier point a déjà été traité. Le second concerne surtout la possibilité de l'Incarnation. Or : a) L'*immuabilité* de Dieu est sauvegardée, car le Logos-Dieu ne perd rien et ne gagne rien en perfection d'être. Il ne donne à son action, à l'« actus purus », qu'un nouveau terme, en conférant à l'humanité du Christ la perfection de la personnalité surnaturelle, en étendant à une nature humaine la force de sa subsistance personnelle, en l'élevant à cette subsistance. Les Pères insistent beaucoup sur cette immuabilité divine. *S. Augustin* écrit : « Non mutatum esse Verbum susceptione hominis, sicuti nec membra veste induta mutantur, quamquam illa susceptio ineffabiliter suscipienti susceptum copulaverit. » (Lib. 83, quæst. q. 73.) « Verbum manet in se totum sicut antea ; et quia naturam humanam sibi unit cum sola mutatione in hac natura, unio ponit in Verbo tantummodo relationem rationis », dit *Lercher* (III, 70) ; il prend comme comparaison la création : dans les deux cas, il n'y a qu'une « relatio rationis » ; cependant, de même que le Logos est « vere creator », il est aussi « vere homo » (humanitatem habens ut suam). De même qu'en vertu de cette relation le Logos est vraiment créateur, de même, par suite de l'union, il est vraiment homme. Le soleil non plus ne change pas quand sa lumière s'étend à un nouvel être vivant. — b) L'*infinité* de Dieu n'est pas blessée

par l'Incarnation, pas plus qu'elle ne l'est par la création en général ; si l'infinité divine excluait l'Incarnation, elle exclurait aussi la création, ainsi que toute œuvre *ad extra*. — c) Du côté de la nature humaine, il n'y a pas non plus d'obstacle ; sans doute, en tant qu'être fini, elle est à une distance infinie de l'Absolu, mais Dieu peut, quand il veut, combler cet abîme, d'autant plus qu'il a créé et trouve dans la nature spirituelle de l'homme la *potentialité* d'une union avec lui. L'âme est esprit venant de l'esprit de Dieu. D'où l'axiome : « *Unio hypostatica fit mediante anima* », comme l'écrivit déjà Origène : « *Hac ergo substantia animæ inter Deum carnemque mediante (non enim poterat Dei natura corpori sine mediatore misceri) nascitur.* » (De princ., II, 6, 3.) Cela doit s'entendre de l'ordre et de la dignité de la nature, non du temps, comme si le Logos avait pris même temporellement l'âme avant le corps, ainsi que le pensait Origène. Mais il prit le corps par l'âme, qui en est la forme substantielle ; cependant il pénétra le corps et l'âme complètement et, même dans le repos du tombeau, il resta uni au corps comme à l'âme. S. Thomas : « *Verbum Dei dicitur unitum carni mediante anima, in quantum caro per animam pertinet ad humanam naturam, quam Filius Dei assumere intendebat, non autem ita quod anima sit quasi medium ligans unita. Habet autem caro ab anima, quod pertineat ad humanam naturam, etiam postquam anima separatur ab ea, in quantum scilicet in carne mortua remanet ex divina ordinatione quidam ordo ad resurrectionem. Et ideo non tollitur unio divinitatis ad carnem.* » (S. th., III, 50, 2 ad 2 ; cf. II, 6, 1 ad 3.) — d) La simplicité de Dieu n'est pas non plus contredite par l'Incarnation, car l'humanité n'entre pas dans la divinité comme une partie pour la compléter ; la nature humaine seule reçoit un complément par la communication de la personnalité qu'elle ne possède pas par elle-même, mais qui lui est conférée d'en haut. L'expression patristique-scholastique de « *persona composita Christi* » ne doit pas s'entendre en ce sens que la Personne du Logos est composée de parties. Le Logos, en tant que tel, n'est susceptible d'aucune composition, comme l'enseigne la théodicée. L'expression employée par les Pères et les Conciles ne peut vouloir dire que ceci : la Personne unique et simple subsiste en deux natures et par rapport à ces deux natures est « *persona composita* ». « *In utraque ergo natura idem est Dei Filius nostra suscipiens et propria non amittens.* » (S. Léon I^{er}, Sermo XXVII, 1.) La Personne sort uniquement de la nature divine et n'est pas le résultat des « *natures confluentes* », (S. Jean Damasc., De fide orth., III, 4 sq. ; S. th., III, 2, 4 ; Denz., 216, 219.)

4. Le Logos n'a pas pris une humanité incomplète, car ce qui lui manquait en soi, la personnalité, il le lui a conféré en lui donnant la sienne et ainsi, par cette union, la nature humaine n'a pas été dégradée, mais au contraire élevée ; c'est pour elle la plus haute dignité de subsister dans la Personne du Logos, et ainsi, le Christ est non seulement moralement, mais encore ontologiquement, l'Homme idéal. « *Dignius autem est alicui quod existat in aliquo se meliore, quam quod existat per se, et ex hoc ipso humana natura dignior est in Christo quam in nobis.* » (S. th., III, 2, 2 ad 2.) Que la nature divine n'ait pas été dégradée, cela est évident étant donnée l'immutabilité divine. Le Logos accomplit l'union « *per quam non minueret divina humanis sed augetet humana divinis* ». (Léon I^{er}, Ép. LIX, 3.)

5. En se représentant le commencement de l'union hypostatique, il faut songer que le Logos éternel demeura ce qu'il était, ou bien, comme les Pères le soulignent pour combattre tout dépouillement cénotique : « *Christus in forma Dei manens formam servi accipit.* » (S. Hilaire.) Or, il prit la nature humaine en la créant et en se l'unissant au même moment : celle-ci n'a donc, à aucun moment, existé pour elle seule et il n'a pas été nécessaire de la priver de sa personnalité « *gratia non destruit sed perficit naturam* ». Cela veut dire que l'union hypostatique a commencé au moment de la conception par l'opération du Saint-Esprit ; ni avant, ni après (naissance, baptême, ascension). Le moment de la conception et celui où le Verbe prit la nature humaine coïncident absolument. S. Augustin : « *Nec sic assumptus est (homo) ut prius creatus post assumeretur, sed ut ipsa assumptione crearetur.* » (C. Serm. Arian., VIII, 6.) S. Léon I^{er} (Ép. XXXV, 3) répète cette proposition mot à mot. Il est vrai que, selon l'idée, l'Incarnation est éternellement décidée dans le plan de

Rédemption, de même que l'acte divin par lequel elle fut opérée est en soi éternel.

6. En tant qu'opération *active* ou *efficiente* (incarnarc), l'Incarnation est l'œuvre commune des trois divines Personnes, comme « opus Dei ad extra » ou comme acte divin essentiel (§ 58) ; en tant qu'opération *passive* ou *terminative* (incarnari), elle est propre au Fils seul. « Unigenitus Dei Filius Jesus Christus a tota Trinitate communiter incarnatus. » Later. IV ; Denz., 429.) S. Augustin : « La Trinité tout entière créa cette créature que la Vierge enfanta, mais seule la Personne du Fils l'assuma. » (Enchir., XI, 37.) S. Thomas : « Actus assumptis procedit ex divina virtute, quæ communis est tribus personis ; sed terminus assumptionis est persona. . . tres enim personæ fecerunt, ut humana natura uniretur uni personæ Filii. » (S. th., III, 3, 4 ; cf. § 58.) Il fonde sur trois raisons l'appropriation de l'Incarnation active au Saint-Esprit : 1^o En raison de la cause divine : l'Incarnation, en effet, est par excellence une œuvre de l'amour de Dieu ; or le Saint-Esprit est l'amour personnel de Dieu ; 2^o En raison de la grâce conférée à la nature humaine du Seigneur, la grâce étant appropriée au Saint-Esprit. S. Augustin allègue déjà cette raison (cf. n. 8) ; 3^o En raison du but de l'Incarnation qui réside dans notre sanctification, vers laquelle tend toute l'action du Saint-Esprit.

7. L'union se fit dans la Personne non dans la nature. « Unio hypostatica fit in persona non in natura », autrement ce serait une confusion de nature monophysite. Mais une assumption de la personne n'aurait été possible que dans le sens de Nestorius qui admet deux moi unis *moralement*, conception, contre laquelle toute la Bible proteste énergiquement. « Persona ut incommunicabilis per se, non est assumptibilis, sed natura » (Sylvius) ; l'essence de la personne est justement son incommunicabilité (p. 209). (S. th., III, 2, 1 et 2 ; III, 3, 4. S. Jean Damasc., De fide orth., III, 4.)

8. L'union hypostatique est pour l'Homme-Dieu une *grâce gratuite*. S. Augustin l'affirme et y voit le modèle de la libre prédestination divine. (De præd. sanct., 15 ; Ép. CLXXXVII, n^o 40.) Dans Enchir., § 36, il dit : « Est-ce que cette distinction absolument unique lui a été conférée parce que d'une manière particulière il avait mérité Dieu ? Aucunement. Car dès le premier moment où il devint Homme, cet Homme ne fut rien autre chose que le Fils de Dieu, le Fils unique de Dieu. » La nature humaine, n'ayant pas un seul instant subsisté en elle-même auparavant, ne pouvait par conséquent rien mériter auparavant. Arius, Nestorius et Théodore de Mopsueste soutiennent, il est vrai, que l'Homme Jésus subsista un certain temps en lui-même et, par une épreuve morale, devint digne de l'union divine et apte à cette union ; mais par là ils ruinent tout le dogme de l'Incarnation. Des conceptions semblables, comme la théorie de l'épreuve des Antiochiens, se retrouvent dans la théologie protestante moderne. L'Eglise condamna cette théorie de l'existence propre, ainsi que celle de l'épreuve, à mainte reprise. (Denz., 113-124, 213-228, surtout 216.) — S. Thomas expose comment le Christ, par sa Passion, a mérité la Rédemption pour les hommes, mais ajoute que, pour lui-même, il ne pouvait pas mériter l'union hypostatique. Elle était en effet le principe de tout mérite et « principium meriti non cadit sub merito ». (S. th., III, 2, 11.) L'effet ne peut pas exister avant la cause. Il est également clair que « non potest esse quod aliquis mereatur, quod jam habet ». (S. Thom., De verit., XXIX, 6 ; S. th., I, 2, 114, 5.)

Les justes de l'Ancien Testament pouvaient-ils mériter de congruo l'accélération de l'Incarnation ? S. Thomas répond : oui. (S. th., III, 2, 11.) Pour ce qui est de la Très Sainte Vierge, l'Eglise chante : « Regina cæli lætare, quia quem meruisti portare », etc., mais aussi : « Deus qui gloriosæ Virginis Matris Mariæ, corpus et animam, ut dignum Filii tui habitaculum effici mereretur Spiritui Sancto cooperante præparasti, etc. » Si elle ne pouvait pas mériter l'Incarnation, peut-être a-t-elle mérité la maternité divine ? D'après S. Thomas, on peut, malgré le caractère extraordinaire de la grâce, admettre un mérite de congruo.

9. L'Incarnation œuvre purement surnaturelle. Pour s'en convaincre, il suffit de considérer qu'une cause créée est incapable d'accomplir l'union hypostatique active ; de même, cette union ne se trouve nulle part dans l'ordre naturel. Même dans l'ordre surnaturel, elle ne se rencontre qu'une seule fois. En effet, l'union de

grâce et l'habitation personnelle de Dieu dans l'âme n'est qu'une participation *accidentelle* à la nature divine et non une union *substantielle* à Dieu, comme dans l'union hypostatique. L'union hypostatique appartient au « *supernaturale quoad substantiam* », mais tout « *supernaturale quoad substantiam* » n'est pas en soi un « *supernaturale substantiale* » par lequel Dieu lui-même dans l'union hypostatique se communique à l'homme. La grâce est un *accident* surnaturel. (Cf. *Hugon*, *Incar-nation*, 186 sq.)

10. L'union hypostatique est *indissoluble*. C'est là sa caractéristique la plus importante, laquelle d'ailleurs est définie (*Chalcédoine* : inseparabiliter, ἀχωρίστως). (Denz., 148; cf. 283.) C'est sur ce fait que repose le *culte d'adoration* rendu au Christ et la réalité de l'*Eucharistie*. « Tu es sacerdos in æternum. » (Ps. CIX, 4; cf. Hébr., VII, 24.) « Jesus Christus heri et hodie, ipse et in sæcula. » (Hébr., XIII, 8.) « Et regni ejus non erit finis. » (Luc, I, 33.) « Quæ tamen in unitatem convenerunt, nec separationem possunt habere nec finem. » (S. Léon I^{er}, Sermon XXX, 6.) Ce n'est que par le *péché* qu'une séparation pourrait se produire et le *péché* est intérieurement impossible, comme on le démontrera plus loin. Les scolastiques ont, à ce sujet, cet axiome : « Verbum quod semel assumpsit, numquam dimisit. » Cependant cet axiome ne doit pas être pris à la rigueur. Il a un sens absolu pour ce qui est de l'âme ; pour le corps, il n'a qu'un sens relatif, il s'applique aux parties intégrantes que, pendant sa vie ou au moment de sa mort, le Seigneur n'a pas abandonnées ou bien qu'il a accueillies de nouveau dans son corps à la Résurrection, comme le sang versé. Que cela s'applique à tout le sang ou à une partie du sang seulement, il est impossible de le dire et l'Eglise a interdit toute controverse à ce sujet. (Denz., 718.) Il est inutile d'expliquer que ce dogme seul fournit la raison d'un *culte perpétuel* d'adoration, car ce culte ne peut et ne doit être rendu au Seigneur que « *ratione Deitatis* » ; de même, pour notre foi et notre culte eucharistique. — La plainte du Christ sur son « abandon par Dieu » ne prouve rien contre cette vérité. S. Ambroise, s'appuyant sur cet abandon, dit : « Clamat homo separatione divinitatis moriturus ; divinitas enim vita est et ubi vita est mors simul esse non potest. » (Exp. in Luc : M. 15, 1836.) Cette proposition est insoutenable. S. Bède le Vénérable donne la solution : « Christus erat servans personam veteris hominis », lequel par le *péché* était privé de la présence de Dieu et devait mourir. La plainte de Jésus annonce seulement que Dieu ne le sauvait pas extérieurement de la détresse de la mort ; elle ne signifie pas qu'il se séparait ontologiquement de lui. Le Seigneur emploie une parole de psaume adaptée à sa situation ; or un désespéré n'exprime pas ses sentiments dans une prière. Au reste, il meurt avec le mot « Père » sur les lèvres et remet son âme à Dieu. — Dans la Scolastique primitive, on se demandait si le Christ au tombeau était encore une « personne » et si la mort n'avait pas, d'une certaine manière, supprimé l'union, puisque le corps et l'âme étaient séparés. Les Pères comme S. Grégoire de Nys., S. Léon, etc., avaient déjà répondu négativement à la dernière question. Hugues de même : étant donné que la divinité qui constitue la personne était unie à l'âme et au corps, « Christi persona in sepulcro jacuit et secundum solam carnem ». (De sacr., II, I, 11.) Aux scolastiques primitifs qui interprétaient le Psaume XXI en disant : Il fallait d'abord que Dieu l'abandonne, autrement il n'aurait pas pu mourir, — il opposait cette affirmation : « Substraxit protectionem, sed non separavit unionem. » (Ibid., II, I, 10.) S. Léon, dans son Sermon LXVIII, avait déjà tout expliqué nettement en soulignant l'indissolubilité de l'union et la propriété des natures : « Manente enim in sua proprietate utraque substantia, nec Deus dereliquit sui corporis passionem nec Deum fecit caro passibilem, quia divinitas quæ erat in dolente non erat in dolore. » (M. 54, 375.) On sentait cependant, dans la Scolastique primitive, que l'« unio divinitatis cum corpore mortuo » demeurait un *mystère*.

11. Le Logos n'a pas pris la nature humaine *générale*, l'espèce humaine, mais une humanité *individuelle* et réellement distincte. Harnack a prétendu que S. Grégoire de Nysse avait admis la réalité platonicienne des idées générales et représenté ensuite la Rédemption comme un processus purement mécanique, Seeberg le réfute et conclut : « L'idée que dans le Christ tous seraient physiquement divinisés est contraire aux efforts individuels pour le salut si souvent recommandés. »

12. L'explication *analogique* reste très loin du *mystère*. L'Incarnation fait partie, comme la Trinité et l'Eucharistie, des « *mysteria strictè dicta* », dont, même après la Révélation, on ne peut prouver la possibilité intime, mais qu'on peut simplement défendre contre les objections par une explication exacte. *Harnack* appelle la comparaison avec l'âme et le corps, constante chez les Pères, une image « trompeuse ». Il est vrai que les Pères l'interprétaient parfois d'une manière fautive ; c'était le cas de ceux qui unissaient simplement la divinité avec la « chair » (σάρξ) et leur nombre était assez grand. Cette explication était particulièrement courante dans le monde apollinariste et arien. Mais alors même qu'on poursuit le parallèle d'une manière convenable, on se rend compte qu'on doit l'utiliser avec réserve, car dans l'homme le corps et l'âme s'unissent pour former une *nature*, dans le Christ deux natures s'unissent dans une seule *Personne*. Néanmoins cette antique image patristique peut toujours servir dans l'enseignement populaire, comme illustration. (Cf. *S. Thomas*, Quæst. disp. de unione Verbi, a. 1.)

13. *Combien d'êtres (esse) y a-t-il dans le Christ* La philosophie distingue l'« *esse essentia* ou *substantia* », l'« *esse subsistentia* » et l'« *esse existentia* ». Le thomisme admet entre eux une différence réelle. Il considère leur relation comme celle d'une progression vers la perfection ontologique, l'un étant en puissance par rapport à l'autre. Si nous partons de l'« *esse essentia* » ou « *substantia* », la subsistance est l'« *ultimum complementum substantia in linea substantia* » ; mais elle est en même temps l'intermédiaire qui prépare la réception de l'existence réelle, l'« *ultimum complementum substantia in linea entis seu realitatis* ». L'existence est l'« *ultima realitas rei, qua ponitur res extra causas et extra nihilum* ».

Si nous appliquons ces notions au Christ, il y a en lui *deux* « *esse substantia* » ou deux natures, cela est un dogme. Il y a en outre en lui *un seul* « *esse subsistentia* », une seule personnalité ou individualité ; cela encore est un dogme. On se demande combien d'« *esse existentia* » il faut admettre en lui. Le thomisme conséquent avec ses principes philosophiques, répond que le Logos fournit ou donne, de son propre fonds, non seulement la seconde mais encore la troisième « *completio* » de l'humanité du Christ ; il admet donc *une seule* existence. Contre cette manière de voir, Gutberlet soulève deux « *fortes objections* » qui paraissent justifiées. « Il est difficile de comprendre qu'un être puisse être réel sans exister ; mais ce qui est encore plus important, c'est qu'avec cette opinion on reconnaît à l'humanité du Christ une existence divine ; un être fini ne peut pas avoir une existence divine. » Il admet, comme Suarez et beaucoup de théologiens, une existence humaine à côté de l'existence divine.

A l'objection que la personne, de par sa notion même, est *incommunicable*, *S. Thomas* répond que de même que la personne humaine peut subsister dans plusieurs natures (accidentelles comme la quantité et la qualité), la Personne divine peut également subsister en plusieurs natures ; il se réfère pour cette affirmation à l'« *infinité* » de la Personne divine, « *ut fiat in ea concursus naturarum, non quidem accidentaliter sed secundum subsistentiam* ». (S. th., III, 3, 1 ad 2.)

14. Le Logos-Dieu ne quitte pas le ciel dans l'Incarnation, mais « *novo modo in terra esse cœpit* ». (S. th., III, 6, 2.) Personne ne doit penser « *quod tota virtus divinitatis ab humana natura quasi circumscripta sit* » ou, comme dit *S. Augustin*, « *quod ita Deus infusus sit carni ut curam gubernandæ universitatis vel deseruerit vel amiserit, vel ad illud corpusculum quasi contractam collectamque transtulerit* ». (S. th., III, 10, 1.)

15. Le Christ est uni à Dieu d'une triple manière : 1^o Par la création et la conservation, comme toutes les créatures ; 2^o Par la grâce, comme tous les justes ; 3^o Par l'union hypostatique, « *per esse personale, qui quidem modus singularis est in Christo* ». (S. th., III, 2, 10.)

Formules christologiques.

1. La formule de *S. Cyrille*, d'une nature incarnée (μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη) fut interprétée d'une manière hérétique par les monophysites ; elle a néanmoins un sens orthodoxe, tel que l'établit le second Concile de Constantinople,

en 553 : « Quod ex divina natura et humana, unitiōne secundum subsistentiam facta, unus Christus effectus est. » (Denz., 229 ; cf. 258.)

2. La formule « *duæ naturæ, tres substantiæ* » se rencontre dans la liturgie (cf. Præf. in Épiph. ; Verbum supernum prodiens) dans la Scolastique et auparavant (Denz., 284 sq.) ; mais les adoptionnistes l'interprétèrent dans leur sens hérétique, c'est pourquoi l'Église l'a interdite. (Denz., 312.) S. Thomas et S. Bonaventure l'expliquaient dans un sens orthodoxe en l'entendant de la substance de Dieu et des deux substances partielles : le corps et l'âme. Aujourd'hui on emploie substance et nature comme des mots synonymes, c'est pourquoi on évite cette expression.

3. La formule « *persona composita* » a déjà été expliquée plus haut. Cf. à ce sujet Denz., 216, 219 ; S. th., III, 2, 4 ; Franzelin, thes. 36 ; Pelau, De Incarn., III, 12-14.

4. « *Unus de Trinitate passus est* » a un sens orthodoxe quand on entend « passus est » comme « *communicatio idiomatum* ». (Denz., 216 sq.) La formule provient de Proclo de Constantinople qui l'entendait au sens orthodoxe. Les monophysites introduisirent dans cette formule leur hérésie et lui firent signifier que le Logos avait souffert dans sa nature divine. (Denz., 201.)

5. La formule « *humanitas* » ou « *caro Christi deificata* » peut s'entendre dans un sens orthodoxe, au sens de la « *gratia substantialis, gratia unionis* », qu'on décrira plus loin ou dans un sens monophysite, l'humanité changée en divinité ; ou dans un sens apollinariste, le Logos étant la forme du corps.

6. « *Christus secundum quod homo non est aliquid.* » Cette formule a été reprochée à P. Lombard ; Alexandre III la condamna. (Denz., 393.) Voir plus haut p. 376.

§ 91. Permanence sans altération des deux natures

THÈSE. Les deux natures persistent même après l'union hypostatique sans mélange et sans changement. De foi.

Explication. Le Concile de Chalcédoine a défini contre Eutychès que l'union s'est faite sans mélange et sans changement (ἁπλοῦς ὁμοῦς, ἀτρέπτως). (Denz., 148.) Les monophysites se représentaient l'absorption de la nature humaine dans la nature divine, comme une conversion ou une composition (ἐνωσις; κατὰ ἀλλοιωσιν, κατὰ σύγκρισιν, ou bien κατὰ σύνθεσιν.). S. Léon I^{er} explique dans sa lettre à Flavien : « Les propriétés des deux natures demeurant intactes et s'unissant dans une seule Personne (salva igitur proprietate utriusque naturæ... et in unam cœunte personam), la majesté a assumé la bassesse ; la force, la faiblesse ; l'éternité... la mortalité... Ainsi donc, dans la nature intacte et complète (integra perfectaque natura) d'un homme véritable, est né le vrai Dieu, parfait (totus) dans ce qui est sien (dans sa divinité) et parfait (totus) dans ce qui est nôtre (dans l'humanité). » (Denz., 143.)

Preuve. Cette thèse n'est pas autre chose que la conséquence des trois dogmes capitaux de la véritable divinité, de la véritable humanité et de l'unité de la Personne. Les textes allégués pour démontrer la divinité et l'humanité traitent du Christ unique et concret qui, pour notre rédemption, a pris chair. Or ces textes témoignent de la vérité, de l'intégrité et de la non-altération de la nature. Pour la nature divine, cela est évident ; quant à la nature humaine, les textes allégués à ce sujet le prouvent.

Que les *Pères* ne l'aient pas compris autrement et qu'ils aient toujours insisté sur le « seul et même Christ » (unus et idem), cela a déjà été démontré plus haut. Quand, à ce propos, un certain nombre (Tertullien, S. Cyprien, S. Ambroise, S. Augustin et même S. Léon) parlent d'un « mélange » (mixtio) de Dieu et de l'homme, ils ne veulent pas enseigner l'absorption de la nature divine par la nature humaine, mais seulement — d'une manière peu adroite il est vrai — insister sur le caractère intime de cette union. C'est de cette façon qu'il faut entendre la « nature unique » (μία φύσις) de S. Cyrille. Harnack lui-même dit que « Cyrille, dans un grand nombre de passages » dont il cite toute une liste, « déclare, d'après sa doctrine, qu'il y a deux natures unies, dans le sens du Concile de Chalcédoine (ἀσυγχύτως, ἰστέπτως, ἀναλλογῶτως, ἀμεταβλήτως) sans que jamais il y ait eu mélange (σύγχυσις, σύγκρασις, συνουσιωσις) ». (H. D., II, 382.) Au reste, S. Cyrille, en signant la *formule d'union*, conclue avec les Antiochiens deux ans après le Concile d'Éphèse (dite Symbolum Ephesinum) avait adouci l'expression de « une nature » et en avait donné une explication satisfaisante. Il est vrai qu'une partie de ses partisans ne l'avait pas suivi. Eutychès fut plus tard leur porte-parole. Il exagéra l'expression « une nature » (μία φύσις) pour en faire « une nature unique » (μόνη φύσις) en alléguant pour cela, à tort, l'autorité de S. Cyrille, lequel se serait sûrement opposé à une telle interprétation. Sans doute il a admis deux natures avant l'Incarnation et une nature après (Ep. XLV, ad Succ., 1), mais soupçonné d'apollinarisme, il formula sa foi, dans une autre lettre (Ep. XLVI : ad Succ., 2), en ces termes : « Le Christ, il est vrai, est un Fils unique, mais il est Dieu aussi bien qu'homme ; aussi il est parfait tant dans la divinité que dans l'humanité. » (M. 77, 243.)

Les arguments de raison contre le monophysisme ont déjà été mis en lumière par les *Pères*. Ce système est absolument contraire à toute philosophie. Car Dieu ne peut, ni par conversion, ni par mélange, ni par composition, s'unir à une créature pour former une unité de nature. Son immutabilité et sa simplicité absolues s'y opposent. Alors même que l'impossible pourrait s'accomplir, ce mélange ne serait ni Dieu, ni homme, mais une chose nouvelle indéfinissable. De même, la proposition de Luther concernant l'ubiquité du corps du Christ : « Tout est complètement rempli du Christ », ainsi que la proposition inverse : « En dehors de cet homme, il n'y a pas de Dieu », est dépourvue de tout sens théologique et philosophique.

THÈSE. Dans le Christ, il y a deux volontés et deux modes d'action naturels sans partage et sans mélange. De foi.

Explication. Le monophysisme agita tout l'Orient. Pour apaiser les controverses entre les orthodoxes et les eutychiens et pour rattacher plus fortement à l'empire grec les nombreux monophysites qui se trouvaient dans la Syrie et l'Arménie reconquises, le patriarche de Constantinople, *Sergius*, qui était de tendance monophysite, proposa à l'empereur *Héraclius*, comme formule d'union, l'admission d'un seul mode d'opération (μία ἐνέργεια.). De ce monergisme résulta plus tard l'admission d'une seule volonté (ἑν θέλημα), la volonté divine (monothélisme). La nature humaine que l'on conservait devait être considérée comme purement potentielle, comme un instrument sans énergie entre les mains du Logos. Le Logos serait donc non seulement le principe dirigeant (principium quod) de la nature humaine, mais encore l'agent proprement dit et unique et la nature humaine serait ravalée au rang d'un instrument mort purement passif.

Aux côtés de *Sergius* se rangèrent, outre l'empereur, le patriarche *Cyrus d'Alexandrie* et de nombreux évêques orientaux. Mais le moine *Sophronius*, qui fut plus

tard patriarche de Jérusalem s'éleva contre la formule d'union et, dans sa lettre d'entrée en fonction (Ép. synod.), examina la doctrine des *deux* volontés et des deux modes d'action. Sergius s'adressa au Pape *Honorius* et celui-ci, conformément à la proposition de Sergius, conseilla de ne parler ni d'un seul ni de deux modes d'action, l'Écriture gardant le silence à ce sujet. Il laissa ensuite libre cours à la profession de foi d'« une volonté de Notre-Seigneur Jésus-Christ ». Les deux édits dogmatiques impériaux l'un « Ekthésis » d'Héraclius (Sergius), l'autre « Typos » de Constance II (Paul de Constantinople), mirent en garde contre les deux énergies et ordonnèrent le silence. Cependant un grand nombre de moines africains intervinrent ouvertement pour le dyothélisme, particulièrement le savant abbé *Maxime le Confesseur*. Bientôt le Pape *Martin I^{er}* condamna solennellement le monothélisme dans un *Synode de Latran* (649) et enseigna « deux volontés et deux modes d'action naturels ». (Denz., 266.)

Le conflit dogmatique fut terminé au VI^e Concile général, à *Constantinople* (680-681) que convoqua l'empereur *Constantin Pogonat* et que confirma le Pape *Agathon*. Le monothélisme y fut solennellement condamné ; ses auteurs (Sergius, Pyrrhus) et celui qui l'avait favorisé (le Pape *Honorius*), furent anathématisés, en vertu de l'autorité du Concile de Chalcédoine, du Pape *Léon I^{er}* et des Pères. La lettre dogmatique du Pape *Agathon* à l'empereur *Constantin Pogonat* y fut accueillie avec acclamation comme la voix de l'apôtre Pierre et définie : « De même, nous déclarons qu'il y a en lui (le Christ) *deux volontés naturelles et deux modes d'action naturels* (δύο φυσικάς θελήσεις ἴτοι θελήματα ἐν αὐτῷ, καὶ δύο φυσικάς ἐνεργείας), sans division, sans changement, sans séparation, sans mélange ; et les deux volontés naturelles *ne sont pas opposées*... au contraire, la volonté humaine ne contredit pas la volonté divine toute puissante, mais elle lui est soumise. » (Denz., 291.)

Preuve. Il est à peine besoin d'apporter ici une preuve proprement dite, car cette preuve est déjà contenue dans celle que nous avons donnée pour démontrer les deux natures, particulièrement la nature humaine que le monophysisme avait diminuée. C'est à cette preuve que se référaient Sophronius, Maxime le Confesseur et le Pape Martin. Le Pape Agathon s'appuya aussi sur l'Écriture. (Denz., 288.) C'est ainsi qu'il citait la prière du Seigneur au jardin des Oliviers : « Pater mi, si possibile est, transeat a me calix iste, verumtamen non sicut ego volo sed sicut tu. » (Math., xxvi, 39. Luc, xxii, 42 : « non mea voluntas sed tua fiat. ») Ici le Christ soumet sa volonté humaine, laquelle était mise en question par les monothélites, à la volonté divine de son Père. Or, en vertu de sa nature divine, il avait la même volonté que son Père. De même, dans l'évangile de *S. Jean*, le Christ affirme fréquemment sa volonté humaine et son obéissance à la volonté de son Père : « Quia descendi de cælo non ut faciam voluntatem meam sed voluntatem ejus qui misit me. » (Jean, vi, 38 ; cf. iv, 34 ; v, 19, 30 ; xiv, 31.) Parmi les écrits apostoliques, c'est surtout l'*Épître aux Hébreux* qui insiste sur l'obéissance humaine du Seigneur et montre dans cette obéissance l'épreuve de l'unique sacrificateur du Nouveau Testament, Dès son entrée dans le monde, il dit à son Père : « Ecce venio ut faciam. Deus, voluntatem tuam. » (Hébr., x, 9 ; cf. vii, 5 ; Phil., ii, 8.) De tous

ces passages résulte l'existence, ainsi que l'énergie de la volonté humaine et propre du Christ.

Les Pères. Ils ont, dès le commencement, sans y insister spécialement, enseigné le dyothélisme. Cependant *S. Athanase*, longtemps avant la controverse, l'a exposé très nettement en s'appuyant sur *Math.*, xxvi, 39 : « Il manifeste ici deux volontés (δύο θελήματα), la volonté humaine qui est de la chair et la volonté divine qui est de Dieu ; la volonté humaine demande, à cause de la faiblesse de la chair, l'éloignement des souffrances, mais la volonté divine y est disposée. » (*De incarn. Dei Verbi* et c. *Arian.*, 21.) Quant aux deux modes d'opération, c'est *S. Léon I^{er}* qui les a distingués avec le plus de clarté, en donnant, dans sa lettre dogmatique, ces précisions qui furent alors très discutées : « *Agit enim utraque forma (natura) cum alterius communione, quod proprium est ; Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exequente quod carnis est.* » (*Denz.*, 144.)

Le fondement philosophique de notre thèse a déjà été donné par *S. Maxime le Confesseur*, le Pape *S. Agathon* et plus tard *S. Jean Damascène*, si bien qu'il ne resta que peu de chose à faire à la Scolastique. *S. Agathon* indique la conséquence pour la Trinité : si l'on plaçait la volonté dans la personne, au lieu de la placer dans la nature, il y aurait en Dieu trois volontés, ce qui est absurde. (*Epist. ad august. imperat.* : *M.* 87, 1173) *S. Maxime* distingue entre la puissance de volonté et l'acte de volonté ; il place la puissance (*voluntas naturalis*, θέλημα φυσικόν) dans la nature et l'acte (*voluntas rationis*, θέλημα γνωμικόν) dans la personne. L'unique Personne divine opère donc tantôt dans la nature divine ce qui procède de la volonté divine et y est conforme, tantôt dans la nature humaine ce qui procède de la volonté humaine et y est conforme. Il y a donc dans le Christ, pour employer le langage de l'Ecole, un seul « principium quod », mais un double « principium quo ». (*Disp. adv. Pyrrhum* : *M.* 91, 353 sq.) *S. Jean Damascène* enfin signale la contradiction dans la notion de deux natures et une volonté ; en effet, une nature dépourvue de son contenu et de sa puissance serait une absurdité (*natura enim nulla est operationis experts* ; *De fide orth.*, III, 15). De même *S. Thomas*. (*S. th.*, III, 18, 3 et 5.)

Quant à l'harmonie des deux volontés, *S. Maxime* la fait dériver avec raison de l'impeccabilité du Seigneur. Le vouloir naturel n'est jamais en contradiction avec Dieu pourvu qu'il ne soit pas dirigé vers le péché. La prière du Mont des Oliviers ne manifeste aucune contradiction de volonté, mais seulement la répugnance naturelle pour la Passion imminente ; la volonté proprement dite déclara immédiatement, malgré cette horreur, sa soumission. Nous trouvons dans cette prière, si nous l'examinons de près, la volonté divine qui commande, la volonté humaine qui obéit et la répugnance naturelle qui fut vaincue. C'est dans ce sens que la Scolastique distingue, dans le Christ, trois volontés. (*S. Thomas*, *S. th.*, III, 18, 2 sq.)

CHAPITRE IV

Conséquences dogmatiques de l'union hypostatique

A consulter : *S. Thomas*, *S. th.*, III, 33. *Petau*, VII, 1-5. *Diekamp*, II, 223 sq. *Minge*, I, 275 sq. Sur l'adoptianisme : *Enhuber*, *De hæresi Adoptianorum* (*M.* 101, 303 sq.). Sur l'adoration du Christ : *S. Thomas*, *S. th.*, III, 25, 1-4. *Gerdil*, *De adoranda humanitate Christi* (Migne, *Curs. compl.*, IX, 913 sq.). Sur le culte du Sacré-Cœur : *Croiset*, *La dévotion au Sacré-Cœur de N.-S. J.-C.* (1689). *Gallifet*, *La dévotion au S.-C. de Jésus*. *Nilles*, *De rationibus fectorum SS. Cordis Jesu et purissimi cordis Mariæ*, 2 vol. (1885). *Nix*, *Cultus SS. Cordis Jesus* (1905).

De l'union hypostatique résulte immédiatement une série de corollaires, dont un certain nombre ont été spécialement définis. Il ses

rapportent, les uns à la personne et à la nature divine, les autres à la nature humaine, mais ils sont en étroite connexion, si bien qu'on ne peut pas les séparer strictement en deux classes. Ces corollaires concernent : 1^o La *communication des idiomes* ; 2^o L'*activité théandrique du Christ* ; 3^o La *périchorèse* ; 4^o L'*adoration unique du Christ* ; 5^o La *filiation naturelle du Christ comme Homme* ; 6^o La *maternité divine de Marie*, laquelle sera étudiée dans la mariologie ; 7^o Enfin les *privilèges particuliers, moraux, intellectuels et dynamiques* de la nature humaine. Ces privilèges seront traités dans le chapitre suivant.

§ 92. La communication des idiomes Les actions théandriques. La périchorèse

Sous le terme de **communication des idiomes**, on entend la communauté et l'échange réciproque d'attributs divins et humains dans l'Homme-Dieu (*communicatio idiomatum seu proprietatum*, κατὰ φύσιν, ἀντιδοσις τῶν ἰδιωμάτων).

On peut concevoir cet échange des prédicats de *trois manières* : au sens *nestorien*, comme un transfert purement *moral* fondé sur les relations mutuelles de deux personnes, comme le mari et la femme, le roi et le ministre ; au sens *eutychien*, comme la fusion des natures et de leurs propriétés ; ou bien au sens *catholique*, comme le *transfert* et l'*assignation* réciproques des attributs de nature divine et humaine entre Dieu et l'Homme. Le Christ étant Dieu et Homme, on peut désigner sa Personne d'après chaque nature, par ex. : le Logos, l'Homme-Dieu, le Fils unique de Dieu, *ou bien* Jésus de Nazareth, le Fils de David, et ensuite attribuer à la Personne désignée d'après la nature divine, des prédicats humains, ainsi qu'à la Personne désignée d'après la nature humaine des prédicats divins. Ainsi on peut dire : Dieu a souffert et est mort, et le Fils de l'Homme est le Créateur du monde, il ressuscite les morts et juge l'humanité. (Cf. *S. Jean Damasc.*, De fide orth., III, 3 sq.)

Ce transfert fut *accompli* dès le temps des Apôtres ; mais il fut *examiné* d'une manière polémique particulièrement à partir de Nestorius qui le contesta. « Auctorem vitæ interfecistis », crie S. Pierre aux Juifs. (Act. Ap., III, 15 ; cf. xx, 88 ; I Cor., II, 8.) S. Ignace parle des souffrances de Dieu ; de même Tertullien et S. Irénée. Origène donne déjà une explication plus détaillée. (De princ., II, 6, 3.) D'une manière toute spéciale, on attribue la mort et les souffrances au Logos, afin d'en souligner la valeur pour nous. Nestorius contesta cette manière de parler et ne voulait admettre qu'un transfert *moral* des prédicats. D'autre part, Eutychès affirmait une *communication physique* des attributs divins à la nature humaine. Le juste milieu fut tenu par S. Cyrille, S. Léon I^{er}, Léonce de Byzance et, avec eux, par la doctrine de l'Eglise ; ils considérèrent les deux natures comme étant en soi inchangées, mais ils fondèrent le droit théologique d'attribuer à l'unique Personne concrète ce qui est divin et ce qui est humain.

Règles à observer.

1. Les attributions réciproques doivent toujours se faire par rapport à la *Personne* et jamais par rapport à la *nature*. Ainsi donc il faut dire : Dieu a souffert et

non : la nature divine a souffert ; le Christ est présent partout, et non : l'humanité de Jésus est présente partout (ubiquité). Par un usage erroné des prédicats, on attribuerait les propriétés d'une nature à l'autre, ce qui serait du monophysisme.

2. Les attributions doivent se faire *positivement* : on ne doit pas les faire *négativement*. Ainsi donc il faut dire : Dieu a souffert, mais non : Dieu n'a pas souffert, à moins qu'un *correctif* limitatif ne ramène cette négation à la nature convenable ; par conséquent : Dieu n'a pas souffert *en tant que Dieu*.

3. On peut sans doute identifier Dieu avec la divinité et dire : Le Logos est la divinité ; mais il est erroné d'identifier la Personne concrète, qu'elle soit désignée d'après la nature divine ou la nature humaine, avec l'humanité ou ses parties, corps et âme et de dire : Dieu ou le Christ est l'humanité, au lieu de : possède l'humanité.

4. Ce qu'on vient de dire peut se résumer dans cette *règle générale* : Toute attribution doit se faire d'une manière *affirmative*, de telle sorte que le *concret* soit uni au *concret* et non l'abstrait au concret ou à l'abstrait. Les propositions négatives doivent toujours comporter une limitation qui les rapporte à la nature en question.

L'activité théandrique du Christ (*operatio deivirilis*, θεανδρικὴ ἐνέργεια) fut fortement accentuée par les monothélites (sévériens) et reçut, du prestige du célèbre pseudo-Denys, un grand appui. Celui-ci emploie une formule en soi peu claire et qui rend un son monophysite quand il écrit : « Il n'opérait pas comme Dieu ce qui est divin, ni comme homme ce qui est humain, mais il nous enseigna un certain mode d'action *nouveau*, l'action théandrique. » (καὶνὴν τινα τῇ θεανδρικῇ ἐνέργειαν, Ep. IV : M. 3, 1072, etc.)

S. Jean Damasc. appelle l'humanité du Christ « instrumentum divinitatis ». S. Thomas reprend cette notion et l'explique : « On doit donc dans le Christ aussi considérer l'humanité comme un organe (instrument) de la divinité. Or il est manifeste que l'instrument agit par la vertu de la cause première et suprême (causa principalis). C'est pourquoi dans l'activité de l'instrument se trouve non seulement la (propre) force de l'instrument (dans la hache, le coupant), mais encore la force de la cause principale (si bien qu'en coupant l'artisan fait une caisse)... C'est ainsi seulement que la nature humaine du Christ avait aussi une force et une efficacité qui provenait de la divinité et dépassait la puissance humaine. Ainsi quand il touchait un lépreux, c'était assurément une activité de l'humanité ; mais que le toucher guérît la lèpre, cela provenait de la toute-puissance de la divinité. Or, de cette manière, toutes les actions et les souffrances *humaines* du Christ deviennent salutaires par la force de la divinité et c'est pourquoi Denys (De div. nom., c. 2) appelle l'activité du Christ une activité *humaine et divine*. (Comp., c. 212 ; cf. C. Gent., IV, 41 ; S. th., III, 29, 1.)

Pour comprendre d'une manière plus précise ces notions, il faut distinguer : 1^o Les actions *purement divines* opérées par la Personne divine dans la nature divine : comme la conservation du monde (Hébr., I, 3) ; 2^o Les actions *humano-divines* opérées par la Personne divine dans la nature humaine, comme marcher, avoir soif, souffrir, mourir ; 3^o Les actions *mixtes* accomplies dans la nature divine qui se sert de la nature humaine comme d'un *instrument* : telles sont la plupart des œuvres miraculeuses. Les activités désignées sous les numéros 1 et 3 appartiennent, en tant qu'œuvres *ad extra*, à la Trinité tout entière ; celles qui sont désignées sous le numéro 2 sont propres au Seigneur seul ; c'est en elles que réside le prix de notre Rédemption. Elles sont vraiment *théandriques*, accomplies par le « principium quod » divin dans le « principium quo » humain. S. Léon : « Agit utraque forma *cam alterius communiōe*, quod proprium est. » (Denz., 144.) (Cf. S. Jean Damasc., De fide orth., III, 19.) Il y a ainsi dans le Christ deux modes d'opération, une opération divine et une opération divino-humaine, mais il n'y a pas d'opération

purement humaine, parce que chaque opération est accomplie par le Logos. Il y aura lieu de tenir compte de cette vérité dans le jugement que nous aurons à porter plus tard sur le mérite de la Rédemption. L'Église a condamné l'ἐνέργεια θεανδροική entendue dans le sens *monophysite*. (Denz., 268.) (Cf. Jos. Maric, *Celebris Cyrilli Alex. formula christologica de una activitate Christi in interpretatione Maximi Confessoris et recentiorum theologorum* [1926].)

La **périchorèse** (circuminsession) est une autre conséquence de l'union hypostatique. Dans la Trinité, elle est complète et réciproque ; dans le Christ, elle est incomplète et unilatérale : la divinité pénètre l'humanité, mais la réciproque n'est pas vraie. En effet, la divinité n'est pas pénétrable et elle s'élève à une hauteur infinie au-dessus de l'humanité finie du Christ. Le fondement ontologique est, dans la Trinité, l'unité de nature, dans le Christ, l'unité de Personne.

Les Pères enseignent cette pénétration dès le commencement, les Latins comme les Grecs, quand ils appellent l'union des deux natures un *mélange* (commixtio, σύγκρασις, etc. ; cf. p. 374 sq.). Naturellement ce point est plus vivement débattu après la théorie nestorienne de la séparation des natures. Il l'est, chez les Latins, par S. Léon I^{er}, chez les Grecs, par S. Cyrille d'Alex., qui oppose à la διαίρεσις φυσική des Antiochiens son ἔνωσις φυσική. De même, la comparaison, continuelle chez les Pères, de l'« unio » avec celle du corps et de l'âme, se rapporte à ce sujet. Par contre, le terme périchorèse, dans sa notion technique et théologique, n'est employé qu'à partir de S. Jean Damascène qui l'a légué à la Scolastique. (De fide orth., III, 3 et 7.) Quand les Pères, pour parler de la pénétration de l'humanité par la divinité, emploient parfois des expressions fortes (Grégoire de Nys.), comme « caro Christi deificata » ou « vivificata », ils songent à la περιχώρησις, et non à une σύγκρασις. (Cf. Denz., 123.) (Cf. Franzelin, *De Verbo incarnato thes.*, 37.)

§ 93. La filiation divine naturelle du Christ en tant qu'Homme

THÈSE. Jésus-Christ est même en tant qu'Homme le Fils naturel de Dieu.
De foi.

Explication. Vers la fin du VIII^e siècle reparut en Espagne un nestorianisme mitigé qui reçut le nom d'*adoptianisme*. Son origine est la suivante : Un certain Migetius avait donné de la Trinité une explication sabellianisante. Il fut attaqué par *Élipandus*, métropolitain de Tolède, auquel s'adjoignit un évêque plus jeune, *Félix d'Urgel*. Ils soutinrent que le Logos est une Personne distincte du Père, mais ils admirent dans le Christ deux Fils : un Fils *naturel* et un Fils *adoptif* (Filius Dei *naturalis* et *adoptivus*).

Élipandus s'appuyait sur une série de textes de l'Écriture et des Pères, ainsi que sur des prières de l'Église ; dans ces textes, il est vrai, on s'adressait au Christ comme à un Fils adoptif, mais pas dans le sens qu'entendaient les adoptianistes. En effet, ces termes étaient employés par rapport à la nature, théoriquement et non pratiquement ; ils ne se rapportaient pas à une personne humaine propre. On s'efforçait de s'en tenir à la profession de foi du Concile d'Éphèse, mais quand on en venait à l'explication détaillée du dogme, on parlait constamment et sans réticence de deux sujets séparés (ille et ille, alter et alter ; filius Dei genere et filius Dei adoptivus, unigenitus et primogenitus). L'homme Jésus-Christ était en tout semblable à nous, un homme pur et simple qui avait été adopté par le Logos.

L'adoptianisme fut condamné par le Pape Adrien I^{er} (Denz., 299), par les Synodes de Ratisbonne (792), de Francfort (794), de Rome et d'Aix-la-Chapelle (799). Les principaux champions de l'orthodoxie furent l'abbé *Beatus* du Liban et l'évêque

Étherius d'Osmâ, de même *Paulin* d'Aquilée et *Alcuin*. Charlemagne lui-même fit des efforts pour faire triompher la pure doctrine.

Il s'agit, dans la controverse adoptianiste, de savoir si le Christ non seulement selon sa nature divine, qu'il reçoit de son Père par la génération éternelle, mais encore dans sa nature humaine, qu'il a prise de Marie dans l'Incarnation, est le Fils naturel et proprement dit de Dieu et doit être reconnu comme tel. Mais, dans la phrase réduplicative : le Christ, en tant qu'homme (*secundum quod homo*), la réduplication ne se rapporte pas à la nature humaine à laquelle en soi on ne peut pas appliquer le prédicat « Fils », mais à la Personne en tant qu'elle possède et porte la nature humaine : « *Christus est Filius Dei naturalis etiam in quantum est homo i. e. etiam ut hypostasis subsistens in natura humana, sive ut hic homo.* »

Preuve. L'Écriture appelle, de la même manière, non seulement celui qui a été engendré éternellement par le Père (Jean, I, 18), mais encore celui qui est né de Marie, dans la chair, le « Fils de Dieu », le « Fils du Très-Haut » (Luc, I, 32, 35), « mon Fils bien aimé » (Luc, III, 22), « son Fils unique » (Jean, III, 16 ; cf. Rom., VIII, 32), « Christ, le Fils du Dieu vivant » (Math., XVI, 16) ; elle ne connaît donc pas deux Fils de Dieu.

Quand, parfois, la nature prise par le Logos porte un nom personnel, il n'en résulte pas une dualité de personnes. Le Messie s'appelle « serviteur de Dieu » (*servus*) dans les Prophètes. (Is., XLII, 1 ; XLIX, 5. Éz., XXVIII, 25. Cf. Math., XII, 18. Act. Ap., VIII, 30 sq.) Mais ce terme désigne seulement un *trait* dans l'image prophétique du Messie, son obéissance dans la douleur, par conséquent une disposition, une action, non la personne. Au reste, dans l'Ancien Testament, l'image du Messie est toujours fragmentaire, ce n'est jamais une image complète comme dans le Nouveau.

Les adoptianistes se réfèrent à Rom., I, 3 sq., où le Christ est appelé « *prædestinatus Filius Dei* ». Mais le XI^e Concile de Tolède explique déjà ce texte de la naissance du Christ du sein de Marie conformément à sa substance humaine. (*Denz.*, 285.) On ne peut pas dire du Logos éternel qu'il a été *prédestiné* à devenir Fils de Dieu, car par là on le rendrait temporel ; il est également clair qu'on parle du Fils de Dieu fait homme. Nous voyons donc, dans la phrase, une communication d'idiomes. Le Fils éternel est appelé, par rapport à sa nature humaine, Fils de Dieu prédestiné. Il faut expliquer de la même manière le texte où le Christ est appelé le « premier né entre beaucoup de frères ». (Rom., VIII, 29.) Il est devenu notre frère en prenant la nature humaine. (Cf. Hébr., II, 17 ; Col., I, 15, 18 ; Apoc., I, 5.)

Les Pères. Ils ne connaissent qu'un *seul* Fils de Dieu, non seulement à l'époque qui suit Nestorius, mais encore avant, comme on l'a déjà montré en réfutant le nestorianisme. *S. Augustin* dit : « Lis à fond (toute) l'Écriture, tu n'y trouveras jamais qu'il est dit du Christ qu'il est Fils de Dieu par adoption. » (C. Secund. Manich., 5 ; cf. Enchir., 35.) *S. Hilaire* : « Celui-ci (le Christ) est vraiment et proprement Fils par l'origine et non par l'adoption » (origine non adoptione : De Trin., III, 11). Il est vrai que les adoptianistes invoquent le témoignage de *S. Hilaire* parce qu'il écrit quelque part : « La dignité de la puissance (dans le Christ) n'est pas perdue alors que la bassesse de la chair est adoptée (*carnis humilitas adoptatur* : De Trin. II, 27), mais ici, bien entendu, comme souvent chez les Pères, il faut

entendre purement et simplement l'assomption de la nature humaine (*assumptio carnis*).

La raison juge que l'adoption d'une nature impersonnelle est une contradiction ; seules des personnes peuvent être adoptées. En outre, une nature ne peut pas en soi et pour soi recevoir le nom de « Fils » ; seule une personne peut le recevoir. Le principe ultime et fondamental de la filiation du Christ, même selon sa nature humaine, se trouve dans la génération éternelle du sein du Père. Le terme de cette éternelle génération était, avant l'Incarnation, le Logos dans sa nature divine ; dans l'Incarnation, c'est toujours, comme avant, ce même Logos qui alors, dans ce moment du temps, prend aussi la nature humaine et la possède désormais de telle sorte qu'elle subsiste en lui et participe, de son côté, à sa filiation. (Cf. *Petavius*, *De incarn.*, v, 5-7.)

Dans la *Scholastique primitive*, on discutait sur les formules « *Filius Dei per adoptionem* » et « *Filius Dei per gratiam* ». *Scheeben* veut maintenir cette dernière formule. D'après S. Paul, « *gratia* » et « *adoptio* » sont, par rapport à l'homme, identiques.

Pour finir, faisons encore quelques considérations : 1^o Que le Logos soit « *Filius Dei naturalis* », cela est de foi ; 2^o La cause de cette filiation est la génération éternelle ; 3^o A cause de l'unité de Personne, le Christ, « *ut hic homo* », devient par cette génération « *Filius naturalis Patris* » — non « *Trinitatis* », comme les « *filius Dei adoptivi* » ; 4^o Cette filiation est attachée spécialement à la Personne du Logos, elle ne dépend pas de l'union hypostatique ; si le Père ou le Saint-Esprit s'étaient incarnés, il n'y aurait pas de filiation ; 5^o Il se pose maintenant un nouveau problème, c'est de savoir si l'humanité, indépendamment de la relation avec le Fils, par la seule raison de l'union hypostatique avec l'une quelconque des Personnes divines, est « *filius adoptivus Trinitatis* ». *Durand* répond affirmativement. Mais on ne peut adopter qu'une personne et encore une personne étrangère et non celle qu'on a engendrée soi-même. *Suarez* pense que la grâce d'union est un titre qui permet de nommer le Christ « *Filius Dei naturalis* » (et non « *adoptivus* »), si bien que le Christ serait deux fois « *Filius Dei naturalis* », d'abord « *Filius Patris* » (*per generationem*) et ensuite « *Filius Trinitatis* » (*per gratiam*) par la sainteté substantielle. Cependant, bien qu'il y ait là aussi un problème, dans le second cas la notion de « *filius naturalis* » qui se fonde sur la génération véritable n'est pas réalisée. Et, comme la Tradition ne parle jamais de deux Fils, il vaut mieux abandonner cette expression plus ingénieuse que compréhensible et ne parler que d'un seul « Fils de Dieu ». L'union hypostatique n'est pas la cause d'une « *filiatio naturalis* », mais la condition « *sine qua non* ». Si une autre Personne s'était incarnée, il n'y aurait aucune « *filiatio naturalis* ». — Depuis les controverses sur l'adoption, les Pères et les théologiens insistent sur ce fait que l'union hypostatique eut lieu dès le premier moment, de telle sorte qu'il ne reste absolument aucune place pour une adoption. C'est ainsi que jugent : S. Augustin (*Enchir.*, 36), pour prouver également le caractère de l'union hypostatique, — les Grecs, pour défendre la θεωρότης et pour combattre la théorie antiochienne de l'épreuve, — Alcuin et les théologiens carolingiens, en tant qu'adversaires des adoptionnistes espagnols.

S. Thomas fait encore cette remarque : « *Nullo modo debet dici Christus filius Spiritus Sancti nec etiam totius Trinitatis.* » (S. th., III, 32, 3 ; cf. 23, 4.)

§ 94. L'adoration du Christ Homme-Dieu

THÈSE. Le Christ doit être adoré même dans sa nature humaine, à cause de son union avec le Logos. *De foi.*

Explication. Ce dogme a été défini à Éphèse pour combattre la théorie de Nestorius du double honneur à rendre au Christ. (*Denz.*, 120.) Cf. Constantinople, II, can. 9 (*Denz.*, 221), la Constitution de Pie VI

« Auctorem fidei » contre le Synode de Pistoie (Denz., 1561). Le Concile de Constantinople signale *trois* manières de voir : « Si quelqu'un entend l'expression : le Christ est adoré en deux natures, dans ce sens que deux adorations sont introduites, une particulière pour le Logos-Dieu et une particulière pour l'homme (Nestorius), ou bien si quelqu'un, pour supprimer la chair (l'humanité) ou bien pour mêler la divinité et l'humanité, parle mensongèrement d'une seule nature ou essence des (natures) réunies et adore le Christ en ce sens (Eutychès) et n'honore pas d'une seule adoration le Logos-Dieu fait chair, en même temps que sa propre chair, comme c'est depuis toujours la tradition de l'Eglise de Dieu, qu'il soit anathème. » (Can. 9.) L'adoration (*cultus latriæ*) est l'honneur suprême qui est rendu à Dieu seul, en raison de ses perfections éternelles et absolues, et particulièrement de son aséité. Nous rendons aussi un *culte* religieux aux saints (*dulie*), et parmi eux surtout à la Mère de Dieu (*hyperdulie*). Il est vrai qu'on rencontre, pour ces deux actes essentiellement différents, dans l'antique langage théologique, des expressions semblables (*adoratio*, *adorare*, *προσκύνησις*, *προσκύπειν*), mais la foi a, dès le début, mis une différence nettement marquée entre les deux actes. Les points dogmatiques suivants sont contenus dans le canon dogmatique qu'on vient de citer : 1^o L'Homme-Dieu ne doit *pas* recevoir une *double* adoration ou un double culte, comme le veut Nestorius ; 2^o L'adoration *unique* qui lui est rendue ne se rapporte pas à la divinité seule, ni à la nature nouvelle qui résulterait de la fusion de la nature divine et de la nature humaine ; 3^o Mais on honore d'une seule et même adoration la divinité et en même temps l'humanité qui lui est hypostatiquement unie ; l'humanité du Christ est adorée dans et avec le Logos et de telle manière que le Logos est adoré en soi et pour soi (*in se et propter se*), l'humanité en soi mais à cause du Logos (*in se, sed non propter se*).

Preuve. Le *Jésus synoptique*, en raison de son humilité et en considération de son Père auquel seul les Juifs devaient l'adoration, n'a pas exigé, sur la terre, l'adoration pour lui-même, mais plutôt, d'une manière exemplaire, il l'a rendue à son Père dans son enseignement et sa vie. Néanmoins, après sa Résurrection, il a accepté la *proskynèse* (prostration) religieuse. (Math., XXVIII, 17.) Il a également dit (Math., XVIII, 20) que, dans les réunions de prière des fidèles, il serait désormais parmi eux. Peut-être pouvons-nous alléguer aussi la prière du bon larron sur la croix. (Luc, XXIII, 42.)

Le Christ *johannique* s'exprime d'une manière plus précise. Il exige le même honneur que son Père : « Le Père a transmis tout jugement au Fils, afin que tous honorent le Fils, comme (*καθώς*) ils honorent le Père ; celui qui n'honore pas le Fils n'honore pas non plus le Père. » (Jean, v, 23.) L'honneur supposé connu et fondé en soi que l'on rend au Père, doit, par conséquent, passer au Fils : *un seul et même culte* doit les comprendre tous les deux. « Moi et mon Père, nous sommes un ». (Jean, x, 30.) Vers la fin de sa vie, il ordonne à ses disciples, dans son

discours d'adieu, de le prier (lui le Fils *élevé*) comme jusqu'ici ils ont prié le Père : « Je vais vers mon Père et tout ce que vous demanderez à mon Père en mon nom, je le ferai, afin que le Père soit glorifié dans le Fils. *Et tout ce que vous me demanderez en mon nom, je le ferai.* » (Jean, XIV, 13 sq.)

La communauté apostolique primitive a, dès le début, prié Jésus. Cependant, conformément au « Notre Père » recommandé par Jésus, elle adressait d'*ordinaire* ses prières à Dieu le Père. Pour la prière à Jésus, dans l'*Église palestinienne*, témoigne : Act. Ap., IX, 14, 21. Dans ce texte, les fidèles du Christ sont désignés simplement comme « ceux qui invoquent le nom du Seigneur » ; c'est un parallèle chrétien de Joël, III, 5 (invocation de Jahvé). Peut-être peut-on alléguer aussi Act. Ap., I, 24 sq. La prière de S. Étienne en mourant est la première prière à Jésus qui nous ait été *transmise*. (Act. Ap., VII, 59 sq.) (Cf. encore Act. Ap., II, 21 ; VIII, 24 ; IX, 14, 21 ; XXII, 16.) Plus nombreux encore sont les témoignages, pour l'invocation de Jésus, qui proviennent de l'*Église des Gentils*. Cela est tout à fait conforme à la christologie paulinienne : Jésus-Christ, le Fils de Dieu, Notre-Seigneur. S. Paul cite la prière chrétienne primitive : « Maranatha » (I Cor., XVI, 22) : « Le Seigneur est là », c.-à-d. dans son culte eucharistique. « Au nom de Jésus, tout genou doit fléchir au ciel, sur la terre et sous la terre. » (Phil., II, 10.) « Que les anges de Dieu l'adorent. » (Hébr., I, 6.) S. Paul lui-même a prié le Christ ; sa piété est christocentrique. « Trois fois j'ai invoqué le Seigneur Jésus » ; il lui a demandé de lui enlever la tentation et il a reçu cette réponse : « Ma grâce te suffit. » (II Cor., XII, 8.) Il rend grâces au Seigneur « qui m'a considéré comme fidèle en me plaçant dans le ministère ». (I Tim., I, 12.) Il loue le Seigneur dans des doxologies. (Rom., IX, 5 ; II Tim., IV, 18.) Il exhorte les fidèles à rendre un culte de prière au Christ. (Col., III, 16. Eph., V, 19.) Il nous transmet un hymne au Seigneur (I Tim., III, 16.) Le service religieux chrétien s'appelle λειτουργεῖν τῷ κυρίῳ. (Act. Ap., XIII, 2.) Cette preuve se renforce encore quand on observe que les Apôtres avaient de l'horreur pour l'apothéose païenne des créatures. (Rom., I, 25. Act. Ap., XIV, 10-15 ; XVII, 16. I Jean., V, 20 sq. Apoc., XIX, 10 ; XXII, 9.)

Bousset (protestant) prétend que le titre paulinien κύριος et σωτήρ a été emprunté aux cultes des mystères. Or il existait déjà avant S. Paul. (Act. Ap., II, 36 ; VII, 59 sq. ; IX, 17. Cf. Math., VII, 21. Marc, XI, 3 ; XII, 36 sq. Act. Ap., II, 34 ainsi que le titre synonyme de Despotès : II Pier., II, 1. Jude, 4.) Bousset renverse toute logique quand il écrit : « La foi du christianisme antique à la divinité du Christ procède tout entière de l'honneur cultuel rendu au κύριος. Tout homme raisonnable dira : D'abord la foi à la divinité, puis le culte divin. »

Les Pères. Plinie le Jeune peut déjà raconter que la primitive Église se rassemble et chante des hymnes au Christ comme à un Dieu (carmen Christo quasi Deo dicere : Ép. X, 96). Origène défend contre Celse, qui objectait que les chrétiens adoraient un autre Dieu à côté de Dieu, l'usage général d'honorer le Christ comme Dieu. (C. Cels., VIII, 12-16.) Plus tard, privatim, il contesta de nouveau, dans un sens subordinationniste, la prière à Jésus. (De orat., XVI, 1.) En cela il se trouve

entièrement isolé. *S. Athanase* écrit, avec une clarté particulière : « Ce n'est pas une chose créée que nous adorons. C'est là l'erreur des païens et des ariens. Mais c'est le Seigneur de la Création, qui s'est fait homme, le Logos de Dieu que nous adorons. Car, alors même que la chair, considérée en elle-même, est une partie de la Création, elle est cependant devenue la chair de Dieu. *Nous n'adorons nullement cette chair en la séparant du Logos*; nous n'avons pas l'intention, quand nous adorons le Logos, de le séparer de la chair, mais, comprenant comme il faut cette parole : Et le Verbe s'est fait chair, — nous reconnaissons le Logos qui justement existe dans la chair, comme Dieu. *Qui serait assez fou pour dire au Seigneur : Abandonne le corps, afin que je t'adore ?* » (Ep. ad Adelph. 3.) *S. Ambroise* et *S. Augustin*, en expliquant ce passage des Psaumes : « Adorez l'escabeau de ses pieds » (Ps. XCVIII, 5), le rapportent à la terre qui est l'escabeau des pieds du Seigneur et de laquelle il a pris sa chair qui aujourd'hui encore est adorée par nous dans le saint mystère. « Or personne ne mange cette chair avant de l'avoir adorée », dit *S. Augustin*. (Enarr. in Ps. XCVIII, 9.) Il a encore cette belle parole : « *Christus Filius Dei qui et oret pro nobis et oret in nobis et oretur a nobis. Orat pro nobis ut sacerdos noster, orat in nobis ut caput noster, oratur a nobis ut Deus noster.* » (Ibid. in Ps. LXXXV, præf. M. 36, 37, 1081.) La chair est le vêtement de Dieu : « *Vestem intueor et vestitum adoro.* » (*Morin*, 4.)

La *raison théologique* de cette adoration réside précisément dans l'unité de la Personne. C'est à elle et à sa *propriété complète* que va l'adoration. Bien que la nature humaine puisse être considérée *abstraitement* et en elle-même, elle ne peut pas *pratiquement* être exclue de l'honneur dû à son possesseur ; mais plutôt elle doit, en soi, participer à cet honneur dont le *motif*, il est vrai, réside dans la divinité.

L'*adoration des plaies du Christ* fut une conséquence des croisades et de la mystique du Christ de *S. Bernard*. Le *culte du Sacré-Cœur de Jésus* eut sa source première, comme l'a démontré récemment *Richstaetter*, dans la *mystique de la Passion* ; sa promotrice principale fut *Ste Marguerite-Marie Alacoque* ; elle eut une vision du Christ où le Sacré-Cœur lui apparut enflammé et entouré des insignes de la Passion et elle fut encouragée par là à travailler à l'établissement du culte du Sacré-Cœur dans l'Église. Ce culte se répandit d'abord dans la Société de Jésus qui en assura la diffusion. Pie IX l'étendit à l'Église universelle et établit la fête du Sacré-Cœur. (Cf. l'Encyclique de Pie XI, « *Miserentissimus Redemptor* », sur le Sacré-Cœur.)

Pour justifier dogmatiquement ce culte en face des nombreuses objections présentées, notamment par les jansénistes, et qui furent rejetées par la Bulle « *Auctorem fidei* » de Pie VI (*Denz.*, 1562), les théologiens distinguent un *objet formel* ou *motif* interne du culte, un *objet matériel* ou *l'objet même* du culte et un *objet de manifestation*, l'élément particulier de l'objet honoré dans lequel le motif ou les perfections se manifestent particulièrement. L'objet de l'adoration est évidemment toujours le Christ unique, mais de même qu'on peut adorer directement l'humanité de ce Christ unique, on peut adorer aussi cette *partie* de son humanité où se manifestent plus particulièrement les perfections divines qui sont toujours l'unique motif (*ratio formalis*) de l'adoration. Or, d'après l'expérience humaine générale et les décisions de l'Église, on peut considérer comme de telles parties, les *plaies de Jésus* et son *Cœur*, car ce sont autant d'*organes de l'amour* de Dieu pour nous. C'est donc à ces objets de manifestation qu'est due *en soi* l'adoration, mais *à cause de l'amour* infini de Dieu qui nous a rachetés et s'est manifesté à nous par leur moyen. Le *but* de ce culte particulier est de développer la reconnaissance, qui rend amour pour amour, et l'esprit de sacrifice, par l'imitation des perfectons qui se montrent à nous dans les blessures et le Cœur de Jésus : l'amour de Dieu et des hommes, l'humilité et l'obéissance.

D'une manière analogue, on honore les *actions* du Christ dans lesquelles s'est manifesté son amour pour nous. Dans cet ordre rentrent les grands mystères de sa vie, de sa Passion et de sa mort, tels qu'ils sont célébrés dans l'année liturgique. Mais ils ont tous leur racine dans le *Cœur de Jésus*. Ce divin Cœur est le terrain *physique* de résonance des actions et des souffrances rédemptrices ; il est la source *psychologique* de tous les sentiments sacrés de l'amour de Dieu et des hommes ; il est aussi l'expression *symbolique* abrégée de tout ce que le Christ a voulu et accom-

pli dans son activité rédemptrice. Cf. les antiennes, les répons et les hymnes de chaque fête.

Transition et sommaire. Par son union avec le Logos dans l'unité de Personne, la nature humaine, même dans son caractère créé, a été intimement saisie par le Logos et glorifiée ; elle a été élevée à la plus haute dignité créée et munie de privilèges et de perfections naturels et surtout surnaturels. Ces privilèges de l'humanité du Christ peuvent se ramener à trois classes : les privilèges *moraux, intellectuels et dynamiques*. Au sujet des perfections corporelles du Seigneur, nous ne pouvons rien dire de certain. L'opinion, d'après laquelle le Christ aurait possédé dès le sein de sa Mère la corporalité parfaite, est physiologiquement insoutenable et tout au moins indémontrable. (Cf. S. th., III, 33, 1.) Pohle nomme avec raison cette opinion un « docétisme raffiné ». Par contre, les exposés concernant les privilèges spirituels et surnaturels cités plus haut s'appuient tous sur des *raisons théologiques* sérieuses et solides, bien qu'à leur sujet il n'y ait que peu de *décisions* ecclésiastiques.

CHAPITRE V

Les perfections de l'humanité du Christ

95. La parfaite sainteté du Christ

THÈSE. L'âme du Christ était absolument sans péché, exempte du péché originel aussi bien que du péché personnel. De foi.

Explication. L'exemption du *péché originel* a été proclamée par Eugène IV, comme foi ecclésiastique. Il déclare que le Christ « sine peccato conceptus, natus et mortuus (est) ». (Denz., 711.) Le Concile d'Éphèse avait déjà enseigné que le Seigneur est exempt de tout péché personnel en déclarant que celui-là n'avait pas besoin de sacrifice rédempteur « qui peccatum omnino nescivit ». (Can. 10 ; Denz., 122.) Cette déclaration fut répétée par le Concile de Chalcédoine. (Denz., 148.)

Preuve. L'exemption du péché originel chez Jésus n'est pas signalée dans l'Écriture, mais l'Écriture enseigne l'absence *complète* de péché en lui. L'Ancien Testament atteste que le futur Messie sera lui-même exempt d'injustice et de fraude, qu'il donnera sa vie en « sacrifice d'expiation » pour d'autres et que, en tant que « juste serviteur de Dieu, il en justifiera plusieurs et portera leurs iniquités ». (Is., LIII, 9-11.) Dès le moment de la conception, Gabriel l'appelle « saint ». (Luc, I, 35.) Comme cette conception n'était pas soumise aux lois de la nature, mais à la grâce du Saint-Esprit, elle était aussi exempte du péché originel. (Math., I, 20 ; Luc, I, 35.) Plus tard, Jésus déclarera lui-même qu'il est *entièrement* exempt de péché : « Quis ex vobis arguet me de peccato. » (Jean, VIII, 46.) « Quia ego quæ placita sunt ei (Patri) facio semper. » (Jean, VIII, 29.) « Venit enim princeps hujus mundi et in me non habet *quidquam*. » (Jean, XIV, 30.)

Les Apôtres le célèbrent comme l'« Agneau de Dieu qui enlève

les péchés du monde » (Jean, I, 29), comme l'« Agneau immaculé et sans tache » (I Pier., I, 19), comme quelqu'un « qui n'a pas connu le péché » (II Cor., v, 21), « dans lequel il n'y a pas de péché » (I Jean III, 5), « qui a été tenté de toute manière sans péché » (Hébr., iv, 15), « qui est saint, sans faute, sans souillure, séparé des pécheurs » (Hébr., vii, 26).

Les Pères. Qu'ils ne s'écartent pas de ce témoignage unanime et constant de l'Écriture, cela va de soi. De même, ce dogme ne fut jamais attaqué par les hérétiques, quelles qu'aient été, par ailleurs, leurs erreurs christologiques.

Il n'y a que le néo-protestantisme libéral qui ait osé s'en prendre à la personne et à la conduite de Jésus. Il a dit lui-même que personne n'est bon si ce n'est Dieu seul (Marc, x, 18) ; donc, conclut-on avec précipitation, il s'est refusé la bonté complète. Et pourtant il a lui-même exigé de tous les hommes l'absence de péché et il a montré au jeune homme riche la voie du bien : « Viens et suis-moi. » (Math., xix, 21.) Il faut donc que, par ces paroles, il ait représenté Dieu comme la bonté absolue en soi et comme la source de la bonté et de la moralité pour nous, sans vouloir dire quoi que ce soit sur l'exemption personnelle de péché de la part des hommes et sans vouloir enseigner le dogme protestant de la corruption radicale de la nature humaine. Jésus veut dire : Dieu seul est bon, par soi-même il est la bonté parfaite (§ 42) ; dans la mesure où les hommes sont bons — et d'après le Christ, ils doivent tous l'être en tant qu'enfants de leur Père (Math., v, 48) —, ils le sont par la grâce de Dieu ou par l'Esprit de Dieu. (Luc, xi, 13.)

On prétend ensuite que certaines actions du Christ, comme l'expulsion des vendeurs du temple, les discours polémiques avec les Juifs, ainsi que les réprimandes faites aux Apôtres (Math. XVI, 23), ne seraient pas exemptes de péché. Mais on ne peut affirmer cela que si l'on ne comprend rien au zèle religieux d'un Moïse, d'un Élie, d'un Jean-Baptiste, d'un S. Paul, sans parler de celui du Christ, et que si l'on est incapable de comprendre l'effroyable tension que causaient, dans l'âme de Jésus, le feu intérieur de la connaissance de Dieu d'une part, et les obstacles apportés méchamment par les Pharisiens d'autre part. Y avait-il aussi dans le Christ de la colère, demande S. Thomas. Et il donne, après S. Grégoire le G., cette réponse : Il n'y avait pas de colère coupable, mais une colère provenant du zèle pour Dieu. (S. th., III, 15, 9.) Cf. ce qui a été dit plus haut sur les « passions » (p. 368).

L'impeccabilité de Jésus. C'est une vérité intimement connexe au dogme que Jésus était non seulement *de fait* exempt de péché, mais encore *incapable* de pécher. Par suite de sa conception miraculeuse et de l'union hypostatique, il n'était pas soumis à la loi du *péché originel* et de la *concupiscence*. Ainsi donc il n'était pas sujet à la tentation intérieure. La tentation racontée par l'Écriture était une molestation de Satan, comme l'Écriture elle-même le laisse reconnaître. (Math., iv, 1-11.) Le Christ n'aurait pu pécher que par une opposition entièrement libre de sa volonté à la volonté divine. Or cela n'était pas possible, car le possesseur de la volonté humaine était le Logos ; par conséquent, Dieu lui-même aurait abandonné Dieu, ce qui serait une absurdité.

A côté de cette raison *décisive*, on apporte encore comme arguments la *plénitude de grâce* du Christ et spécialement la « vision béatifique ». Le péché, non seulement en soi, mais même dans ses conditions et ses dangers lointains, est la seule chose qui pouvait s'opposer à l'union hypostatique ; il doit donc être écarté *radicalement* et en *principe* (actiones sunt suppositorum). Un petit nombre de théologiens admettent la *possibilité* du péché comme une donnée *nécessaire* de la notion de l'humanité

et de sa liberté. C'est à eux de voir s'ils pourront avoir le courage d'ajouter cette difficulté anthropologique à la difficulté théologique et de donner, s'ils le peuvent, une solution convenable.

Une objection, par ailleurs *sérieuse*, prétend que l'impeccabilité (non posse peccare) n'est plus conciliable avec la liberté (Hermès, Günther). Les théologiens y répondent en affirmant que la liberté de pécher est un *défaut* et non une *perfection*. Autrement les anges également et Dieu lui-même ne seraient pas vraiment libres, puisqu'ils ne peuvent pas pécher. Mais on insiste et on dit : les anges, par suite de leur union avec Dieu et le bien sont incapables de *mériter* ; il faut donc que le Christ ait vécu dans un état spirituel dans lequel il pouvait mériter, car son mérite est la condition préalable et essentielle de *notre* Rédemption. Nous pouvons seulement répondre que ces deux choses sont vraies et attestées par l'Écriture : le Christ était impeccable et en même temps il était libre et accomplissait librement et méritoirement les préceptes de Dieu, mais nous ne connaissons pas d'une manière claire comment ces deux vérités sont conciliables *psychologiquement* dans le Christ. Nous pouvons seulement dire : le Christ ne *pouvait pas* ne pas accomplir le précepte de son Père et il ne le *voulait pas non plus*.

Solutions des théologiens : 1° On affaiblit le « *mandatum* » et on en fait un « *beneficium* » ; 2° On se réfugie pour expliquer la liberté dans le « *sensus compositus* » et le « *sensus divisus* » (thomistes) ou bien dans la « *scientia media* » (molinistes). Cf. Traité de la grâce, § 124 ; 3° On réunit les deux vérités dans le sens qu'on vient d'indiquer. S. Thomas : « Si enim esset (*liberum arbitrium Christi*) determinatum ad unum numero, tamen ex hoc non amittit libertatem aut rationem laudis, sive *meriti*, quia in illud non coacte sed *sponte* tendit et ita est actus sui dominus. » (In III Sent., d. 18, q. 1, a. 2 ad 5.) Hugues dut combattre des scolastiques primitifs qui attribuaient au Seigneur la possibilité d'être tenté intérieurement, naturellement sans « *consensus rationis* : Sed absit a sensu christiano ». (De sacr., II, 1, 7.) De même, Origène prétend que le Christ a été perfectionné moralement par de vraies tentations. (De princ., II, 6, 5.) Sur toute la question, cf. P. Ketter (Die Versuchung Jesu, la tentation de Jésus, 1918).

Ketter fait à la fin, particulièrement au point de vue *exégétique*, les constatations importantes suivantes : 1° L'histoire de la tentation n'est pas un mythe religieux, comme on en rencontre dans la vie d'autres fondateurs de religions, mais un événement vital réel ; 2° Bien comprise, elle ne contredit pas l'impeccabilité de Jésus ; 3° Ce n'était pas un combat avec lui-même pour obtenir la clarté sur sa vocation ; 4° On peut admettre, avec la tradition, les « *changements de lieu* », mais l'unité de lieu ne contredit ni le texte ni le sens du récit ; 5° Les tentations ont, tout d'abord, un caractère messianique et doivent renseigner les disciples auxquels le Seigneur en fait part, sur le véritable idéal messianique, secondairement elles ont aussi une importance pédagogique et doivent nous apprendre la vraie manière de combattre la tentation. Il conclut : « Si le Christ n'avait pas été le *Messie*, il n'aurait jamais été *tenté* de la sorte par le diable ; s'il n'avait pas été le vrai Fils de Dieu, il n'aurait jamais pu *triompher* de son ennemi de cette manière. » Un certain nombre de Pères admettent une évolution vers le plus parfait en s'appuyant sur Hébr., v, ce sont surtout les Antiochiens, comme Eustathius d'Antioche, qui sur ce point marche avec Nestorius.

La plénitude de grâce de Jésus. Les théologiens soutiennent, avec la Scolastique, que le Christ était saint dans un double sens ou par une double cause : au sens *substantiel* et au sens *accidentel*, ou bien en raison de la sainteté substantielle de Dieu et de la sainteté accidentelle des justes. C'est la doctrine commune des théologiens.

Jésus posséda, dès le premier moment de sa conception, la grâce de la sainteté substantielle (*gratia substantialis, gr. increata*).

Cette thèse trouve son explication et son fondement dans le dogme

de l'union hypostatique expliqué et prouvé plus haut. Dans ce dogme, il est dit tout d'abord, que la nature humaine est unie intimement, réellement et personnellement au Logos divin. Partant de ce fait, on tire la conséquence que la nature humaine du Seigneur, précisément par cette union intime et réelle avec la divinité même, est, en soi, intérieurement et vraiment *sainte*. Et comme la divinité, ainsi qu'on l'a établi dans la théodicée, n'est pas sainte par une propriété accidentelle, mais par son essence et sa substance divine même, par conséquent, la sainteté par laquelle l'humanité du Christ est sainte étant justement la sainteté substantielle de Dieu même, on doit l'appeler une sainteté *substantielle*.

On peut, d'une certaine manière, appliquer à notre thème les textes de l'*Écriture* qui parlent d'une *onction* de l'humanité du Messie, de Jésus, par Dieu ou par le Saint-Esprit (Is., LXI, 1 ; Ps. XLIV, 8 ; cf. Act. Ap., iv, 26 ; x, 38), ou bien ceux qui caractérisent le Messie comme le *Saint des saints*. (Dan., ix, 24.) D'après les paroles de l'ange, l'Enfant né de Marie est *saint*, parce qu'il a été conçu du Saint-Esprit. (Luc, i, 35.)

Les Pères, eux aussi, enseignent une telle sanctification et sainteté de l'humanité du Christ en raison de son assumption dans la personnalité du Logos divin. A propos de Jean, xvii, 19 : « Et pour eux je me sanctifie, afin qu'eux aussi soient sanctifiés dans la vérité », S. Augustin écrit : « Que veut dire ceci sinon : En moi, puisqu'en moi se trouve la vérité de ce Verbe, au commencement, qui est Dieu, dans lequel le Fils de l'Homme lui-même a été sanctifié dès le commencement de sa création, quand le Verbe devint chair, parce que le Verbe et l'Homme sont devenus une seule Personne ? Alors il se sanctifia lui-même en lui-même, c.-à-d. lui-même, l'Homme, en lui-même, le Verbe, car le Verbe et l'Homme est un seul Christ qui sanctifie les hommes dans le Verbe. » (In Joan., viii, 5.) La distinction *technique* entre « substantiatis sanctus » et « participatione sanctus » a déjà été faite par Origène. (De princ., i, 3, 8.) Les Grecs expriment cette sainteté substantielle de l'humanité en employant leur tournure courante : la divinité lui est « mêlée » (μῖξις, κράσις, immixtio), ou bien en recourant à la périchorèse (περιχωρουσῶν εἰς ἀλλήλας) sur laquelle insiste déjà S. Grégoire de Naz. et à l'union essentielle (κατ' οὐσίαν) et non accidentelle (κατὰ χάριν). (Ep. ad Cled. CI, 6 et 5 ; cf. Orat., xxx, 21.) S. Cyrille d'Alex. surtout, affirme avec énergie, contre la théorie de l'épreuve, que, de même que le Christ était absolument sans péché et impeccable, de même il était substantiellement saint par le Logos qui pénétrait son corps et son âme. Quant à Théodoret, il n'est pas toujours constant avec lui-même, car il enseigne aussi bien la sainteté substantielle que l'évolution morale, depuis la possibilité de la tentation interne jusqu'à la plus haute sainteté. S. Jean Damasc. résume la doctrine grecque par ces paroles de S. Grégoire de Naz. : De même que le feu pénètre le fer, ainsi la divinité pénètre l'humanité, si bien que « celle-ci n'est pas ointe par une action de Dieu comme n'importe lequel des prophètes, mais par la présence entière de celui-là même qui oint (Dieu) ». (De imag., in fine : M. 94, 1249 ; cf. De fide orth., iii, 17.)

La raison reconnaît que l'union hypostatique, par elle-même et indépendamment de la grâce créée, produit dans l'âme du Christ tous les effets de cette dernière : l'immunité contre le péché, la participation à la nature divine (et même d'une manière toute particulière), la filiation divine (et même la filiation naturelle et non la simple filiation adoptive), et le droit d'hériter du ciel.

Il importe de savoir comment nous devons, en définitive, nous représenter et expliquer cette sanctification et sainteté du Seigneur. Il faut nous rappeler d'abord tout ce qui a été exposé contre le monophysisme. Aucun attribut divin proprement dit, comme tel, comme divin, n'a été transféré réellement à la nature humaine. Les attributs divins sont, en tant que tels, sans exception, incommunicables, parce qu'ils sont identiques à l'essence divine. Il en résulte que la sainteté substantielle

de Dieu ne peut devenir une forme *inhérente* intérieurement à l'humanité du Christ qui, en quelque sorte, substantiellement ou accidentellement rendrait cette humanité Dieu. Mais l'humanité du Christ est substantiellement sainte simplement par son union personnelle avec le Logos. Assurément la sainteté reçue par cette union est une sainteté intérieure, réelle ; aussi intérieure et réelle que cette union l'est en elle-même. Néanmoins, d'un autre point de vue, on peut l'appeler *extérieure* dans ce sens que si, dans cette union, une liaison indissoluble de l'humanité au Dieu très saint a été réalisée, elle ne l'a cependant pas été de façon à ce que la sainteté divine devint une propriété de l'humanité par laquelle celle-ci pourrait être sainte. On peut appeler la sainteté substantielle du Christ une *consécration* par laquelle il est pour toujours attiré vers la divinité avec une intimité, une force et une énergie qu'aucune autre grâce ou sainteté ne peut produire. C'est pourquoi les *scotistes* ont une conception trop faible de cet état de sainteté, en l'expliquant comme une *attirance extérieure* vers Dieu. Il consiste plutôt dans la pénétration interne physique, substantielle de l'humanité par la divinité, comme on l'a expliqué dans l'étude de la *périchorèse* (§ 92). Avec cette sainteté substantielle sont unis tous les autres dons et toutes les autres grâces dont la nature humaine est capable, et cela en vertu d'une nécessité interne.

Jésus possédait aussi la grâce sanctifiante (*gratia accidentalis, gr. creata*). On a objecté que la sainteté substantielle rendait la sainteté accidentelle superflue. Pas du tout. La grâce sanctifiante est justement la forme d'après laquelle une âme créée *peut* devenir sainte et, d'après l'ordonnance divine, *doit* le devenir. Une forme incréée ne peut pas le faire, car « finitum capax infiniti non est ». Il reste donc aussi bien place que besoin pour la grâce sanctifiante. Au reste, la sainteté a son fondement, non pas dans l'existence, mais dans l'essence et la volonté : elle en constitue les dispositions subjectives. S. Thomas fait procéder la plénitude de grâce de l'union intime avec la source de grâce, le Logos. D'après cet axiome, il faut que le Christ possède la grâce sanctifiante dans la plus grande plénitude possible.

Comme preuve d'*Écriture*, on cite Isaïe qui attribue au Seigneur le Saint-Esprit avec tous ses effets (xi, 1 sq.), Luc, ii, 52, « il croissait en grâce », et Jean qui célèbre « la plénitude de grâce du Fils unique du Père » (i, 14) et nie qu'il ait reçu l'Esprit de Dieu dans une certaine mesure, comme les Prophètes (iii, 34). Le besoin de grâce sanctifiante est semblable à celui qui existe chez les élus. Eux aussi possèdent cette grâce, non pas comme une protection contre le mal, mais comme un ornement positif et une caractéristique des enfants de Dieu.

Les Pères parlent de cette grâce créée (*gratia creata*) qu'ils distinguent de la grâce incréée (*gr. increata*), quand ils expliquent les textes que nous avons cités et surtout à l'occasion de la descente du Saint-Esprit au moment du baptême du Christ. Ils voient, dans cette descente, non pas un pur symbole, mais une communication réelle à la nature humaine. S. Athanase fait dire au Seigneur : « Moi qui suis le Verbe du Père je me donne à moi-même, comme Homme, le Saint-Esprit et je me sanctifie comme Homme dans cet Esprit. » (Orat. Arian., i, 46.) S. Augustin « Dominus ipse Jesus Spiritum Sanctum non solum dedit ut Deus, sed etiam accepit ut homo. » Cependant il rapporte ce don au moment de l'Incarnation et non à celui du baptême. (De Trin., xv, 26, 46.) L'Église ne s'est pas prononcée formellement à ce sujet, cependant elle rejeta la théorie d'Abélard : « Quod in Christo non fuerit spiritus timoris Dei. » (Denz., 378.) S. Thomas fait dériver la possession de la grâce sanctifiante de l'union avec la divinité qui, dans le Christ, était toute particulière ; de la sublimité de l'âme, qui ne reçut que par la grâce sanctifiante l'aptitude à l'activité surnaturelle, si nécessaire, et la possibilité de mériter, enfin de la situation du Christ comme notre chef, d'où la grâce devait découler sur nous. (S. th., iii, 7, 1.)

Cette grâce n'était pas cependant une disposition pour l'union hypostatique, elle en était l'effet. (Comp., 214.)

Les charismes de Jésus. Ils ne sont pas nécessairement liés à la grâce sanctifiante, mais ils résultent de l'union hypostatique qui est le *principe général* de toutes les grâces du Christ. Le *besoin* de charismes est inclus dans sa vocation de *docteur* et de *Sauveur* du monde. Les charismes, en effet, sont conférés pour le salut des autres. (Math., x, 8; I Cor., xiv, 12.) Que le Christ en ait pratiquement exercé plusieurs, notamment le don des miracles, le don de la doctrine, la connaissance des cœurs, cela apparaît clairement dans les Évangiles. (S. th., iii, 7, 7 et 8.)

Les vertus de Jésus. D'après le Concile de Trente, les vertus théologales sont toujours unies à la grâce sanctifiante. (S. 6, c. 7; Denz., 800.) Il y a, de même, des vertus morales infuses. Il faut les attribuer à Jésus en raison de l'union hypostatique, laquelle, en tant que don plus grand, inclut et postule tous les dons moins grands. Sont *exclus* cependant toutes les vertus qui, précisément à cause de cette union, ne trouvent pas place en lui et ne sont pas conciliables avec sa science et sa sainteté éminentes.

Il faut donc exclure d'abord la *foi*, que les protestants, contrairement à la Bible, lui attribuent généralement. La foi était supprimée par la vision intuitive, comme on le démontrera dans le paragraphe suivant. Quant à l'*espérance*, le Seigneur ne la possédait que par rapport à la glorification de son corps et de sa vie extérieure. (Jean, xvii, 5; Luc, xxiv, 26; cf. Rom., viii, 24.) Par contre, la *charité* était en lui dans toute son intensité et sa plénitude. Parmi les vertus morales, le Christ, en tant qu'exempt de péché, ne pouvait pas exercer la *pénitence* pour ses propres péchés, tout au plus pouvait-il faire des actes extérieurs de pénitence pour les autres. La *tempérance*, en tant que domination de soi-même, ne pouvait pas devenir actuelle, en raison de l'harmonie de ses puissances internes spirituelles et vitales, qui ne connaissaient aucun trouble provenant de la concupiscence due au péché originel.

L'Écriture attache la plus grande importance aux vertus du Christ. (Luc, ii, 52; Math., xi, 29; I Pier., ii, 21.) Elle nomme et décrit son amour de Dieu et du prochain, son obéissance et son zèle envers Dieu, son humilité et son renoncement, sa miséricorde et sa douceur, sa fidélité à sa vocation et son activité inlassable, son endurance et sa patience jusqu'à la mort.

Les dons du Saint-Esprit avaient déjà été attribués au Messie futur par Isaïe (xi, 2-5). Le Christ était « rempli du Saint-Esprit » (Luc, iv, 1), qui dirigeait continuellement la conduite de sa vie humaine. L'Église attribue au Seigneur les dons du Saint-Esprit (Denz., 83) y compris, contre Abélard, la crainte de Dieu. (Denz., 378.)

Mesure des grâces du Christ. Cette mesure est caractérisée par l'Écriture comme une « plénitude » (Jean, iii, 34 sq.). Cette mesure est-elle *infinie*? Naturellement, une nature créée ne peut avoir de proportion avec l'infini. Néanmoins, les théologiens désignent la plénitude de grâce du Christ comme une plénitude infinie, en tant que le Christ (*ratione personæ*) est en possession de la grâce substantielle (*gratia increata*). Par contre, les autres grâces sont en soi finies (*gratia creata*).

On ne les appelle infinies qu'au sens impropre, en tant que, par rapport au sujet comme par rapport à la grâce, on ne peut pas en soi assigner de mesure à cette plénitude. Quelle que soit la nature de la grâce et quelle que soit la quantité que peut en recevoir une nature créée, le Christ la possédait dans une plénitude *extensive* et *intensive*. S. Thomas fait dériver la plénitude, la mesure de la grâce, de la proximité avec la divinité, car plus une chose est proche de la cause active, plus elle en reçoit d'effet. Or, seule la nature humaine du Christ est unie hypostatiquement à la divinité ; elle en reçoit donc la plus haute « plénitude de grâce ». (S. th., III, 7, 9 ; III, 7, 1 ; cf. III, 27, 5.) Une *augmentation*, telle qu'elle est possible et habituelle chez nous, ne pouvait avoir lieu dans le Christ, car le principe de la grâce chez lui, l'union hypostatique, existait dès sa conception et, avec ce principe, il avait toutes les grâces. Par contre, une *manifestation* progressive, conforme à son état d'évolution, des forces de la grâce et de leur *activité* dans la pratique des vertus, était possible, et l'Écriture nous atteste suffisamment que les deux choses se sont réalisées. (Luc, II, 52 ; Math., III, 16.) Il n'était pas possible à la nature humaine d'épuiser, pour ainsi dire, dans un seul acte (*actus purus*) sa vie de vertus ; elle avait besoin de la succession et surtout des occasions ou circonstances extérieures. C'est d'après ces principes qu'il faut comprendre la condamnation de Théodore de Mopsueste, qui admettait dans le Christ un progrès du plus mauvais au mieux (*a deterioribus paulatim recedentem et sic ex profectu operum melioratum* : *Denz.*, 224). Cependant on peut admettre qu'en raison de la même grâce, le Christ a exercé parfois des actes de vertu plus *élevés*, comme par ex. : au moment du commencement de son ministère public, dans la scène du baptême, dans le combat contre l'incrédulité, dans les jours de sa Passion, sur la Croix. De même, il serait contraire à toute psychologie religieuse de penser que ces actes de vertus ont été sans importance pour la vie intérieure du Seigneur ; ils étaient aussi peu dépourvus d'importance que les actes d'amour des bienheureux au ciel le sont pour eux. Les causes éminentes ont aussi des effets éminents et l'esprit créé doit trouver son propre avantage dans chaque exercice vertueux, de même que l'exercice des vertus est accompagné pour lui de *peine* et d'*effort*. Ainsi le Christ pouvait dire en toute vérité : « *Discite a me ; exemplum dedi vobis.* »

La grâce de chef (*gratia capitis*). Le Christ possède sa plénitude de grâce d'abord comme dotation *personnelle*. Mais il est aussi le chef de l'humanité à racheter et rachetée, et, à ce titre, sa plénitude de grâce doit s'écouler dans ses membres. (Jean, I, 14, 16.) Par là, il est devenu le second Adam (Rom. V 14) et reçoit une situation particulière de souverain. (Éph., I 20 23 ; IV 10 ; V 23. Col. I 18 ; II 10. I Cor., XI 3.) Cette grâce de chef n'est pas différente de sa grâce personnelle : elle est plutôt la même grâce, en tant qu'elle est communiquée aux hommes justifiés. Le Christ est donc pour nous la source de la grâce, en tant qu'il nous l'a méritée et la fait continuellement découler dans ses membres. (Trid. s. 6 c. 16.)

Pour bien comprendre, il faut envisager les *trois points* principaux suivants : 1^o La conformité du Christ avec Dieu ; dans cette conformité toutes les grâces prennent leur source ; 2^o Sa conformité avec nous. Par cette affinité avec nous, il est, pour ainsi dire, devenu le principe univoque qui, en nous aussi qui sommes ses membres, opère quelque chose de semblable à lui, en faisant découler sur nous les grâces qui sont renfermées en lui le chef. « *Omne agens agit simile sibi. Quod est maxime tale in aliquo genere est causa ceterorum quæ sunt illius generis.* » Le juste est une image du Christ. Pour produire en nous cet effet, la divinité se sert de la nature humaine comme organe (*causa instrumentalis* ou *instrumentum conjunctum*, comme est la main pour le corps) et les sacrements sont les instruments (*instr. separatum seu extrinsecum*, comme le couteau pour l'artisan). (C. Gent., IV, 41.)

Détermination plus précise de la grâce de chef. A ce sujet, l'exposé du Carme Philippe de la Sainte-Trinité nous paraît excellent : « 1^o Respondeo dicendum, quod nec gratia unionis præcise et formaliter sumpta est ipsa gratia capitis in Christo ; 2^o Sicut nec gratia habitualis etiam præcise sumpta est formaliter gratia capitis sive id, per quod Christus constituitur formaliter caput Ecclesiæ ; 3^o Nec utraque simul ; 4^o Sed gratia capitis formalissime sumpta est potestas a Deo data Christo Domino ad influendum vitam et motus spirituales in membra Ecclesiæ ; 5^o Quæ potestas non est aliquid reale physicum sed est quid morale proveniens ordinatione divina ; 6^o Ad quam Christus redditur idoneus adæquate ex gratia unionis et gratia habituali, sicut et ad exercendos ejus actus, unde utraque requiritur in Christo ut sit caput Ecclesiæ ; magis tamen principaliter gratia unionis ; 7^o Unde gratia capitis est propria solius Christi. » (De incarn., disp. 5, dub. 7 concl.) Le Christ possède donc, dans la grâce purement personnelle d'union, le pouvoir et la dotation nécessaire pour faire couler sur nous de sa plénitude de grâce habituelle qu'il nous a méritée par sa mort. Il le peut, en tant que notre chef, dont nous sommes devenus les membres par la foi en lui ; il fait couler cette grâce en nous par les canaux des sacrements qui lui servent pour cela d'instruments ou de causes externes. Ainsi, la plénitude de grâce du Christ est pour nous la source prochaine de la grâce ; la cause dernière est, bien entendu, la divinité dont l'éternelle volonté d'amour est le fondement de toute grâce. S. Thomas conçoit cet écoulement de grâce comme une efficacité physique et non simplement morale : « Actiones ipsius (Christi) ex virtute divinitatis fuerunt nobis salutiferæ, utpote gratiam in nobis causantes et per meritum (efficacité morale) et per efficaciam quamdam » (causalité physique) ; S. th., III, 8, 1 ad 1 ; cf. De verit., XXIX, 4 sq. « Interior... influxus gratiæ non est ab aliquo nisi a solo Christo, cujus humanitas ex hoc, quod est divinitati conjuncta, habet virtutem justificandi. » (S. th., III, 8, 6.)

Est en connexion étroite avec la « gratia capitis » la « potestas excellentiæ Christi » ou « potestas auctoritatis », c.-à-d. le pouvoir d'instituer des sacrements. Il faut la distinguer de la « potestas ministerii » qui est le pouvoir de les administrer. (S. th. I, 43, 7 ad 6 ; III, 64, 3 c et 4 c.) Par contre, les « ministri Ecclesiæ » sont « quodammodo instrumenta illius effluxus qui fit a capite in membra ». (Suppl. 36, 3 ad 2.)

§ 96. La science parfaite du Christ

Celui qui, avec Nestorius, fait de l'union entre Dieu et l'homme une simple union morale ravalera aussi le Christ-Homme par rapport à la connaissance à un degré simplement humain. Celui qui comme Apollinaire et Arius, lui refuse une âme humaine ne peut pas, non plus, lui attribuer une connaissance humaine. Un rameau du *monophysisme*, le parti de Themistius, imputa au Christ, en contradiction avec son principe, l'ignorance des choses de l'au-delà (agnoètes, thémistiens). Cet *agnoétisme* fut rejeté par le Pape S. Grégoire le Gr. (Denz., 248.)

Si, dans cette condamnation de la théorie de l'ignorance du Christ, on a un point de repère par *en bas*, on se demande où l'on en trouvera un par *en haut*. Or, nous avons d'abord la certitude dogmatique que l'âme humaine du Christ ne possédait pas l'omniscience de Dieu. La raison est évidente. Un attribut divin n'est pas communicable et une créature n'en est pas susceptible. Si, au Moyen-Age, des scolastiques ont attribué au Christ, en tant qu'Homme, l'omniscience, ils n'ont pu le faire qu'en méconnaissant ces deux vérités simples et facilement compréhensibles que nous venons d'indiquer. Comment une âme humaine, pourrait-elle exercer le même acte de connaissance sans succession que l'intelligence divine ? S. Thomas répond : « Cet acte ne peut appartenir à l'âme du Christ, car c'est un acte de l'autre

nature. » Hugues allait beaucoup trop loin en disant : « *Ex quo enim humanitati divinitas conjuncta est, ex ipsa divinitate humanitas accepit per gratiam totum quod divinitas habuit per naturam.* » (Sacr., II, I, 6.) Conséquent avec lui-même, il attribue aussi au Seigneur l'omniscience.

Entre ces deux extrêmes, l'ignorance complète des choses de l'au-delà et l'omniscience complète, on peut encore concevoir de nombreux degrés de connaissance. La question *positive* est maintenant de savoir à quel degré il faut placer la connaissance humaine du Christ. La réponse est celle-ci :

D'après les Pères, d'après l'opinion unanime des scolastiques et celle de la majorité des théologiens postérieurs, l'âme du Christ possédait, dès le commencement, la vision béatifique ; elle voyait immédiatement, comme les bienheureux, l'essence de Dieu.

S. Thomas enseigne : « *Christus secundum quod homo, a primo instanti suæ conceptionis, fuit verus et plenus comprehensor.* » (S. th., III, 7, 12 ; cf. § 21.)

Comme *raisons*, on cite encore d'abord l'union hypostatique, par conséquent des raisons *théologiques* et non des raisons de Révélation. A ce sujet, Pohle dit avec raison : « Il ne peut pas plus être question d'une preuve patristique *stricte* que d'une preuve scripturaire convaincante. » Au contraire, on peut tirer de l'Écriture, qu'on doit ici interroger en premier lieu, toute une série de textes qui semblent opposés à une connaissance parfaite, telle que la donne la *pleine* vision de Dieu. Ces textes ont déterminé des théologiens, même catholiques, à rejeter l'opinion scolastique : Klee, Laurent, Bougaud, Schell, Schanz, Rottmanner et d'autres modernes, particulièrement des théologiens exégètes.

Personne n'a mieux rassemblé et mis en valeur avec plus de force les textes bibliques et les motifs théologiques opposés à la doctrine scolastique que Schell. Son exposé fait sûrement de l'impression sur un lecteur objectif. Cependant lui-même est forcé, en établissant finalement les précisions *positives*, de retirer presque tout ce qu'il a dit auparavant. Cela seul montre que le problème est très difficile et qu'il ne suffit pas, pour le résoudre, de faire valoir les allégations négatives de l'Écriture qui attribuent ou semblent attribuer au Christ une *ignorance relative*, le *besoin d'interroger, des hésitations ou des inexactitudes*. Il semble que, devant le fait de l'union hypostatique, toutes les objections et les arguments contraires s'évanouissent. Quand on réfléchit sérieusement à ce fait, on ne peut pas s'empêcher, avec Pohle, de répéter la formule, qui d'ailleurs n'est pas confirmée par l'histoire, du « caractère évident » de la vision béatifique du Christ. On ne peut pas arriver à concevoir que le Christ Homme n'ait pas eu la *conscience* intime de l'union hypostatique, que l'âme du Christ n'ait pas été plongée à fond dans les abîmes de la connaissance de Dieu, *autant qu'il peut être possible à une créature*. Les *déclarations* du Christ sur *lui-même*, dans le quatrième évangile, concordent d'ailleurs avec cette manière de voir. Dans S. Jean, il « se prévaut » de sa connaissance de Dieu et de la notion précise de sa relation filiale avec Dieu. (Jean, III, 12 sq. ; V, 19, 30, 37 ; VII, 29 ; VIII, 55.) Pas aussi souvent, mais au moins une fois, il s'exprime aussi clairement chez les synoptiques. (Math., XI, 27.) La conscience de la connaissance *immédiate* de Dieu est, en somme, ce qui fait ordinairement agir et parler le Seigneur. Quand il semble parfois qu'une science limitée et purement humaine le fasse agir et parler, il y a pour cela des motifs qu'on peut découvrir ou qui sont cachés : d'ordinaire c'est le motif de l'accommodation extérieure. Une fois même, il l'a expressément signalé. (Jean, XI, 42.)

Une raison spéculative. L'union hypostatique est la grâce la plus élevée absolument ; elle n'est donc plus capable de recevoir un complément ou un perfectionnement. Elle est bien plus élevée que la vision de Dieu ; celle-ci ne peut être considérée que comme une conséquence et un effet de la première, et non comme sa cause ou un élément qui la complète. Il faut qu'avec elle soit uni tout le reste de la plénitude de grâce et, par suite, la vision béatifique également. Il ne pourrait y avoir d'obstacle que dans le caractère créé de l'âme, mais cette grâce est conciliable avec ce caractère créé ; l'âme a même des dispositions et une aptitude pour cette grâce, au point que c'est en elle qu'elle trouve son dernier repos et son éternel équilibre. Les âmes des saints sont en effet des âmes humaines ; elles ne sont pas métamorphosées, mais seulement accidentellement fortifiées par la lumière de gloire.

L'âme du Christ possédait aussi, de l'avis concordant des scolastiques, la science infuse, c.-à-d. une science versée en elle par Dieu, en vertu de laquelle elle connaissait toutes les choses qui sont en dehors de Dieu, en elles-mêmes, dans leur essence.

Les scolastiques attribuaient aussi cette science aux anges et au premier homme dans le paradis terrestre. C'est pourquoi ils ne pouvaient pas la refuser à l'âme du Christ. On peut encore, d'une certaine manière, se référer à l'union hypostatique et argumenter en disant que le Seigneur des créatures ne peut pas être dépourvu d'une perfection que possèdent les anges qui sont des créatures ; le Maître ne peut pas être au-dessous des serviteurs.

Il est difficile de prouver que le Christ avait besoin de cette science infuse. Il semble que l'âme du Christ connaît déjà tout en Dieu par la vision intuitive. De même, il est plus parfait de voir quelque chose en Dieu que de le voir dans des idées infuses. On ne peut pas appeler l'absence d'une perfection une imperfection, quand cette absence est compensée par une perfection plus haute. Au reste, il faudrait admettre, dans cette hypothèse, que la connaissance de Dieu, elle aussi, serait imparfaite puisqu'elle n'est semblable ni à celle des anges, ni à celle des hommes. On répond : les deux modes de connaissance ne sont pas distincts par le contenu, mais par le principe et la forme. Seulement le principe est ici encore, en dernière analyse, la causalité divine. Quant à la forme, la question est justement de savoir si elle n'est pas supprimée dans la vision intuitive de Dieu. Il faut avouer que nous sommes beaucoup moins capables de prouver le besoin de cette connaissance que sa vraisemblance.

Le Christ possédait aussi une connaissance acquise (scientia acquisita) c.-à-d. une connaissance qui repose sur la perception des sens et la puissance de connaissance spirituelle, comme chez tous les hommes.

La preuve de cette connaissance expérimentale ressort purement et simplement de la réalité de la nature humaine du Seigneur. Aussi cette connaissance n'a jamais été niée jusqu'ici. Celui qui le ferait, serait obligé de réduire toute la vie terrestre du Christ à une pure apparence. L'Écriture atteste nettement cette connaissance, quand elle parle d'un accroissement de science dans le Christ (Luc. 52), quand elle dit qu'il a appris ou expérimenté dans l'exercice de l'essence. (Hébr., v. 8.)

Il est plus difficile, là encore, de concilier cette science avec la vision intuitive de Dieu. Si l'âme du Christ voit déjà tout en Dieu ou dans des idées infuses, il semble qu'une connaissance que l'on « acquiert », dans laquelle on « progresse », ne soit plus possible. Il semble qu'il y ait là une contradiction interne, car on ne peut pas dire d'une chose qu'on possède déjà parfaitement qu'on l'a acquise. Seulement si le Christ avait déjà une connaissance théorique du contenu, son expérience naturelle, il en acquerrait cependant encore une connaissance pratique, par suite

de la *perception sensible*, laquelle est essentiellement différente de la connaissance intellectuelle. Cette perception sensible était quelque chose d'entièrement nouveau et d'acquis. Nous-mêmes nous *connaissons* plusieurs choses d'une manière absolument certaine avant d'en avoir fait l'expérience, par ex. : les maladies, notre mort. Et pourtant ce n'est qu'à l'heure réelle de notre mort que nous saurons complètement ce que c'est que la mort. Il en est de même de la connaissance théorique et de l'expérience pratique du Christ. Il est évident que, dans cette science acquise empiriquement, il se produisit un *progrès*, aussi bien que chez les autres hommes. (Luc, II, 52.)

Cependant l'idée d'un *progrès* spirituel intérieur réel n'est plus conciliable avec la doctrine de la science du Christ exposée plus haut. On explique les textes qui indiquent un progrès de ce genre en y voyant une manifestation *extérieure* progressive de ce qui était depuis longtemps la possession intérieure du Christ. Et, de fait, on ne peut pas fixer d'autre moment pour l'*origine* de la science parfaite du Christ que celui de la conception ou du commencement de l'union hypostatique. Dès l'âge de douze ans, il se prononce sur sa relation filiale particulière avec Dieu. (Luc, II, 49-50.) Le baptême n'est qu'une révélation extérieure de cette relation devant le Précurseur et devant le Christ lui-même.

Si le Seigneur possède à la fois la science *divine*, la science *angélique* et la science *purement humaine*, on ne peut pas lui attribuer l'*état de voie* pure et simple. Il était plutôt, d'une manière mystérieuse, en même temps pèlerin (viator) et bienheureux (comprehensor) ; il était en même temps sur la voie de la béatitude (in statu viæ) et au terme de cette voie (in statu termini).

On a fait cette grave *objection* que l'état de béatitude, dans la vision intuitive de Dieu, n'est plus conciliable avec les *souffrances de la Passion*. Les scolastiques la résolvent en distinguant l'âme supérieure (ratio superior) et l'âme sensitive (r. inferior) et en transportant dans la première, la vision béatifique de Dieu et dans la seconde, l'impression des divers états de souffrance, tels qu'ils apparaissent dans toute la vie du Seigneur. Quelques-uns même *suspendent* la vision béatifique pour certains moments graves de la Passion. La question de l'*aptitude* du Christ à *mériter* pose une difficulté semblable. En tout cas, ce sont deux dogmes fondamentaux auxquels l'explication ne doit pas porter atteinte. Le Christ a véritablement *souffert* et nous a *mérité* par là notre Rédemption, comme il a mérité pour lui-même sa propre exaltation.

Pour conclure, il faut, d'après ce qu'on a dit, déterminer la science du Christ de la manière suivante : le Christ possédait la vision divine depuis le premier instant de son existence humaine et voyait en Dieu, qu'il contemplait clairement et immédiatement avec l'œil de l'esprit, toutes les choses extérieures à Dieu, *dans la mesure où cette connaissance lui était nécessaire ou utile pour l'exercice de sa vocation messianique*. Lui attribuer une *ignorance* ou une *erreur* dans ce domaine serait aller contre le texte clair de l'Écriture qui atteste partout que le Christ est le docteur *faillible de la vérité, la vérité même*. (Décret « Lamentabili », Prop. 34, 35 ; Lz., 2034, 2035.)

Cette connaissance était, bien entendu, une connaissance *habituelle* et non une connaissance perpétuellement *actuelle* ; car l'âme du Christ avait besoin de la succession temporelle pour sa pensée, comme toute âme humaine. Attribuer à l'âme du Christ la science de toutes les choses créées, depuis le commencement de la Création jusqu'à la fin du monde même dans les particularités et les événements les plus minimes, non seulement n'est pas nécessaire, mais encore ne peut être prouvé par l'Écriture. On est encore moins fondé, et la chose est complètement insoutenable, à lui attribuer la connaissance de tout l'être possible, car la condition nécessaire pour cela serait la science *compréhensive* de Dieu. Dieu seul se connaît d'une manière *compréhensive* ; aussi il est seul omniscient. Le Christ *Homme* ne peut être omniscient que par communication des idiomes. Mais, d'un autre côté, *toute ignorance et toute erreur* doit être exclue du Christ, tout au moins dans ce qui apparaît à son *ministère rédempteur* de Messie.

Les *rationes* de nos jours essaient volontiers d'imputer au Christ des erreurs

et des contradictions. On s'est appuyé sur une série de passages de l'Écriture où l'on attribue au Seigneur une *ignorance* ; de même, sur des paroles par lesquelles le Seigneur manifeste de l'étonnement où s'informe, bref trahit son incertitude personnelle. On insiste surtout sur les déclarations *eschatologiques* concernant la fin du monde qu'il aurait annoncée, d'une manière erronée, comme proche. A cette dernière objection il faut répondre : 1^o La doctrine morale de Jésus est entièrement dépourvue d'éléments eschatologiques et est purement et simplement adaptée à tous les temps ; — 2^o L'ordre qu'il donne de prêcher l'Évangile dans le monde entier (Math., xxvi, 13 ; xxviii, 19 sq. Marc, xiv, 9 ; xvi, 15. Luc, xxiv, 47. Act. Ap., i, 8, etc.) s'oppose à une fin prochaine ; de même, les paraboles du levain et du grain de sénévé (Luc, xiii, 18-21), de l'ivraie (Math., xiii, 24-30), des talents (Math., xxv, 14, 19 ; Luc, xix, 11-28), de l'époux qui tarde (Math., xxv, 5 sq.), des mauvais vigneron (Math., xxi, 33-43), du festin de noces (Math., xxii, 1-14) ; — 3^o Si Jésus dit clairement qu'il ne connaît pas le jour du jugement (Marc, xiii, 32), comment peut-il ensuite le déclarer imminent ? Aussi on doit résoudre les objections en tenant compte de ces textes. Au reste notre explication est fondée sur l'exégèse.

Math., xxiv, 29 : « Aussitôt » (εὐθέως) après la chute de Jérusalem, se produit la fin du monde. On peut entendre εὐθέως au sens de « soudain », en soi, sans rapport avec un temps, ou bien comme une parole prononcée « dans la perspective prophétique », du point de vue de Dieu, ou bien enfin en faisant remarquer que, dans S. Mathieu aussi bien que dans S. Marc et S. Luc, le texte tout entier (Math., xxiv, 15-30), avec le v. 23, admet une *séparation* entre le jugement temporel et le jugement dernier.

Math., xxiv, 34 : « Cette génération ne passera pas avant que tout cela n'arrive » — ne doit pas être rapporté aux contemporains de Jésus, mais aux Juifs en général, ou bien, si on la rapporte aux contemporains, c'est en tant que témoins de la ruine de Jérusalem. Au sujet de la parousie proche souvent annoncée dans les discours de parousie (Math., xxiv ; Marc, xiii ; Luc, xxi) ou dans de brèves déclarations (Math., xvi, 28 ; Marc, viii, 39 ; Luc, ix, 27 ; Math., xxvi, 64 ; Marc, xiv, 62 ; Luc, xxii, 69 et Math., x, 23) le mot « venir » (ἐρχεσθαι) peut être entendu, conformément à l'usage du langage biblique, au sens *figuré* d'une activité (récompense, punition, jugement). Ces paroles se rapportent aux grandes actions que le Christ, à partir de sa Résurrection, accomplira jusqu'à la fin du monde (retour spirituel). C'est pourquoi S. Mathieu (xxviii, 20) précisément termine son évangile avec le mot d'adieu où le Christ annonce qu'il *demeurera* d'une manière permanente : « Voici que je suis avec vous, tous les jours, jusqu'à la consommation des siècles. »

On ne peut pas nier cependant qu'il faut venir à bout de difficultés exégétiques réelles ; de ces difficultés il y en a partout. Mais qu'on ne s'imagine pas que la méthode libérale, en coupant le nœud, apporte une solution lumineuse. L'ignorance affirmée par la critique est inconciliable avec la conscience que le Christ a de sa science, non seulement dans S. Jean, mais encore dans les Synoptiques. Une ignorance religieuse du Seigneur, ou même une erreur directe, enlèverait tout fondement à sa doctrine comme à tout le christianisme.

Les Pères ont tous soutenu la haute sagesse du Seigneur. Ils ne veulent pas entendre parler de son ignorance ou de sa faillibilité, bien qu'ils ne traitent qu'en passant, et sans en faire un exposé théorique, le problème que présentent les évangiles. (Cf. *Billot, La Parousie* [1920].)

Est-ce que Jésus lui-même ne s'est pas attribué une science limitée ? N'a-t-il pas manifesté, à mainte reprise, son ignorance par des *questions* (Marc, v, 9, 30 ; vi, 38 ; ix, 20. Jean, xi, 34), et par son *étonnement* (Math., viii, 10 ; Luc, vii, 9), et n'a-t-il pas surtout déclaré qu'il ignorait le jour du jugement dernier, en réservant la connaissance à son Père seul ? (Marc, xiii, 32 ; Math., xxiv, 36.) La question peut être aussi bien un moyen d'instruire les autres que de s'instruire soi-même. Dieu lui-même interrogea Adam : Où es-tu ? et ce n'était sûrement pas par ignorance. L'étonnement peut très bien se concilier avec la science expérimentale et si, comme le pense Gutberlet (*Der Gottmensch, l'Homme Dieu*, 94), il est inconciliable avec

la science surnaturelle, on peut le considérer comme une accommodation aux circonstances extérieures, ou bien, avec *S. Augustin* et *S. Thomas*, comme une instruction pour nous. (S. th., III, 15, 8.) L'ignorance du jour du jugement dernier est expliquée, par les Pères et les scolastiques, comme une ignorance économique. Le Christ ne connaissait pas ce jour en tant qu'objet de révélation. Dieu, pour des motifs sages, a refusé au monde cette révélation. D'où l'exhortation eschatologique constante du Christ de veiller et de se tenir prêts. (Math., xxiv, 42 ; xxv, 13, Marc, XIII, 35. Luc, xxi, 36.)

§ 97. La puissance parfaite du Christ

Les théologiens se demandent dans quelle mesure l'humanité du Christ a participé à la *puissance* divine. Ils répondent qu'un certain éclat de puissance était exigé par sa dignité *royale*, de même qu'une haute science était exigée par son ministère *prophétique* et que la sainteté l'était par son ministère *sacerdotal*. Nous ne tenons pas compte ici de la puissance *naturelle* de l'humanité du Christ ; il s'agit uniquement de la puissance *surnaturelle* que son humanité a reçue par suite de son union hypostatique. Et ici se pose la thèse théologiquement justifiée.

La puissance de l'humanité du Christ n'est pas, il est vrai, la toute-puissance, mais elle s'étend à toutes les actions surnaturelles dans l'ordre physique (miracles) comme dans l'ordre moral (rémission des péchés, sanctification) qui servent au but de la Rédemption.

Cette puissance avait son siège dans l'âme, mais par l'âme dans le corps aussi. L'Écriture parle souvent et expressément d'une participation de l'humanité du Christ aux actions miraculeuses, d'une effusion de la puissance du Seigneur qui se répand sur les malades (Luc, IV, 38 sq. ; VI, 18 sq. ; VIII, 43-46. Marc, VII, 33 ; VIII, 23), ainsi que de la puissance de remettre les péchés exercée d'une manière autonome. (Luc, v, 24 ; VII, 48.) La cause proprement dite et principale de ces effets surnaturels est le Logos, mais la nature humaine lui sert pour cela d'instrument. C'est pourquoi les théologiens disent que la sainte humanité du Christ est un grand *sacrement* vivant et personnel du Nouveau Testament, par lequel Dieu opère le renouvellement surnaturel de l'humanité. Les sept sacrements de l'Église sont ensuite la continuation de l'action de l'Homme-Dieu, par lesquels (comme par des *instrumenta separata*) il opère son œuvre de pardon et de grâce chez les hommes qui ont besoin de rédemption. Dans cette couronne de signes sacramentels visibles, l'*Eucharistie* a une importance particulière, car elle est l'Homme-Dieu lui-même sous une nouvelle forme d'être, vivant et agissant.

Les Pères ont souvent l'occasion de parler de la *double puissance* de l'humanité du Christ. Ils examinent souvent la puissance surnaturelle manifestée dans la résurrection des morts et la guérison des malades, à l'occasion de l'explication des textes cités plus haut. D'après *S. Athanase*, « la chair servait aussi à l'œuvre de la divinité (résurrection des morts, guérison des malades, etc.) ; ces œuvres étaient opérées en elle, car elle était le corps de Dieu » (ὅτι ἐν αὐτῇ [σὰρξ] ἐγένετο, θεοῦ γὰρ ἦν σῶμα). (C. Arian.orat., III, 31.) Personne ne décrit plus souvent que *S. Cyrille d'Alex.* l'effet moral de la puissance de vie demeurant dans l'humanité : « Le Christ qui est présent en nous (par l'Eucharistie) apaise la loi de la chair qui réside dans nos membres, il ravive la sainte crainte de Dieu ; il tue les passions ; ne tenant pas compte des péchés qui sont en nous, il nous guérit plutôt comme des malades, il répare ce qui est brisé, il relève ce qui est tombé, comme le bon Pasteur qui donne aussi sa vie pour ses brebis. » (In Joan. Ev., IV, 2 : M. 73, 585.)

« Si, par le seul contact de la chair sacrée, ce qui est mort revient à la vie, ne rece-

vrons-nous pas, de cette eulogie qui donne la vie, une jouissance plus abondante, si nous nous en nourrissons? Car elle changera complètement, dans le bien qui lui est propre, c.-à-d. l'immortalité, ceux qui y participeront. (Ibid. : M. 73, 580.)

La Scolastique a essayé d'expliquer le *comment* de cette mystérieuse union de la puissance divine et de l'action humaine dans le Christ. Scot et son Ecole en se réclamant de S. Athanase, de S. Léon I^{er}, de S. Jean Damascène, expliquent cette union conformément à l'ensemble de leur système théologique, comme une union *morale*. D'après eux, il y a entre la toute-puissance de Dieu et l'action humaine une sorte de parallélisme, de telle sorte que l'action humaine est déterminée à s'exercer par la toute-puissance divine, laquelle seule accomplit les œuvres surnaturelles. D'après S. Thomas et son Ecole, là aussi conformément à l'ensemble du système théologique, Dieu communique sa puissance comme puissance *créée* à l'humanité et continue de diriger l'action *par cette puissance*, comme par un instrument, et produit ainsi l'œuvre surnaturelle. L'*aptitude* à cette puissance se trouve dans l'humanité du Christ, en vertu de la puissance obédientielle générale envers Dieu, qui se trouve dans les créatures. Cette dernière théorie concorde mieux avec l'enseignement de l'Écriture et des Pères que la première. (Cf. S. th., III, 13, 1-4.)

Jésus était-il obligé de *demandeur* le pouvoir des miracles? Les miracles ne peuvent être accomplis que par Dieu, l'auteur de la nature; ils ne peuvent donc pas l'être par la nature humaine du Christ. Mais le Logos s'était uni d'une manière *permanente* à cette nature pour opérer en elle les œuvres de la Rédemption, et les miracles sont du nombre de ces œuvres. Le Logos voulait communiquer d'une manière participative, comme puissance créée, à sa nature humaine, la puissance des miracles ou toute-puissance, qui a son fondement en lui et, par cette puissance créée, comme « *instrumentum conjunctum* » appliquer sa toute-puissance à l'objet à transformer miraculeusement (par ex. : un malade, un mort). Cette puissance le Christ n'avait pas à la demander, il ne pouvait même pas la demander, car c'eût été mettre en doute son union hypostatique avec le Logos. Son pouvoir des miracles est comparable au pouvoir sacramentel du prêtre, par ex. : de consacrer, d'absoudre, pouvoir qui est contenu d'une manière permanente, inaliénable et sans possibilité d'augmentation, dans son Ordre (caractère indélébile). De là, le calme, la sûreté surprenante, la grande simplicité et la brièveté dans l'accomplissement des miracles du Christ; d'ordinaire, c'est une simple déclaration indicative ou impérative. On ne trouve pas, dans l'Évangile, de *prière* pour obtenir le pouvoir des miracles. Dans Jean, XI, 41 sq., etc., il y a une prière d'action de grâces et non une prière de demande. Ce n'est cependant pas une « apparence de prière », mais une prière sentie et partie du fond de l'âme, car on peut également remercier pour une chose qu'on possède déjà dans sa nature. En définitive, tout venait de Dieu même pour le Christ. Il avait de plus le devoir de nous instruire et de nous donner le bon exemple. C'est ainsi également que les Pères expliquent la prière du Christ au moment des miracles. Par contre, le Christ pouvait *demandeur* réellement des effets moraux actuels ou futurs produits par Dieu dans la créature *libre*. C'est que ces effets ne sont pas produits purement et simplement par la toute-puissance de Dieu.

Jésus sentait que son pouvoir des miracles avait pour but de soutenir son œuvre rédemptrice; quand ce pouvoir ne devait pas servir à ce but, « il ne pouvait pas faire de miracles ». (Marc, VI, 5.) C'est pourquoi il n'usait pas de sa puissance pour des fins personnelles et ne voulait pas prier son Père de lui envoyer des anges pour le protéger contre les souffrances et la mort. (Math., XXVI, 53.) La foi est le but des miracles. (Jean, XI, 40; cf. IV, 48, 50.) Il refuse d'accomplir les signes ostentatoires demandés par le diable. (Math., IV, 1-11.)

DEUXIÈME SECTION

L'Œuvre du Rédempteur : La Sotériologie

A consulter, outre les ouvrages cités plus haut : *S. Thomas*, S. th., III, 19-22, 24, 26 46-52. *Stenstrup*, Soterologia, 2 vol. (1899). *Rivière*, Le dogme de la Rédemption (1905 et 1913). Sur le sacerdoce du Christ : *S. Thomas*, S. th., III, 21, 22, 26. Sur le magistère du Christ : *S. Thomas*, S. th., III, 42, 1-4. *Lessius*, De perf. div., XII, 8 et 9. *Battifol*, L'enseignement de Jésus (1906). Sur le Christ et Melchisédech : *G. Bardy*, *Revue biblique*, 1926, t. IV et 1927, t. I. Au sujet de la royauté du Christ, surtout l'Encyclique « Quas primas » de Pie XI (11 décembre 1925). *Diekamp*, II, 227 sq. *Minges*, I, 325-327.

Sommaire. Par comparaison avec la doctrine sur la *Personne* du Rédempteur, il n'est pas souvent question de son *œuvre* dans les définitions officielles de l'Église ; les symboles eux-mêmes sont ici brefs et fragmentaires. Le *Symbole des Apôtres* parle de la mort et de la Passion, mais omet d'en indiquer le *but*. Le *Symbole de Nicée-Constantinople* le signale brièvement : « Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de cœlis. » Le *Symbole de S. Athanase* dit aussi d'une manière générale : « Qui passus est pro salute nostra. » Le Concile d'*Éphèse* : « Obtulit semetipsum pro nobis. » (Can. 10 ; *Denz.*, 122.) Le Concile de *Trente* déclare, en passant, à propos de la doctrine de la justification : « Qui, cum essemus inimici propter nimiam caritatem qua dilexit nos, sua sanctissima passione in ligno crucis, nobis justificationem meruit et pro nobis Deo Patri satisfacit » (*Denz.*, 799) ; dans la doctrine du sacrifice de la messe : « Dominus noster, et si semel seipsum in ara crucis morte intercedente Deo Patri oblaturus erat, ut æternam illic redemptionem operaretur (reliquit sacrificium eucharisticum), quo cruentum illud semel in cruce peragendum repræsentaretur » (*Denz.*, 938). Le Pape Clément VI déclara la surabondance de la Passion rédemptrice (*Denz.*, 550-552) ; Alexandre VIII, son universalité (*Denz.*, 1294 sq.) ; Pie X caractérise comme une erreur cette proposition moderniste : « Doctrina de morte piaculari Christi non est evangelica sed tantum paulina. » (*Denz.*, 2038.)

La doctrine de la Rédemption est très déficiente dans le *néo-protestantisme*. Alors que les anciens protestants acceptaient encore la « représentation » du Christ, dans le sens, il est vrai, d'une « satisfactio » et non d'une « satisfactio », comme on le verra plus loin, *Schleiermacher* pose cette thèse : « Celui qui a trouvé lui-même l'infini... n'a plus besoin de médiateur. » Or on trouve cet infini « dans le moment ineffable où une âme sainte entre en contact avec l'univers », quand on « se fond avec l'univers ». *Schleiermacher* est le père du *néo-protestantisme*. (Cf. *Brunner*, La mystique et la parole.) D'après lui, le Christ est complètement superflu là où la religion du présent a seule un rôle décisif. « Le *néo-protestantisme* s'oppose à toute prétention de faire d'un élément historique, que ce soit du présent ou de l'avenir, l'objet de la foi. » Cela supprime la valeur sotériologique de tous les faits salutaires du christianisme. Que reste-t-il alors du *Symbole des Apôtres* ?

Notion. Sous le nom de Rédemption (*ἀπολύτρωσις*, *redemptio*), on entend tout ce que le Christ Homme-Dieu a fait pour nous (aspect objectif), pour nous faire passer de l'état de péché et d'injustice dans l'état de justice et de sainteté des enfants de Dieu (aspect subjectif).

Les Apôtres entendent la Rédemption dans ce *sens complet* et ils résument l'acte objectif du Christ et son effet subjectif en nous, dans le pardon et la sanctification. *S. Paul* : « Qui *eripuit* nos de potestate tenebrarum et *transulit* in regnum Filii dilectionis suæ, in quo habemus redemptionem per sanguinem ejus, remissionem peccatorum. » (Col., I, 13 sq.) « Nos scimus quoniam *translati* sumus de morte ad vitam. » (I Jean, III, 14.) La Rédemption est donc le « transfert » de l'humanité de l'état de mort spirituelle à l'état de vie. Nous nous occuperons plus tard des diverses théories de la Rédemption.

Jésus lui-même appelle la Rédemption une « œuvre » (*ἔργον*) qu'il doit accomplir sur la terre par ordre de son Père. (Jean, IV, 34.) L'Évangile et les Apôtres entendent la Rédemption, dans le sens strictement *religieux et moral*, comme la délivrance du péché et de la dette du péché. L'Ancien Testament, qui insiste fortement sur la vie d'ici-bas, a d'abord une conception terrestre et politique de la rédemption : Jahvé a racheté Israël de la servitude de l'Égypte. (Ex., XX, 2, etc.) Cette conception se retrouve encore longtemps, et fortement accentuée, chez les Prophètes et dans les Psaumes ; dans les Psaumes cependant, on trouve déjà de fortes indications d'une *rédemption morale*. Le Christ apporte une transformation ou du moins un approfondissement moral de la doctrine de la rédemption : « Venite *ad me omnes* qui laboratis et onerati estis et *ego reficiam* vos. Tollite *jugum meum* super vos et discite *a me* quia mitis sum et humilis corde et *invenietis requiem* animabus vestris. » Math., XI, 28 sq.)

On peut, avec *Eusèbe* (Demonstr. evang., IV, 15, etc.), envisager l'œuvre rédemptrice du Christ du point de vue de son triple ministère de Docteur, de Pasteur et de Prêtre ; c'est d'ailleurs cette pensée qui est la base de l'Épître aux Hébreux. Le Docteur s'adresse extérieurement à l'*intelligence égarée* et la rachète, le Pasteur s'adresse à la *volonté dévoyée* et la rachète, le Prêtre s'adresse à *Dieu* et l'apaise, afin de nous racheter par là objectivement en transformant l'ensemble de nos relations avec lui. En plus de cette action extérieure, le Rédempteur soutient encore intérieurement notre intelligence et notre volonté par la grâce. Ainsi se manifeste, dans ces trois fonctions, toute l'activité rédemptrice du Christ. Cependant son ministère de Docteur s'exerce surtout dans sa *vie terrestre*, son ministère de Prêtre surtout dans sa *Passion* et son ministère de Pasteur (de Roi) dans sa *vie glorieuse*. Par son ministère de Docteur et de Pasteur, le Christ agit *directement* et *subjectivement* sur nous pour notre rédemption ; par son ministère de Prêtre, il agit *indirectement* et *objectivement*.

Les Pères, selon leur propre tendance spirituelle et conformément aux besoins de leur temps, ont insisté davantage tantôt sur l'enseignement, les préceptes et l'exemple, tantôt sur la réconciliation avec Dieu. Aucun Père n'a entendu la Rédemption d'une manière entièrement exclusive ; ils ont toujours, *en définitive*, pensé à la délivrance du péché et de la mort spirituelle et à l'union avec Dieu. On a déjà signalé plus haut (p. 340) que la notion de rédemption était très répandue dans le *monde antique*, bien que cette notion ne puisse être identifiée avec la notion chrétienne qui, *en soi*, est un mystère et repose sur une série de mystères. Le mystère de la Rédemption consiste, d'après S. Paul, à « *instaurare omnia in Christo quæ in cælis et quæ in terra sunt* ».

L'*art chrétien* a de bonne heure représenté le Seigneur dans sa triple fonction : 1^o Comme Docteur, le « *volumen* » en main, au milieu des Apôtres, ou de S. Pierre et S. Paul qui les représentent, assis sur un sigma demi-circulaire ; 2^o Comme Pasteur avec la brebis sur ses épaules ; 3^o Enfin comme crucifié. Or *Calvin* prétend

(Inst., II, 15, 1) que le triple ministère n'aurait été enseigné « in papatu » que « frigide et sine fructu » jusqu'à lui le réformateur. Il aurait pourtant pu lire déjà dans S. Thomas : « Quantum ad alios pertinet, alius est legislator, et alius sacerdos et alius rex, sed hæc omnia concurrunt in Christo tamquam in fonte omnium gratiarum. » (S. th., III, 22, 1 ad 3.)

CHAPITRE PREMIER

Le magistère du Christ

§ 98. La réalité de ce magistère

THÈSE. Jésus est l'unique prophète et docteur absolu des peuples, promis dans l'Ancien Testament. *De foi.*

Explication. Cette thèse, sans doute, n'est pas définie, mais elle est clairement attestée dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament et nettement transmise par la Tradition. Le Concile du Vatican signale le caractère spécial de la *prophétie*. (S. 3, c. 3 ; Denz., 1790 ; cf. Catech. Rom. Proœmium, n. 3.)

La vocation de Jésus comme docteur absolu est la condition préalable fondamentale du magistère ecclésiastique qui en dépend nécessairement. C'est pourquoi le magistère du Christ est si vivement attaqué par le *rationalisme* ; c'est en effet le moyen le plus efficace de combattre l'Église. On insiste sur le caractère « absolu » de ce magistère. Si l'on considère seulement le Seigneur comme un maître entre plusieurs, comme le plus parfait jusqu'ici et non comme le Maître par excellence, le seul Maître suprême après lequel et au-dessus duquel il ne s'en élèvera pas de plus grand, on le méconnaît lui et son œuvre.

Preuve. Les prophéties caractérisent le Messie futur comme le docteur de la vérité et de la justice, ainsi que comme l'annonciateur de la volonté de Dieu. Ainsi, Dieu dit à Moïse : « Je leur susciterai un Prophète comme toi, du milieu de vos frères, et je mettrai mes paroles dans sa bouche et il leur dira tout ce dont je l'aurai chargé. » (Deut., XVIII, 18 ; cf. Jean, I, 45 ; Act. Ap., III, 22.) *Isaïe* : « Voici que je le donne comme témoin pour les peuples, comme guide et chef pour les nations. » (LV, 4 ; cf. XLIX, 6.) Il est encore plus clair dans ces paroles que le Christ s'appliqua expressément à lui-même : « L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce que le Seigneur m'a oint ; il m'a envoyé pour apporter la bonne nouvelle aux pauvres, pour guérir ceux dont le cœur est brisé, pour annoncer aux prisonniers la liberté et à ceux qui sont enfermés la délivrance. » (Is., LXI, 1 ; cf. Luc, IV, 18-19.) *Joël* console le peuple en lui promettant qu'un jour le Seigneur « leur donnera un Maître de la justice ». (II, 23.)

Jésus exprime cette vérité en deux propositions : 1^o « L'homme vit... de toute parole qui sort de la bouche de Dieu » (Math., IV, 4) ; 2^o « Je dois aussi porter la bonne nouvelle du royaume de Dieu à d'autres villes ; car c'est pour cela que j'ai été envoyé » (Luc, IV, 43). C'est en

prêchant doctrinalement la pénitence qu'il commence son ministère public. (Math., iv, 17.) Dans le Sermon sur la montagne, il se manifeste comme l'interprète absolu de la loi de Dieu et place constamment son autorité au-dessus de celle qui a parlé aux anciens : Moïse et les Prophètes. (Math., v, 7). Le peuple le consultant en raison de son activité comme un maître et un prophète. (Math., xvi, 14 ; xxi, 11 ; xxii, 36. Marc, i, 21-22. Jean, iii, 2 ; vi, 14 ; vii, 20.) Ses disciples l'appellent leur Maître. « Vos vocatis me Magister et Domine et bene dicitis, sum etenim. » (Jean, xiii, 13.) Mais, à côté de lui, personne ne doit porter ce nom : « Ne vocemini magistri quia magister vester unus est Christus. » (Math., xxiii, 10.) Ce n'est qu'en tant que ses disciples qu'ils peuvent s'en aller et être maîtres. (Math., x, 27 ; xxviii, 19.)

S. Paul a surtout décrit le Seigneur dans son action sacrificale, mais il parle aussi de la « doctrine de Dieu, de notre Sauveur » (Tit., ii, 10) et de « l'Evangile du Christ ». (I Cor., ix, 12 ; II Cor., ii, 12, etc.) L'Épître aux Hébreux considère le Christ comme le dernier et suprême dépositaire de la Révélation : « Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in Filio. » (Hébr., i, 1 sq.) Cf. aussi ce qui a été dit plus haut (§ 10) sur l'Evangile en tant que doctrine et (§ 4) sur le caractère absolu de la Révélation.

Les Pères. Le Christ a été célébré comme docteur de vérité particulièrement par les *apologues*. Au paganisme philosophique, fier de sa culture, ils opposent cette affirmation que la vérité complète ne peut se trouver que dans le Christ. S. Justin, philosophe lui-même, après avoir étudié tous les systèmes philosophiques, rencontre un vieillard qui lui indique les Prophètes, lesquels le conduisent au Christ. (Dial., 2-8.) Désormais le Christ est pour lui l'unique Maître (ὁ διδάσκαλος Χριστός), le Logos fait chair ou la Vérité sous forme humaine. (Apol., i, 4-6.) « Il est donc manifeste que notre religion est élevée au-dessus de toute doctrine humaine, car c'est justement le Christ qui est apparu pour nous avec corps, Logos et âme, qui a été toute la raison. » (Apol., ii, 10.) Pour tous les autres apologistes, comme pour S. Justin, le Christ est la suprême garantie de la vérité. En face de lui, toute philosophie n'est qu'erreur. « Nous méprisons l'orgueil des philosophes... la vérité divine a mûri dans nos jours » écrit *Minucius Felix*. (Octav., xxxviii, 5.) « Qu'a de commun le philosophe avec le chrétien ? Le disciple de la Grèce avec le disciple du ciel ? » s'écrit *Tertullien*. (Apol., 46.) S. Irénée écrit « Nous n'aurions pas pu apprendre autrement ce qui est de Dieu, si notre Maître, qui est la Parole (c.-à-d. la Vérité elle-même), ne s'était pas fait Homme. Nul autre, en effet, ne pouvait nous raconter ce qui est du Père, que sa propre Parole. Car quel autre a connu le sens du Seigneur ? » (A. h., v, 1.) *Clément d'Alex.* célèbre avec enthousiasme le Seigneur comme l'unique Docteur de l'humanité. Sous la forme d'une prière, il s'adresse à lui, comme le fera plus tard S. Anselme, et lui dit : « Si tu me conduis avec ta lumière, ô Seigneur, je trouve aussi Dieu par toi et je reçois de toi le Père, je deviens ton cohéritier, puisque tu ne rougis pas de m'avoir comme frère. (Hébr., ii, 11.) Loin donc, loin de moi l'oubli de la vérité, l'ignorance ; chassant l'obscurité qui fait obstacle, comme on éloigne un brouillard de ses yeux, contemplons le Dieu qui est réellement et chantons-lui comme premier hommage : Salut à toi, Lumière. Car la lumière du ciel a brillé à nos yeux, alors que nous étions ensevelis dans l'obscurité et renfermés dans l'ombre de la mort. Lumière plus pure que le soleil, plus douce que la vie d'ici-bas. Cette Lumière est la vie éternelle et tous ceux qui y participent ont la vie. » (Cohort. ad Gent., 11.) S. Athanase cite (De incarn. Verbi, 14 sq.) comme but de l'Incarnation, à côté de la délivrance de la « mort »,

la communication de la vraie science de Dieu, que, par suite de l'aveuglement du péché, nous ne pouvons plus trouver dans la Création. C'est pourquoi le Fils de Dieu est venu pour nous instruire. « Car, comme un bon maître qui a souci de ses élèves s'abaisse jusqu'à eux et leur donne un enseignement plus simple quand un enseignement plus élevé leur serait inutile, ainsi a fait le Logos de Dieu, comme le dit aussi S. Paul. » (I Cor., I, 21.) S. Augustin écrit à propos du « De magistro » : « J'ai essayé de montrer qu'il n'y a pas de maître qui enseigne la vérité aux hommes, sauf Dieu, comme c'est d'ailleurs écrit dans l'Évangile : vous n'avez qu'un Maître, le Christ. » (Retract., I, 12.) Aucun Père, pas même les apologistes et les Alexandrins, n'a placé d'une manière *exclusive* la Rédemption dans la doctrine et l'exemple seuls, comme le firent les pélagiens et comme devait le faire plus tard Abélard. (Denz., 371.)

Le *fondement théologique* du magistère du Christ est déjà indiqué par les Pères. Une des pires conséquences du péché originel était l'ignorance religieuse et la connaissance insuffisante de Dieu. Si nous devons être rachetés, il fallait d'abord nous délivrer de cette obscurité qui provenait du péché. Le Christ lui-même a exprimé la force rédemptrice de sa doctrine : « *La vérité vous rendra libres* », c.-à-d. vous délivrera de l'erreur. (Jean, VIII, 31-32 ; cf. xv, 3.) Sans foi, pas de vie éternelle ; or la foi a son fondement dans la doctrine. (Rom., x, 17.) Celui qui conteste le caractère doctrinal du christianisme méconnaît une partie essentielle de l'activité rédemptrice du Christ.

S. Thomas consacre à l'activité doctrinale du Seigneur, à son caractère particulier et à sa beauté unique, toute une question. (S. th., III, 42.) Lessius donne aussi des considérations très intéressantes sur le magistère du Christ. (De perf. div., XII, 8-9.)

Aujourd'hui les rationalistes, comme les modernistes, s'efforcent de démontrer que le Christ se rattache partout aux Prophètes et aux Psaumes, et s'empressent de conclure prématurément qu'il n'a rien enseigné de « nouveau » et que même un certain nombre de ses maximes morales se trouvent chez les anciens philosophes religieux (le Portique, Sénèque, Marc-Aurèle, etc.). Mais le Seigneur montre justement sa pédagogie éminente en tenant compte de ce qui existe déjà dans la nature et la surnature. Néanmoins sa doctrine est comme d'une seule coulée et ne donne jamais l'impression d'un éclectisme. Le monde ne pourra jamais contester au Seigneur, par rapport au christianisme, sa parole, « *magister vester unus est* ». Il reste toujours vrai de dire : « *Jamais homme n'a parlé comme cet homme.* » (Jean, VII, 46.)

§ 99. La perfection du magistère du Christ

1. La perfection du magistère du Christ résulte d'abord de la *dignité* unique de sa *Personne*. Ce n'est pas un prophète particulièrement éclairé en Israël : il est la vérité personnelle devenue visible, le Logos de Dieu incarné, le depositaire souverain de toute vérité.

Il dit sans doute souvent qu'il a été envoyé par son Père ; mais en raison de son unité avec son Père, il vient aussi et parle en son *propre* nom, en invoquant sa *propre* autorité et dignité. Il dit ce qu'il voit et entend dans la divinité. Sa doctrine n'est pas une doctrine reçue d'un plus haut par la foi ; encore moins une doctrine apprise ou découverte par la réflexion ; il la tient de Dieu par intuition immédiate dans son essence. Il la puise dans sa propre source intérieure. « Nous disons ce que nous savons et nous attestons ce que nous avons vu. » (Jean, III, 11.) Le Prophète dit : Ainsi parle le Seigneur. Mais le Christ s'exprime ainsi : Et moi je vous dis. Celui qui connaît et possède le Fils connaît aussi et possède le Père. (Jean, VIII, 19 ; XIV, 9.)

2. La perfection du magistère du Christ résulte ensuite de la *plénitude* et de la *profondeur* infinies du contenu de son enseignement. Lui-même se nomme la Lumière du monde (Jean, VIII, 12), la Voie et la Vérité (ἡ ἀλήθεια) au sens absolu. (Jean, XIV, 6.) Les Apôtres célèbrent la richesse de sa plénitude de doctrine. (Jean, I, 14 ; I Cor., I, 24 ; Éph., III, 14-19 ; Phil., III, 8 ; Col., II, 3.)

Parmi les Pères, ce sont les Alexandrins, Clément et Origène, et plus tard S. Augustin, qui ont traité le plus magnifiquement de la plénitude absolue de vérité du Christ. « Il me semble », écrit Clément, « que, le Logos étant descendu lui-même du ciel jusqu'à nous, nous n'avons plus besoin de faire de longues recherches dans la doctrine humaine, et nous rendre à Athènes ou dans le reste de la Grèce... Les autres conseils et doctrines sont limités et se meuvent autour de sujets uniquement partiels. La doctrine catholique, par contre, s'étend seule à toute la vie, en tout temps, dans toutes les circonstances, nous conduisant au but le plus élevé, vers la *vie* ; c'est la *crainte de Dieu*, et *vivre* conformément à cette crainte de Dieu est la seule chose nécessaire pour vivre éternellement. » (Cohort. ad Gent., II.) Et de même son élève Origène : « Que sont donc Celse et ses philosophes en face de celui qui est devenu la Lumière du genre humain et lui a enseigné comment il devait honorer Dieu comme il faut ; qui ne refuse à personne la connaissance de sa doctrine mystérieuse, qui plutôt, dans son amour immense pour les hommes, donne à ceux qui sont plus *cultivés* une science de Dieu et des choses divines capables d'élever l'âme bien au-dessus de tout ce qui est terrestre, alors que, d'un autre côté, il s'abaisse avec le même amour jusqu'au niveau de l'intelligence plus faible de l'*homme simple*, des bonnes *femmes non cultivées*, de la classe servile, en un mot, de tous ceux qui n'ont jamais reçu que de Jésus seul un enseignement sur Dieu qu'ils puissent comprendre et saisir, ainsi que des commandements de nature à les guider vers une vie meilleure ! » (C. Cels., VII, 41.)

La doctrine du Christ est parfaite, dans le sens *relatif* comme dans le sens *absolu*. Au sens relatif, en tant que Jésus confirme et achève tout ce qui, avant lui, a été annoncé comme doctrine au nom de Dieu, dans l'Ancien Testament. Il n'a pas séparé le Nouveau Testament de l'Ancien, comme essayèrent de le faire Marcion et les gnostiques. Il n'était pas venu pour supprimer la Loi et les Prophètes, mais pour les accomplir. (Math., v, 17-48.) Sans doute, la Loi ancienne était imparfaite. (Cf. S. th., I, II, 91, 5.) Mais elle était cependant un pédagogue qui conduisait au Christ. (Gal., III, 24.) Et le Christ se déclare, dans le Sermon sur la montagne, comme plus tard, quand devant ses disciples il annonce ouvertement la destruction de l'Ancienne Alliance, (Luc, XXI, 6 ; XXII, 20) et fonde une nouvelle Alliance à la Cène (Math., XXVI, 28), pour la *substance* de l'Ancienne Loi, envers la chaire de Moïse. (Math., XXIII, 2.)

Mais l'enseignement du Christ est également parfait au sens *absolu*, car, après lui, il ne surgira pas de *maître plus élevé*. Il apporte au monde la *dernière* révélation et la *plus haute*. (Hébr., I, 1 sq.) Par suite, celui qui la repousse, refuse la vie et commet, en même temps, le plus grand péché qui soit. Ce péché, opposition à l'unique vérité, *demeure*. (Jean, VIII, 24 ; IX, 41.) S. Pierre appelle « fontaines sans eau » tous les maîtres qui ne sont pas envoyés par le Christ pour porter la vérité authentique. (II Pier., II, 17.)

Le progrès qui est possible dans la doctrine de Jésus, ne peut être qu'un progrès *subjectif* et non un progrès *objectif* ; il se produit quand l'individu et l'Eglise elle-même, dans son ensemble, approfondissent davantage la doctrine, et surtout quand on se l'approprie moralement et qu'on la pratique (§ 12).

3. La perfection du magistère du Christ résulte encore de l'*effet* de sa doctrine qui donne satisfaction et bonheur ; cette doctrine, en effet, comble les aspirations de tout l'homme intérieur, dans son intelligence, sa volonté et sa sensibilité.

Le Christ lui-même fait ressortir cet effet : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et boive. Celui qui croit en moi, des flots d'eau vive, comme dit l'Écriture, jailliront de ses entrailles. » (Jean, vii, 37 sq.) « Celui qui boit de cette eau aura encore soif, mais celui qui boit de l'eau que je donnerai n'aura plus soif à jamais. » (Jean, iv, 13.) Toute vérité terrestre ne peut qu'exciter, que causer la soif d'une dernière réponse, la vérité céleste seule rassasie avec la vie. (Jean, viii, 51.) « Je suis la Lumière du monde. Celui qui me suit ne marche pas dans le ténébreux (de l'erreur), mais il aura la lumière de vie. » (Jean, viii, 12 ; cf. xvii, 3.) Pierre est obligé de confirmer les paroles de son Maître d'après sa propre expérience : « Seigneur, à qui irions-nous ? Tu as les paroles de vie éternelle. » (Jean, vi, 69.)

4. La perfection du magistère du Christ résulte aussi de la simplicité et de la clarté inimitables de la *forme d'enseignement*.

Les auditeurs se rendaient déjà compte que Jésus ne parlait pas comme les Scribes et les Pharisiens. (Marc, i, 22 ; Math., vii, 29.) Il ne parlait pas non plus, comme les philosophes, le langage abstrait de l'École ; il n'employait pas les formules desséchées de la science, ni les périodes contournées des rhéteurs ; mais il parlait un langage vivant, imagé et concret, d'une brièveté concise. Il évitait toute prolixité, il retenait l'attention de l'auditeur sur le sujet qu'il avait choisi et disait souvent en une courte phrase tout ce qu'il avait à dire sur un point déterminé. Il résolvait les questions captieuses d'une seule phrase ; il imposait silence aux disputeurs importuns par une brève réponse. S. Cyprien s'était déjà rendu compte de cela et cite très opportunément, à ce sujet, Jean, xvii, 3 ; Marc, xii, 29, 31 ; Math., vii, 12 ; xxii, 37 sq., 41 sq. (De orat. dom., 28.)

Quand on examine de plus près la *méthode d'enseignement* de Jésus, on peut constater, dans les évangiles, les procédés suivants : a) Bien qu'il ne procédât pas comme un orateur de synagogue juif, en posant une *thèse et la preuve d'Écriture* (cf. cependant Luc, iv, 16-22), il argumente néanmoins, à mainte reprise, en citant des passages de l'Ancien Testament. Il le fait d'ordinaire pour donner aux docteurs de la Loi une réponse qu'ils ne pourront pas repousser (Math., xxii, 23-33 et 41-46 ; Jean, x, 34-36) ; b) Le *dialogue* ou discours alterné par demandes et réponses (Marc, ii, 15-17 ; x, 17-27. Luc, ix, 61-62 ; xii, 13-15. Math., xviii, 21-22) ; c) Le *discours par sentences*, analogues aux Proverbes de l'Ancien Testament (Sermon sur la montagne) ; d) Les *paraboles* (comparaison, exemples sous forme historique et paraboles proprement dites) ; e) La *prière* (Luc, vi, 12 ; xxii, 42-46. Math., vi, 9-13 ; xi, 25-27. Jean, xvii, 1-26) ; f) La *menace* et l'*obsécration* (Math., xi, 20-24 ; xviii, 7 ; xxiii, 13-39. Luc, vi, 24-26). Bien que tous ces procédés d'enseignement ne soient pas étrangers à l'Ancien Testament, le Christ les a traités avec une maîtrise unique et les a fait servir à sa prédication d'une manière inimitable. Pour rendre sensibles les leçons de sa sagesse, il prend des analogies et des images dans tous les règnes de la nature, dans tous les domaines de la vie et des occupations quotidiennes, dans l'histoire religieuse de son peuple, comme dans sa propre expérience, dans les événements pompeux des palais, comme dans les menues aventures des maisons des pauvres gens. S'il est dit de Salomon : « Il savait parler des arbres depuis le cèdre qui croît sur le Liban, jusqu'à l'hysope qui pousse dans les murailles. » (III Rois, iv, 33), Jésus était infiniment « plus grand que Salomon » (Math., xii, 42). (Cf. Batifol, L'Enseignement de Jésus, 1 sq.)

5. Mais la plus grande perfection du magistère du Christ réside dans la parfaite harmonie de sa *doctrine* avec sa *vie*.

De même que Jésus tend sans cesse à faire passer sa doctrine dans la vie de ses auditeurs, de même qu'il exhorte à accomplir sa doctrine (Jean, iii, 21 ; vii, 17), il donne lui-même, le premier, l'exemple de l'accomplissement parfait de ce qu'il enseigne et il invite ses auditeurs à apprendre non seulement de ses paroles, mais

encore de ses œuvres : « Je vous ai donné l'exemple, afin que vous fassiez comme je vous ai fait. » (Jean, XIII, 15 ; cf. Math., XI, 29 ; Act. Ap., I, 1.)

6. De l'étude de tous ces points, il résulte que le Christ est Docteur, au sens *éminent* du mot ; qu'il a exercé son magistère de la manière la *plus parfaite* et qu'il est la dernière *instance* sans appel dans les questions religieuses. Son magistère est un magistère *universel*, pour tous les temps et pour tous les degrés de culture ; pour tout besoin de vérité et toute aptitude à la recevoir ; pour toute situation de conscience et de vocation extérieure. Les grands et les petits, les savants et les ignorants, les hommes et les femmes, les maîtres et les esclaves, les Grecs et les barbares, sont tous appelés à être ses disciples et tous ont l'aptitude pour l'être. (Rom., I, 13-14 ; Gal., III, 28.)

Le Christ, il est vrai, ne s'est adressé qu'aux Juifs et n'était envoyé que vers eux (Math., XV, 24) ; mais il a eu aussi en vue les *païens* et a ordonné, d'une manière précise, la *mission chez les païens*. Comment les disciples auraient-ils osé se tourner vers les païens, s'ils n'avaient été autorisés par l'ordre précis du Seigneur ? Pour prouver cette affirmation, nous invoquons non seulement l'*ordre final* avant l'Ascension (Math., XXVIII, 19 ; Marc, XVI, 15 ; Luc, XXIV, 47 ; Act. Ap., I, 8), mais encore un certain nombre d'allusions, de déclarations et de paraboles, qui attestent le caractère universel de l'enseignement de Jésus. (Cf. S. Thomas, S. th., III, 42, 11)

Transition. Si le magistère est une activité vraiment rédemptrice, toute l'activité rédemptrice du Christ ne se ramène cependant pas, comme le veulent les *pélagiens*, les *sociniens* et la *théologie moderniste*, à l'enseignement et à l'exemple. Le Christ n'avait pas seulement à nous apporter une nouvelle connaissance de Dieu et des exigences de sa volonté, mais encore à faire disparaître l'inimitié objective entre Dieu et nous, conséquence du péché originel. Cet acte rédempteur qui est d'abord objectif et personnel, et que lui seul pouvait accomplir, il l'accomplit par son *ministère sacerdotal*. Nous examinerons la question de la *réalité* de son sacerdoce, de son *sacrifice* sacerdotal et, à ce sujet, nous aurons à parler des *théories de la Rédemption* et surtout de la *doctrine de la satisfaction* ; nous examinerons enfin l'*effet* de l'acte rédempteur.

CHAPITRE II

Le sacerdoce du Christ

§ 100. La réalité du sacerdoce

THÈSE. Le Christ est le véritable et unique Grand-Prêtre de la Nouvelle Alliance. De foi.

Explication. La *notion* de prêtre (*ιερεύς*, sacerdos) trouve son explication dans la notion corrélatrice de *sacrifice* et de *médiateur* : « *Proprie officium sacerdotis est esse mediatorem inter Deum et populum, in quantum scilicet divina populo tradit, unde dicitur sacerdos quasi sacra dans.* » (S. Thomas, S. th., III, 22, 1.) Il doit, comme son nom l'indique, transmettre les choses sacrées, divines,

la grâce et la vérité de Dieu au peuple ; et en retour, accomplir, au nom du peuple, ce dont le peuple est redevable à Dieu, les prières et les sacrifices dans le culte divin. Il a donc une double fonction : il doit *administrer* aux hommes les choses saintes (sacrements et doctrines) et de même *offrir* à Dieu les choses saintes (sacrifices et prières). Sous ce dernier aspect, la fonction principale du prêtre est le *sacrifice*. « *Sacrificium et sacerdotium ita Dei ordinatione conjuncta sunt, ut utrumque in omni lege extiterit.* » (Trid., s. 23, c. 1.)

Dans l'ordre actuel du salut, dans lequel les hommes sont avec Dieu dans la relation de *pêcheurs*, la fin propre du sacrifice sacerdotal n'est pas seulement l'action de grâces et le culte, mais encore, et surtout, la *réconciliation*. C'est précisément sous ce dernier aspect, que le prêtre est *médiateur*. Ce rôle de médiateur, qui a pour but la réunion de l'homme avec Dieu, la grâce et la réconciliation, le prêtre ne peut pas se le donner à lui-même : il faut qu'il y soit *appelé* par Dieu.

L'*Épître aux Hébreux* résume tout ce que nous venons de dire : « Tout grand-prêtre est pris parmi les hommes ; il est établi pour les hommes dans ce qui concerne leurs relations avec Dieu, afin d'offrir des dons et des sacrifices pour les péchés ; (il faut) qu'il puisse compatir avec ceux qui sont dans l'ignorance et l'erreur... De même, personne ne prend de lui-même l'honneur, mais celui qui est appelé de Dieu comme Aaron. » (Hébr., v, 1-14.) Ce thème principal de l'*Épître*, formulé aux chapitres v, vi et x, est développé dans les détails au chapitre vii.

Preuve. L'*Ancien Testament* prophétise le caractère sacerdotal du Messie dans une formule puissante : « *Juravit Dominus et non pœnitebit eum : tu es sacerdos in æternum secundum ordinem Melchisedech.* » (Ps. CIX, 4 ; cf. Math., xxii, 44.) Melchisédech se tient en dehors du culte juif et offre du pain et du vin ; de même le Christ à la Cène. C'est sur cette déclaration qu'est bâtie l'*Épître aux Hébreux*. (Hébr., v, 6 ; vii, 17, 21) Que le Messie futur doive être le prêtre sacrificateur de son peuple, cela ressort aussi, objectivement, de la description que fait le prophète Isaïe du *serviteur souffrant de Dieu* (Is., LIII) : Il mourra pour les péchés du peuple et, par là, acquerra une grande postérité spirituelle pour lui et, pour le Seigneur, un peuple réconcilié et sanctifié. « *Vere languores nostros ipse tulit et dolores nostros ipse portavit et nos putavimus eum quasi leprosum et percussum a Deo et humiliatum. Ipse autem vulneratus est propter iniquitates nostras, attritus est propter scelera nostra ; disciplina pacis nostræ super eum et livore ejus sanati sumus. Oblatus est quia ipse voluit et non aperuit os suum.* » (Is., LIII, 4-7.)

Jésus ne parle pas formellement de son caractère sacerdotal, mais il en exerce la *fonction* par la prière et le sacrifice pendant toute sa vie et surtout par le don de soi-même dans la mort sur la Croix. Deux fois, il parle expressément de ce culte sacrificiel. (Math., xx, 28 ; xxvi, 26-28. Marc, xiv, 22-24. Luc, xxii, 19 sq. ; cf. Jean, ii, 19 ; iii, 16 ;

x, 17 sq. ; XII, 34 ; XVII, 19.) Nous reviendrons sur ces déclarations plus loin.

Dans l'Épître aux Hébreux, le sacerdoce suprême du Christ est la thèse proprement dite (iv, 14 ; x, 29) : 1^o Elle établit la notion de prêtre et l'applique au Christ ; 2^o Elle prouve qu'il a été appelé par Dieu, par les Ps. II, 7 et CIX, 4 (Hébr., v, 5 sq.) ; 3^o Pour son aptitude à souffrir et sa compassion, elle se réfère à l'histoire de la Passion (Hébr., v, 7-10) ; 4^o Elle montre la supériorité du Christ Grand-Prêtre sur les grands-prêtres de l'Ancien Testament.

Pour démontrer cette supériorité, l'Épître donne les arguments suivants : 1^o Melchisédech, figure du Christ, était au-dessus d'Abraham (qu'il bénit) et, par conséquent, certainement au-dessus du sacerdoce lévitique ; à plus forte raison, le Christ lui-même est au-dessus de ce sacerdoce (vii, 1-10) ; 2^o Le sacerdoce de l'Ancien Testament a été supprimé par lui (vii, 12-19) ; 3^o Dieu a assuré le sacerdoce du Christ par un serment d'une durée éternelle (vii, 20-22) ; 4^o La multiplicité des prêtres de l'Ancien Testament a été remplacée par l'unité (vii, 23-25) ; 5^o Le Christ était sans péché, il n'avait pas besoin, comme les prêtres de l'Ancien Testament, de sacrifier pour lui-même (vii, 26-28) ; 6^o Son sacrifice était suréminent, bien au-dessus de tous les sacrifices anciens. A ce sujet, cf. § 101.

Les Pères. Ils se contentent, au début, de répéter les pensées de l'Épître aux Hébreux ; plus tard ils les développent. Les Pères apostoliques connaissent tout au moins le titre d'honneur « Grand-Prêtre éternel » : ainsi S. Polycarpe (xii, 2) ; cf. S. Clément (I Cor., xxxvi, 1 : ὁ ἀρχιερεύς) ; S. Ignace (Phil., ix, 1 : ὁ ἀρχιερεύς).

Les apologistes, dans la mesure où ils polémiquent contre les Juifs, s'appuient souvent sur la pensée fondamentale de l'Épître aux Hébreux et prouvent que le Christ, en tant que Messie, est le Grand-Prêtre de la Nouvelle Alliance. Déjà dans l'Épître antijuive de Barnabé (v, 2 sq.), on lit : « C'est pourquoi le Seigneur s'est résolu à livrer sa chair à la mort, afin que, par la rémission des péchés, nous soyons purifiés, c.-à-d. par l'effusion de son sang. » Ensuite l'Épître cite Is., LIII, 5-7. S. Justin applique au Christ le Psaume de douleur (Ps. xxi) et l'explique, à son sujet, dans une longue exégèse particulière, (Dial., 98 : M. 6, 706 sq. ; cf. Dial., 13, 89, 94, 138.) Il appelle le Seigneur notre Grand-Prêtre et cite pour cela le Ps. CIX, 4. (Ibid., 118.) S. Irénée : Abraham sacrifia son fils bien-aimé, « afin qu'il plût à Dieu aussi de livrer son Fils unique et bien-aimé pour tous les descendants d'Abraham, comme victime pour notre rédemption. » (A. h., iv, 5, 4.) « Le Seigneur nous a rachetés par son sang, en livrant son âme pour notre âme et sa chair pour notre chair. » (Ibid., v, 1, 1.) Clément d'Alex. fait dire au Seigneur : « J'ai, pour toi, lutté contre la mort et subi la mort que tu devais subir à cause des forfaits passés et de ton infidélité envers Dieu. » (Quis dives, 22.) Origène trouve souvent, au cours de ses travaux exégétiques, l'occasion de faire ressortir le sacerdoce du Christ et son sacrifice. « Le Père de Jésus-Christ est un Père bon et aimant, tout en n'épargnant pas son propre Fils, mais en le livrant pour nous tous, comme son Agneau, afin que l'Agneau de Dieu meure pour tous les hommes et enlève les péchés du monde. Ce n'est donc pas par force, mais volontairement, qu'il a supporté les mauvais traitements que ses ennemis impies lui infligeaient. » (C. Cels., viii, 43.) Le Christ est donc Prêtre et Victime : Prêtre, comme cela ressort des Psaumes et de l'Épître aux Hébreux ; Victime, ainsi que l'atteste S. Jean, quand il dit : « Voici l'Agneau de Dieu qui enlève les péchés du monde. » (In Rom., iii, 8 : M. 14, 946-951 ; cf. iv, 12.) Dans l'Ancien Testament, « le grand-prêtre purifiait le peuple avec le sang des taureaux et des boucs. Mais depuis que le vrai Grand-Prêtre est venu

pour sanctifier les fidèles dans son sang, il n'y a plus de place pour un grand-prêtre. Alors il y avait un autel et on y offrait des sacrifices ; mais depuis que le véritable Agneau est venu, qui s'est offert lui-même comme Victime à Dieu, toutes ces institutions temporaires ont cessé. » (In Levit. hom., 10 : M. 12, 525 sq.) D'après S. Cyprien, « Jésus-Christ, notre Seigneur et Dieu, est lui-même le Prêtre suprême de Dieu le Père, le Prêtre qui s'est offert tout d'abord en Victime et a ordonné que cela se fasse (à la messe) en mémoire de lui ». Il fait dériver de ce sacerdoce le sacerdoce participatif des prêtres de la Nouvelle Alliance. (Ép. LXIII, 11 ; cf. De laps., 17 ; De hab. virg., 2 ; Ad. Fort., 5 ; Ad Demetr., 26.) Mais le plus profond est encore S. Augustin, quand il démontre que le Christ est à la fois *Prêtre* et *Victime*. (Civ., x, 20, etc.) On pourrait facilement multiplier les citations des Pères, par ex. de S. Ambroise, de S. Athanase, des deux S. Cyrille, de S. Jean Chrysostome, de S. Jean Damascène. (Cf. Tixeront, II, Index v. Sotériologie et surtout Rivière : Le dogme de la Rédemption.)

S. Thomas donne la raison théologique de la manière suivante : Le caractère essentiel du prêtre consiste dans sa qualité et son activité de *médiateur*. Il doit offrir à Dieu prière et sacrifice et apporter au peuple pécheur compassion et pardon. Le Christ a accompli ces deux choses d'une manière parfaite. Par conséquent, il est Prêtre, et Prêtre d'une manière *éminente*. Il est le Prêtre au sens absolu et tous les autres prêtres doivent recevoir de lui légitimation et mission. Il était à la fois Prêtre et Victime ; il a expié nos péchés et non les siens propres. Il est le Prêtre éternel selon l'ordre de Melchisédech. (S. th., III, 22, 1-6.)

Quand et comment le Christ reçut-il l'onction sacerdotale ? Les premiers scolastiques ont de belles considérations sur le Christ, chef et médiateur, mais très peu sur le Christ *prêtre*. S. Thomas, le premier, a traité en détail du sacerdoce du Christ et présenté Jésus comme le *seul* prêtre de Dieu, dont la fonction était d'offrir à Dieu, le Seigneur, le plus haut culte d'adoration et de reconnaissance. Déjà Alexandre de Halès repousse une opinion scolastique qui attribuait au Christ le *caractère sacramentel* de l'Ordre de la prêtrise. Par la suite, presque tous les scolastiques sont d'accord pour déclarer que le Christ est prêtre non pas par le caractère indélébile créé, mais par l'union hypostatique. Le Christ n'est pas prêtre par sa nature divine, mais par sa nature humaine. Il en résulte qu'il devint prêtre au moment précis où il devint homme. (Hébr., x, 5.) *Son onction sacerdotale se fit par l'assomption de sa nature humaine dans l'hypostase du Logos divin.* Ainsi donc le Christ n'a pas toujours été prêtre. Il le devint au moment de l'Incarnation. Il n'attendit pas pour le devenir le moment du *baptême*, comme l'ont prétendu certains Pères, par ex. : S. Pierre Damien. La scène du baptême est l'investiture extérieure et l'inauguration de son ministère messianique et sacerdotal. Il n'est pas la consécration et la dotation intérieures pour ce ministère. (Cf. Petavius, De Incarnat., L. XII, c. 11, n. 2 et 5.)

Il faut rejeter entièrement la théorie des *sociniens* qui prétend que le Christ n'a accompli la fonction sacerdotale et n'est devenu prêtre qu'au moment de son *entrée au ciel*.

§ 101. Le sacrifice sacerdotal du Christ

THÈSE. Le sacrifice du Christ consiste dans l'acceptation volontaire de sa mort douloureuse et dans le don de sa vie, par suite de sa souveraine obéissance d'amour envers son Père, et dans l'amour rédempteur héroïque pour les hommes.

De foi.

Explication. Le Concile d'*Éphèse* a défini le caractère sacrificiel de la mort du Christ : « L'Écriture enseigne que le Christ est devenu le *Grand-Prêtre* et l'Annonciateur de notre foi. (Hébr., III, 1.) Or, il s'est sacrifié pour nous (dans un sacrifice) d'agréable odeur pour Dieu. (Éph., v, 2.) Si donc quelqu'un dit que ce n'est pas le Logos

divin lui-même qui est devenu notre Grand-Prêtre et notre Apôtre, quand il est devenu chair et un homme comme nous, mais que c'est un autre que lui, un homme né de la femme et distinct de lui ; ou bien, si quelqu'un dit qu'il *s'est offert en sacrifice* pour lui-même et *non pas plutôt pour nous seulement* (car celui-là n'avait pas besoin de l'offrande du sacrifice, qui ne connaissait pas du tout le péché), qu'il soit anathème. » (Denz., 122.) (Cf. les définitions p. 408 sq.)

Le caractère sacrificiel de la mort du Christ est contesté par toute la *théologie libérale* (Ritschl, Harnack, Sabatier), y compris les modernistes. D'après ces derniers, S. Paul, le premier, a conçu la mort de Jésus comme un sacrifice (p. 409). D'après les uns, le Christ fut *surpris* par sa mort qu'il souffrit à contre-cœur ; d'après les autres, il l'accepta avec une fidélité idéale, comme un *martyre* pour la cause de Dieu.

La *notion de sacrifice* reviendra à propos du sacrifice de la messe. Disons ici l'essentiel. L'École définit le sacrifice : *un don visible offert à Dieu par un prêtre autorisé, afin de reconnaître, par la mutation de ce don, le domaine absolu de Dieu et de parvenir à la réconciliation et à l'union avec lui.*

Le sacrifice est l'acte du culte le plus excellent et le plus intense. On le fait dériver de la double obligation de l'homme envers Dieu : de notre *dépendance* de créature à son égard (raison primaire) et de notre *ininitié* avec lui par suite du péché (raison secondaire). La cause principale du sacrifice existe toujours, même dans l'innocence du paradis terrestre. Lorsque le péché eut créé un fossé entre Dieu et l'homme, le sacrifice reçut une seconde propriété et une seconde fin : il devint un *moyen de réconciliation*. En tant que sacrifice d'expiation, le sacrifice a le caractère de *représentation* (substitution). Le *but* dernier de tout sacrifice est l'*union des hommes avec Dieu*.

Trois éléments constituent donc l'essence du sacrifice : l'*offrande* du don réel par le prêtre, par *représentation* des fidèles qui sacrifient, avec le *but* d'arriver à l'union avec Dieu.

Le sacrifice étant, en tant qu'offrande à Dieu d'un don visible, un acte de culte, il va de soi qu'il est déterminé essentiellement par l'*intention du sacrificateur*. On peut considérer le don sacrificiel comme la matière et l'intention sacrificale comme la forme de tout sacrifice. Quant à la controverse théologique à savoir si l'offrande du don doit être expliquée comme changement (immutatio) ou comme destruction du don, nous la laissons de côté pour le moment.

Preuve. Isaïe indique déjà le caractère sacrificiel de la mort du Christ (p. 416). « En vérité, il a porté *nos* maladies et chargé sur lui *nos* douleurs, et nous, nous le considérons comme un lépreux et un homme frappé de Dieu et abattu. Mais il a été blessé à cause de *nos* forfaits, broyé à cause de *nos* péchés et, à cause de *notre* paix, le châtement est sur lui et par ses blessures, nous, nous avons été guéris. Nous nous en allions tous comme des brebis égarées et chacun suivait sa propre voie et le Seigneur a placé sur lui *nos* iniquités à tous. Il fut sacrifié parce que lui-même le voulut, et il n'ouvrit pas la bouche. Comme une brebis, il est conduit à l'immolation et, semblable à l'agneau devant le tondeur, il est muet et n'ouvre pas la bouche. . . Et le Seigneur voulut le broyer dans la souffrance ; s'il livre son âme pour le péché, il verra une posté-

rité qui durera longtemps et le plan de Dieu s'accomplira par sa main. » (Is., LIII, 4-10.) En elles-mêmes, ces paroles du Prophète sont déjà claires, mais elles ne trouvent toute leur clarté que dans la lumière de la vie de Jésus. (Knabenbauer, Explication du prophète Isaïe (1881).)

S. Augustin et, avec lui, la Scolastique, se réfèrent aussi, au sujet de la mort sacrificale du Christ, aux *sacrifices typiques* de l'Ancienne Alliance et disent que le Christ se sacrifiait déjà par avance dans tous ces types. (Civ., x, 20.)

Comme le *rationalisme* conteste l'intention qu'avait le Christ de s'offrir en sacrifice, prétend qu'il fut purement et simplement surpris par ses ennemis et entraîné à la mort, et assure, par ailleurs, que ce fut S. Paul le premier qui donna à cette mort involontaire le caractère de sacrifice d'expiation, afin de supprimer le « scandale de la croix » et de donner à la mort douloureuse du Seigneur un aspect religieux et rationnel, il faudra, dans la preuve, insister particulièrement sur le fait que le Christ a connu et voulu, longtemps auparavant, sa livraison à la mort.

1. *Jésus a, dès le commencement* et sans attendre les circonstances menaçantes de ses derniers jours, annoncé sa mort comme une mort violente et l'a présentée comme sa *tâche de Messie*. Déjà dans Marc, II, 20, il parle du temps de deuil où il sera enlevé à ses disciples et où ceux-ci devront « jeûner ». (Math., IX, 15 ; Luc, v, 35.) Dans la mort du Baptiste, il voit l'annonce de son propre sort. (Marc, IX, 11.) Les allusions suivantes appartiennent à un temps un peu *postérieur*. Il demande aux fils de Zébédée s'ils pourront boire son calice de souffrance (Marc, x, 38) ; il parle avec Moïse et Élie de son trépas à Jérusalem (Luc, IX, 31) ; il défend aux disciples de parler de l'événement du Thabor avant que le Fils de l'Homme ne soit ressuscité des morts (Math., XVII, 9) ; il dit, quand on vient lui annoncer qu'Hérode veut le tuer, qu'il mourra à Jérusalem (Luc, XIII, 32-33) ; il a hâte que cela soit accompli (Luc, XII, 50).

2. *Déclarations pendant la semaine de la Passion*. Il est le Fils unique du Maître de la vigne qu'on veut tuer (Math., XXI, 38) ; il annonce à ses disciples qu'il célèbre la Pâque avec eux pour la dernière fois (Math., XXVI, 2) ; il rapporte l'onction de Madeleine à sa sépulture (Math., XXVI, 12) ; il prédit la trahison de Judas et le reniement de Pierre (Math., XXVI, 21, 31-36) ; il se rend au jardin des Oliviers pour s'y fortifier dans la prière au moment de la dernière heure ; il accepte volontairement le calice de douleur (Jean, XVIII, 6) et il le vide jusqu'à la lie, malgré les répugnances les plus violentes de sa nature humaine (Math., XXVI, 37-47).

3. Jésus a annoncé *trois fois* sa mort dans ses *circonstances concrètes* ; après la confession de Pierre (Math., XVI, 21), au milieu de son ministère en Galilée (Math., XVII, 21-22) et quand il se prépare à monter à Jérusalem (Math., XX, 17-20). Chaque fois, la révélation se fait avec une précision croissante.

4. Jésus indique, pour montrer la nécessité de sa mort, les *prophéties* qui doivent s'accomplir. Il dit qu'il *faut* qu'il souffre. Sans doute

un *Messie souffrant* était pour les Juifs, comme pour les disciples, une conception inadmissible, mais pas pour Jésus. Il considère sa mort douloureuse comme une *conséquence nécessaire* de sa fonction de Messie. Le Fils de l'Homme sera glorifié, « mais il faut qu'il souffre beaucoup auparavant ». (δεῖ αὐτὸν πολλὰ παθεῖν, Luc, xvii, 25.) Telle est la volonté de Dieu. (Math., xvi, 23.) C'est ainsi, d'après lui, que les Prophètes ont écrit. (Luc, xviii, 31. Marc, ix, 11 sq. ; xiv, 21. Math., xxvi, 24.) En lui doit s'accomplir l'Écriture. (Math., xxvi, 54. Marc, xiv, 49. Luc, xxii, 37 ; xxiv, 25-28, 44-47.)

5. Jésus indique comme *but* de sa mort douloureuse *notre rédemption*. Il n'a pas conçu sa mort simplement comme la conséquence de sa fonction, ni comme la mort d'un héros qui donne sa vie pour un idéal, ni comme un exemple pour nous montrer comment nous devons rester fidèles à la chose de Dieu et à la voix de notre conscience ; mais il a donné à sa mort la signification *objective* d'une *rançon* à payer pour nous (ὕπερ ἡμῶν), d'un *sacrifice de réconciliation* à accomplir pour nous. Dans ces déclarations, il s'appuie sur cette vérité qu'un *rachat par nous-mêmes* est impossible : « Car que peut donner l'homme comme rançon pour son âme ? » (Math., xvi, 26.)

Toute la *vie* de Jésus a servi à la suppression du péché, mais c'est surtout sa *mort* qui a servi à cette fin. (S. th., III, 1, 2.) Les deux choses sont clairement attestées par Jésus. Il commence sa prédication en appelant à la *pénitence* qui est la condition subjective du pardon. (Math., iv, 17.) Il est le Sauveur des pécheurs (Marc, ii, 17. Math., xviii, 12-13. Luc, xv, 1-8 ; xix, 10) ; il pardonne les péchés. (Marc, ii, 5-12. Luc, vii, 47, 48. Jean, v, 14 ; viii, 11.) Il n'annonce pas le pardon, comme les Prophètes, au nom de *Dieu*, il le donne *de lui-même*.

Jésus n'a pas rattaché le pardon exercé *par lui-même* à sa *mort* ; mais il n'en résulte pas que ce pardon n'en dépendait pas. La *personne* est plus que l'*œuvre*, l'œuvre est incluse dans la personne. Cependant, Jésus a présenté deux fois sa mort comme le moyen *objectif* de notre rédemption. La première fois, ce fut quand il exhortait ses disciples à l'humilité ; la seconde fois, au moment de la Cène. La première fois il dit en jetant un regard en arrière sur toute sa vie : « Filius hominis non venit ministrari sed ministrare et dare animam suam, redemptionem pro multis. » (δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντίπ ὅλων, Math., xx, 28 ; Marc, x, 45.) Toute sa vie fut un « service » (διακονεῖν) pour notre rédemption. De même qu'on paie une rançon pour un esclave et qu'on l'affranchit, ainsi Jésus donne sa vie pour plusieurs. Cet esclavage n'est pas la Loi juive, ni la crainte de la mort, ni l'esprit pécheur du monde, ni la crainte imaginaire des démons (Ritschl, Sabatier), ni l'égoïsme, mais ce qui a été l'objet de *toute* l'action du Christ : c'est le *péché*. Pour le supprimer, il paie un prix objectif dont l'effet objectif est la délivrance de la captivité. Pour cette fin, il donne comme prix sa *vie* qui se termina par sa *mort* violente. Ceci ressort encore plus clairement des paroles de la Cène. Jésus veut établir une

Nouvelle Alliance entre Dieu et l'humanité, c'est pourquoi il faut écarter le péché qui est le seul obstacle à cette alliance. Or cela se produit par l'effusion de son sang. « Hoc est corpus meum quod pro vobis datur. » (Luc, XXII, 19 ; cf. I Cor., XI, 24.) « Hic est enim sanguis meus Novi Testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum. » (Math., XXVI, 28 ; cf. Marc, XIV, 24.)

Ce passage montre d'une manière irréfutable que Jésus lui-même a attribué à sa mort la valeur objective, la signification d'une suppression objective du péché. Harnack lui-même le reconnaît : « Que Jésus, dans la célébration de la première Cène, ait caractérisé sa mort comme un sacrifice qu'il offrait pour la rémission de péchés, cela ressort du récit de Paul. » (H. D., I, 476.) Or S. Paul, dans son récit, se réfère au Seigneur. (I Cor., XI, 23.) Ce n'est donc pas lui, comme le prétend Loisy, qui a introduit l'idée du sacrifice. (Denz., 2038.) A la lumière de ce clair passage (Luc, XXII, 19 ; Math., XXVI, 28), nous comprenons le passage cité plus haut du don de sa vie pour beaucoup. (Math., XX, 28.) Alors manquait le but précis, il est indiqué ici : rachat de l'esclavage du péché, non par un exemple moral, mais par le paiement d'un prix, sa chair livré à la mort, son sang versé, et cela « pour nous » (ὕπὲρ ἡμῶν).

6. L'évangile de S. Jean complète les données des Synoptiques. Le Baptiste désigne tout de suite le Seigneur comme l'« Agnus Dei qui tollit peccata mundi ». (Jean, I, 29.) Jésus lui-même appelle son corps un temple qu'on détruira, mais qu'il rebâtera en trois jours. (Jean, II, 18-22.) Il instruit Nicodème sur l'idée rédemptrice de Dieu qui n'a pas épargné son « Fils unique », afin que tous ceux qui croient en lui soient sauvés. (Jean, III, 16.) De même que Moïse a élevé le serpent dans le désert pour la guérison des malades, il faut que le Fils de l'Homme soit élevé pour la rédemption des pécheurs. (Jean, III, 14.) « En vérité, en vérité, je vous le dis, si le grain de blé ne tombe pas en terre et ne meurt pas, il reste seul, mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruits. » (Jean, XII, 24 sq. ; cf. XII, 32.) « Le pain que je donnerai est ma chair pour la vie du monde. » (Jean, VI, 52.) « Je suis le Bon Pasteur ; le Bon Pasteur donne sa vie pour ses brebis... et je donne ma vie pour mes brebis. » (Jean, X, 11-15.) « Pour eux (les disciples) je me sanctifie (ἀγιάζω ἑαυτὸν = je me sacrifie, je me consacre pour eux ; Deut., XV, 19), afin qu'eux aussi soient sanctifiés dans la vérité. » (Jean, XVII, 19.) Il faut entendre ici ἀγιάζειν comme un terme hiératique désignant la sanctification d'une victime ; il est impossible que le Christ l'ait entendu de la sanctification personnelle au sens du prêtre lévitique ; cela est encore plus impossible dans l'évangile de S. Jean. (Cf. Jean, VIII, 46 avec XVI, 8.)

Et cela se fait tant en vertu d'un ordre de son Père que de sa propre liberté. Le Seigneur exprime ces deux choses dans une seule et unique phrase : « Ego pono animam meam, ut iterum sumam eam. Nemo tollit eam a me sed ego pono eam a meipso et potestatem habeo ponendi eam et iterum sumendi eam. Hoc mandatum accepi a Patre meo. » (Jean, X, 17-18.)

Synthèse. On ne peut plus douter, après ces nombreux textes bibliques, que le Christ, dès le commencement, ait considéré sa mort comme une partie de son œuvre messianique et l'ait annoncée. Au début, cette annonce se fait d'une manière obscure et par allusion, puis, à mesure que Jésus avance dans sa vie, elle devient de plus en plus nette et précise ; à la fin, elle est même d'une telle précision que les disciples en sont choqués, car la mort ne concorde pas avec l'idée qu'ils se font du Messie. D'après Jésus, sa mort est le but de sa venue dans le monde.

Le Seigneur donne la raison et l'explication de cette mort. Dans les Synoptiques, il allègue les prophéties inspirées par Dieu ; dans S. Jean, l'ordre de son Père. Dans les deux raisons, il reconnaît une stricte obligation pour lui à laquelle il ne peut ni ne veut se soustraire. Il est vrai qu'il s'effraie devant la mort douloureuse imminente. Les sanglantes images de la Passion sont pour sa nature sensible une cause qui trouble psychologiquement *cette nature inférieure*, mais, comme on l'a déjà dit, même dans ce moment d'horreur et d'effroi, *il ne retire pas son abandon à la volonté souveraine de son Père*. « Père, que ce ne soit pas ma volonté, mais la tienne qui se fasse. »

Le Christ donne à sa mort une signification objective, indépendante, qui se distingue essentiellement de l'effet subjectif de sa prédication et de son bon exemple. Son sang est versé *pour la rémission des péchés*. Sa chair est livrée *pour la vie du monde*. Si notre péché n'existait pas, il n'y aurait pas non plus de Passion et de mort du Christ. Si les brebis n'étaient pas menacées de perdition, le Pasteur n'aurait pas à donner sa vie pour elles.

La mort douloureuse du Christ est, d'après son propre enseignement, une *mort sacrificale*. Sans doute il n'a pas employé l'expression formelle « sacrifice » (θυσία, sacrificium, immolatio) ; mais *la chose*, le contenu de la notion de sacrifice se trouve partout et de la manière la plus précise dans les paroles de la Cène. L'expression johannique de sanctification de soi-même, de sacrifice de soi-même (ἀγιάζειν) peut déjà s'entendre dans un sens entièrement *formel*.

Le motif qui pousse le Christ à la Rédemption est *l'amour*. L'amour du Père donne volontiers son Fils unique. (Jean, III, 16.) Et le Fils donne également volontiers sa vie pour ses brebis. (Jean, x, 11.)

Une explication nette, sur la *manière* dont nos péchés rendaient nécessaire aux yeux de Dieu que Jésus livrât sa vie, ne se trouve pas dans les évangiles. On ne trouve d'explication claire que dans S. Paul.

S. Paul est le *hérald* enthousiaste de la mort sacrificale du Christ, mais il n'est pas *l'inventeur de cette doctrine*. Il n'a fait qu'exposer, avec une précision systématique et dans la forme dialectique du langage juif d'alors, ce qui se trouvait déjà, en ses traits principaux, dans la doctrine de Jésus. Pour S. Paul, toute l'importance du Christ se résume dans sa mort pour nous. Dans la lumière de sa mort, sa vie pâlit. S. Paul ignore tout « *nisi Jesum Christum et hunc crucifixum* ». (I Cor., II, 2.) « Qui traditus est propter nostra delicta et resurrexit propter justificationem nostram. » (Rom., IV, 25.)

Tous les hommes, d'après S. Paul, sont des *pécheurs* chargés de dettes envers Dieu (Rom., II, 2 sq. ; III, 12 ; v, 16, 18) ; ils sont *ennemis de Dieu*. (Rom., II, 5, 8 ; v, 10. Eph., II, 3. I Thess., I, 10.) Cependant, Dieu voulait, en vertu de ses desseins éternels, les *racheter*. (Eph., I, 9.) Il le fit de la manière suivante : Il fit de son Fils unique *le médiateur et le chef* de l'humanité croyante. Celui-ci, devenu un, mystiquement et réellement, avec l'humanité, offrit, avec un amour et une obéissance suprême, à son Père offensé par le péché, *au nom de cette humanité*, le sacrifice

de sa volonté ; par là, il enleva de l'humanité la malédiction de la *désobéissance* qui pesait sur elle depuis Adam, il la *réconcilia* avec Dieu et fonda ainsi sur la terre une humanité nouvelle dont la vie ne reposait pas sur la *grâce seule* (protestants), ni sur les exigences de la *justice seule* (Juifs), mais, comme celle de son chef, à la fois sur la grâce et la justice. On remarquera en particulier :

1. S. Paul insiste, comme les évangiles, sur le libre *amour* de Dieu. « Dieu nous a montré son amour en ce que, au temps où nous étions encore pécheurs, le Christ est mort pour nous. » (Rom., v, 8, 9.) « Celui qui n'a pas épargné son propre Fils, mais l'a livré *pour nous* tous, comment ne nous a-t-il pas tout *donné* avec lui ? » (Rom., VIII, 32.) « Tout *vient de Dieu* qui nous a réconciliés dans le Christ et nous a donné le ministère de la réconciliation. Car Dieu s'est réconcilié le monde dans le Christ. » (II Cor., v, 18, 19.) Il était, « selon la *volonté de Dieu* et de notre Père, que Notre-Seigneur Jésus-Christ se donnât lui-même pour nos péchés, *afin* de nous délivrer du monde présent qui est mauvais ». (Gal., I, 4.) « Il nous a *grâciés* dans son Fils bien aimé, dans lequel nous avons la rédemption par son sang, la rémission des péchés d'après la richesse de sa grâce. » (Éph., I, 6, 7 ; cf. I, 5, 9, 11, 12, 19.) « Mais Dieu, qui est riche en miséricorde, en raison de son *grand amour* dont il nous a aimés, alors que nous étions morts dans le péché, nous a vivifiés dans le Christ par la grâce duquel vous êtes sauvés... afin de nous montrer, dans les temps à venir, les richesses surabondantes de sa *grâce dans la bonté* envers nous, dans le Christ Jésus. » (Éph., II, 4-7.)

2. Cependant, Dieu voulait aussi manifester sa *justice* et nous faire connaître la majesté de sa volonté immuable et sainte. Cela se fit dans la *mort obéissante* du Christ. Le Christ avait dit lui-même : « Le calice que mon Père m'a donné, ne le boirai-je pas ? » (Jean, XVIII, 11 ; cf. XIV, 30.) S. Paul donne à cette obéissance envers le Père la signification d'une *réparation* dans le sang, faite à la justice divine : « *Omnes enim peccaverunt et egent gloria Dei. Justificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem quæ est in Christo Jesu. Quem proposuit Deus propitiationem* (ἱλαστήριον) *per fidem in sanguine ipsius, ad ostensionem justitiæ suæ propter remissionem præcedentium delictorum. In sustentatione Dei, ad ostensionem justitiæ ejus in hoc tempore, ut sit ipse justus et justificans eum qui est ex fide Jesu Christi.* » (Rom., III, 23-26.)

Dans ce texte célèbre, maintes fois commenté, la Rédemption est appelée une œuvre de la justice divine. On ne doit pas songer seulement d'une manière *unilatérale* à la justice vindicative et exigeante des Juifs, que justement l'Apôtre combat ici ; c'est plutôt la justice donnante, la justice chrétienne, celle qui *donne d'abord* et *exige ensuite*, qui est le fondement de notre rédemption et se manifeste en elle. Mais si, pour nous, cette justice est une pure grâce, elle est cependant, en tant que le Christ l'a méritée, une conséquence de son offrande comme *victime d'expiation* dans son sang, en témoignage de la justice de Dieu. La mort du Christ est donc considérée et appréciée par Dieu comme une mort expiatoire, qu'on entende ἱλαστήριον (ἱλάσσομαι) au sens personnel de « réconciliateur », ou au sens objectif

de « moyen de réconciliation », « instrument de réconciliation », « croix », ou au sens abstrait de « réconciliation », « expiation » (*Vulgate* : propitiatio), ou bien au sens entièrement formel de « sacrifice expiatoire ». Toutes les interprétations se ramènent à dire que le Christ, par sa mort, a opéré notre réconciliation avec Dieu, par laquelle nous participons à la grâce et à la rémission des péchés.

3. Cette mort obéissante, S. Paul la caractérise, d'une manière plus précise, comme un *sacrifice pour nous*. « Le Christ nous a aimés et s'est livré à Dieu pour nous comme oblation et victime (παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προσφοράν καὶ θυσίαν) d'agréable odeur. » (Éph., v, 2.) Ensuite il insiste sur le « pour nous » (ὑπὲρ ἡμῶν) fortement et souvent. Aussi, bien que nous ne trouvions pas chez lui la formule précise (il écrit comme tous les autres Apôtres et la plupart des Pères ὑπέρ, une fois περί (I Thess., v, 10) ; avec λύτρον on trouve deux fois ἀντί (Marc, x, 45 ; Math., xx, 28) ; la *Vulgate* donne toujours « pro » ; cf. Rivière, 49), on doit reconnaître chez lui la doctrine d'après laquelle le Christ n'est pas mort seulement de *quelque façon*, d'une manière générale, dans notre intérêt, en notre faveur, mais encore qu'il est mort pour nous en ce sens qu'il ne serait pas mort si nous n'avions pas été pécheurs, qu'il voulait, comme notre *médiateur* et notre *représentant*, réconcilier les pécheurs et cela dans son sang. « Dieu a rendu péchéé pour nous (ὑπὲρ ἡμῶν) celui qui ne connaissait pas le péchéé, afin que nous devenions justice de Dieu en lui. » (II Cor., v, 21.) « Le Christ nous a délivrés de la malédiction de la Loi en devenant *pour nous* malédiction (condamnation). » (Gal., III, 13.) « La reconnaissance de dette de la loi qui était *contre nous*, qui nous était contraire, il l'a enlevée et l'a attachée à la croix. » (Col., II, 14.) Faisant allusion à Is., LIII, 4-12, S. Paul dit : « Il a été livré pour nos péchés. » (Rom. IV, 25.) « Un seul est mort pour tous. » (II Cor., v, 14.) « Le Christ est mort pour nous. » (Rom., v, 9.) « Le Christ est mort pour *nos* péchés, selon les Écritures. » (I Cor., xv, 3.) Dans tous ces passages, la même pensée est exprimée : le Christ est mort pour *nos* péchés, pour *nous*, pécheurs ; il a *expié* les péchés et *réconcilié* les pécheurs avec Dieu. L'effusion de son sang est un sacrifice d'expiation pour nous.

4. Pour confirmer ces données, il faut citer encore ici l'*Épître aux Hébreux* dont le thème est le sacerdoce du Christ. Or, le sacerdoce comporte un *sacrifice* : « Car tout grand-prêtre est constitué pour offrir des dons et des sacrifices, c'est pourquoi il est nécessaire qu'il ait quelque chose à offrir. » (Hébr., VIII, 3.) Et en quoi consiste l'offrande du Christ ? « Ce n'est pas par le sang des boucs et des veaux, mais par son *propre sang* qu'il est entré une fois pour toutes dans le sanctuaire. » Si ce sang des animaux sanctifiait extérieurement, « combien plus le *sang du Christ* qui, par le *Saint-Esprit*, s'est offert lui-même à Dieu comme une *Victime sans tache*, purifiera-t-il notre conscience des œuvres mortes, afin que nous servions le Dieu vivant. Et c'est pourquoi il est le médiateur d'une nouvelle Alliance, afin que par le moyen de sa mort pour la rédemption (θανάτου γενομένου εἰς ἀπολύτρωσιν)

des prévarications qui étaient sous la première alliance, ceux qui sont appelés reçoivent la promesse de l'héritage éternel. » (Hébr., ix, 12-15.) « Il est lui-même apparu une fois dans la plénitude des temps pour supprimer les péchés par son sacrifice. » (Hébr., ix, 26.) Or, ce sacrifice n'est pas, de sa part, le simple support d'un châtement pénal, c'est l'offrande de lui-même pendant toute sa vie, « depuis qu'il est entré dans le monde » (Hébr., x, 5), dans le Saint-Esprit, dans l'obéissance et la soumission à la décision de Dieu et dans le plus parfait accomplissement sur la Croix. « Bien qu'il fût le Fils de Dieu, il a appris (comme homme) l'obéissance par ce qu'il a souffert et, consommé, il fut pour tous ceux qui lui obéissent *auteur du salut éternel*. » (Hébr., v, 8 sq. ; cf. ii, 9 sq. ; xii, 2.) « En disant : Tu n'as pas voulu de victimes, d'oblations et d'holocaustes pour le péché, et ce qui est offert selon la Loi ne te plaît pas, alors j'ai dit : Voici que je viens, ô Dieu, *pour faire ta volonté*, il supprime le premier pour établir le second. *Dans cette volonté, nous sommes une fois pour toutes sanctifiés par le sacrifice du corps de Jésus-Christ*. » (Hébr., x, 8, 10.)

5. L'Apôtre emploie aussi l'image d'une *rançon* dont se sert Jésus lui-même : « Il y a un médiateur entre Dieu et les hommes, l'Homme-Christ Jésus qui s'est livré lui-même en *rançon* pour tous. » (ἀντὶ πάντων ὕπὲρ πάντων. I Tim., ii, 5-6.) « Vous avez été rachetés *un grand prix*. » (I Cor., vi, 20 ; cf. vii, 23.) Ce prix est le Christ lui-même, son sang : « Il s'est livré pour nous, pour nous racheter de toute injustice. » (Tit., ii, 14.) Il s'est « acquis son Église dans son sang ». (Act. Ap., xx, 28 ; cf. Eph., v, 25-27.)

D'après S. Paul, le Christ nous a rachetés par la mort douloureuse et obéissante volontairement acceptée qu'il a endurée sur la Croix. Il essaie d'inculquer cette vérité au moyen de deux notions, la notion de *rançon* déjà employée par le Christ et la notion nouvelle de *sacrifice*, que S. Paul introduit formellement le premier, mais qui se trouve déjà objectivement dans les paroles de la Cène. A ces deux notions est rattachée celle d'une *substitution*. Dans le premier cas, le sang du Christ apparaît comme un bien réel, par lequel nous sommes *rachetés*. Ici il est facile de se représenter la substitution *en soi*, bien qu'on ne dise pas, pas plus que Jésus ne le dit, *qui la reçoit*. Dans le second cas, Jésus apparaît comme Victime expiatoire pour nous pécheurs, pour nos péchés et il est plus difficile de se représenter la substitution, c'est pourquoi S. Paul l'exprime plutôt *objectivement* que *grammaticalement* (ὕπὲρ en faveur de, περὶ à cause de, διὰ pour l'amour de et *non ἀντὶ* à la place de, comme chez Jésus au sujet de la rançon). (Math., xx, 28 ; Marc. x, 45.) En même temps, Jésus est aussi le Grand-Prêtre, par conséquent Prêtre sacrificeur et Victime du sacrifice dans une seule personne. En tant que Victime, sa chair et son sang apparaissent comme une *chose réelle* qui, offerte à Dieu, n'est pas refusée. En tant que *Prêtre sacrificeur*, il se tient dans toute sa *grandeur morale* devant Dieu, comme médiateur d'une Nouvelle Alliance, dans laquelle tous les frères sont soumis à Dieu dans une même obéissance. Ainsi donc son sacrifice a un *double caractère*, c'est une *prestation réelle* et surtout un *acte moral*. C'est un don extérieur, mais aussi et surtout une disposition intérieure. Le Christ offre sa chair et son sang, mais surtout sa volonté. Dieu exige de son Fils ce sacrifice en ce qu'il a d'extérieur comme en ce qu'il a d'intérieur. Il y trouve sa plus haute complaisance. Mais il ne trouve sa complaisance qu'à ce que fait son Fils et non à ce que lui font souffrir des hommes méchants et infidèles. Autant il bénit l'action de son Fils, autant il condamne celle de ses ennemis. Ce ne sont pas les souffrances de l'Innocent qui

réjouissent Dieu, mais la soumission de cet Innocent à l'ordonnance de sa volonté et cet acte d'obéissance du Christ doit avoir pour nous, hommes pécheurs, la valeur objective de la délivrance de nos péchés et de la réconciliation avec Dieu. Telles sont les pensées que S. Paul expose au sujet de la mort du Seigneur.

S. Jean place la fonction vivifiante (Jean, I, 12) et propitiatoire du Logos fait chair, dans le sens d'Is., LIII, 7, au début de son évangile. « Voici l'Agneau de Dieu, voici celui qui enlève les péchés du monde. » (Jean, I, 29, 36.) « Vous savez qu'il est apparu pour enlever nos péchés » (I Jean, III, 5) ; « pour détruire les œuvres du diable ». (I Jean III, 8.) « En ceci consiste l'amour : ce n'est pas que nous avons aimé Dieu, mais c'est qu'il nous a aimés le premier et il a envoyé son Fils comme *propitiation* pour nos péchés. » (ἱλασμόν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν I Jean, IV, 9, 10.) « Il est la *propitiation* (ἱλαμός) pour nos péchés, et non seulement pour les nôtres, mais pour ceux du monde entier. » (I Jean, II, 2.) « De même que Moïse a élevé le serpent dans le désert, ainsi il faut que le Fils de l'Homme soit élevé (sur la Croix), afin que tous ceux qui croient en lui ne périssent pas, mais aient la vie éternelle. Car Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que tous ceux qui croient en lui ne périssent pas, mais aient la vie éternelle. » (Jean, III, 14.) D'après S. Jean, Caïphe prophétise « que Jésus mourrait pour le peuple; et non seulement pour le peuple, mais encore pour réunir les enfants dispersés de Dieu ». (XI, 51 sq.) Jésus lui-même dit : « Le pain que je donnerai est ma chair pour la vie du monde. » (VI, 51.) D'après S. Jean, Jésus est donc la victime expiatoire pour nos péchés. En tant qu'« Agneau de Dieu », il enlève les péchés du monde. C'est à cet Agneau assis sur le trône que les rachetés chantent au ciel, leur cantique d'action de grâces (Apoc., V, 9 ; XIV, 3, 4), car c'est dans son sang qu'ils ont été purifiés de leurs péchés. (Apoc., I, 5.) « Heureux ceux qui ont lavé leur robe dans le sang de l'Agneau. » (Apoc., XXII, 14 ; cf. VII, 14.)

Comme cause de la Rédemption, on voit apparaître, chez S. Jean (comme chez S. Paul), l'amour de Dieu. Car « Deus caritas est ». (I Jean, IV, 8.) « Nous avons reconnu l'amour de Dieu à ce qu'il a donné sa vie pour nous. » (I Jean, III, 16.) Comme effets de la Rédemption, S. Jean nomme la *rémission des péchés* et la *vie*.

S. Pierre caractérise les chrétiens comme des élus « dans l'aspersion du sang de Jésus-Christ ». (I Pier., I, 2.) Lui aussi connaît, comme S. Paul, les notions de *rançon* et de *sacrifice expiatoire*. « Vous savez, en effet, que vous n'avez pas été *rachetés* par quelque chose de passager, de l'or ou de l'argent, de votre vaine conduite selon la tradition des pères, mais par le *sang précieux* du Christ, comme d'un *Agneau immaculé et sans souillure*. » (I Pier., I, 18-19 ; cf. II Pier., II, 1.) Or, nous étions vendus au péché et, par suite, ses esclaves. (II Pier., II, 19.) Mais le Christ est aussi notre victime expiatoire. « *Il porta lui-même nos péchés dans son corps sur la Croix*, afin que morts aux péchés, nous vivions pour la justice. » (I Pier., II, 24.) « Le Christ est mort une fois

pour nos péchés, le juste pour l'injuste, afin de nous conduire à Dieu. » (I Pier., III, 18.)

Synthèse. Dans tous les écrits du Nouveau Testament, nous trouvons attesté, comme une *vérité fondamentale* du christianisme, que le Christ est mort *pour nous*, dans ce sens qu'en livrant sa vie pour nous à la Croix il a payé une *rançon* pour notre délivrance et, en même temps, offert au Dieu juste et saint un *sacrifice expiatoire d'obéissance*, les hommes par le péché ayant refusé l'obéissance. Le Père, dans son *amour* et sa *grâce*, le *chargea* d'accomplir *pour nous* cette œuvre de Rédemption. Il accomplit cette œuvre *à notre place*, mais en même temps *pour nous en tant qu'encore redevables dans l'avenir*. Mais désormais, dans la mesure où nous croirons, nous nous *joindrons* à cet acte moral d'obéissance et par là nous recevrons la force d'accomplir *nous-mêmes* cette obéissance qui est précisément exigée, et ainsi nous entrerons, d'abord passivement, puis activement, dans son œuvre de Rédemption.

Les deux pensées, celle du *rachat*, comme celle du *sacrifice expiatoire*, ont déjà été exprimées par le Christ lui-même. Les deux conceptions se trouvent ensuite avec toute leur force chez S. Paul, S. Pierre et S. Jean. Mais ces Apôtres n'ont pas inventé cette doctrine ; ils l'ont reçue du Seigneur. Elle doit avoir fait sur eux une grande impression, car ils l'expriment *presque dans les mêmes termes*. Il est vrai qu'elle résolvait pour eux le « scandale de la Croix » (Gal. v, 2), mais cette solution ils ne l'ont pas *imaginée* pour supprimer ce scandale (c'eût été une pure illusion). Il est vrai cependant qu'on doit dire que ce n'est qu'*après* la mort et après l'Ascension du Seigneur qu'ils ont eu la pleine intelligence de l'opprobre de la Passion. Deux notions expriment donc l'*œuvre* du Rédempteur : rançon et expiation.

Sur l'ensemble, nous pouvons dire, avec *Battifol*, que le paulinisme le plus ancien contient déjà notre doctrine de la Rédemption, mais que S. Paul a développé la croyance à la Rédemption de la primitive Église de la façon suivante : 1^o Par la pensée de l'universalité du péché et l'insistance sur le péché originel (Rom., v, 12 ; II Cor., v, 21), il l'a approfondie ; 2^o Il a opposé le péché à la justice (Rom., v, 17 ; II Cor., v, 21) ; 3^o Il a clairement fait ressortir la transformation du pécheur en une nouvelle créature, ainsi que le pardon du péché, à cause de la mort du Christ ; 4^o Il a fait ressortir aussi l'incorporation du pécheur au Christ, de telle sorte que le pécheur devient « *justitia Dei per fidem* ». — A ce sujet, il faut remarquer que les écrits du Nouveau Testament, qui suivent les grandes Épîtres pauliniennes, enseignent une doctrine de la Rédemption qui ne dépend pas de la doctrine de S. Paul et qui est cependant une partie intégrante du christianisme. Tout nous porte donc à admettre que Jésus lui aussi avait déjà enseigné une doctrine de la Rédemption, et cela, d'ailleurs, comme on l'a montré plus haut, est confirmé par les évangiles.

Deux notions également caractérisent la *causalité* divine : l'*amour* et la *justice*. Ces deux notions reviennent dans les théories postérieures de la Rédemption. Elles sont utilisées de façons différentes par les différents auteurs et tantôt l'une, tantôt l'autre est placée au premier plan. Il faut cependant établir que, d'après l'Écriture, on doit en tenir compte d'une manière égale. *L'amour divin et la justice divine se compénètrent d'une manière mystérieuse dans le sacrifice rédempteur du Christ.* (Ps. LXXXIV, 11 ; cf. LXXI, 7.)

Remarque. Nulle part, dans le Nouveau Testament, la Rédemption n'est représentée comme si l'attitude de l'homme n'y avait aucune importance. Au contraire, d'après le Nouveau Testament, la participation aux bienfaits de la rédemption dépend de la *pénitence* (Synoptiques) et de la foi (S. Jean, S. Paul). Ceci sera expliqué en détails dans le *Traité de la grâce* où il s'agit de la rédemption subjective.

§ 102. La satisfaction par substitution

La Bible ne contient pas de doctrine systématique de la Rédemption. Elle énonce la Rédemption comme un *fait* et elle indique aussi ses *éléments essentiels*, mais elle ne va pas plus loin et ne les rassemble pas dans une unité logique. Dans les paroles importantes du Christ (Math., xx, 28 et Marc, x, 45), il est question d'une rançon rédemptrice (λύτρον) que paie le Seigneur, mais il n'est pas dit à *qui* elle est payée, ni pourquoi elle est *nécessaire*. Cependant, *deux* pensées ressortent : l'âme des hommes se trouve dans un état de captivité spirituelle et la mort du Christ est le prix de leur délivrance. De même, les paroles de l'institution de l'Eucharistie : elles sont le commentaire du crucifiement. Les passages de S. Jean apportent aussi des éléments importants : le mandat du Père, la liberté d'acceptation de la part du Fils, l'effet universel de suppression du péché du monde entier par l'offrande personnelle du Christ et sa sanctification comme victime. S. Paul résume la foi à la Rédemption dans la primitive Église, telle qu'elle lui a été transmise dans un court *Credo* : « Tradidi enim vobis in primis, quod et accepi : quoniam Christus mortuus est pro peccatis nostris secundum Scripturas. » (I Cor., xv, 3.) L'Épître aux Hébreux nous livre les pensées pauliniennes sur les notions de sacrifice et de prêtre. Elles constituent toutes *des éléments particuliers importants, mais sans synthèse théorique complète.*

Les Pères. Autant leurs exposés sur la Personne du Christ sont abondants, autant, au début, ils sont maigres sur son œuvre. Les deux premiers siècles nous fournissent seulement des déclarations *occasionnelles* qui ne sont que des répétitions plus ou moins longues des pensées pauliniennes ou johanniques. (Cf. § 100, p. 417.) Au III^e siècle, on s'intéresse davantage à la doctrine de la Rédemption. On voit se développer les théories suivantes :

1. **La théorie mystique de la Rédemption.** Elle apparaît chez S. Irénée. Celui-ci voit dans le Christ et son œuvre, le résumé de toute l'humanité (compendium totius generis humani) et une union nouvelle avec Dieu, dans le Christ Homme-Dieu, qui est le chef de l'humanité (ἀνακεφαλαιωσις). C'est la célèbre théorie de la *récapitulation* qui, partant de la thèse paulinienne du second Adam, l'unit à Éph., i, 10 et Col., i, 19 sq. et l'enrichit de la théologie johannique, d'après laquelle le Christ est venu dans la chair (Jean, i, 14 ; cf. xvii, 21-23) et a déjà, *par là, en principe*, implanté la vie nouvelle dans l'humanité entière : « Quando incarnatus est et homo factus, longam hominum expositionem in se ipso recapitulavit, in compendio nobis salutem præstans, ut, quod perdideramus in Adam, i. e. secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo Jesu reciperemus. » (A. h., III, 18, 1.) A cela s'ajoute naturellement aussi la *rédemption paulinienne* par la mort douloureuse du Christ en expiation pour nous. (A. h., III, 18, 27 ; cf. i, 10, 3 ; II, 20, 3 ; III, 16, 9. Epideix., i, 31 sq. ; cf. p. 417.) D'autres partisans de la théorie mystique de la Rédemption sont : Hippolyte, S. Athanase, S. Grégoire de Nysse, S. Épiphane. (Cf. *Rivière*, Rédemption, Étude historique, 119 sq. ; Étude théologique, 85 sq.)

2. **La théorie du rachat.** Elle apparaît pour la première fois chez Origène. Elle se rattache à S. Paul et conçoit la Rédemption comme un rachat de la domination de *Satan* à laquelle, à l'époque patristique, on accordait beaucoup d'impor-

tance, car on y voyait une des conséquences principales du péché. Par le péché, les hommes sont devenus la *propriété* du diable à qui ils se sont livrés. Le Christ livra donc sa vie comme rançon au diable qui en exigeait une. Mais le diable fut *déçu*, car il ne put pas affirmer longtemps sa domination sur son butin de mort. Le Christ ressuscita pour une vie nouvelle et le diable perdit pour toujours son empire sur l'humanité. (C. Cels., 1, 31 ; In Math., xvi, 8 : M. 13, 1399 ; In Exod. hom., vi, 9 : M. 12, 338 ; In Ep. ad Rom., ii, 13 : M. 14, 1398.) Cette théorie trouva une grande diffusion et fut souvent ingénieusement interprétée. Ainsi chez S. Basile, S. Grégoire de Nysse, qui considère l'humanité du Christ comme une « amorce » pour le diable (Orat. cat., 22 et 23), chez S. Ambroise, S. Augustin, S. Jean Damascène (cf. Rivière, 101 sq.) et les théologiens de l'époque carolingienne, comme Raban Maur et Alcuin, etc. S. Thomas lui-même parle encore des droits du diable. (S. th., iii, 49, 2.)

Critique. La théorie du rachat se rattache, avec raison, à l'expression biblique de la rançon, mais, en faisant payer cette rançon au *diable*, elle introduit dans la spéculation un élément qui n'est pas biblique et qui est insoutenable, d'autant plus qu'elle reconnaît à Satan un droit *légitime*, parce que Dieu, pour punir les hommes, les aurait réellement livrés à son esclavage. A cela on unit l'*abus* de ce droit qui consiste en ce que le diable traite le Christ dans la Passion comme s'il était soumis à sa puissance, ce qui lui fit perdre son droit. Il est remarquable de voir la sympathie qu'eurent les Grecs et les Latins pour cette conception (expression malheureuse, dit Rivière, « mythe » disent les protestants) qui donnait à Satan plus qu'il ne lui appartenait. Elle eut cependant des adversaires, bien que peu nombreux, comme S. Grégoire de Naz. et plus tard les premiers scolastiques. Au reste, la déception du diable n'apparaît qu'à la périphérie des exposés patristiques ; elle n'est pas au centre. On pourrait voir, dans cette conception, un jeu d'esprit sur des pensées pauliniennes. S. Paul désigne Satan comme θεός τοῦ αἰῶνος τούτου, comme le dieu qui règne sur le monde mauvais. Mais il est historiquement erroné d'attribuer à la théorie « mythique », comme le font Sabatier et d'autres, une forte impression sur la pratique chrétienne et même sur le sacrifice de la messe, comme si l'on avait offert un sacrifice au diable.

3. Théorie du sacrifice par substitution. Elle se rattache à la notion paulinienne du sacrifice expiatoire et rapporte ce sacrifice uniquement à Dieu, car on n'offre pas de sacrifice au diable. On met, au premier rang, moins la *conséquence* du péché que sa *coupe*. Le péché est une offense de Dieu ; il mérite punition, il exige une expiation. Il doit être éliminé, l'homme doit être réconcilié avec Dieu. Cela se fit par substitution : le Christ souffrit pour nous la mort expiatoire sur la Croix. Déjà S. Clément de Rome écrit : « A cause de l'amour qu'il nous portait, Jésus-Christ Notre-Seigneur donna pour nous son sang ; d'après la volonté de Dieu, il donna sa chair pour notre chair, son âme (sa vie) pour notre âme. (Cor., XLIX, 6 ; cf. VII, 4 ; XVI, 2 sq.) Origène traite plus en détail la mort du Christ en tant que mort expiatoire (cf. p. 417 sq.), bien qu'à côté il recourt aussi à la théorie de la déception du diable. (In Rom., III, 8.) Cette pensée trouve sa forme la plus parfaite dans S. Athanase. Si Dieu avait établi un homme pour notre rédemption, cet homme aurait peut-être été vaincu par le diable. C'est pourquoi il envoya le Logos. Celui-ci accomplit parfaitement et victorieusement l'œuvre de la Rédemption. Or cette œuvre consistait dans une *souffrance pénale* qui était due à Dieu pour le péché. « Une mort douloureuse était, en effet, nécessaire et une mort pour tous, afin que ce que tous devaient fût payé. » (De Incarn. Verbi, 20 ; cf. 6 et 9.) « C'est pourquoi il prit un corps et le livra à la mort comme une victime innocente et il a ainsi, par son sacrifice de *représentant*, enlevé la mort à tous les hommes. » (Ibid., 9.) « Quand il vint pour prendre sur lui la malédiction que nous avions encourue, comment n'aurait-il pas supporté la mort devenue malédiction ? » (Ibid., 25.) A cette théorie, S. Athanase joint encore la théorie mystique de la récapitulation. D'autres Grecs encore, parmi lesquels il faut compter S. Jean Chrysostome et surtout S. Cyrille d'Alex., admettent l'idée de la satisfaction, tout en y joignant la théorie du rachat.

On comprend facilement que les Pères ne s'expriment pas d'une manière systé-

matique, mais le fassent à propos de l'explication de textes bibliques. *S. Basile* utilise souvent l'image du *rachat*, mais il y unit aussi l'*expiation*, quand il dit : « Dieu n'avait pas besoin de faire une expiation pour lui-même ni de racheter sa propre âme ; car il n'avait pas commis de péché. » (In Ps. XXI, 23 : M. 29, 438.) « En tant que le Fils unique de Dieu, qui a donné la vie au monde, s'offre lui-même comme sacrifice et victime à Dieu pour nos péchés, il est appelé Agneau de Dieu et brebis. » (Jean, 1, 29 ; Is., LIII, 7 ; In Ps. XXXVIII, 6 : M. 29, 296.) *S. Grégoire de Nysse* s'intéresse peu à la sotériologie proprement dite. « Au sujet de l'essence de la Rédemption, en tant que sacrifice expiatoire et satisfaction, Grégoire ne dit rien du tout » prétend *Hilt. J. Lenz*, par contre, voudrait le détacher de la théorie mystique ou physique représentée par *S. Irénée* et à laquelle Grégoire fait souvent écho, pour le rattacher à la doctrine de *S. Paul* sur laquelle pourtant il ne laisse échapper que quelques phrases d'une manière mécanique et occasionnelle. *S. Grégoire* exprime sa pensée d'une manière claire : « Il a pris les prémices de notre nature et *par là*, selon la puissance (τῇ δυνάμει), toute la masse a été *mêlée* avec Dieu. » « Il est devenu le médiateur entre Dieu et les hommes, alors que par lui il réunissait les hommes à Dieu. » (M. 46, 533 A.) *S. Grégoire de Naz.* s'écarte de *S. Basile* et de *S. Grégoire de Nysse* et condamne la théorie admise par *Origène* des droits du diable : le Christ n'a pas payé de rançon au diable, le dire serait une « honte ». C'est le « Père » qui a reçu cette rançon, non pas cependant parce qu'il l'exigeait, mais à cause de l'ordre du salut (διὰ τὴν οἰκονομίαν) et parce que l'homme devait être sanctifié par l'humanité de Dieu. (Orat., XLV, 22 : M. 36, 653 ; cf. Orat., IV, 78 ; XIX, 13 ; XXIV, 4 ; XXX, 6.) *S. Jean Chrysostome*, dans son explication des *Épîtres pauliniennes*, rencontre partout des textes qui concernent la Rédemption. *S. Cyrille de Jér.* a consacré à l'expiation la Cat., XIII, 33 : Dieu aurait dû, après sa menace, tout anéantir, mais sa sagesse trouva le moyen de rendre sa menace vraie tout en rendant l'amour efficace (Athan.) : « Le Christ porta le péché dans son corps sur le bois (parce qu'il était l'Homme-Dieu) ; la méchanceté des pécheurs ne fut pas si grande que la justice de celui qui mourut pour nous. » *S. Cyrille d'Alex.*, de même que *S. Jean Chrysostome*, revient souvent dans son exégèse à ce point de doctrine et il en parle tout à fait dans le sens de *S. Paul* : « Parce que la mort des bêtes sans raison ne pouvait supprimer la mort, le Christ vint lui-même et souffrit d'une certaine façon le châtement pour tous... Il a été crucifié pour tous et à cause de tous, afin qu'un seul mourût pour tous et que tous vivent en lui. » (In Joan., XXII : M. 73, 565.) *S. Jean Damascène* : « Supposons que quelqu'un soit condamné à mort et qu'un autre, un *innocent*, accepte *volontairement* de mourir à sa place et de le délivrer ainsi du châtement, c'est ainsi qu'a agi le Christ. De même que le Christ innocent, en mourant, a par sa propre mort délivré ceux qui devaient mourir, de même, en prenant sur lui la malédiction, il les a délivrés de la malédiction. » (In Gal., III, 13 : M. 95, 796.)

Les Grecs, conformément à l'esprit de leur philosophie, assignent comme but à l'Incarnation, non seulement comme on vient de le dire, le rachat de la dette du péché, mais *encore parfois* et volontiers l'*instruction* par une nouvelle loi morale, le modèle et l'*exemple* à suivre, la *divinisation* de la nature humaine, commencée par la venue de Dieu dans la chair, la défaite et la suppression de la *mort* accomplie déjà par la Résurrection ; les *Latins*, de leur côté, conformément à l'esprit de l'Occident, tout en insistant, eux aussi, sur ces éléments subjectifs et moraux, font surtout ressortir la cause objective de la *mort douloureuse expiatoire et soufferte à notre place*. Cela est généralement reconnu et les protestants eux-mêmes, comme *Harnack* et *Seeberg*, affirment qu'avec *Tertullien* et *S. Cyprien* la doctrine de la Rédemption est déjà achevée dans ses grandes lignes. Mais, en même temps, on accuse ces deux hommes d'avoir fait de la religion de grâce une « affaire juridique » entre Dieu et l'homme. A ce sujet, on pense surtout au « juriste » *Tertullien*, ou bien on prétend encore que des influences juives et romaines ont agi sur *Tertullien*. D'après *Harnack*, *Tertullien* et *S. Cyprien* ont appliqué au Christ le *système pénitentiel* d'alors. « Il ne faudrait pas croire, comme on l'a pensé, que c'est seulement à l'époque germano-romaine (par conséquent chez *Anselme*) que cette idée a été admise dans l'Église et y voir, par suite, une conséquence du droit criminel *germain*. Cette idée de

« satisfactions et merita » appartient déjà entièrement à l'époque romaine et y est rigidelement construite. . . *Cyprien* a déjà appliqué au *Christ* le « satisfacere Deo ». La Passion et la mort sont un sacrifice satisfactoire que le Christ a offert au Dieu offensé et irrité, pour l'apaiser. Cette pensée amplifiée par *Cyprien* ne s'est plus jamais perdue dans l'Occident. Le Dieu irrité qui doit être apaisé, ce Dieu que les Grecs ont si peu connu, devint de plus en plus familier aux Occidentaux, » (II, 180.) Mais, au sujet des « Grecs qui ont si peu connu ce Dieu » *Harnack* avait dit, un peu plus haut, que *Grégoire de Naz.* « concevait volontiers la mort du Christ comme un sacrifice expiatoire par substitution » (II, 178) et qu'*Origène* « a fait sensation parce qu'il est le premier dans l'Eglise — suivant en cela le précédent des gnostiques (!) — qui ait introduit une *théologie du sacrifice ou de la réconciliation* fondée sur la mort du Christ et qui ait par là enrichi la théologie tout en l'embrouillant (!). . . Cette pensée qui, par son exposé, se rapproche de l'idée de peine par substitution, *Athanase* l'a adoptée et l'a jointe à cette autre : la véracité divine exigeait l'accomplissement de la menace de mort et par suite la mort fut acceptée pour tous par le Christ et réellement subie. » (II, 177.) Il ajoute que cette conception se retrouve aussi chez les autres Pères grecs, comme *Cyrille de Jérusalem* et les Cappadociens. *Origène* a à peine « embrouillé » les Grecs, car, en somme, la théologie grecque n'est chez lui qu'à ses commencements. Or il n'a pas emprunté sa « théologie de réconciliation » aux gnostiques, mais aux écrits *bibliques* qu'il commentait : *Rom.*, *Jean*, *Math.*, *Nomb.*, *Ex.*, etc.

Chez les *Latins*, l'œuvre rédemptrice objective de la mort douloureuse de Jésus était placée, dès le début, au premier plan. Il est vrai que la théorie des droits du diable introduisait dans leur conception une idée obscure. *Tertullien* : « Notre mort ne pouvait être détruite que par la Passion du Seigneur. » (De bapt., II.) « Parce que personne ne peut, par sa mort, supprimer la mort des autres, si ce n'est le Fils de Dieu. » (De pud., 22.) Aux docètes qui suppriment la Passion du Christ il lance cet appel : « Parce unica spei totius orbis. » (De carne Christi, 5 ; cf. Adv. Marc., III, 8.) *S. Cyprien* : « Celui-là seul peut nous obtenir la rémission des péchés commis contre lui, qui a porté nos péchés, qui a souffert pour nous, que Dieu a livré pour nos péchés. » (De laps., 17.) « Comme il a souffert pour nous, comme il a souffert pour des péchés étrangers, chacun doit d'autant plus souffrir pour ses propres péchés. » (Ad Fortun., 5.) Le Christ prie, mais il prie « pour nous, parce que lui-même n'est pas pécheur, mais il a porté nos péchés. . . Par lui nous devons satisfaire (satisfacere) au Père ». (Ep. XL, 5.) *S. Ambroise* : « Quæ major misericordia quam quod pro nostris flagitiis se præbuit immolandum, ut sanguine suo mundum lavaret cujus peccatum nullo alio modo potuisset aboleri. » (In Ps. XLIX, exp. 17.) « Venit Dominus Jesus mortem suam pro morte omnium obtulit, sanguinem suum pro sanguine fudit universorum. » (Ep. XLI, 7.) *S. Jérôme* : In *Isaïam*, XIV, 53 : *M.* 24, 507. *S. Augustin* : « Ait (Paulus) : eum qui non noverat peccatum, i. e. Christum pro nobis peccatum fecit (II Cor., v, 21) Deus, cui reconciliandi sumus, hoc est sacrificium pro peccatis. » (Enchir., 41.) *S. Léon I^{er}* : « Quæ reconciliatio esse potest, qua humano generi propitiaretur Deus, nisi omnium causam mediator Dei hominumque susciperet? » (Ep. CXXIV, 3.) « Quod unquam sacrificium sacratius fuit, quam quod verus pontifex altari crucis per immolationem suæ carnis imposuit? » (Ep. CXXIV, 4 : *M.* 54, 1064 ; cf. Sermo LXVIII, 3.) *S. Fulgence* : « In illis sacrificiis (veteris legis) prænuntiabatur filius Dei pro impiis occidendus, in hoc autem (sacrificio crucis) pro impiis annuntiatur occisus. » (De fide ad Petr., XIX, 60.) *S. Grégoire le G.* : « Sumpta est ab illo natura, non culpa. Fecit pro nobis sacrificium, corpus suum exhibuit pro peccatoribus, victimam sine peccato, quæ et humanitate mori et justitia mundare potuisset. » (Moral., XVII, 30, 46 : *M.* 76, 32.)

On voit, d'après ces témoignages, que les Latins et les Grecs, au moins à partir de *Tertullien* et d'*Origène*, ont enseigné objectivement la satisfaction par substitution, bien qu'ils ne l'aient pas fait en employant la terminologie formelle des scolastiques. *Harnack* trouve une « différence de nuance » entre les Latins et les Grecs : « Chez les uns comme chez les autres, c'est la nature humaine qui souffre, car la nature divine est impassible ; mais chez les uns (les Grecs), la divinité souffre

en vertu de la nature humaine qu'elle a faite sienne ; chez les autres (les Latins), l'homme souffre et offre sa nature humaine comme sacrifice mortel ; mais cette nature humaine reçoit une valeur infinie du fait que la divinité lui est unie. » Il est inutile de discuter sur cette différence.

Les théologiens de l'époque *carolingienne* répètent la doctrine de Rédemption des Latins. Ils insistent, comme les Pères depuis Origène, sur cette pensée que seul un Dieu-Homme pouvait nous racheter : « Quare ipse creator hominis peccatum per seipsum expiare voluit et non per angelum ? » demande *Alcuin* et il répond : « Quia non sufficiebat unius angeli meritum ad redemptionem totius generis humani. » (Inter. et resp. in Gen., 12.) De même, S. Bède, Raban Maur, Paschases, dont les exposés font déjà songer à la parole de S. Anselme : « Cur Deus homo ? » (I, 21.) « Nondum considerasti quanti ponderis sit peccatum. » Ce qui montre avec quelle vivacité fut discutée la question de la Rédemption objective, c'est la controverse qui commence alors au sujet de son extension ou de la *prédestination*.

Théorie de la satisfaction de S. Anselme. Le père de la Scolastique n'a pas inventé la « satisfactio vicaria » ; elle se trouve déjà objectivement, comme on l'a montré, dans la Bible et dans l'enseignement patristique ; mais il lui a donné une forme *technique* et il l'a approfondie. Il lui a donné une forme technique par l'emploi constant du terme « satisfactio vicaria » ; il l'a approfondie, en comblant une lacune de l'enseignement antérieur et en donnant une réponse à cette question : *pourquoi* le Christ livra-t-il sa vie pour nous et devait-il la livrer ; quel est le motif ou la cause de sa Passion et de sa mort ? Pour répondre à cette question, il ne partit pas, comme on le faisait jusque là, des conséquences du péché, mais du *péché lui-même*.

Il juge le péché comme une offense de Dieu, parce qu'il est un *vol fait à l'honneur* de Dieu. Cette offense qui, d'après lui, est infinie exige réparation, restitution de l'honneur volé. Si cette réparation n'a pas lieu, le *châtiment* doit intervenir (aut satisfactio aut pœna). Or l'homme, en raison de son *inégalité* avec Dieu, était incapable d'accomplir cette réparation. Si l'homme ne devait pas être éternellement perdu, il *fallait* que cette réparation fût accomplie par un *Homme-Dieu* qui, en vertu de sa nature divine, serait capable de fournir une prestation morale infinie et non due et qui, en vertu de sa nature humaine, pourrait s'engager pour sa race. Cette satisfaction par substitution a été accomplie librement par le Christ dont la vie fut tout entière consacrée à l'honneur de Dieu et dont la mort expia la peine due au péché. Dieu accepta cet acte expiatoire en notre faveur comme une œuvre d'une valeur infinie. S. Anselme expose cette théorie en un long développement dialectique, dans ses écrits sur l'Incarnation (Cur Deus homo). Cf. p. 342 et sq.

La Scolastique primitive adopta généralement ces idées, dans l'École des Victorins. *Abélard* introduisit une certaine *dissonance* dans la Tradition, en rejetant, ainsi que son École (P. Lombard), le terme satisfaction en n'admettant que l'*amour*, sans tenir compte de la justice. Mais les premiers scolastiques n'admettent pas la *nécessité* de l'Incarnation pour la Rédemption ; il est vrai qu'Abélard l'exige toujours dans le sens de l'optimisme : Dieu *doit* toujours faire le meilleur.

S. Thomas, ainsi que S. Anselme, considérait le péché comme une offense *infinie*. Les Pères, il est vrai, avaient déjà déclaré que seul l'Homme-Dieu *pouvait* nous racheter, mais sans indiquer d'une manière plus précise le pourquoi. Cf. *Origène*. In Num., xxiv, 1 ; Ép. ad Diog., 9 ; S. Athanase ; S. Basile, In Psalm., xlviii, 3, 4 ; M. 29, 437 sq. ; S. Cyrille d'Alex. ; S. Ambroise, In Luc, 6 : « Nullus hominum esse potuit qui totius peccata tolleret mundi » ; S. Augustin : « Non liberaretur humanum genus, nisi Sermo Dei dignaretur esse humanus » (Sermo CLXXIV, 1) ; S. Anselme, dans Cur Deus homo : « Secundum mensuram peccati oportet satisfactionem esse. » (I, 21.) « Cum considero actionem (peccati) ipsam, levissimum

quiddam video sed cum intueor quid sit contra voluntatem Dei, *gravissimum* quiddam et *nullum* damno comparabile intelligo. » I, 21.) Par suite, « necesse est, ut eam (satisfactionem) faciat Deus homo ». (II, 6.) S. Thomas s'appuie sur ces pensées et les explique d'une manière plus précise : « Quia peccatum contra Deum commissum *quamdam infinitatem* habet ex *infinitate divinæ majestatis* : tanto enim offensa est gravior, quanto major est ille in quem delinquitur. » (S. th., III, 1, 2 ad 2.) Les thomistes utilisent pour l'explication de cette thèse (comme argument évident) l'axiome : « *Honor est in honorante, injuria in injuriato.* » L'honneur se mesure à la situation de celui qui le rend, l'offense à la situation de l'offensé. Par suite, l'honneur rendu par l'homme n'atteint pas à la hauteur de l'offense faite à Dieu ; il y a un abîme immense. On insiste sur le « *quamdam infinitatem* » ; il n'y a qu'un Être infini, le Dieu absolu ; mais, à côté, il y a place pour un infini dans l'ordre moral et cet infini consiste dans les mauvais rapports entre le pécheur et Dieu et dérive de l'offense envers l'infinie majesté de Dieu. Ce n'est donc pas un être physique ou, comme le disait Scot dans sa critique de S. Thomas, un Dieu infini formellement mauvais à côté du Dieu formellement bon ; le Dieu des Manichéens (tunc enim oportet et ponere summum malum et deum Manichæorum). Conséquent avec ses principes, S. Thomas affirme la nécessité de l'Incarnation pour la satisfaction *complète* (S. th., III, 1, 2 ad 2) et, ce qui est ici en question, l'équivalence et même la *surabondance* de la satisfaction. « Honor est in honorante. » Or celui qui offrirait la satisfaction était l'Homme-Dieu ; « actiones sunt suppositi », par conséquent ses actions théandriques étaient d'une valeur infinie, à cause de la *Personne* divine, bien qu'elles aient été accomplies dans la nature humaine finie. Et ces actions sont d'une valeur infinie à cause de leur union intime avec le Logos qui les fait siennes, et non à cause de la nature dans laquelle elles sont opérées, pas davantage à cause uniquement de leur relation extérieure avec le Logos ou d'une *acceptation gracieuse* de la part de Dieu, comme le prétendait Scot. La prestation de l'Homme-Dieu était *surabondante* ; ce n'était pas seulement l'infinité mise en regard de l'infinité, si bien qu'il n'y aurait eu qu'équivalence entre l'expiation infinie et la malice infinie du péché ; en effet, l'infinité du péché était seulement une *infinité morale*, alors que celle de la satisfaction était une *infinité physique*, à cause de l'union physique (realis, hypostatica) de la nature humaine avec le Logos. En d'autres termes, le péché est *terminativement* infini, la satisfaction l'est en soi et *objectivement*. Ceci est enseigné, en fait, par S. Paul (Rom., v, 12-21 ; Hébr., x, 4-18) et les Pères ont partagé ce sentiment dans leurs explications de l'Épître aux Romains, bien qu'ils aient limité la *surabondance* à l'humanité *réelle*. S. Anselme, de son côté, l'étend d'une manière absolue : « Ut sufficere possit ad solvendum quod pro peccatis totius mundi debetur et *plus in infinitum*. » (Cur Deus homo, II, 18.) En raison de l'infinité du péché, dit S. Thomas, « oportuit ad *condignam* satisfactionem ut actus satisfactorius haberet efficaciam *infinitam*, utpote Dei et hominis existens ». (S. th., III, 1, 2 ad 2.) Cette satisfaction a été réalisée par le Christ : « Igitur passio Christi fuit *sufficiens et superabundans* satisfactio pro peccato et reatu pœnæ generis humani. » (S. th., III, 48, 4.) « Christus autem ex caritate et obedientia patiendi, *magis* aliquid Deo exhibuit quam exigeret recompensatio totius offensæ humani generis. *Primo* quidem propter *magnitudinem* caritatis ex qua patiebatur. *Secundo* propter *dignitatem* vitæ suæ quam pro satisfactione ponebat : quæ erat *vita Dei et hominis*. » (Ibid., a. 2.) Cet exposé se complète par la doctrine du Christ, notre chef, dont les actions, par la foi en lui, deviennent celles de ses membres. « *Membrum sumus corporis ejus.* » (Éph., v, 30.) Par suite, la satisfaction est aussi fournie par nous, les offenseurs, dans notre chef. Il se trouve ici, à la vérité, une certaine *acceptation*, admise par S. Thomas lui-même. Car Dieu a, en principe et par *grâce*, accepté une représentation ; il l'a même ordonnée en « *constituant* » son Fils médiateur. (Rom., III, 25.) C'est pourquoi S. Thomas dit que nous avons été rachetés dans la voie de la *grâce* et de la *justice* : « *Justitiæ quidem, quia per passionem suam Christus satisfecit pro peccato generis humani... misericordiæ vero, quia, cum homo per se satisfacere non posset pro peccato totius humanæ naturæ... Deus ei satisfactorem dedit Filium suum.* » Il se réfère ici à Rom., III, 24 et Éph., II, 4. (S. th., III, 46, 1 ad 3, et 6 ad 6.)

La théorie de l'acceptation de Duns Scot est aujourd'hui rejetée par la plupart des théologiens. D'après cette théorie, l'œuvre du Christ aurait été suffisante *seulement* par l'acceptation bienveillante du Père et non pas en soi et intérieurement (satisfactio de congruo : ex circumstantia suppositi et de congrua ratione suppositi habuit quamdam rationem extrinsecam, propter quam Deus potuit acceptare... extensive *pro infinitis* ; Klein, 155). Par contre, *Minges* porte sur Scot le jugement suivant : « Doctor subtilis dicitur docuisse, satisfactionem Christi non ex sese esse sufficientem condignam adæquatamque, necdum superabundantem, sed tantum ob benignam et liberalem acceptationem ex parte Dei qui supplet supplenda. Verum est, ejus verba hinc inde ita sonare *videri*, sed tota doctrina ambigua non esse potest, si non unum alterumque locum, sed omnes locos secundum contextum serio perpendimus. Dicendum est : Etiam secundum Scotum satisfactio et meritum Christi *ab intrinseco est valoris moralis* infini, per se adæquate, immo superabundater ad recompensanda peccata non solum omnium hominum, qui fuerunt, sunt et erunt, sed etiam *infinitorum hominum*. Eatenus infinita est in sensu largiore vel secundum *quid*. Sed in sensu strictissimo, vel *formaliter*, est finita, quia realitas ejus physica est creata et eo ipso finita. Alioquin Deus opus Christi ita diligere deberet sicut seipsum vel propriam essentiam diligit, id est necessitate metaphysica, vel deberet diligere opus creatum et temporale sicut se ipsum, Deum æternum increatum, id quod falsum est. » Il cite ensuite des passages de Scot, desquels il ressort que lui aussi, d'une certaine manière, enseigne une satisfaction de la justice divine, admet que l'œuvre du Christ est, d'une certaine manière, *infinie*, que son mérite doit avoir la valeur d'un mérite de *condigno* et que, pour cette raison, nous devons une *grande reconnaissance* au Seigneur en raison de sa mort rédemptrice. (Comp. theol. dogm., I, 319 sq.)

Clément VI prend officiellement en considération le thomisme dans la Bulle « Unigenitus » du 25 janvier 1343 : « (Christus) non guttam sanguinis modicam, quæ tamen *propter unionem ad Verbum* pro redemptione totius generis, humani sufficisset, sed *copiose* velut quoddam profluvium noscitur effudisse. » (Denz., 550.)

Les **théologiens posttridentins** ont continué la construction de la doctrine de la Rédemption. Ils enseignent d'abord que la satisfaction se fit « *ad rigorem justitiæ* », de telle sorte, par conséquent, que Dieu était *obligé*, en vertu de la justice commutative, d'accorder le pardon du péché dans le sang du Christ. Naturellement, ils ne nient pas que la condition préalable pour cela était l'acte de grâce divine, par lequel le Christ fut constitué notre Rédempteur, mais ils veulent seulement affirmer l'équivalence entre l'offense et l'expiation. « *Justitia et pax osculatæ sunt.* » (Ps. LXXXIV, 11.) « *Justitiam non minus quam misericordiam manifestando reparare volebat* » dit le Concile provincial de Cologne (1860), I, c. 18. (Cf. Catech. Rom., I, 2, 2.) A ce sujet, cf. *Salman.*, De incarn., disp. I, dub. 7 ; *Franzelin*, Theol., 47 ; *Janssens*, II, 783 sq.

Les théologiens de *Salamanque* montrent (disp. I, dub. 5) que, dans la mort du Christ, la notion de satisfaction fut complètement réalisée, « satisfactio est redditio æquivalentis voluntaria ad alterum ex propriis et alias indebitis ». Les premiers éléments résultent clairement de ce qu'on a déjà dit. Le Christ donna librement sa vie comme une expiation équivalente. « Ex propriis et alias indebitis » : c'étaient ses actes personnels, propres, accomplis dans la nature humaine. Il n'y était pas tenu, par ailleurs, envers Dieu, car il était innocent et c'est par pur amour pour Dieu et pour nous qu'il les accomplit et il pouvait en disposer librement. La satisfaction doit se faire « ad alterum », car personne ne peut s'offrir réparation à *soi-même*. Et, pour rendre cela intelligible, on distingue dans le Christ deux sujets *moraux* et juridiques différents ou deux personnalités sur la base des deux natures *réellement* distinctes. L'unique Personne satisfait, dans la nature humaine, à la Trinité tout entière et, par conséquent, véritablement à elle-même ; ce n'est que par appropriation que la satisfaction est attribuée au Père seul ; en soi elle s'adresse aux trois Personnes. Par cette construction d'une personnalité *virtuellement double* dans le Christ, avec la distinction réelle des natures, des volontés, des libertés, des activités et du droit, on supprime l'apparente contradiction de la satisfaction du Christ envers lui-même. Ceci est confirmé par S. Paul : « Quoniam quidem Deus

erat in Christo mundum reconcilians sibi, non reputans illis delicta ipsorum. » (II Cor., v, 19.) Et Dieu ayant constitué son Fils notre Chef, la satisfaction se fit aussi « non pro alienis », mais dans l'unité juridique et morale avec nous, qui étions, par ailleurs, coupables de l'offense. (S. th., III, 19, 4 et 48, 1.)

Synthèse. L'évolution de la doctrine de la Rédemption s'accomplit donc ainsi : Les premiers Pères citent les textes bibliques ; S. Irénée fait valoir notre union mystique avec le Christ notre chef ; Origène fait ressortir l'idée du sacrifice, mais, en même temps, il affirme le droit du diable à recevoir une rançon, et ensuite, cette discordance se fait entendre chez tous les Pères jusqu'à la Scolastique. Dans la théologie latine, l'évolution de la doctrine est assez rigide. — Les théologiens français et allemands, comme Tixeront, Prat, Rivière, etc., parlent de différentes « théories » de la Rédemption chez les Pères : 1^o La théorie mystique de la Rédemption ; 2^o La théorie du rachat ; 3^o La théorie du sacrifice par représentation ; 4^o La théorie du droit du diable qui en abuse sur le Christ (il en fut puni par la perte de ce droit) ; 5^o La satisfactio vicaria (S. Anselme). A ce sujet, il faut remarquer que l'idée de la mort douloureuse par substitution doit être considérée comme une « doctrine » patristique tirée de la Bible et d'un caractère traditionnel. Le droit du diable et les spéculations souvent fantaisistes qu'on en a fait dériver sont de nature purement subjective et n'ont aucune valeur traditionnelle. Cependant cette expression abusive du droit du diable se retrouve encore dans S. Thomas. (S. th., III, 49, 2 ; Comm. in Rom., 7, lect. 1.) S. Hilaire expose la doctrine complète de la représentation, mais il trouble l'harmonie de cette doctrine en disant de la Passion du Seigneur : « Et quamquam passio illa non fuerit condicionis et generis, quia indemutabilem Dei naturam nulla vis injuriarum perturbationis offenderet ; tamen suscepta voluntarie est, officio quidem ipsa satisfactura pœnali, non tamen in pœnæ sensu læsura patientem. » (In Ps. LIII, 13.) Il est difficile de ne pas voir ici une souffrance apparente.

S. Thomas et S. Bonaventure, comme les scolastiques postérieurs en général, nient la nécessité absolue d'une telle satisfaction, tout en reconnaissant pleinement sa haute convenance. Ni Dieu, disent-ils, n'était forcé par sa justice d'exiger une telle satisfaction, ni la Passion et la mort du Christ n'étaient indispensables pour accomplir cette satisfaction. Bien plutôt, n'importe quel acte moral du Christ aurait suffi pour compenser l'honneur volé à Dieu. Mais, dans le choix spécial de la Passion et de la mort, se sont manifestés les plus magnifiques attributs de Dieu, ainsi que la satisfaction la plus parfaite et le plus grand amour rédempteur. En effet, dans cet acte unique, furent réalisées les fins rédemptrices les plus diverses : délivrance du péché, acquisition de la grâce, modèle éminent de vertu et extirpation efficace du péché. En soi, la Passion du Christ fut pour nous le sacrifice expiatoire le plus parfait, ainsi que l'offrande à Dieu d'une rançon d'un prix infini. C'est pourquoi la Rédemption est d'une valeur infinie, surabondante. Elle fut accomplie dans l'humanité du Christ, mais eut pour cause les desseins miséricordieux de Dieu qui se servit de l'humanité du Christ comme d'une cause instrumentale. C'est pourquoi se compénètrent dans la Rédemption la grâce et la justice, le jugement et l'amour. (Cf. S. Thomas, S. th., III, 46-50 ; S. Bonaventure, Breviloq., P. 4, c. 1-10 et les remarques sur le chapitre premier dans l'édition de A.-M. de Vicetia [1881].)

Il suffit de signaler l'universalité de la Rédemption, qui sera examinée à propos de l'universalité de la grâce (§ 125). Il est de foi que le Christ est mort pour tous les hommes. (Denz., 319.) Trident. : « Verum et si ille pro omnibus mortuus est (II Cor., v, 15) non omnes tamen mortis ejus beneficium recipiunt, sed ii dumtaxat quibus meritum passionis ejus communicatur. » (Cf. s. 6, c. 2 et 3 ; Denz., 794 sq.) Dans la prière sacerdotale, « Christus, quantum est de se, pro omnibus oravit » dit S. Thomas. (In Joan., 17 ; Lect. 2, n. 2.) Au sujet de l'application de la mort du Christ, il s'exprime ainsi dans C. Gent., IV, 55 : « Mors Christi est quædam universalis causa, sicut peccatum primi hominis

fuit quasi universalis causa damnationis. » Or, il est nécessaire d'appliquer à chacun, d'une manière particulière, une cause universelle, pour qu'il participe à son effet. L'effet du péché originel parvient à chacun par la descendance charnelle, mais l'effet de la mort du Christ touche chacun par la renaissance spirituelle, dans laquelle l'homme est uni et incorporé au Christ ; et c'est pourquoi chacun doit chercher à renaître dans le Christ et à recevoir les autres choses (les sacrements) dans lesquelles la mort du Christ est efficace. » La proposition des jansénistes prétendant que ce serait du semi-pélagianisme d'affirmer « Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse aut sanguinem fudisse » doit être condamnée « tamquam falsa et temeraria ». (Denz., 1096.) Les théologiens disent : « Mortuus est Christus pro omnibus ad *sufficientiam* non quantum ad *efficientiam*. »

Cela veut dire que, bien que le Christ soit mort pour tous, sa mort n'est cependant *utile*, en fait, qu'aux seuls élus. Scot : « De facto tamen non fuit accepta (passio Christi) nisi pro electis, quia pro eis tantum fuit oblata a Christo, efficaciter dico. » (Minges, 1, 322.) Il faut cependant placer ici une remarque : « Refert S. Alphonsus Lig. quosdam theologos sensisse quod Christus fuerit Redemptor omnium sufficientis pretii, non sufficientis voluntatis ; at Christum pro omnibus voluisse (scil. antecederet) pretium salutis offerre, sententia communior est. » (Paquet, De incarn. Disp., IX, quæst. 3 ad 6.)

Le Christ médiateur. En tant que Prêtre sacrificateur du Nouveau Testament, le Christ est le médiateur entre les deux extrêmes : la divinité offensée et l'humanité pécheresse. Le Christ « a obtenu un sacerdoce d'autant plus élevé qu'il est médiateur d'une alliance plus élevée et fondée sur de meilleures promesses ». (Hébr., VIII, 6.) « C'est pour cela qu'il est médiateur d'une nouvelle alliance, afin que la mort étant intervenue pour le pardon des transgressions commises sous la première alliance, ceux qui sont appelés reçoivent l'héritage éternel qui leur a été promis. » (Hébr., IX, 15 ; cf. XII, 24.) « Il y a un seul Dieu et un seul médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus Homme, qui s'est donné lui-même en rançon pour tous. » (I Tim., II, 5.) Si Mithra lui-même est appelé *μεσίτης* et si Philon désigne Moïse comme *μεσίτης*, il n'en résulte pas que S. Paul ait fait un emprunt à l'un ou à l'autre. L'Ancien Testament (Deut., V, 5) ainsi que la Révélation à ce sujet suffisent.

Les Pères ont d'ordinaire exprimé la médiation du Christ dans cette phrase maintes fois répétée : Dieu est devenu Homme, afin que l'homme devienne Dieu. S. Augustin, là aussi, est le maître de la Scolastique : « Ecce tu longe a Deo homo et Deus sursum longe ab homine : in medio se posuit Deus-Homo. » (Sermo LXXXI, 6.) « Inter Deum et hominem mediator apparuit, ut in unitate personæ copulans utramque naturam. » (Ép. CXXXVII, 3, 9.) Mais il est médiateur en tant qu'Homme, « inquantum enim homo, intantum mediator ». (Conf., X, 43.) D'après S. Thomas, la médiation du Christ a un fondement *ontologique* et un fondement *moral* ; le premier consiste dans son être divino-humain, le second dans les actions théandriques rendues possibles par là. De l'ensemble il résulte qu'il n'y a qu'un seul véritable médiateur. (I Tim., II, 5.) Les autres qu'on appelle médiateurs, par ex. : les saints et les prêtres, ne le sont que dans un sens *dérivé*. (S. th., III, 26, 1 et 2.) S. Bernard dit ces belles paroles à propos des saints : « Quia mediantibus illis (sanctis) ad illum mediatorem (Christum) ascendere potero, qui venit pacificare per sanguinem suum et quæ in cælis et quæ in terris sunt. » (In festo S. Petri et Pauli, sermo I, c. 1 : M. 183, 405.)

Objections. Comme toutes les objections élevées contre la doctrine catholique, celles-ci aussi, particulièrement celles que formule la critique moderne qui s'appuie sur Ritschl en Allemagne et sur Sabatier

en France, reposent sur des *malentendus* théologiques, ou sur de *fausses interprétations* de la doctrine, ou bien elles supposent la conception protestante de la satisfaction qui consiste dans le transfert mécanique d'un *châtiment* au Christ, châtiment qui, d'après Calvin, consistait à endurer les peines de l'enfer. La théorie protestante prêta aussi à la critique, en faisant accomplir au Sauveur, par son « obéissance active », la loi morale divine pour les rachetés et en attribuant extérieurement aux croyants, la justice exercée et prouvée de cette manière (*justitia imputata*). Cette conception mécanique de l'œuvre du salut était certes exigée par tout le système de l'imputation. Il s'est trouvé aussi des théologiens catholiques, comme *Hermès* et *Günther*, qui ont exposé sur ce point des conceptions insoutenables. Le premier contestait la justice vindicative de Dieu et voyait dans la mort salutaire du Christ un exemple pédagogique, un moyen d'éducation, par lequel Dieu voulait montrer aux rachetés l'horreur du péché. D'après *Günther*, la mort du Christ avait comme but de rétablir l'équilibre moral de l'humanité qui avait été détruit par la désobéissance d'Adam. Assurément, la mort du Christ avait une importance *morale* et *exemplaire*, mais elle avait surtout, comme on l'a montré, une *valeur objective*. Les objections qu'on croit pouvoir élever, au nom de la raison, concernent *Dieu*, le *Rédempteur* et la *Rédemption* ou satisfaction.

La doctrine de la satisfaction par substitution contredirait l'*immutabilité* et la bonté de Dieu. Mais cette doctrine doit s'expliquer de telle sorte que ces deux attributs fondamentaux de Dieu ne soient pas atteints. Il est certain que Dieu est immuable, aussi bien dans ses « *sentiments* » que dans son *Être*. On ne peut pas admettre dans l'explication spéculative du dogme un « changement de sentiments », chez Dieu, en faveur des hommes qu'il aurait d'abord « hais » et poursuivis de sa « colère ». On doit, par contre, considérer la *relation* produite entre Dieu et l'homme par le péché comme une relation *hostile*. (Rom., v, 10.) Il était impossible à l'homme d'atteindre sa fin unique et dernière, l'union avec Dieu. On peut, en renversant les termes, appeler cet état une aversion de Dieu pour l'homme et le caractériser d'une manière imagée comme « courroux » de Dieu. (Rom., v, 9.) Par l'acte rédempteur du Christ, cette relation négative fut modifiée par un changement dans les *rachetés*, non en Dieu. Dieu lui-même est dans son Être, comme dans ses sentiments, immuablement incliné vers le *bien* et la *sainteté*, comme il a de l'aversion pour le *mal* et l'*impiété*. Si l'homme sort de la sphère de l'impiété pour entrer dans celle de la sainteté, l'amour de Dieu l'enveloppe, comme l'enveloppait auparavant sa justice vindicative. L'homme change ses rapports vis-à-vis de Dieu, Dieu reste toujours le même, en tant qu'éternellement il aime le bien et hait le mal. *S. Augustin* : « Que nous soyons réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils, cela ne doit pas s'entendre ni se prendre dans ce sens que le Fils nous a réconciliés pour commencer à aimer désormais ceux qu'il avait hais, comme l'ennemi se réconcilie avec l'ennemi, afin que deviennent amis et s'aiment mutuellement ceux qui auparavant se haïssaient, mais nous avons été réconciliés avec lui, comme avec quelqu'un qui nous aimait déjà, après que nous avons eu de l'inimitié contre lui à cause du péché. » Il se réfère, à ce sujet, à Rom., v, 8 sq. (In Joan., cx, 6.) *S. Thomas* : « Ex hoc enim Christi satisfactio efficaciam ad justificandum habuit et ad redimendum, quia eum Deus ad hoc ordinaverat secundum suum propositum. » (In Rom., 3, lect. 3.) « Dicendum, quod Deus reconciliavit nos sibi ut causa efficiens, sc. ex parte sua, sed ut sit nobis meritoria, oportet etiam, quod fiat reconciliatio ex parte nostra ; et hoc quidem in baptismo et pœnitentia. » (In II Cor., 5, lect. 5.) Les « mérites du Christ » eux-mêmes tombent sous la prédestination.

(In Col., 1, lect. 6.) Ce n'est pas comme si Dieu, à cause de la mort du Christ dont il était le principe, « *de novo nos amare inciperet, cum scriptum sit, Jér., xxxi, 3 : in caritate perpetua dilexi te, sed quia per passionem Christi sublata est odii causa* ». (S. th., III, 49, 4.)

On peut, d'après S. Thomas, considérer la mort du Christ d'un triple point de vue : 1^o Comme la suppression de la vie, et de cela Dieu ne se réjouissait pas ; 2^o Comme un crime des Juifs et cela Dieu le haïssait ; 3^o Comme une obéissance amoureuse et cela Dieu l'aimait et le récompensait. (In Rom., 5, lect. 2.) S. Augustin : « *Fecit enim (Deus) per Judæos nescientes, unde redimerentur scientes et confunderentur negantes. Nesciunt enim quid boni nobis operati sunt malo suo.* » (Brev. Rom. in die V Oct. dedicat. eccl.)

Dieu fut « apaisé » et se *complut* à la mort sacrificale du Christ, non pas certes au méfait des Juifs qui faisaient mourir un innocent, mais à l'obéissance de l'Homme-Dieu qui mourait pour ses frères. Qu'il ait été son Fils *bien-aimé* et qu'en même temps Dieu l'ait *donné* aux hommes par amour, l'Écriture, comme on l'a prouvé, l'atteste clairement (Jean, III, 16 ; Rom., VIII, 32 ; cf. v, 8), et elle y insiste en *premier* lieu. Il n'en reste pas moins vrai que Dieu a établi son Fils comme « victime expiatoire pour manifester sa justice, à cause des prévarications précédentes ». (Rom., III, 25.) Nous devons donc maintenir que, dans la mort rédemptrice du Christ, ces *deux attributs* de Dieu ont été opérants, l'amour et la justice, tout en avouant qu'il nous est impossible de pénétrer entièrement l'harmonie intime de ces deux attributs.

La *seconde objection* concerne le *Rédempteur*. Il faudrait conclure, d'après la doctrine catholique, que le Christ s'est offert à *lui-même* une satisfaction, car, étant la seconde Personne de la divinité, il a été offensé par le péché aussi bien que le Père et le Saint-Esprit. Or s'offrir à soi-même une réparation est une contradiction. La réponse se trouve dans la distinction de deux personnalités *virtuellement* et *moralement* distinctes dans le Christ (cf. p. 435).

Mais n'est-ce pas une contradiction de punir un *innocent* pour un coupable ? N'est-ce pas là, comme on en a fait le reproche, la théorie médiévale du « garçon chargé de recevoir les coups » ? On peut faire ce reproche à la théorie protestante de la *satisfaction*, mais non à la doctrine catholique de la *satisfaction*. D'après la doctrine catholique, le Christ ne fut pas purement et simplement châtié pour les coupables, chargé extérieurement de la dette de péchés de prévaricateurs étrangers, mais, en tant que chef de notre race, il entra, *volontairement* et avec un amour immense pour nous, dans la voie de la souffrance et devint notre médiateur, en satisfaisant aux exigences de la justice divine dans un suprême amour et une suprême obéissance. Par là, il s'est acquis pour lui le plus grand mérite et il a opéré la rédemption pour ses frères ; bien loin de porter atteinte à l'ordre moral divin, il lui a procuré la réalisation la plus intense et la plus haute. Il est vrai que, par l'acte rédempteur du Christ, nous sommes rachetés en principe, mais nous ne le sommes en fait que si, en tant que membres de son corps mystique, nous nous rattachons, dans la foi et le repentir, à l'obéissance et à l'amour de notre chef et nous nous approprions ses sentiments. Il faut toujours insister avant de parler du côté *juridique* et *pénal* de l'acte salutaire du Christ sur son caractère *moral*. Il serait erroné de se représenter le Christ comme chargé, passivement et malgré lui, de la faute et de la peine des péchés de l'humanité, tel le bouc émissaire de l'Ancien Testament. Il est exagéré aussi et contraire à la vérité de s'imaginer l'âme du Seigneur remplie, malgré sa pureté, des images d'effroi et d'angoisse de tous les pécheurs humains et toute agitée, comme si elle avait dû éprouver tous les sentiments de désespoir et de remords des plus grands criminels. Une telle conception conduit finalement à l'affirmation de Calvin, d'après laquelle le Christ aurait éprouvé les tourments spirituels de l'enfer. Suarez reproche aux protestants « d'avoir inventé, sans raison, des douleurs et des angoisses du Christ qui n'ont pas de fondement dans l'Écriture et ne concordent pas avec la perfection et les privilèges du Christ (qu'on songe à sa sainteté, à son innocence, à la tranquillité de sa conscience), parce qu'une telle peine suppose une *faute* ou une grande *ignorance* et nous est absolument inutile ». (De myster. vitæ Christi, disp. 33, sect. 1.)

La juste conception du caractère moral de la mort obéissante du Christ, bien

différente de la conception unilatérale, juridique et pénale des protestants, permet de réfuter aussi la *troisième objection* tirée de la *satisfaction par substitution*. Certainement ceci ne peut pas s'entendre du simple transfert d'une dette. Dans les dettes *matérielles*, la médiation purement extérieure d'un étranger est possible. Mais, quand il s'agit d'une *offense*, l'expiation et la satisfaction ne peuvent se faire qu'à condition que l'offenseur *change ses sentiments antérieurs*. À cela un étranger ne peut pas suppléer. Or celui qui veut connaître, à ce sujet, la doctrine catholique, n'a qu'à lire ce qu'enseigne le Concile de Trente sur la nécessité de la préparation à la justification (s. 6, c. 6) et sur le devoir de la satisfaction personnelle dans la réception du sacrement de Pénitence. Dans le dernier passage, on indique comme conforme à la *justice* et même à la *clémence* de Dieu que le pécheur accomplisse des œuvres *propres* de satisfaction par lesquelles il s'assure contre les châtiements divins. « Il s'ajoute à cela que, par nos souffrances satisfactoires pour nos péchés, nous devenons conformes au Christ Jésus qui a satisfait pour nos péchés et dont vient toute notre *capacité*, et que nous avons par là le plus sûr gage que, si nous *souffrons avec* le Christ, nous serons *glorifiés avec lui*. Mais cette satisfaction que nous acquittons pour nos péchés ne peut se dispenser d'être *par le Christ Jésus*, car ne pouvant rien de nous-mêmes, en tant que de nous-mêmes, par sa *coopération* à lui qui nous reconforte, nous pouvons tout. » (S. 14, De pœn., c. 8; Denz., 904.)

D'après la doctrine de l'Écriture et de l'Église, on doit donc entendre la satisfaction par substitution, d'abord comme un *acte expiatoire personnel du Christ*, de l'Homme-Dieu, mais aussi et immédiatement ensuite comme le même acte de la part de toute l'humanité et particulièrement des fidèles qui s'unissent à leur chef et accomplissent en lui, chacun pour son compte, la suppression de la désobéissance coupable du premier chef de l'humanité. Ici on ne peut jamais concevoir d'une manière assez étroite la connexion intime avec le Christ. La *représentation* assumée par lui doit être entendue comme une représentation absolument vraie et réelle. La doctrine catholique est préservée d'une extériorisation et d'un transfert mécanique par ce qu'elle dit avec S. Paul : « Nous qui sommes morts au péché, comment vivrions-nous encore dans le péché? Ne savez-vous pas que nous tous qui avons été baptisés dans le Christ Jésus, c'est *dans sa mort* que nous avons été baptisés? Nous avons donc été *ensevelis avec lui* par le baptême dans la mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, *nous aussi nous marchions dans une vie nouvelle*. » (Rom., VI, 2-4.) De cette manière, la doctrine mystique de la Rédemption, si nettement attestée dans l'Écriture et les Pères, s'unit à la doctrine *satisfactoire* et rend celle-ci plus féconde et plus intelligible. Les deux doctrines existent, comme on l'a montré, depuis S. Irénée, mais elles n'avaient pas encore été formellement fondues dans l'unité.

§ 103. Les effets du sacrifice rédempteur

1. Pour le Christ lui-même. Le Christ n'a pas enduré la mort comme une destruction de sa vie subie contre son gré, mais par obéissance libre envers son Père. En cela consiste la moralité et le caractère méritoire de sa mort pour lui-même. De même que le Christ était capable de recevoir des grâces, qu'il coopérait librement avec ces grâces et *méritait*, de même il était capable, malgré son état parfait, de recevoir la récompense de ses actions méritoires. C'est pourquoi le Christ est également notre plus parfait modèle de moralité.

La vérité que le Christ a mérité sa glorification par sa mort est clairement attestée dans l'Écriture. Elle est déjà exprimée dans Isaïe. (LIII, 11.) Le Christ lui-même l'affirme d'une manière précise. (Luc, XXIV, 26; Jean, x, 17.) S. Paul l'enseigne d'une manière aussi décisive. (Act. Ap., XIII, 26-41; cf. II, 32-36. Phil., II, 7-11.)

Eph., I, 19-23. I Cor., xv, 28. Hébr., v, 7-9 ; XII, 2.) On pourrait citer ici un grand nombre de passages des Pères pour prouver que tout en s'occupant du côté objectif et dogmatique de la mort douloureuse du Christ, ils n'ont pas oublié le côté subjectif et moral de cette mort. S. Augustin appelle la Croix du Christ une *chaire* des vertus. (In Joan., CXIX, 2 ; Ep. CXXXVIII, 17.) S. Thomas lui aussi souligne ce caractère *exemplaire* de la mort du Christ. (S. th., III, 46, 4 ad 6.) L'exercice de piété catholique du *chemin de la Croix* est, par suite, authentiquement biblique et dogmatique, réclamé, pour ainsi dire, par le Christ lui-même (Luc, VI, 40 ; XIV, 27. Jean, XIII, 16 ; XV, 20. Math., X, 24) et recommandé par les Apôtres. (I Pier., II, 21-23. II Cor., IV, 10-11. Phil., II, 5-12. Rom., VIII, 17. Col., I, 24. Hébr., V, 7-8 ; XII, 2.)

Théologiquement, le très haut mérite personnel du Christ résulte de sa très haute capacité de mérite. Certes, il ne pouvait pas mériter pour lui la grâce de l'union hypostatique, ni les grâces qui en sont la conséquence nécessaire. Il faut compter dans ce nombre la gloire éternelle, en tant que complément de la grâce, dans la mesure où elle est entendue comme *essentielle* (*principium meriti non cadit sub merito*). Mais on ne doit pas dire pour cela, comme l'enseignait Calvin, que le Christ n'a rien mérité pour lui-même. Les théologiens, avec S. Thomas, expliquent les textes allégués, concernant le mérite personnel, de la façon suivante : Par son abaissement volontaire, dont le point le plus profond se trouve dans sa Passion, sa mort et son ensevelissement, il a mérité l'*exaltation* extérieure qui consiste dans sa *Résurrection*, dans son *Ascension*, dans le fait qu'il est *assis à la droite de Dieu* et dans sa *fonction de juge*. On comprend donc essentiellement par là l'exaltation de son *corps*, ainsi que l'exaltation extérieure de tout l'Homme. « Le perfectionnement de l'*âme* du Christ, laquelle est le principe du mérite, ne devait pas être obtenu chez lui par le mérite, comme c'est le cas pour la perfectionnement de son corps, lequel fut le siège de la Passion et en même temps l'instrument pour le mérite même... La gloire de l'*âme* ne devait pas être supprimée parce qu'elle était immédiatement unie au Verbe de telle sorte qu'il convenait qu'elle fût remplie de gloire par le Verbe lui-même. Quant au corps, il était uni au Verbe par le moyen de l'*âme*. « Cette gloire, d'après la volonté de Dieu, ne se répandait pas encore sur le corps, durant la vie du Christ, afin que, pour ainsi dire, « le Seigneur reçut avec plus d'honneur la gloire du corps » après sa mort. (S. th., III, 49, 6.)

Les théologiens ajoutent encore à ce mérite de la gloire *accidentelle* du corps, l'*honneur extérieur* que le Christ reçoit comme *Chef de son Église* dans la diffusion et l'action merveilleuses de celle-ci, dans le culte qu'elle lui rend, dans les actes d'amour et de reconnaissance des anges et des saints, pendant toute l'éternité. S. Augustin s'exprime, à ce sujet, avec brièveté et plénitude : « Par l'abaissement il s'est mérité l'exaltation et l'exaltation est la récompense de l'abaissement. » (In Joan., CIV, 3.) L'Église célèbre cette exaltation du Seigneur dans toute sa *liturgie*, surtout dans les grandes fêtes du Seigneur. Ici-bas ses fêtes sont l'image de cette *liturgie céleste* que S. Jean décrit dans son *Apocalypse*. Les myriades d'anges qui sont devant l'Agneau chantent à haute voix : « L'Agneau qui a été immolé est digne de recevoir la puissance, la divinité, la sagesse, la force, l'honneur, la gloire et la louange. » (Apoc., V, 11, 12.)

2. Pour l'humanité. a) *Rémission des péchés et sanctification*. Il n'y a pas de définition ecclésiastique sur l'ensemble de ces actions salutaires, mais il y en a sur les points principaux. Le Concile de Trente a *défini* que : le péché originel n'a été effacé que « par le *mérite* du *seul* médiateur, Notre-Seigneur Jésus-Christ ». (S. 5, c. 3.) Les hommes ne peuvent être *justifiés* « s'ils ne sont pas *régénérés* dans le Christ, parce que, par le moyen de cette régénération par le *mérite* de sa Passion, la grâce par laquelle ils sont justes leur est communiquée ». (S. 6, c. 3.) Le Christ est la *cause méritoire* de notre Rédemption, lui qui « par sa très sainte Passion sur le bois de la Croix a nous mérité la *justification*

et a satisfait pour nous à Dieu le Père ». (Ibid.) « Personne ne peut être juste, sauf celui auquel les *mérites* de la Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ ont été appliqués. » (Ibid.) Notre justice nous est infusée par Dieu au moyen du *mérite* de Jésus-Christ. (Ibid., c. 16 ; cf. can. 10.) C'est dans les mérites de Jésus-Christ que se fonde notre capacité de mériter. (Ibid., can. 32.) Ces points seront traités plus en détail dans le *traité de la grâce*.

L'*Écriture* exprime ces effets de la mort du Christ en plusieurs passages qui ont été allégués plus haut à propos du sacerdoce et du sacrifice du Christ. Le Christ dit : Je suis la *Voie*, la *Vérité* et la *Vie*. (Jean, XIV, 6.) Il est la Voie par son exemple de vertu, la Vérité par sa doctrine, la Vie par sa passion et sa mort. La réviviscence suppose la suppression de la mort ; la grâce exige la rémission des péchés. Le Christ lui-même fait dériver la rémission des péchés de son sang. (Math., xxvi, 28.) C'est S. Paul qui insiste avec le plus de force sur le *pardon*. (Rom., v, 16-21 ; vi, 13. Éph., i, 7. Col., i, 13 sq. Tit., ii, 14. Hébr., ii, 14 sq. ; ix, 13 sq., 26 ; x, 10.) Il l'appelle aussi *réconciliation* avec Dieu. (Rom., v, 10 ; II Cor., v, 18-20 ; Éph., ii, 13, 18 ; Col., i, 19 sq.) Un mot qui chez lui comprend tout est l'*adoption des enfants* ; il caractérise par là l'effet positif de la Rédemption. (Rom., viii, 15 sq. ; Gal., iv, 4 s., etc.)

La *doctrine des Pères* à ce sujet sera exposée dans le *Traité de la grâce* (§ 125 sq.). On peut cependant remarquer ici que les *Latins* font surtout dériver de la mort du Seigneur le pardon des péchés et la réconciliation, alors que les Grecs en font dériver, de préférence, l'effusion de la grâce dans le Saint-Esprit et la régénération. La régénération apparaît souvent, même chez les Latins, sous sa forme célèbre de *divinisation* (θεωσις) de l'humanité par l'œuvre du Christ. On met parfois cette divinisation en rapport tantôt avec l'Incarnation, tantôt avec la Passion et la mort du Christ, en insistant sur son caractère physique et mystique, ou bien sur son caractère moral et méritoire. S. Thomas considère le Seigneur comme le médiateur et le chef plein de grâce de son Église, qui fait découler les grâces sur ses membres. « Par suite, les œuvres du Christ se comportent par rapport à lui et à ses membres, comme les actions d'un homme en état de grâce se comportent par rapport à cet homme. » (S. th., iii, 48, 1.) Il se demande si la Passion du Christ a opéré notre salut d'une manière efficiente (per modum efficientiæ) et il donne à la fin une réponse aussi concise que complète : « On peut rapporter la Passion du Christ à sa *divinité* et ainsi il opère notre salut (per modum efficientiæ) ; on peut la rapporter à la volonté de l'*âme* du Christ, et ainsi il l'opère comme *mérite* ; on peut la considérer dans la *chair* même du Christ, et alors il opère notre salut comme *satisfaction*, en tant que nous sommes délivrés du *châtiment* ; elle agit comme *rédemption* en tant que nous sommes délivrés de la *faute* ; elle agit enfin comme *sacrifice*, en tant que nous sommes réconciliés. » (S. th., iii, 48, 6 ad 3.) Il expose ensuite en détails dans la « question » suivante, que nous sommes délivrés : 1^o Du péché ; 2^o De la puissance du diable ; 3^o Des peines du péché ; 4^o Nous sommes réconciliés avec Dieu ; 5^o La porte du ciel nous est ouverte par le Christ ; 6^o Le Christ a mérité pour lui-même son exaltation.

Le Christ a-t-il mérité aussi la grâce pour les anges? D'après les scotistes, l'Incarnation est, comme on l'a dit plus haut, indépendante du péché ; elle se serait produite même sans lui, car elle est l'achèvement logique et convenable de la création. D'après eux, le Christ est la cause méritoire de la grâce même pour les anges, ainsi que de la justice originelle de nos premiers parents. D'après les thomistes, l'Incarnation est dépendante de la chute originelle et, par suite, toutes les grâces méritées par le Christ sont des *grâces de Rédemption*. Par conséquent, la grâce des anges et celle de nos premiers parents ne doivent pas être dérivées de sa mort. Cependant le Christ est le chef des anges, même d'après S. Thomas, car, en tant qu'Homme-Dieu, il se tient au-dessus d'eux et à la tête de tous ceux qui ont été créés pour la même fin de la vision divine, et il leur a mérité indirectement un

accroissement de connaissance divine et de gloire accidentelle. (S. th., III, 8, 4.) Cette opinion mérite d'être préférée à la première.

b) *Délivrance du pouvoir de Satan.* Le Concile de Trente enseigne que l'homme, par la chute originelle, était tombé sous la « domination du diable ». (S. 5, can. 1.)

Le Christ, dès le début, a considéré comme sa tâche d'établir le *royaume des cieux* et par là de triompher du diable et de détruire son influence dans le monde. D'après les Synoptiques, il chasse les démons et d'après S. Jean, il représente son activité comme un combat silencieux contre Satan, le chef des démons et le prince de ce monde. Le Christ a *vaincu* le diable, *personnellement*, au moment de la tentation dans le désert, pour les *hommes* par l'ensemble de son œuvre rédemptrice. Peu de temps avant sa mort il dit : Maintenant un jugement est venu sur ce monde ; maintenant le prince de ce monde sera chassé. (Jean, XII, 31.) « Le Fils de Dieu est venu pour détruire les œuvres du diable. » (I Jean, III, 8.) Le Christ a vaincu le diable *moralement* et *théoriquement* en dévoilant aux hommes la vraie nature du démon, en leur méritant le moyen de le combattre et en leur enseignant, par son exemple, la manière de le combattre.

Dans S. Paul, la démonologie passe, il est vrai, au second plan ; néanmoins la délivrance du démon et de sa puissance est encore suffisamment caractérisée ; mais elle apparaît plutôt comme une délivrance qui doit s'accomplir par un *effort moral personnel* comme une délivrance déjà réalisée. (Éph., IV, 27 ; VI, 11. Col., II, 15. I Tim., III, 6-7. II Tim., II, 26 ; cf. aussi Jacq., IV, 7 ; I Pier., V, 8 ; I Jean, III, 8 ; Apoc., XII, 12 ; XX, 7.)

Les Pères ont souvent conçu ce combat libérateur contre Satan d'une manière très réaliste, comme on l'a déjà indiqué à propos des « droits du diable ». Ils ont fortement développé la démonologie. L'exorcisme destiné à combattre le diable était appliqué d'une manière générale à tout nouveau baptisé — et même chaque catéchumène était exorcisé *chaque jour*, pendant les trois ans environ que durait sa préparation — car ces gens revenaient du paganisme particulièrement accessible au diable ; on exorcisait de même certains chrétiens qui, malgré leur baptême, n'étaient pas entièrement délivrés du diable. Cet usage amena de bonne heure (cf. S. Cyprien, Ép. 23) la *création de l'Ordre proprement dit des Exorcistes*. Une réponse satisfaisante à la question de savoir dans *quelle mesure* nous sommes délivrés de Satan ne se trouve pas dans la Patristique ; il fallut attendre la Scolastique. D'après S. Thomas, nous sommes délivrés du diable dans la mesure où nous sommes délivrés du *péché* et réconciliés avec Dieu qui, en punition du péché, nous avait livrés à la puissance de Satan ; et ensuite dans la mesure où, dans le Christ, la justice l'emporta sur l'injustice. On le voit, le diable a été vaincu en principe par le Christ agissant en tant que notre Chef. Cette victoire doit être renouvelée par les membres du chef, au moyen de la grâce de Rédemption, dans chaque cas particulier, à l'exemple du chef, afin que la victoire soit achevée et que la honte du vaincu soit plus complète. (S. th., III, 49, 2.)

c) *Suppression de la mort.* C'est par le péché qu'est venue la mort. (Rom., V, 12 ; VI, 22. I Cor., XV, 56.) Le péché, qui est la cause, ayant été supprimé, la mort qui est la conséquence devait l'être aussi. Cependant, on fait ressortir la délivrance de la mort comme effet *propre* de la Rédemption, sans doute parce que c'est en elle que l'essence du péché se manifeste ici-bas de la manière la plus épouvantable.

Le Christ a vaincu sa *propre* mort par sa Résurrection ; par lui, par conséquent *notre* mort a été vaincue en principe. Sans doute, la vie, qui a son origine dans l'Esprit du Christ qui demeure en nous, n'a pas supprimé la mort *corporelle*, mais elle l'a rendue *sans dommage* et *sans effet*, car elle devra un jour rendre son butin.

(Rom., VIII, 10-11.) « Si nous sommes morts avec le Christ, nous croyons que nous vivrons aussi avec lui. » (Rom., VI, 8.) La mort des rachetés n'est qu'un *sommeil*. (I Cor., XV, 20 ; I Thess., IV, 13.) La mort est le *dernier ennemi*, le dernier reste de l'ancien état qui ne sera supprimé qu'au dernier jour. (I Cor., XV, 26.) « O mort où est ta victoire ? Mort, où est ton *aiguillon* ? » (I Cor., XV, 55.) Ce n'est donc pas de la mort elle-même que Dieu voulait nous débarrasser, mais de sa *victoire*, de sa durée et de son *aiguillon*, de son désespoir et de son horreur. La mort est maintenant, comme le dit le Christ, une porte ou un passage qui mène à la vie. (Jean, V, 24 ; VIII, 51 ; XI, 25, 26.)

Parmi les *Pères*, les *Grecs* ont particulièrement insisté sur cet aspect de la Rédemption, la délivrance *en principe* de la mort, le don de la vie éternelle et de la glorification corporelle. Le dogme de la résurrection de la chair est nettement affirmé et énergiquement défendu contre les païens, depuis Clément, Hermas, Barnabé, Justin.

Quelle importance a la mort pour les non rachetés ? Elle n'est pas seulement le châtimement du péché, mais encore le moyen par lequel Satan entre en possession de sa puissance sur les pécheurs ; c'est pourquoi Satan exerce sa *domination* par la mort. (Hébr., II, 14.)

d) *Suppression de l'erreur.* Le péché n'a pas seulement fait des hommes des ennemis de Dieu, il en a fait aussi des insensés ; il a complètement enchaîné l'homme dans les chaînes de l'erreur. C'est pourquoi la délivrance de l'ignorance religieuse, par la communication de la vérité divine, était une partie nécessaire de la Rédemption. C'est ce que nous avons examiné dans le *magistère du Christ*. « Veritas liberabit vos. » (Jean, VIII, 32.)

CHAPITRE III

La royauté du Christ

§ 104. La royauté du Christ en général

THÈSE. Le Christ, l'Homme-Dieu, est Roi au sens éminent.

De foi.

Explication. De même que le magistère s'adresse à l'intelligence, la souveraineté s'adresse à la volonté. Le pouvoir *législatif* et le pouvoir *judiciaire* en sont les actes. L'Église professe déjà sa foi à la souveraineté du Christ dans le Symbole des apôtres : « Sedet ad dexteram Patris omnipotentis » ; ensuite dans le Symbole de Nicée-Constantinople : « Cujus regni non erit finis » (Denz., 86), dans le Symbole de S. Athanase (Denz., 40), ainsi que dans ses *cantiques* (Te Deum : « Tu es Rex gloriæ Christe »), dans ses *prières* (antienne de l'Avent : « O Rex gloriæ, veni »), et souvent dans les oraisons de la messe. Pie XI, dans son Encyclique sur la royauté du Christ, parle de son « triple pouvoir » et dit que « là où il n'y a pas ce triple pouvoir il ne peut pas être question de souveraineté ». A ce sujet, le Pape fait ressortir que la royauté du Christ est spirituelle, « spirituale esse et ad spiritualia pertinere ».

Preuve. L'Ancien Testament attribue déjà au Messie futur la dignité royale. « J'ai été établi roi sur Sion, sa montagne sainte. » (Ps. II, 6 ; cf. XLIV, 7-8 ; LXXI, 8-11 ; CIX, 1. Is., xi, 16. Dan., vii, 14. Mich., iv, 7. Zach., ix, 9.) Dans le Nouveau Testament, la royauté du Christ est prophétisée par Gabriel (Luc, i, 32) et obscurément connue par les Mages. (Math., ii, 2.)

Jésus lui-même se montra très réservé dans l'usage de son titre de souverain. Il repousse la forme terrestre et politique de sa puissance (Math., iv, 8-10 ; Marc, ix, 33-36 ; Math., xx, 20-28 ; Jean, vi, 15), il reconnaît les royautés étrangères (Jean, xix, 11 ; Math., xxii, 21) et il refuse de trancher les conflits juridiques comme n'appartenant pas à sa compétence (Luc, xii, 14). Ainsi donc, malgré Luc, xxiii, 3, 38, il a conçu sa souveraineté comme une souveraineté purement religieuse qui s'exerce par une législation et une juridiction morales et non politiques, dans l'interprétation du décalogue, dans la rémission des péchés et le jugement. C'est dans ce sens qu'il faut entendre sa déclaration à son sujet (Jean, xviii, 37) et l'écriteau de la croix : « Celui-ci est Jésus, le Roi des Juifs. » (Math., xxvii, 37.)

Les Apôtres considèrent de préférence le Christ *exalté* et l'appellent presque toujours le « Seigneur » (ὁ κύριος), ce qui est l'équivalent de souverain et de roi. S. Jean voit le Christ au ciel portant un manteau royal avec l'inscription : « Roi des rois et Seigneur des seigneurs. » (Apoc., xix, 16.) S. Paul place l'accomplissement de cette souveraineté au moment du jugement. C'est alors qu'il est dit : « Il faut qu'il règne. » (I Cor., xv, 25.)

Les Pères. Le Christ, sous l'aspect d'un souverain, « sedens ad dexteram Patris », est une représentation courante dans le christianisme primitif. Aussi Bousset fait dériver du culte du Christ-Kyrios toute la christologie. « Aucun nom n'a été aussi fermement attaché au Christ que celui de ὁ κύριος », dit Harnack. (H. D., i, 203.) Il est vrai que ce nom désigne plus qu'une simple dignité royale ; il indique la souveraineté divine. De même que chez S. Paul et S. Jean, le Christ participe, chez les Pères, au gouvernement du monde ; d'après S. Ignace et surtout d'après S. Justin, le Christ règne, du ciel, sur la terre et les enfers. Il est législateur, roi et juge. Puis les Pères ramènent cette royauté à l'acte créateur et ensuite, avec S. Justin, à la Croix. L'interpolation (Ps. XCV, 10) « regnavit a ligno Deus » apparaît déjà chez Barnabé, viii, 5 (ἡ βασιλεία Ἰησοῦ ἐπὶ ξύλῳ). Le conflit entre l'État et l'Eglise provient des démons. (Justin.) On trouve très souvent, dans S. Irénée, le titre royal appliqué au Christ. (Épideix., i, 49 ; ii, 52, 56, 58, 61, 64, 65, etc.) Il est clair que l'interprétation des prophéties messianiques conduisait naturellement à ce titre. (S. Cyr., Ép., xv, 1 ; Orig., C. Cels., viii, 75.) S. Cyril. d'Alex. traite ce sujet d'une manière systématique. (De Trin.)

Les précurseurs de la conception augustinienne de la cité de Dieu sont Platon (le monde supérieur et le monde inférieur) ; Hermas (Simil., i, 1) ; Origène (C. Cels., viii, 74 sq.) ; S. Ambroise qui oppose le royaume du monde et celui de Dieu : « Ad imperatorem palatia pertinent, ad sacerdotem ecclesiæ. » (Ép. XX, 19.) « Imperator intra ecclesiam non supra ecclesiam est. » (Ser. c. Auxent., 36.) « Regnum pacificum Christi toto orbe diffusum. » (Enarr. in Ps. XL, 37.) Pour la conception religieuse et morale de la souveraineté du Christ chez S. Augustin, on peut citer les textes parallèles suivants : civitas Dei : civitas diaboli (xxi, 1, 2), civ. Christi : civ. diaboli (xvii, 20, 2), civ. cælestis : civ. terrena (xi, 1, 1), civ. æterna : civ. temporalis (v, 18, 1), civ. immortalis : civ. mortalis (xxi, 11, 2), populus fidelium

pop. infidelium (xx, 9, 2), societas piorum : soc. impiorum (xiv, 13, 2). Cf. aussi Enarr. in Ps. II et in Ps. XLIV. « Alios regit, alios conterit ; regit spirituales, conterit carnales. » (In Ps. XLIV, 8.) S. Augustin écrit au sujet du passage de S. Jean (vi, 15) où Jésus s'enfuit alors qu'on voulait le proclamer roi : « N'était-il donc pas roi, puisqu'il fuyait pour ne pas devenir roi ? Il était Roi assurément et non pas un de ces rois qui sont faits par les hommes, mais un Roi qui devait donner aux hommes un royaume... Il était venu alors non pas pour régner comme il règnera un jour selon ce que nous disons : que ton royaume arrive... *Un jour* son royaume sera manifeste, quand la gloire de ses saints sera visible, après le jugement rendu par lui. » (In Joan., xxv, 2.) Toute la « Cité de Dieu » traite de la royauté du Christ.

La Scolastique postérieure a discuté avec passion sur la nature de la domination royale du Christ. D'après l'Écriture et la doctrine des Pères, cette domination ne peut être, tout au moins directement, qu'une domination spirituelle (dominium spirituale et non temporale). « Regnum illud non ordinatur ad temporalia sed ad æterna » (Jean, xviii, 37) écrit S. Thomas. (In Hébr., I, lect. 4.) Le Christ, en tant que Verbe éternel et aussi en tant qu'Homme-Dieu, est le Seigneur de la Création et, par sa Rédemption, il a encore acquis un titre spécial sur l'humanité ; mais, d'après la doctrine claire de l'Écriture, il a renoncé volontairement à exercer sur la terre une royauté extérieure. Il a séparé le naturel du surnaturel, le religieux de l'humain, ainsi que les moyens et les buts des deux ordres, d'une manière très nette. La controverse concernant l'autorité de l'Église sur le temporel n'a plus aujourd'hui qu'un caractère historique. On doit donc l'entendre dans ses circonstances historiques et se garder de la mêler au dogme. Pie XI, dans son Encyclique sur la royauté du Christ, la désigne clairement et nettement comme une royauté spirituelle, mais il remarque immédiatement après que ce serait « une erreur outragée » de vouloir contester au Christ, en tant qu'Homme, le souverain domaine sur toutes les affaires civiles. Il tient de son Père céleste la juridiction totale et illimitée sur la Création, dans une telle mesure que tout est en sa puissance. « Seulement il n'a pas exercé ce pouvoir sur la terre et aujourd'hui encore il laisse à d'autres la domination terrestre : « Non eripit mortalia qui regna dat cœlestia. » Puissent les chefs d'État reconnaître la royauté suprême du Christ ; cela apporterait des bénédictions immenses aux peuples et aux États. (V. Enc. Fête du Christ-Roi.)

Les principales fonctions de la royauté du Christ consistent dans sa législation et dans son rôle de juge. Luther enseignait, partant de son point de vue de la justification juridique, que le Christ n'avait annoncé que des promesses et n'avait pas promulgué des commandements comme Moïse. C'est pourquoi le Concile de Trente déclara : « Si quelqu'un affirme que le Christ a été donné aux hommes comme un Rédempteur auquel ils doivent croire, mais non comme un législateur auquel ils doivent obéir, qu'il soit anathème. » (S. 6, can. 21 ; Denz., 831 ; cf. can. 19.)

L'Écriture atteste nettement l'activité législative du Christ. Les Prophètes l'ont déjà annoncée. (Is., II, 3 ; xxxiii, 22 ; xlii, 4.) Le Sermon sur la montagne montre le Seigneur dans l'exercice de sa suprême autorité législative. D'une manière absolument souveraine, il décide du sens et de la portée de la Loi mosaïque. En outre, il donne le « nouveau commandement » de la charité. (Jean, xiii, 34 sq. ; xiv, 15 ; xv, 12.) De même que le Père « a tout remis entre ses mains » (Jean, iii, 35), « toute puissance au ciel et sur la terre », il transmet cette puissance à ses Apôtres et à l'Église. (Math., xxviii, 18-20.) Au pouvoir législatif correspond le pouvoir judiciaire. Cf. à ce sujet l'Eschatologie.

§ 105. La descente aux enfers

A consulter : S. Thomas, S. th., III, 52, 1-8. Petavius, De Incarn., XIII, 16-18. Diekamp, II, 309 sq.

THÈSE. Le Christ, après sa mort, descendit aux limbes.

De foi.

Explication. Cette proposition n'entra dans les symboles qu'au cours du IV^e siècle. Vers l'an 800, elle se trouve dans toutes les rédac-

tions du *Symbole des Apôtres*. Le *Symbole de S. Athanase* la contient. (Denz., 40.) Par contre, elle fait défaut dans le *Symbole de Nicée*. L'importance *christologique* de cette thèse ressortit davantage dans la controverse apollinariste, car le Christ ne pouvait descendre aux enfers que dans son âme dont Apollinaire niait l'existence. L'importance *sotériologique* ne fut pas aussi vite reconnue. Le *IV^e Concile de Latran* répète l'antique foi sous une nouvelle forme : « Descendit in anima et resurrexit in carne ascenditque pariter in utroque. » (Denz., 429.) L'« enfer » désigne d'une manière générale le monde d'en bas (*infernus*). La Scolastique plaçait le séjour des justes avant l'enfer, d'où le nom de « pré-enfer » ou de limbes. On aimait à conclure l'existence des limbes de Hébr., ix, 8, 9 ; xi, 39-40. Notre thèse affirme, par suite, que l'âme du Christ, unie au Logos, descendit, au moment de la mort, vers les âmes des justes qui y attendaient la leur délivrance, dans la foi à la Rédemption. Les *Réformateurs* faisaient descendre l'âme du Christ dans l'enfer des diables, pour y subir, par substitution, les peines complètes des damnés.

Preuve. Dans l'*Ancien Testament*, on a toujours allégué Os., xiii, 14 : « Je serai ta mort, ô domaine des morts. La consolation est cachée devant mes yeux. » Le Messie triomphera de la mort et brisera les portes du monde inférieur pour la consolation de celui-ci. « Ma chair reposera en paix ; car tu ne laisseras pas mon âme dans le domaine des morts et tu ne permettras pas que ton Saint voie la corruption. » (Ps. xv, 10.)

Dans le *Nouveau Testament*, il y a deux passages qui attestent la descente aux enfers et sur lesquels les Pères s'appuient. S. Paul écrit : « Or, que signifie qu'il est monté, sinon qu'il est descendu d'abord dans les parties inférieures de la terre. » (Éph., iv, 9.) Ces parties inférieures de la terre ne sont pas le tombeau, mais le monde inférieur qu'on se représentait dans les profondeurs de la terre. Le passage de S. Pierre est difficile. L'Apôtre dit du Seigneur qu'il a été « mis à mort selon la chair, mais rendu à la vie selon l'esprit. C'est aussi dans cet esprit qu'il est allé prêcher aux âmes en prison, à ces hommes qui autrefois n'avaient pas cru, alors qu'aux jours de Noë la longanimité de Dieu temporisait. » (I Pier., iii, 18 sq.)

Dans ce texte, le *fait* de la descente aux enfers est clairement exprimé et c'est pourquoi les Pères y ont trouvé une preuve classique du dogme. Mais S. Augustin déjà trouvait une difficulté dans la prédication aux incroyants dont le résultat, d'après iv, 6, est que désormais ils « vivent selon Dieu dans l'Esprit ». Son explication embarrassée d'une prédication du Logos à ces contemporains de Noë, pendant leur vie, est insoutenable. Par suite, les controversistes (Bellarmin), dans leur argumentation contre les Réformateurs qui prétendaient, avec Calvin, que le Christ a souffert les peines effroyables de l'enfer proprement dit, ou bien qui affirmaient, avec Butzer ou Bèze, qu'il fallait entendre ces versets du séjour au *tombeau*, ont de nouveau utilisé ce texte comme la preuve principale du dogme catholique et il l'est resté jusqu'à nos jours, malgré ses difficultés. On peut admettre que la « prédication de l'Évangile » s'adresse, au moins indirectement, à tous, mais que son *résultat* ne s'applique qu'aux justes.

Le « *descensus ad inferos* » remonte « jusqu'aux temps les plus anciens du Nouveau Testament », avoue Bousset (Kyrios, 34), bien qu'il essaie de l'expliquer d'une manière mythologique. Le catholique *Geschwind* rejette I Pier., III, 19 et IV, 6 et se réfère plutôt à Math., XII, 40 ; Act. Ap., II, 23-31 ; Rom., X, 6 q. ; Éph., IV, 8-10 ; Math., XXVII, 52 sq. et fait dériver la descente du Christ aux enfers de l'antique conception juive courante alors, d'après laquelle « le Christ, au moment de la mort, ne monta pas au ciel, mais descendit dans le monde inférieur » (p. 181), par conséquent dans l'antique Schéol ou Hadès, vers les pères qui y étaient rassemblés ; ainsi il faudrait entendre « descendit ad inferos = mortuus et sepultus est ». Nous ne voulons pas nier l'influence de cette conception juive, mais nous ne voudrions pas non plus abandonner I Pier., III, 19 sq. ; IV, 6, texte auquel Bousset lui-même reste attaché. Les Pères indiquent comme *but* de la descente aux enfers : Le Christ voulait accomplir la loi de la mort, ou bien vaincre la mort ou le diable, ou bien annoncer la rédemption des justes.

Les Pères. La Tradition peut se suivre sans interruption jusqu'à S. *Justine* peut-être même jusqu'à S. *Ignace*. (Magn., IX, 2.) Le premier, dans son dialogue avec Tryphon (99), signale, tout au moins d'une manière brève, le séjour du Christ aux limbes. S. Irénée en parle à plusieurs reprises et clairement (cf. A. h., IV, 27, 2 v, 31, 1) ; *Tertullien* de même. (De anima, 55.) Si les Pères sont unanimes sur la réalité de la descente aux enfers, leurs jugements diffèrent sur les effets de cette descente. Les Grecs étaient d'ordinaire déterminés par les textes de la première Épître de S. Pierre à songer à une véritable *prédication de salut* adressée soit à tous les morts, soit, comme on l'admit depuis S. *Jean Damascène*, à ceux qui avaient vécu selon la raison et la conscience et, à ce sujet, on pensait volontiers aux chers philosophes anciens (Socrate, Platon). (Cf. S. *Justin*, Apol., I, 46.) Le salut leur aurait été offert par le Christ et ceux qui l'acceptèrent auraient été sauvés. Les Latins, par contre, avec S. *Augustin*, restreignirent cet effet à ceux qui étaient morts pénitents et aux justes de l'Ancienne Alliance. Et c'est cette conception qui fut admise universellement dans l'Église. On trouvera de nombreux témoignages des Pères dans *Petavius*. (De incarn., 13, 16 et 17.)

Les *scolastiques*, malgré les opinions particulières d'Abélard (*Denz.*, 385) et de Durand, n'avaient plus à justifier l'antique croyance, mais seulement à en établir l'importance théologique. S. *Thomas* explique l'effet *sotériologique*, en disant que le Christ devait prendre sur lui tous les états de châtement provenant du péché. (S. th., III, 52, 1.) « De même qu'il est mort afin de nous délivrer de la mort, il est aussi descendu aux enfers afin de nous préserver de l'enfer. » Mais il est difficile de se représenter que ce séjour fût douloureux pour son âme et que le Seigneur ait participé à l'attente de ces morts soupirant après la délivrance. S. *Thomas* lui-même ne semble pas l'admettre, car il écrit dans son « *Compendium* » théologique : « De même que le corps du Christ, tout en étant localement sous la terre, ne connut pas la corruption qui est le sort commun de tous les autres corps, de même l'âme du Christ descendit localement aux enfers, non pas pour y subir un châtement, mais plutôt pour délivrer les autres du châtement... pour lesquels, en endurant la mort, il avait déjà pleinement satisfait. C'est pourquoi, après la mort, il ne lui restait plus rien à souffrir, mais, sans aucun châtement et sans aucune souffrance, il descendit aux enfers pour se montrer comme *libérateur* des vivants et des morts. » Cependant, d'après Os., XIII, 14, il n'a fait qu'une « morsure » dans les enfers, ne les a pas entièrement dévorés, « parce qu'il ne délivra qu'une partie et laissa l'autre dans le châtement ». (Comp. théol., 235.) La descente aux enfers n'a donc plus, du point de vue *sotériologique*, une importance *causale*, elle est plutôt l'*application* de la Rédemption déjà accomplie à ceux qui pouvaient la recevoir. C'est pourquoi on admet, depuis S. Grégoire le G., que ces âmes participèrent immédiatement à la vision béatifique et on se réfère, pour cela, aux paroles du Seigneur au bon larron. (Luc, XXIII, 43.) Mais leur entrée extérieure au ciel n'aurait eu lieu qu'en même temps que celle du Seigneur lui-même.

L'importance *christologique* de la descente du Christ aux enfers réside dans la manifestation glorieuse et imposante qu'il fit de sa puissance et de sa majesté de Rédempteur dans le monde inférieur. Cette manifestation dépasse même les limbes

et s'étend à l'enfer proprement dit, aux diables et aux damnés. Il leur annonça à eux aussi sa victoire sur le mensonge et la méchanceté et leur en fit sentir les effets. Malgré eux, ils durent reconnaître son triomphe. Mais les théologiens ne vont pas jusqu'à admettre que le Seigneur apparut *en personne* dans l'enfer.

L'*histoire rationaliste des religions* déclare que la descente aux enfers est un mythe emprunté et « adapté au Christ ». Mais ses indications sont différentes : on pense aux voyages des divinités astrales babyloniennes dans le monde inférieur, où elles eurent à subir des combats et d'où elles revinrent victorieuses (Mardouk, Nergal, Tamouz, Istar), ou bien au voyage des héros grecs dans l'Hadès (Ulysse, Hercule, Thésée et surtout Orphée et ses mystères), ou bien aux mythes hindous de descente aux enfers (Bouddha), ou bien enfin à la descente aux enfers de héros sauveurs gnostiques pour y combattre les démons et conquérir le mystère de la force vitale. (Cf. aussi les Odes de Salomon, 42.) — On peut reconnaître sans doute que la piété populaire inférieure s'est laissé influencer, dans sa représentation de la descente aux enfers, par des légendes de ce genre, au point de faire jouer un rôle même au chien « Cerbère » ; cependant Bousset lui-même (Kyrios, 32) doit avouer qu'à côté de la conception « populaire » s'est formée une conception plus « savante et dogmatique » qui a éliminé ce qu'il y avait de « fantastique et de mythologique ». C'est cette conception que nous considérons comme la doctrine officielle de l'Eglise. Tel est aussi l'avis exprimé récemment par Doelger. Il voit le principe de la descente aux enfers dans l'eschatologie juive concernant le sort de l'« âme », mais ensuite, tenant compte des « représentations populaires », il ajoute que cet article de foi, « en pénétrant dans le monde culturel gréco-romain et y rencontrant l'opinion du soleil qui descend aux enfers, a employé involontairement cette image pour décrire la descente du Christ aux enfers ». (Sol salutis, 273.)

§ 106. La Résurrection du Christ

A consulter : S. Thomas, S. th., III, 53-58. Diekamp, II, 309 sq. Mangelot, La Résurrection de Jésus (1909).

THÈSE. Le Christ est ressuscité des morts, dans un état corporel glorifié pour la vie éternelle. De foi.

Explication. « Le troisième jour, il est ressuscité des morts », confesse l'Eglise depuis le *Symbole des Apôtres* avec l'Ecriture, comme un article fondamental de la foi. Le dogme enseigne que le Logos réunit de nouveau dans une seule nature les deux parties essentielles de son humanité, séparées par la mort, avec lesquelles il était resté uni pendant le repos du tombeau, et en même temps les *glorifia*. La Résurrection est niée par tous les *rationalistes*. Ils font d'ordinaire, avec Harnack, une distinction très nette entre le « tombeau vide » et « l'apparition du ressuscité », ou bien entre le « message de Pâques » et la « foi de Pâques ». La première chose ressortirait au jugement de l'histoire, la seconde au jugement de la foi. L'histoire, d'après eux, ne sait rien du tombeau vide ; la foi *expérimente intérieurement* que « Jésus vit et est auprès du Père ». Ce sont deux domaines séparés. De même, le modernisme prétend que la foi (primitive) à ce sujet n'a songé qu'à une vie du Seigneur auprès de Dieu prolongée et éternelle (Denz., 2037) et, dans les motifs qui la fondaient tout d'abord, cette foi était de nature purement subjective. (Denz., 2084.)

Nous avons à démontrer que les disciples avaient pour leur foi

pascale un fondement *historique*, bien que ce fondement ait été la condition préalable seulement et non le *motif* de leur foi. La foi pascale, elle aussi, est comme toute foi, une grâce et non une vue naturelle. Elle se rapporte à un fait *surnaturel* et non à un objet d'expérience naturelle.

Preuve. Jésus a d'abord *prédit* sa Résurrection et cela, non pas d'une manière générale, mais pour le « troisième jour ». (Math., XII, 40 ; xx, 19 ; xxvii, 63. Marc, viii, 31 ; ix, 30 ; x, 34 ; xv, 29. Luc, xiii, 32 ; xviii, 33. Jean, ii, 19 ; cf. xvi, 16, 22.) L'accomplissement de ces prophéties ressort de l'effet produit sur ses disciples par le ressuscité (apparitions) et du fait du tombeau vide, historiquement établi.

Que le tombeau ait été *vide*, cela ressort non seulement du récit des saintes femmes et des disciples à ce sujet (Math., xxviii, 5-8 ; Marc, xvi, 1-8 ; Luc, xxiv, 1-9 ; Jean, xx, 1-2 ; cf. Luc, xxiv, 12 ; Jean, xx, 2-10), mais encore de la consternation des *Juifs* qui sont obligés de reconnaître le fait, mais essaient de le dissimuler. (Math., xxviii, 11-15.)

Une seconde preuve, ce sont les *apparitions* du Christ à ses disciples. Il est difficile d'établir leur succession et leur nombre, mais c'est là une chose accessoire. De même, on ne peut se faire une représentation précise du *caractère* des apparitions et de l'état corporel du Christ. Néanmoins, *les disciples ont eu une expérience visible et palpable, fréquente, du Seigneur, vivant d'une nouvelle vie*, comme du même homme exactement qui, avant sa mort, avait conversé et vécu avec eux. Ces apparitions n'étaient pas l'expérience fugitive et unique d'un ou deux disciples émus et exaltés, ou bien d'une femme visionnaire ; non, c'étaient des faits extérieurs, maintes fois répétés, accomplis devant des hommes qui n'attendaient pas du tout la résurrection, qui n'avaient rien compris aux prophéties faites à ce sujet, mais qui, au contraire, avaient déjà abandonné la cause du Christ comme une cause perdue, étaient retournés à leur genre de vie antérieur et que le Pasteur ressuscité dut rassembler de nouveau, lentement, d'une manière pédagogique, qu'il dut fortifier et unir. Nous trouvons bien, dans ces apparitions, l'effarement des esprits, mais aucunement la *précipitation* de la foi. « Thomas l'incrédule » est le type de l'ensemble des disciples. Et c'est justement cette lenteur à croire qui est une preuve excellente pour la réalité de la résurrection.

Les apparitions sont les suivantes : A Marie-Madeleine (Marc, xvi, 9-11 ; Jean, xx, 11-18), aux autres saintes femmes (Math., xxviii, 8-10), aux deux disciples d'Emmaüs (Marc, xvi, 12-13 ; Luc, xxiv, 13-35), à Pierre (Luc, xxiv, 34 ; I Cor., xv, 5), à tous les Apôtres sauf Thomas (Luc, xxiv, 36-43 ; Jean, xx, 19-23), devant tous les Apôtres (Jean, xx, 24-29), devant plusieurs disciples au lac de Génésareth (Jean, xxi, 1-14), aux Apôtres sur la montagne de Galilée (Math., xxviii, 18-20) ; devant plus de cinq cents disciples en Galilée (I Cor., xv, 6), à Jacques le Mineur (I Cor., xv, 7), aux disciples au moment de l'Ascension (Marc, xvi, 14-18 ; Luc, xxiv, 44-49 ; Act. Ap., i, 4, 5).

La lenteur, la difficulté à croire, les doutes des disciples et des Apôtres sont maintes fois et expressément signalés ; aucune apparition n'est reconnue et racontée sans garantie complète. (Cf. Jean, xx, 25 ; Luc, xxiv, 11, 12, 25, 38-43.) S. Paul

en appelle aux « nombreux » témoins oculaires qui vivaient encore de son temps. (I Cor., xv, 6.) Pour apprécier ces récits, « il faut avant tout considérer que les évangélistes ne pouvaient rien raconter de l'acte de la résurrection ». La représentation par l'art (images de la résurrection) ne peut être exacte. Aucun œil humain n'a observé la transformation qui aboutit au corps glorieux ou ressuscité. Les disciples n'ont vu que le Christ déjà ressuscité. En second lieu, il faut considérer le but poursuivi par chaque récit particulier.

Quand on compare les textes mentionnés, on reconnaît facilement qu'en tenant compte du lieu où elles se sont produites, les apparitions se divisent en deux groupes, les apparitions de Jérusalem et celles de Galilée. Si on les répartit d'après les évangiles, S. Mathieu en a deux (xxviii, 8-10, Jérusalem; xxviii, 16-20, la montagne en Galilée); S. Marc en a trois ou quatre en comptant celle de l'Ascension (xvi, 9-11, d'abord celle à Marie-Madeleine; xvi, 12, celle aux deux disciples (d'Emmaüs); xvi, 14, celle aux onze à table; xvi, 19, celle au moment de l'Ascension); S. Luc en a quatre (deux qui lui sont particulières) (xxiv, 34, à Pierre; xxiv, 13-35, aux disciples d'Emmaüs; xxiv, 36-42, aux onze à Jérusalem; xxiv, 44-51, au jour de l'Ascension à Béthanie); S. Jean en a quatre (deux qui lui sont particulières) (xx, 11-18, à Marie-Madeleine; xx, 19-23, le jour de Pâques aux Apôtres sans Thomas; xx, 24-29, aux Apôtres avec Thomas huit jours après Pâques; xxi, 1 sq., à sept disciples au bord du lac de Tibériade). Le premier récit de la Résurrection est donné par S. Paul (I Cor., xv, 15 sq.); s'il ne parle pas des femmes, c'est pour des raisons d'apologétique.

Il est dit que le Christ a « mangé » dans Luc, xxiv, 43 (cf. 30) Jean, xxi, 15; Act. Ap., x, 41 : « Nous avons mangé et bu avec lui après sa résurrection d'entre les morts », dit Pierre. A ce sujet, Léon IX dit : « Credo resurrexisse a mortuis die tertia vera carnis resurrectione; propter quam confirmandam, cum discipulis, nulla indigentia cibi, sed sola voluntate et potestate comedisse. » (Denz., 344.)

S. Thomas s'exprime ainsi sur le corps ressuscité du Seigneur (S. th., III, 54, 1) : « Corpus Christi post resurrectionem et verum corpus fuerit et ejusdem nature cujus fuerat prius. Si autem ejus corpus fuisset phantasticum non fuisset vera resurrectio sed apparens. » Cependant III, 54, 3 : « Corpus Christi in resurrectione fuit gloriosum. Et hoc apparet triplici ratione : primo quidem quia resurrectio Christi fuit exemplar et causa nostre resurrectionis, sicut habetur I ad Cor., xv. Sancti autem in resurrectione habebunt corpora gloriosa. Unde cum causa sit potior causato et exemplar exemplato, multo magis corpus Christi resurgens fuit gloriosum. Secundo quia per humilitatem passionis meruit gloriam resurrectionis. ... Tertio quia anima Christi a principio sue conceptionis fuit gloriosa per fruitionem divinitatis perfectam. Est autem dispensative (c.-à-d. selon les desseins de Dieu) factum ut ab anima gloria non redundaret in corpus; ad hoc quod mysterium nostre redemptionis sua passione impleret. Et ideo, peracto hoc mysterio passionis et mortis Christi, statim (!) anima in corpus in resurrectione resurrectam suam gloriam derivavit; et ita factum est corpus illud gloriosum. » « Cependant il n'apparut pas à ces disciples (Math., xxviii, 17) dans sa forme glorieuse. » Il était en son pouvoir de rendre son corps visible ou invisible, « vel forma gloriosa vel non gloriosa; aut commixta vel qualitercumque se habere », selon qu'il composait sa forme « in oculis intuentium » (S. th., III, 54, 1 ad 3.) Quand il est dit dans l'Écriture : Il disparut à leurs yeux, cela signifie : le Christ « ne voulut plus être vu » par les disciples. (III, 54, 1 ad 2.)

Ce qui prouve, peut-être avec plus de force encore que les données de l'Écriture, la réalité de la Résurrection, c'est l'attitude des Apôtres. Ils ont été absolument transformés par les événements de Pâques, si bien qu'on ne les reconnaît plus. En dépit des menaces de mort et des tortures, ils prêchent la Crucifixion et le Ressuscité, devant les Juifs et les païens. (Cf. Act. Ap., II, 22-24; III, 15; x, 40-42; XIII, 30.) S. Paul fait de la résurrection de Jésus le fondement du christianisme : « Si le Christ n'est pas ressuscité, votre foi est vaine; car vous êtes encore dans vos péchés. » (I Cor., xv, 17.) Ce n'est que par la Résurrection que le Christ est vraiment le Vivant; c'est en elle que s'achève l'œuvre de la Rédemption accomplie par lui. La critique libérale a fait tous ses efforts pour démontrer que S. Paul n'enseigne pas

la foi à une véritable résurrection. Naturellement elle invoque la différence des textes. Cette différence frappa aussi S. Augustin, mais il ne fut pas moins frappé de la « *summa veritatis* ». (Serm. CCXL, 1.)

Les Pères. Après des textes scripturaires si clairs, on ne peut attendre d'eux tous que la simple transmission de cette vérité. S. Augustin dit que, dans la Résurrection, il y a trois choses incroyables qui sont cependant des faits (*tria incredibilia quæ tamen facta sunt*) : la première, c'est que le Christ est ressuscité ; la seconde, qu'il en a persuadé si complètement ses disciples ; la troisième, que les disciples ont amené le monde à croire à cette vérité. Chacun de ces faits successifs suppose la réalité du fait précédent. Or, le dernier de ces trois faits, nous l'avons tous devant les yeux : c'est la foi de la chrétienté. (Civ., xxii, 5.)

Du point de vue de l'*histoire religieuse*, remarquons que la piété chrétienne antique et populaire aimait à se représenter le Ressuscité sous l'image du soleil qui, après avoir vaincu les ténèbres, s'élève du monde inférieur. « Comme on comparait la descente de Jésus aux enfers au coucher du soleil, il était naturel de voir l'image de la Résurrection dans le lever du soleil. Comme le premier jour de la semaine était consacré au souvenir de la Résurrection, la comparaison du soleil s'introduisit spontanément dans l'explication liturgique du dimanche. » C'est ce qu'on voit déjà chez S. Justin, S. Ignace, Clément d'Alex. (Cf. Doelger, *Sol salutis*, 282 sq.)

Parmi les *raisons théologiques* de la résurrection, on peut citer particulièrement les trois suivantes : 1^o Une raison *ontologique*, l'union hypostatique qui était indissoluble et ne pouvait laisser longtemps une partie essentielle de la nature humaine séparée de l'autre, sans détruire cette nature elle-même ; 2^o Une raison *morale*, parce que le mérite ne peut pas rester sans récompense, la justice sans couronne (Luc, xxiv, 26) ; 3^o Une raison *apologétique*, Dieu devant à son Fils extérieurement abattu une réhabilitation extérieure. (Jean, xvi, 8.) C'est pourquoi S. Pierre dit : « Il était impossible qu'il restât prisonnier des enfers. » (Act. Ap., ii, 24.) Il fallait qu'il ressuscitât. Mais qu'il dût ressusciter le troisième jour, cela dépendait de la libre ordonnance de Dieu.

Importance. L'importance *christologique* de la Résurrection consiste en ceci : par elle le Christ a manifesté sur la terre ce qu'il était ; il a obtenu par là la plus haute glorification et la réhabilitation suprême ; en même temps, il a été établi dans ses droits au ciel où désormais, en tant que « Fils de l'Homme », il doit, dans la majesté du Père, participer au gouvernement du monde et au jugement des nations. C'est ce que fait souvent ressortir l'Écriture. (Act. Ap., ii, 33 ; xiii, 33. Rom., i, 3, 4. Hébr., i, 3-5. I Pier., i, 21. Jean, xiii, 32.)

L'importance *sotériologique* de la Résurrection consiste en ceci : en elle l'effet de la Rédemption sur le corps se manifeste. Finalement la mort sera supprimée. (I Cor., xv, 26.) Dans la Résurrection du Christ elle est en principe vaincue et écartée. S. Thomas, s'appuyant sur Rom., iv, 25, « Il est ressuscité pour notre justification », conçoit la Résurrection comme la cause *exemplaire* et *efficiente* de notre régénération, mais non comme la cause *méritoire*. (S. th., iii, 56, 1 ad 3 ; Compend. théol., 236-238.) En tant que « Ressuscité » (I Cor., xv, 20 ; Col., i, 18 ; Act. Ap., xxvi, 23), il a manifesté tout d'abord dans son propre corps le caractère essentiel de notre rédemption ; il est devenu le modèle de notre résurrection, et, comme esprit vivifiant, dans son nouvel état corporel glorifié, il a, en tant que chef mystique de l'Église, opéré d'une manière permanente notre justification en entrant dans notre intérieur et en vivifiant ses membres mystiques par la force de sa grâce. Voilà pourquoi l'Apôtre nous exhorte constamment à porter en nous le Christ, l'image du Christ, son esprit vivifiant et à mener désormais une vie nouvelle comme notre Chef. (Rom., vi, 8. I Cor., xv, 45, 49. II Cor., iii, 17 ; xiii, 5. Gal., ii, 20 ; iii, 27 ; iv, 6, 19, etc.)

Comme cause de la Résurrection, l'Écriture nomme presque toujours le Père. Dans un intérêt christologique, l'Église fait ressortir qu'il est ressuscité par « sa propre force » (*virtute propria sua*. Tolède XI). Les deux conceptions sont justifiées selon que l'on pense à l'humanité ou à la divinité. En tant qu'Homme, il a

été ressuscité (par le Père, par Dieu), en tant que Dieu il s'est ressuscité (par sa propre force).

Le Christ a gardé ses plaies dans son corps glorifié. (Jean, xx, 27.) *S. Thomas* en donne, entre autres, trois raisons : ce sont les insignes brillants de son triomphe ; c'est le mémorial de sa mort rédemptrice devant Dieu et devant les rachetés ; ce sera la confirmation de son juste jugement au dernier jour. (S. th., III, 54, 4.) Les plaies permettent au Christ, notre Grand-Prêtre « semper interpellans pro nobis », d'appuyer les prières rédemptrices qu'il adresse à son Père. « Abolere noluit (vulnera in cœlo) ut Deo Patri nostræ pretia libertatis (redemptionis) ostenderet. » (S. Ambroise, In Luc, xxiv, 39.)

Tentatives d'explication rationalistes. Elles sont réfutées en détail dans l'*Apologétique*. Signalons-les ici brièvement. Elles se jugent elles-mêmes.

1. *L'hypothèse de la fraude.* Elle s'appuie sur la tentative, déjà signalée dans l'Écriture et renouvelée par les fragmentistes de Wolfenbüttel (Lessing), d'admettre le vol du cadavre et d'y faire croire. (Math., xxviii, 13.) Ainsi donc les Apôtres se seraient trompés eux-mêmes avec un cadavre, auraient ensuite trompé les autres et seraient morts pour ce mensonge.

2. *L'hypothèse de la mort apparente* qui est le refuge de la plupart des rationalistes, depuis le professeur Paulus d'Heidelberg. Comme si, après de telles souffrances, après le coup de lance et l'embaumement, un homme pouvait encore être « apparemment mort », sans parler des récits bibliques qui sont catégoriques sur la réalité de la mort. Et comme si une telle illusion pouvait expliquer l'attitude postérieure des Apôtres.

3. *L'hypothèse de la vision* (Strauss, Renan, Schenkel, se trouve déjà chez Celse). Les Apôtres ne se seraient pas trompés eux-mêmes, mais ils auraient été trompés : ils auraient été victimes de leur tendance visionnaire et de leur état d'hallucination. Seulement, il est dommage que non seulement l'Écriture ignore tous ces états, mais qu'au contraire elle décrive les disciples comme des gens froids, réservés, enclins au doute. Au reste, il leur aurait suffi d'un voyage au tombeau pour les guérir de leur hallucination. Et il n'est pas douteux qu'ils auraient risqué ce voyage.

4. *L'expérience interne* d'Harnack ne permet pas non plus aux rationalistes de sortir d'embarras, car l'Écriture ne connaît qu'une expérience externe. L'expérience purement interne est une hallucination interne ; la théorie de la vision suppose une hallucination externe. Le dogme enseigne la réalité externe et la foi interne.

§ 107. L'Ascension

THÈSE. Le Christ est monté au ciel par sa propre force, en corps et en âme.
De foi.

Explication. Cette thèse fait partie de tous les symboles ecclésiastiques. (Denz., 13, etc.) Le Christ est monté au ciel par sa propre force, tant par sa force divine que par la puissance humaine qui appartient désormais à son âme sur son corps glorifié. (S. th., III, 57, 3.) De même que pour la Résurrection, on peut dire également ici que le Christ « fut enlevé au ciel ». (Marc, xvi, 19.) On doit d'abord penser à la hauteur locale du ciel. Au reste, on ne peut pas déterminer d'une manière précise le ciel des bienheureux par les expressions locales « en haut », « en bas ». L'ancienne conception, à ce sujet, qui repose sur le système mondial géocentrique, ne peut plus avoir de valeur pour nous.

Preuve. Le Christ lui-même avait annoncé d'avance son « entrée dans sa gloire ». (Luc, XXIV, 26.) Les Apôtres ont été témoins d'une élévation extérieure dans les airs (Marc, XVI, 19; Luc, XXIV, 51; Act. Ap., I, 9-11), par laquelle le passage de Jésus dans le bonheur de l'au-delà fut symbolisé et non opéré. La cause de ce passage fut la *glorification* reçue par la résurrection et non l'élévation extérieure dans les airs. S. Luc place entre la Résurrection et l'Ascension « quarante jours ». (Act. Ap., I, 3.) S. Paul ne signale cet événement qu'en passant (Eph., IV, 10; Hébr., IV, 14); de même S. Pierre. (I Pier., III, 22.) L'Ascension se rattache étroitement à la Résurrection; elle a moins d'importance qu'elle et, par suite, moins de place dans la prédication apostolique; ou mieux, elle fait un tout avec la Résurrection.

Nous ne pouvons donner d'indications absolues sur le lieu du ciel; mais relativement, pour l'expérience extérieure des disciples, Jésus s'éleva d'abord *en haut*. La Rédemption avait reçu son achèvement avec la Résurrection; de même la glorification du Christ dans son corps et dans son être. Ce qui se passa pendant les quarante jours n'avait plus d'importance que pour les disciples; il s'agissait de les habituer lentement, progressivement et complètement à ce fait que le Christ, dans son corps glorifié, était désormais auprès du Père. S. Thomas: « Per hoc quod Christus ascendit in cœlum, nihil ei accrevit quantum ad ea, quæ sunt de essentia gloriæ, sive secundum corpus sive secundum animam. » (S. th., III, 57, 1 ad 2.) Le fait d'être « assis à la droite de Dieu » ne pouvait pas se percevoir extérieurement, mais la foi seule, en s'appuyant sur le Psaume CX et sur les paroles du Christ (Math. XXII, 46 sq.; XXVI, 64; Jean, VI, 62, etc.), pouvait le reconnaître.

Les Pères. Leur foi commune à l'Ascension est déjà garantie par le Symbole des Apôtres dont toutes les rédactions contiennent ce dogme. De même, la fête de l'Ascension, avec celles de Pâques et de la Pentecôte, est une des plus anciennes de la chrétienté.

Importance. Du point de vue *christologique*, l'Ascension est l'achèvement de la carrière rédemptrice du Christ et la prise de possession permanente de sa gloire. Cette dernière pensée est formulée dans l'Écriture par l'expression « assis à la droite de Dieu ». Bien entendu, cela ne doit pas s'entendre au sens local, mais au sens figuré. (Dan., VII, 13 sq.) Cela signifie, d'après S. Augustin et S. Thomas, tant la durée et la possession inaliénable de sa gloire que la participation à la domination universelle du Père. Sur ce trône, à la droite du Père, la royauté à laquelle le Christ s'est élevé graduellement, en partant de sa descente aux enfers, en passant par la Résurrection et l'Ascension, a atteint son plus haut degré. Aussi ne doit-on pas s'étonner que l'Écriture, à plusieurs reprises, fasse commencer le titre de Fils de Dieu et de Messie à ce moment solennel; car le Christ est désormais Fils de Dieu dans la gloire et non plus dans l'humiliation. (Rom., I, 4. Act. Ap., II, 32-36; xiii, 33. Hébr., I, 3-5; v, 5.)

De là résulte l'importance *sotériologique*. Désormais, dans son état céleste, le Christ est véritablement le « Fils de Dieu dans la force » (Rom., I, 4) qui, comme esprit vivant et vivifiant, gouverne avec la puissance de sa pensée et de sa volonté les membres dont il est le Chef, les remplit de son Paraclet et de la grâce sanctifiante et, par sa chair glorifiée, dans l'Eucharistie, leur donne la force et le gage de la vie, la garantie de leur propre gloire future. Maintenant se réalise sa parole: « Quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai tout à moi. » (Jean, XII, 32.) Maintenant il a reçu un nom qui est au-dessus de tous les noms, afin que tout genou fléchisse devant lui, « et que toute langue confesse que Jésus-Christ est le Seigneur dans la gloire de Dieu le Père » (Phil., II, 9-11.) L'exercice, au ciel, de sa souveraineté dans la vérité et la grâce, dans l'illumination et la force, et la reconnaissance, sur la terre, de cette souveraineté, dans l'esprit et la vérité, dans l'adoration et l'action de

grâces, sont les deux aspects principaux de l'importance soteriologique de l'exaltation du Fils de Dieu à la droite du Père. Cette exaltation ne fonde pas un nouveau mérite, elle n'est pas le complément de l'œuvre rédemptrice, mais une *application* de ce mérite par le céleste Pontife, dont l'apparition devant Dieu signifie pour nous une intercession perpétuelle. (Hebr., VII, 24 sq.)

L'envoi de son Saint-Esprit au jour de la Pentecôte fut le premier fruit de cette intercession du Rédempteur auprès de Dieu et, en même temps, le premier acte de sa souveraineté commençante. Par son Esprit, il exercera jusqu'à la fin du monde, en tant que chef invisible de ses disciples et de son Eglise, son activité de Rédempteur (*gratia capitis*).

Le retour du Christ et le jugement dernier. Ce sera le dernier acte de la royauté du Christ. Il a annoncé lui-même ces événements, en présence de la mort, avec insistance et solennité. (Math., XXVI, 64.) Dieu a remis tout jugement au Fils. Il est le Fils de l'Homme auquel cette fonction a été promise (Dan., VII, 13-27) et qui, par son œuvre rédemptrice, s'est acquis le droit de juger. « Voici qu'il viendra sur les nuées et tout œil le verra et ceux-là même qui l'ont transpercé. » (Apoc., I, 7.) Pour plus de détails voir l'Eschatologie.

Avec le jugement dernier, l'œuvre de la Rédemption telle que le Christ l'a acceptée et accomplie dans sa triple fonction, depuis le commencement de l'Incarnation jusqu'à la fin du monde, aura sa conclusion entière *objective et subjective*. Son retour n'a pas pour but d'ajouter quelque chose à la Rédemption elle-même. Le Christ revient comme le roi qui était parti dans un pays étranger après avoir confié aux siens l'administration de ses biens ; il veut en voir les fruits et examiner la fidélité de l'administration. Après cet acte final de son activité rédemptrice, il conduira ceux des siens qui auront été trouvés dignes, à son Père, d'après les desseins éternels duquel il a commencé, complété et achevé l'œuvre de la Rédemption, afin que, à la fin comme au commencement, « Dieu soit tout en tous » (I Cor., XV, 28.)

Conclusion pratique. Du point de vue *christologique*, il faut la chercher dans la réponse que donne le dogme à la question toujours fondamentale du Seigneur : « Que pensez-vous du Christ, de qui est-il Fils ? » (Math., XXI, 42.) Les juifs furent embarrassés par cette question et « personne ne pouvait lui répondre un mot ». Cet embarras, en dehors de la foi, a toujours existé ; mais il ne fut jamais si grand qu'aujourd'hui. D'où vient cet embarras ? D'un *partage* illogique et contre nature du Seigneur. S. Jean avait dû déjà combattre ce partage. « Quiconque divise Jésus n'est pas de Dieu. » (I Jean, IV, 3.) On façonne aujourd'hui un *double Christ* et un *double christianisme*, une moitié pour la *raison* et une moitié pour la *foi*. C'est une antique erreur sous un nouveau nom. Et en vertu de quels principes prône-t-on cette séparation ? Ce n'est pas en vertu de la *science*, mais en vertu du *sentiment*. On n'a pas besoin d'affirmer que les évangiles racontent toujours dans l'ordre *historique*, on peut même admettre sans difficulté que leurs textes sont encore susceptibles d'*amélioration*, tant en eux-mêmes que dans leurs rapports réciproques ; surtout, dans la rédaction synoptique et dans la rédaction johannique, ils contiennent bien des problèmes ardu dont la solution exige encore un dur labeur. Mais ce qu'il faut repousser avec les *protestations les plus énergiques*, c'est la prétention de façonner d'après chaque évangile un Christ spécial, particulier, alors qu'il n'y a eu qu'un seul Christ ; c'est la prétention, ensuite, de ne faire ressortir dans ce Christ que ce qu'il y a d'*humain* et d'expliquer que le *divin*, qu'on ne peut nier, échappe au jugement humain, qu'on n'a pas des lors à s'en occuper, car c'est indéfinissable, et qu'il faut l'abandonner à la foi seule. Par là, ce qu'il y a de plus important dans le Seigneur devient le moins important, le plus haut est ravalé au niveau d'une circonstance insignifiante et l'humanité qui a besoin de *rédemption* est privée de ce qui lui est nécessaire. Et tout cela se fait d'après le même *critérium* toujours employé : le *sentiment*, l'*impression* scientifique, le *jugement* exercé de notre temps moderne nous diraient que les choses n'ont pas pu se passer comme le croyait jusqu'ici la vieille foi. Par contre, toute l'Eglise catholique confesse l'*unité* du Seigneur et l'*unité* du christianisme. Le Christ de la foi n'est pas différent du Christ

de l'histoire. Le Christ de l'histoire s'est *annoncé* dans sa vie terrestre comme le Christ de la foi et l'a *prouvé* pour tous ceux qui sont de bonne foi. Dans les *preuves* de la christologie, on constate qu'il faut *insister* sur les déclarations du Seigneur à son sujet.

Du point de vue *sotériologique*, on peut ramener les conclusions aux points suivants : 1^o Ce qui ressort du dogme de l'Incarnation, c'est avant tout l'ardeur visible et sensible de l'amour divin envers les hommes ; 2^o L'esprit de sacrifice incompréhensible du Christ, notre Rédempteur ; 3^o La valeur inestimable de l'âme humaine dans l'appréciation du ciel (Luc, xv, 7) ; 4^o La gravité terrible du péché ; 5^o La justification de l'idée de jugement dans le christianisme.

Du point de vue *moral et mystique*, S. Paul tire les applications les plus fécondes, quand il nous rappelle constamment que, pour nous, la mort du Christ n'est pas seulement un fait objectif et historique de salut, mais que, si nous voulons que la mort du Christ ne soit pas vaine pour nous, nous devons la reproduire en nous par notre vie et notre souffrance. Nous avons été ensevelis avec lui dans le baptême, nous sommes morts et crucifiés au monde et nous devons maintenant, en tant que membres d'un chef qui ne meurt plus, marcher constamment dans une nouvelle vie spirituelle et morale de résurrection. (Rom., vi, 3 sq. ; VIII, 17. II Cor., iv, 10. Col., ii, 12 ; III, i. Gal., ii, 20. II Tim., ii, 11 sq.)

APPENDICE

La Mère du Rédempteur

A consulter : La Somme de *Bourassé*, *Somma aurea de laudibus B. M. V.*, 13 vol. (Migne, Paris, 1866 sq.). *Jamar*, *Theologia mariana* (1896). *Lépicier*, *Tractatus de B. M. V. Matre Dei* (1906). *Renaudi*, *L'Assomption de la T. S. V.* *Dict. théol.*, IX, 2339 sq., v. Marie. *P. Bernard*, *Le mystère de Marie*, 1 vol. paru. Sur la mariologie de Scot : *Dict. théol.*, IV, 1896 sq. Au sujet de la mariologie française, cf. *Rivière*, *Rev. de Sc. rel.* (1932), 77-102.

De la Personne du Rédempteur il faut absolument *distinguer* la Mère du Rédempteur, mais on ne peut pas entièrement l'en *séparer*. La preuve extérieure de ce fait se trouve dans l'Écriture et la doctrine des Pères, où presque toujours, quand il est question de l'Incarnation du Logos, on nomme aussi la « femme » de qui il a pris chair. Il n'a pas pris sa nature humaine par la voie d'une nouvelle création, mais par celle d'une naissance humaine. Il fallait donc, d'une nécessité intime, que partout où l'on parle de cette Incarnation, on mentionne aussi la Mère par le moyen de laquelle il naquit humainement. C'est pour cette raison qu'il y a au sujet de Marie seule une doctrine théologique, un dogme, alors qu'il n'y en a pas au sujet des autres saints. Marie a *personnellement* une situation objective dans le plan de salut divin. Pierre, le prince des Apôtres, ainsi que les autres Apôtres en général, n'a qu'une relation *officielle* et non personnelle avec notre salut. A cause de ses relations personnelles avec le Rédempteur, Marie reçoit une importance dogmatique. A cause de son Fils, la Mère est entrée dans le Symbole : « Né de la Vierge Marie. »

Si, dans le Christ, tous les privilèges et les perfections de l'humanité ont leur raison et leur source dernière dans l'union hypostatique, tous les avantages de Marie se fondent médiatement sur cette union : ils lui ont été accordés à cause de cette union. Nous plaçons, par suite, en tête, le privilège qui résulte en premier lieu de cette union, celui de

la *maternité divine* ; nous traiterons ensuite de celui qui est en connexion étroite avec ce premier, celui de la virginité perpétuelle, puis nous parlerons des autres *privilèges de grâce*, ainsi que de la *gloire* et des *honneurs dus à la Mère de Dieu*.

Faisons quelques remarques sur la signification du *nom de Marie*. D'après *Bardenhewer*, il signifie la « corpulente ». *Pohle* trouve dans ce nom, avec les interprètes anciens, un sens plus noble : « la forte, la grande, l'élancée » ; d'autres commentateurs pensent à « dame », « illuminatrice », ou bien à « goutte de la mer » (*stilla maris*), d'où on a tiré « étoile de la mer » (*stella maris*), par suite d'une fausse lecture ; on donne aussi comme sens « l'amère », « l'affligée » (*amara, afflicta*), ou bien « celle qui a trouvé grâce ». (Luc, 1, 30.) Dernièrement *Grimme* a proposé l'interprétation suivante : « Mon parent est le Haut (Jahvé). »

§ 108. La Mère de Dieu

THÈSE. Marie est la Mère de Dieu au sens véritable et propre.

De foi.

Le Concile d'*Éphèse* défendit cette proposition contre *Nestorius* qui prétendait que Marie avait seulement donné naissance à un homme (*ἄνθρωποτόκος, χρ.στοτόκος*) et définît que Marie était « celle qui a enfanté Dieu » (*θεοτόκος*) : « Si quelqu'un ne confesse pas que l'Emmanuel est vraiment Dieu et que, par conséquent, la Sainte Vierge est vraiment celle qui a enfanté Dieu... qu'il soit anathème. » (*Denz.*, 113.) Le Concile de *Chalcédoine* (451) et le III^e Concile de *Constantinople* (680-681) répétèrent cette doctrine : le dernier la renforça en précisant que Marie est « véritablement » (*veraciter, κατὰ ἀλήθειαν*) et « proprement » (*proprie, κυρίως*) celle qui a enfanté Dieu. (*Denz.*, 148, 290.) Dans cette décision se trouve exprimé un double fait : Marie a vraiment enfanté et, par conséquent, elle est véritablement Mère comme toutes les autres mères le sont par suite de la conception et de l'enfement et elle a, au sens propre, enfanté Dieu, le Logos divin ou la seconde Personne de la divinité et non une nature humaine sans subsistance et pas davantage une nature humaine subsistant en elle-même.

Preuve. L'Écriture emploie les expressions *naturelles* pour désigner les relations de Marie avec le Christ et non la terminologie dogmatique des conciles. Mais, dans la *maternité* exprimée en plusieurs passages de l'Écriture, se trouve incluse la maternité divine ; car, ce par quoi Marie a été Mère, est précisément ce par quoi elle a été Mère de Dieu. Or, sa maternité est décrite dans l'Écriture d'une manière entièrement réaliste, éloignée de tout docétisme et de tout gnosticisme. *Isaïe* : « Voici que la Vierge *concevra* et *enfantera* un Fils et son nom sera Emmanuel, c.-à-d. Dieu avec nous. » (VII, 14.) *Gabriel* : « Voici que tu *concevras* dans ton sein (*συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ*) et tu *enfanteras* un Fils (*τέξῃ υἱόν*) et tu l'appelleras Jésus. » (Luc, 1, 31.) L'Être saint qui *naîtra de toi* sera appelé « Fils de Dieu » (Luc. 1, 35). Ainsi

donc, Marie est Mère, Mère du Fils du Dieu, autrement dit, Mère de Dieu. « Mère de mon Seigneur », la nomme Élisabeth. (Luc, I, 43.) Si, dans l'Écriture, Marie est d'ordinaire appelée « Mère de Jésus » (Math., I, 18 ; XIII, 55. Marc, III, 31, 32 ; VI, 3. Luc, III, 33, 48. Jean, II, 1 ; XIX, 26) ou simplement sa « Mère », cela doit s'entendre au sens général et humain, au sens historique et non au sens dogmatique précis.

Le fait, par ailleurs surprenant, que Jésus ne donne jamais à Marie le nom de Mère, mais l'appelle de préférence « femme » (Jean, II, 4 ; XIX, 26) ne prouve pas, comme le prétendait le docétisme, qu'il lui dénie sa qualité de Mère (Math., XII, 48), mais que, pour de hautes raisons pédagogiques, il l'écarte pour ne pas charger sa sublime mission de considérations de parenté.

Les Apôtres étaient tenus à la même prudence pédagogique. Mais on voit déjà transparaître l'importance de Marie, comme Mère de Dieu, dans le récit de la préparation de la jeune Église à la réception du Saint-Esprit. (Act. Ap., I, 14.) D'après S. Paul, Dieu a envoyé pour notre Rédemption son Fils « formé de la femme ». (γενόμενον ex γυναικός, Gal., IV, 4.) Ainsi donc, le Fils de Dieu est né de la femme et, par conséquent, cette femme est la Mère du Fils de Dieu. Il est le Fils de Dieu « né de la postérité de David selon la chair ». (Rom., I, 3.)

Les Pères. Le terme « celle qui a enfanté Dieu » (θεοτόκος) apparaît au temps d'Origène († 254) à Alexandrie et il en est probablement le créateur. Mais la chose signifiée par l'expression se trouve déjà dans le *Symbole des Apôtres* : « Je crois en Jésus-Christ son Fils unique, Notre-Seigneur... né de la Vierge Marie. »

Les Pères antignostiques, S. Ignace (Smyrne., I, 1 ; Eph., VII, 2), S. Irénée (A. h., III, 19, 3 ; III, 16, 5 ; III, 22, 1 sq. ; V, 1, 2), Tertullien (De carne Christi) insistent sur la véritable naissance du Logos éternel du sein de la Vierge, pour réfuter le docétisme gnostique, qui n'admettait qu'un passage irréal à travers sa Mère terrestre. Le terme θεοτόκος se trouve déjà en germe dans S. Ignace : « Notre Dieu Jésus-Christ a été conçu de Marie. » (Eph., XVII, 2.) « Au prince de ce monde restèrent cachés la virginité de Marie et son enfantement (ὁ κατακρυφθέντος ἀνθρώπου) virginal et de même la mort du Seigneur : ce sont trois mystères éclatants. » (Eph., XIX, 1.) S. Justin soutient d'abord que les Septante ont eu raison en traduisant « hâ'almâh » par παρθένος dans Is., VII, 14 et découvre la naissance virginale dans tous les textes possibles. (Apol., I, 22 ; Dial., 48, 50, 57, 66 sq., 73, 80, 84.) Le terme θεοτόκος se trouve objectivement dans Apol., II, 6 : « Le Logos... fut enfanté comme Homme. » S. Irénée prouve par Is., VII, 14, « que ce Christ qui, en tant que Verbe du Père, était auprès du Père, prit ensuite un corps et devint Homme, se soumit à la voie de la naissance et fut enfanté par une Vierge. » (Epideix., 53.) « Avant d'être en travail, elle a enfanté ; avant que les douleurs lui vinssent, elle a mis au monde un fils. » (Is., LXVI, 7.) Ces paroles désignent sa naissance d'une Vierge. (Epideix., 54.) Clément d'Alexandrie écrit : « Un seul est le Père de tout, un seul est le Verbe de toutes choses, un seul le Saint-Esprit partout et une seule est Mère et Vierge (μήτηρ παρθένος) ; il me plaît de l'appeler l'Église. » (Pæd., I, 6.) Tertullien soutient que le Christ n'est pas né, comme le prétendent les gnostiques, « per virginem » ou « in virgine », mais « ex virgine ». (De carne Christi, 20.) Hippolyte, contemporain de Tertullien, rencontre souvent dans ses nombreux travaux exégétiques des vérités mariales ; ainsi il écrit une fois : « Le Seigneur fut façonné d'après l'humanité, sans péché, du « bois incorruptible », c.-à-d. de la Vierge et du Saint-Esprit et revêtu intérieurement et extérieurement par le Logos divin de l'or le plus pur » : nous trouvons donc ici le germe de l'Immaculée-Conception.

(1, 2.) *Origène* : « Celui qui n'admet pas que le Christ est né de la Vierge Marie et du Saint-Esprit, mais prétend qu'il est né de Joseph et de Marie, celui-là manque de ce qui est le plus nécessaire à la confession complète de la foi. » (In Joan., xxxiv, 16; cf. C. Cel., v, 61.) Il est clair que la définition des Conciles de Nicée et d'Ephèse accrût l'importance de Marie, en tant que Mère du Christ, et que désormais on insista beaucoup sur la *θεοτόκος*. En invoquant contre Nestorius la Tradition constante, S. Cyrille avait objectivement raison, bien que le titre *formel* *θεοτόκος* ne se trouve certainement qu'à partir de 250. On en trouve de nombreux témoignages dans Petavius. (De incarn. Verbi, v, 15-19.) D'après S. Athanase, le Fils de Dieu est devenu Homme en prenant chair « de la Mère virginale (ἐκ παρθένου τῆς θεοτόκου) ». (Orat., III, c. Arian., 29.) S. Grégoire de Naz. est de tous les Cappadociens celui qui s'intéresse le plus à la mariologie; il dit : « Si quelqu'un n'admet pas la Mère de Dieu (*θεοτόκος*), il est séparé de la divinité. » (Ep. CI ad Cled. I, M. 37, 178.)

La raison *théologique*, c'est que Marie n'a pas enfanté une nature abstraite sans substance, mais une Personne concrète, Jésus-Christ, l'Homme-Dieu. Assurément on ne peut pas dire que d'elle est née la divinité, la divine nature et la divine Personne; elle n'est pas non plus la cause de l'union de cette divine Personne avec la nature humaine; mais l'humanité formée d'elle et non pas du néant fut, dès le premier moment de son existence, unie au Logos, et le Logos, en tant que possesseur de la nature humaine, est né d'elle. C'est de cette manière que S. Jean Damascène a déjà expliqué le dogme : « Dieu, disons-nous, est né d'elle, non pas comme si la divinité du Verbe avait pris d'elle le principe de son être, mais parce que Dieu, le Verbe même, qui, en dehors du temps et avant tous les temps, est né du Père et qui existe sans commencement et éternellement, ainsi que le Père et le Saint-Esprit, a, dans les derniers jours, à cause de notre salut, séjourné dans son sein et, sans changer, a pris chair en elle et est né. Car ce n'est pas simplement un Homme qui enfanta la Sainte Vierge, mais un Dieu véritable, non pas un Dieu sans chair, mais le Dieu devenu chair. » (De fide orth., III, 12.) Par là étaient réfutées les objections insensées de Nestorius qui voulait faire remonter ce titre à la mythologie, comme on le fait encore aujourd'hui dans la polémique antimariale. Il s'écriait : « Dieu a-t-il donc une mère? Alors il ne faut pas blâmer l'Hellène, quand il donne une mère aux dieux. » « Comment peut-elle enfanter celui qui était avant elle? Nemo anteriorem se parit. » Le titre de Mère de Dieu n'est qu'une conséquence de l'union hypostatique et de la communication des idiomes qui en dérive. Le dogme n'a rien de commun avec la mythologie païenne des naissances divines, malgré tous les efforts du rationalisme pour discréditer la maternité divine en la rattachant à de telles théogonies.

Conséquences de la maternité divine.

1. Marie ayant vraiment conçu, porté et enfanté le Seigneur, le développement embryonnaire du corps de Jésus eut lieu à la manière naturelle et humaine. Le corps ne fut pas achevé en un moment, d'une manière miraculeuse, mais il fut peu à peu formé et façonné par l'âme spirituelle.

2. Marie ayant véritablement enfanté le Seigneur, celui-ci a donc en propre deux naissances et deux filiations; cependant il n'est pas deux fois Fils. Le Logos, selon sa divinité, est né éternellement du Père; il reçoit la filiation divine et est par là Fils divin. Ce même Fils naquit de Marie selon l'humanité et reçut également par là la filiation humaine; mais il ne fut pas pour cela un Fils humain distinct du divin; seulement le même divin Fils devint aussi, selon son humanité, Fils de Marie. S. Thomas expose : « Le Saint-Esprit ne doit pas être dit le Père du Christ, alors que, à juste titre, Marie est appelée sa Mère. On ne trouve pas de la même manière du côté du Saint-Esprit tout ce qui est nécessaire pour que quelqu'un soit réellement père. Il est surtout nécessaire, en effet, qu'il engendre de sa nature un fils qui lui soit consubstantiel... Or le Saint-Esprit est, il est vrai, consubstantiel au Christ selon la nature divine, mais dans cette nature il n'est pas le Père du Christ; au contraire, il procède de lui. Dans la nature humaine, par contre, il n'est pas consubstantiel au Christ. » (Comp. théol., 223.)

3. La maternité divine est le fondement de tous les *privileges de Marie*, tant dans l'ordre physique que dans l'ordre moral. Dans l'ordre naturel, il faut songer à l'unité substantielle passagère du début avec le divin Enfant, à la consanguinité permanente avec lui qui suivit et à l'union intime avec la divinité qui en résulta. Dans l'ordre moral, rentrent tous les *privileges de grâce* dont bénéficia la Sainte Vierge.

4. La *part* que prit la Sainte Vierge à la conception du Logos doit logiquement s'entendre dans ce sens qu'elle a contribué à la formation de la nature humaine, en fournissant de la substance de sa propre nature tout ce que fournissent *les autres mères*, qui conçoivent d'une manière ordinaire et non miraculeuse, pour la conception et la formation de leur fruit. Sa conception peut être caractérisée doublement comme *supernaturelle* et comme *naturelle*. Du point de vue surnaturel, elle fut miraculeusement mue à coopérer naturellement de son côté à la conception et à la formation de l'humanité du Christ, comme toutes les autres mères des hommes. S. Thomas : « Ad supernaturalem modum generationis Christi pertinet quod actum principium in generatione illa fuerit virtus supernaturalis divina ; sed ad naturalem modum generationis Christi pertinet, quod materia, de qua corpus ejus conceptum est, sit conformis materię, quam alię femine subministrant ad conceptionem prolis. » (S. th., III, 31, 5.) « B. Virgo est vera et naturalis mater Christi. » (III, 35, 1.) « Christus est de Virgine materialiter, de Spiritu sancto vero effective. » (III, 32, 2 ad 3 ; cf. III, 33, 4.)

Liberté du Logos par rapport à sa naissance terrestre. Il faut encore remarquer que la naissance du Logos, d'une femme, et d'une femme vierge, était un acte libre de la divine sagesse. Sans doute, on peut établir des motifs de convenance, comme l'ont déjà essayé les Pères (S. Irénée, A. h., III, 22 ; Tertullien, De carne Christi, 17) et, après eux, les scolastiques (S. Anselme, Cur Deus homo, II, 8 ; S. Thomas, S. th., III, 4, 6), mais on ne peut en donner aucun de nécessité stricte. On ne peut affirmer cette nécessité d'aucune œuvre de Dieu à l'extérieur. Il n'y a qu'une limite pour l'activité divine, le péché. Il est certain que le Fils de Dieu ne pouvait pas prendre la nature humaine par un moyen coupable, par un intermédiaire coupable. (S. th., III, 1, 7.)

L'idée qui apparut au IV^e siècle d'une conception de Marie par l'oreille, idée qui se répandit bientôt partout et trouva même son expression dans l'art, est sans doute en relation avec la notion du Logos, du Verbe.

Il est instructif d'observer comment la critique rationaliste se comporte avec le dogme de la conception surnaturelle qui est attesté plus que tout autre dans l'Écriture et la Tradition. Bien entendu, le seul motif qu'on allègue toujours pour rejeter ce dogme est le dogme rationaliste de l'impossibilité du miracle. Et, pour maintenir ce « dogme », on recourt volontiers et avec crédulité aux explications les plus grossières et les plus dénuées de sens. Harnack se contredit là encore, comme il le fait si souvent. Il se demande « quand et comment la foi à la naissance virginale de Jésus s'est-elle implantée dans la chrétienté ? » Il répond que c'est là un des points « les plus obscurs pour nous et qui vraisemblablement ne sera jamais éclairci », et ensuite il affirme : « La foi, d'après laquelle le Christ est né d'une Vierge, provient d'Is., VII, 14. La plus profonde hésitation et la plus grande audace s'opposent ici sans se concilier. » Il continue. « Dans Paul, elle (cette foi) ne peut se démontrer ; les deux généalogies, dans Mathieu et dans Luc, l'excluent nettement. Comme c'est l'évangile de Mathieu qui raconte le premier la naissance virginale, on voit qu'on y croyait déjà dans le christianisme judaïsant de Palestine, cette foi s'est donc aussi produite là. Cette idée a pénétré dans l'évangile de Luc par l'interpolation très vieille (I) de 1, 34 sq. ; l'évangile de Jean la possède, si dans 1, 13, il faut lire ὁ ἑγεννηθη. Ignace, Aristide, Justin et le Symbole romain l'attestent. »

Pour résoudre les objections, faisons ces courtes réflexions : 1^o Le fait de la conception surnaturelle a un caractère entièrement mystérieux en ce que Marie seule en eut connaissance et put en rendre témoignage. Elle seule, par conséquent, constitue la source de la Révélation pour ce dogme ; — 2^o On doit nous concéder que ce

fait est raconté dans les évangiles. La nouvelle de ce fait a pris naissance en Palestine parce que c'est là que tout le christianisme est né ; — 3^o Quant à l'affirmation que Luc, I, 34 sq., est une « très vieille » interpolation, nous ne l'accepterons pas avant qu'on nous ait dit quel est l'auteur de cette « très vieille interpolation » ; peut-être rentre-t-elle dans la catégorie des faits historiques « obscurs » ; — 4^o Que S. Paul n'ait pas fait de la naissance surnaturelle l'objet de sa prédication, la chose est vraie. Mais on a déjà dit (§ 101) que toute l'importance du Christ réside pour lui dans sa Passion et sa mort. Que resterait-il de la vie du Christ, s'il fallait supprimer tout ce qu'il ne raconte pas ? Qu'il n'ait pas connu la naissance virginale, cela, étant données ses relations avec S. Luc, est très invraisemblable. À cela s'ajoute qu'il appelle une fois le Seigneur, brièvement « né de la femme ». (Gal., IV, 4.) On se demande pourquoi il n'a pas utilisé la naissance miraculeuse comme preuve de la divinité du Christ. Il ne s'est pas, non plus, appuyé sur la vie du Christ pour prouver sa divinité, pas même sur ses miracles. Au reste, cette naissance elle-même est objet de foi et on ne peut pas la faire valoir comme un acte miraculeux extérieur. S. Paul en appelle plus volontiers à la Résurrection qui pouvait être attestée par plusieurs témoins oculaires encore en vie (I Cor., xv, 6) ; — 5^o Que les deux généalogies « excluent nettement » la naissance virginale, c'est là une affirmation qui, si elle était vraie, prouverait que S. Mathieu et S. Luc sont des gens assez sots pour raconter dans les quelques pages de l'histoire de l'Enfance des faits inconciliables et qu'ils croient leurs lecteurs assez naïfs pour les croire. Au reste, les exégètes catholiques et protestants orthodoxes ignorent ces contradictions ; — 6^o Que la foi à la naissance virginale « provienne » d'Is., VII, 14, cette affirmation, du point de vue purement historique, est non seulement indémontrable, mais encore est dépourvue de toutes les bases positives indispensables. Car Is., VII, 14, ne joue aucun rôle dans la doctrine messianique *juive* ; les Juifs considéraient à peine le passage comme messianique et ce sont les chrétiens qui, les premiers, le rapportèrent à la naissance du Seigneur, après que l'accomplissement de cette prophétie eut été attesté par Marie. Ensuite Harnack avoue que la mythologie païenne n'a eu aucune influence en Palestine ; c'est pourquoi les naissances virginales y étaient aussi inconnues qu'elles le sont aujourd'hui chez nous. Il est donc inconcevable que Mathieu, ou n'importe qui, se soit levé un beau jour pour annoncer une telle chose et que les fidèles l'aient acceptée. Ajoutons que ce fait n'est l'objet d'aucun exposé spécial dans la dogmatique *apostolique* et qu'on n'y insiste pas particulièrement. On l'a plutôt accepté simplement avec une foi pieuse, sans l'exploiter. Il n'est donc pas un résultat du *besoin* de la chrétienté primitive ; — 7^o Quant aux tentatives, rappelées par Harnack, d'expliquer cette naissance virginale par la mythologie païenne (Usener), par le bouddhisme (Seidel), par la religion égyptienne (Bousset), babylonienne (Gunkel), phrygienne (Pfleiderer), perse (Schmiedel), grecque (Butler), par une origine spontanée (Lobstein), par l'invention des parents de Jésus (Renan), etc., l'historien en est si peu satisfait qu'il conclut : « Cette carte d'échantillons est très peu réjouissante. » (H. D., 113.) Il raille ces explications qui sont « en partie plus obscures encore que la chose à expliquer ». (Ibid., 152.) C'est la conséquence de l'horreur du miracle. La vérité est une ; l'erreur a mille têtes.

Au sujet de la « naissance virginale (ou mieux de la conception virginale) et de l'histoire comparée des religions », Alph. Steinmann a publié récemment un traité (1919). D'après lui, cette conception ne peut s'expliquer ni par des idées judéo-orientales, ni par des idées gréco-romaines : il faut l'apprécier comme un fait révélé. « Le judaïsme n'était pas d'accord sur l'interprétation d'Is., VII, 14, tout au moins sur l'application à la naissance du Messie du sein d'une Vierge. Quant au paganisme, il se perdait dans des représentations sensuelles, dans des imaginations mythologiques, dans de vagues spéculations sur la migration des âmes ou dans des attentes de sauveurs purement politiques, et tout cela ne pouvait soutenir la comparaison avec l'exposé des évangiles » (41). Je refuse purement et simplement d'admettre qu'une influence ait été exercée par les antiques religions sur la religion chrétienne au point de vue *dogmatique* — je ne nie pas une influence *liturgique* dans les prières, les actes du culte et les usages religieux — et j'ai donné mes raisons en détail pour

chaque dogme dans mon livre « Dogme et histoire des religions ». Sans doute, il y a des analogies, un parallélisme avec nos dogmes, mais quand on examine, en remontant aux sources, ces données païennes, on trouve qu'il faut beaucoup de bonne volonté pour y découvrir encore une parenté religieuse avec nos articles de foi. Cela s'applique surtout à la « naissance virginal » dont les religions antiques présenteraient une foule de témoignages. Il est vrai que l'antiquité a parfois attribué à des hommes d'une grande importance politique et religieuse une *génération* provenant des dieux ; leur mère était alors une « vierge », c.-à-d. une jeune fille, qui était devenue enceinte dans une *prostitution sacrée* au temple (par les *hiérodules*) ou bien qui, selon la *fable*, avait, pendant un bain dans la mer, reçu en soi le « semen divinum » « tombé du ciel ». Si S. Mathieu et S. Luc s'étaient laissés influencer par de tels « parallèles », leur exposé aurait un tout autre aspect. Je conclus en citant ces paroles de mon livre : « Alors qu'au-dessus de la scène biblique rayonne une atmosphère pure et entièrement surnaturelle et que le récit nous présente une image pure comme de la neige fraîche, dans les antiques mythologies c'est un bouillonnement de luxure et de grossièreté ; il faut être dépravé pour se plaindre à ces symboles écœurants de phallus et de valve, à ces histoires de génération répugnantes et contre nature.

§ 109. Marie toujours Vierge

THÈSE. Marie conçut et enfanta son Fils sans dommage pour sa virginité et resta également Vierge après son enfantement. *De foi.*

Explication. Contre les attaques diverses de *Cérinthe* et des *ébionites*, particulièrement du moine *Jovinien*, du laïc *Helvidius* et de l'évêque *Bonose* (vers 400), qui furent énergiquement combattus par S. Jérôme, S. Ambroise et S. Augustin, ainsi que contre celles de la secte arabe des *antidicomarianites* que réfuta S. Épiphane, l'Eglise a maintes fois défini solennellement notre dogme, après l'avoir dès le début établi comme objet de foi générale dans l'article du *Symbole des Apôtres* : « Né de la Vierge Marie. » Un synode du Latran, sous S. Martin I^{er} (649), frappe d'anathème quiconque nie que Marie est véritablement la Mère de Dieu et en même temps la Vierge sainte perpétuelle et sans tache (*semper virgo*), qui a conçu du Saint-Esprit, sans connaître l'homme (absque semine concepisse), a enfanté sans perdre son intégrité et même après son enfantement (*post partum*) a conservé sans altération sa virginité. (Can. 3 ; *Denz.*, 256.) « *Maria perstitit semper in virginitatis integritate, ante partum, in partu et perpetuo post partum* », déclare Paul IV contre les sociniens. (*Denz.*, 993.) L'Eglise grecque enseigne exactement la même doctrine que l'Eglise romaine. Le rationalisme moderne rejette naturellement ce dogme à cause de son caractère miraculeux. Luther reconnaissait encore l'« *ante partum* » et la « *Solida declaratio* » contient encore le *θεοτόκος*.

Preuve. La conception virginal a été prophétisée par Isaïe (VII, 14) : « Voici que la Vierge concevra et enfantera un Fils et son nom sera appelé Emmanuel, c.-à-d. Dieu avec nous. » Celle qui enfantera est appelée ici « *hâ almâh* » ; si le terme qui exprime la notion propre de virginité est « *bethoulah* », dans d'autres passages de la Bible, le mot « *hâ almâh* » désigne souvent une vierge. (Gen., XXIV, 43 ; Ex., II, 8 ;

Cant., vi, 7; Ps. LXVII, 26.) En outre, seul l'enfantement miraculeux d'une vierge peut être un « signe » et non l'enfantement ordinaire d'une femme. Ensuite, cette interprétation concorde avec l'interprétation authentique de l'évangéliste S. Mathieu. Il cite ce texte (i, 23) à l'appui de son récit de la naissance, ce qui assure à ce passage une signification messianique. Il ignore avec insistance le principe masculin et y substitue l'action du Saint-Esprit : « Elle avait conçu du Saint-Esprit. » (Math., i, 18.) « Ce qui est né en elle est du Saint-Esprit. » (Math., i, 20.) Dans S. Luc, Marie déclare formellement qu'elle ne connaît pas l'homme (les relations conjugales) et l'ange lui explique d'une manière précise comment elle concevra sans homme : « Spiritus Sanctus (πνεῦμα ἁγίου) superveniet in te et virtus Altissimi (δύναμις ὑψίστου) obumbrabit tibi; ideoque et quod nascetur ex te sanctum (ὅτι καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον) vocabitur Filius Dei. » (Luc, i, 35.)

L'exégèse de ce passage évolua de la façon suivante : 1^o Jusque vers 350, πνεῦμα ἁγίου et δύναμις ὑψίστου étaient rattachés l'un et l'autre au Logos sur lequel alors on discutait beaucoup ; 2^o Plus tard, chez les Latins comme chez les Grecs et particulièrement dans la Scolastique, on rapporta πνεῦμα ἁγίου à la troisième Personne et δύναμις ὑψίστου au Logos, conformément à I Cor., i, 24 (par ex. : S. Jean Damasc., De fide orth., III, 2 ; S. Thomas, S. th., III, 32, 1 ad 1) ; 3^o Aujourd'hui on rapporte les deux expressions à la troisième Personne. Ainsi Bardenheuer (Verkündigung, Annonciation, 132 sq.) qui remarque que πνεῦμα accompagné de ἁγίου, même sans article, désigne la troisième Personne. Quoi qu'il en soit, chaque interprétation maintient le facteur divin et la dogmatique concilie tout le monde en disant : « Actiones Dei ad extra sunt indivisæ. » Au sujet du texte d'Isaïe (vii, 14), cf. Knabenbauer, Explication du prophète Isaïe, 119 sq. ; Hoonacher, Revue biblique, 1904, 213 sq. Déjà les plus anciens Pères défendaient l'interprétation de « hâ'alâmâh » au sens de « vierge » contre les Juifs qui voulaient l'entendre au sens de « jeune fille ». (Cf. S. Justin, Dial., c. Tryph., 67 ; S. Irénée, A. h., III, 21 ; Tertullien, C. Marc, III, 13 ; Origène, C. Cels., I, 34-35.) Seule une conception et une naissance virginales pouvaient être un signe pour Achaz.

Les Pères. Le Symbole des Apôtres témoigne de la foi la plus antique à la conception virginale. Les déclarations particulières de Pères à ce sujet commencent déjà avec S. Ignace. Il écrit : « Le Fils de Dieu... est véritablement né d'une Vierge (ex παρθένου ; Smyrn., I, 1). S. Justin traite ce sujet, à plusieurs reprises, dans son Dialogue, à partir du chap. 43 et surtout aux chap. 76-78 ; il le traite aussi en détail dans sa première Apologie, où il donne une longue explication d'Is., VII, 14. (Apol., I, 33.) Il en est de même pour S. Irénée (tant dans son Epistémis, ch. 32-38, 53-64, que dans son Adversus hæreses, par ex. III, 21, 4 ; IV, 33, etc.), et pour Tertullien. (Apol., 21 ; De virg. vel., 6 ; De carne Christi, 17 ; De monog., 8, etc.) La naissance virginale est pour eux un thème favori et le reste chez tous les Pères. Cela tient à la preuve par les prophéties, à l'opposition à notre naissance à tous souillée par le péché originel et aussi à la supériorité, que font ressortir fortement tous les Pères, de la vie virginale du Christ en comparaison de la vie conjugale. S. Epiphane interrompt ainsi les antiochomarianites : « Quel homme a jamais osé prononcer le nom de Marie sans ajouter, si on l'interrogeait, la « Vierge ». » (Hær., LXXVIII, 6.) Elle l'est de fait et c'est pourquoi il est inutile de suivre plus longtemps la Tradition, la chose va de soi.

Seule la virginité dans l'enfantement fut suspecte à quelques Pères, parce que ce furent les Docètes qui l'enseignèrent les premiers, pour appuyer leurs imaginations d'un corps apparent. (Origène, In Luc. hom., 14 : M. 13, 18, 34 ; Tertullien, Adv. Marc., III, 11 ; De carne Christi, 23.) Tertullien se réfère, pour prouver la réalité de l'enfantement, à Ex., XIII, 2 et à Luc, II, 23, où il est question d'une « apertio

vulvæ ». Naturellement la *polémique* conduisit ces Pères à leur point de vue d'un réalisme exagéré ; non seulement ils ne voulaient pas contester la virginité, mais ils l'affirmaient nettement. Lorsque *Jovinien* adopta ce réalisme et voulut lui donner une valeur de *principe*, S. Ambroise le réfuta énergiquement en s'appuyant sur Is., VII, 14 et établit que, dans ce texte, la virginité est affirmée non seulement de la conception, mais de l'enfantement, et opposa à la formule de Jovinien : « Virgo concepit, non virgo peperit » la parole du Prophète qu'alléguèrent aussi d'autres Pères : « Virgo concipiet et (virgo) pariet Filium. » (Cf. S. Augustin, Enchir., 34.) De même il lui citait la « porte close » par laquelle le Seigneur seul passe. (Éz., XLIV, 2 ; De inst. virg., VIII, 52 ; Ep. XLII, 5.)

L'enseignement de S. Ambroise est celui de S. Jérôme, de S. Augustin, de S. Léon I^{er}, de S. Fulgence, de S. Grégoire de Nyzze, de S. Cyrille d'Alex., de S. Jean Damasc., bien que tous ne se réfèrent pas aux mêmes textes. (*Petav.*, De Incarn., XIV, 6.) Comme image du miraculeux événement de la naissance, ils utilisent le rayon de soleil qui traverse le verre, la sortie du Christ du tombeau et son passage à travers les portes fermées, le buisson ardent, mais qui ne brûle pas, la naissance de la pensée dans l'intelligence, etc. — S. Léon I^{er} met la naissance virginale en parallèle avec notre régénération : « L'eau du baptême est semblable au sein de la Vierge, parce que le même Esprit qui remplit la Vierge remplit la source, afin que, dans cette eau, le lavage mystique supprime le péché qui dans le sein de Marie fut écarté par la sainte conception. » (Sermo XXIV, 3.)

Au début du Moyen-Age, la controverse sur le mode de la naissance du Christ reprit, sans cependant que la pensée générale de l'Eglise à ce sujet fût altérée. *Ratrammus* resta seul avec son opinion opposée, qu'il soutint dans un ouvrage spécial (*De partu Virginis*) ; de même plus tard *Durand*. En tout cas, dans l'explication de cet événement, on doit écarter tout *docétisme*. Le corps du Christ était un corps véritable, matériel et ne peut pas être assimilé à son corps ressuscité qui avait des propriétés essentiellement différentes. On ne peut que se référer à la toute-puissance de Dieu et on doit reconnaître le caractère mystérieux de cette naissance.

Le Christ est véritablement né de Marie et il a été conçu du Saint-Esprit, mais il n'est pas pour cela le *Fils du Saint-Esprit*, mais le Fils du Père. La conception active et causale (incarner) n'est attribuée au Saint-Esprit que par appropriation. Elle est l'œuvre de la *Trinité*. (S. Aug., Enchir., 37-40.) Le Christ n'avait qu'un Père. Le Fils n'est pas né du Saint-Esprit, de la même manière que de la Sainte Vierge. Le Christ est dit né du Saint-Esprit, écrit S. Augustin, parce que le Saint-Esprit l'a fait naître de la Vierge.

Mais le Logos n'était pas, comme le pensait Luther, enfermé ou limité dans le sein de la Vierge ou dans son propre corps ; il était « totus in Patre » et « totus in Virgine » ; il est infini.

L'importance *christologique* de la naissance virginale se trouve, d'après la théologie qui suit ici S. Augustin, dans l'éloignement du péché originel : « Engendré ou conçu sans aucune volonté charnelle et, par conséquent, exempt de toute souillure du péché originel. » (Enchir., 41.) Cependant ce mode de naissance ne doit pas être considéré comme une *nécessité* absolue ; car Dieu est libre dans son action. « Dicendum quod absque ulla dubitatione potuisset Deus concipi et generari ex muliere opera viri », dit Suarez (De incarn. P., III, q. 32, a. 4, d. 10, S. 3) et Gutberlet remarque à ce sujet : « L'argumentation de Suarez semble bien irréfutable. » (Dogm., VII, 370.)

Remarquons encore ce que dit *Stenstrup*. (Christologia, I, 230.) « In quacumque re consistat essentia virginitalis materialis... investigare nec necessarium nec utile est. » C'est ainsi également que pense Gutberlet. Les scolastiques primitifs et postérieurs sont parfois allés trop loin dans ce sens. Dans toutes ces choses, le moins est le mieux, parce qu'on respecte le mystère. C'est aussi la pensée de S. Ambroise et de S. Augustin. L'Eglise chante avec S. Thomas : « Nobis datus, nobis natus ex intacta Virgine. »

La virginité après la naissance. Les Pères ont défendu aussi avec énergie la virginité perpétuelle de Marie après la naissance ; les Latins en employant la for-

mule: « *Virgo post partum* » et les Grecs la formule : « *Semper virgo* (ἀειπαρθένος). » L'Écriture n'avait pas laissé à ce sujet de témoignages clairs, mais seulement quelques allusions. C'est que les traces historiques de Marie se perdent vite dans l'Écriture. On peut assurément alléguer le fait que le Christ, sur la Croix, confie sa Mère au disciple bien aimé S. Jean, d'où l'on peut conclure qu'après la mort du Christ Marie restait seule, sans enfant et que Jean devait lui en tenir lieu. La pensée de l'Église primitive à ce sujet ressort d'abord de l'article des Symboles : « *Né de la Vierge Marie* », qu'il faut sûrement entendre au sens absolu de la Vierge par excellence et non pas d'une femme qui a été vierge une fois, dans une circonstance donnée et ne l'est plus restée ensuite. C'est aussi le sens de la louange très répandue et très antique en l'honneur de Marie : Vierge et toujours Vierge (*Virgo et semper Virgo*, ἀειπαρθένος) que nous rencontrons dans les liturgies, dans les panégyriques de Marie et dans les décisions synodales de cette époque ancienne.

Origène déjà combattait les adversaires du « *post partum* » (In Luc. hom., 7 : M. 13, 1818) auxquels se joignirent aussi quelques ariens. Lorsqu'au 1^{er} siècle la virginité après l'enfantement fut mise en doute et même niée par Jovinien, Helvidius et Bonose, ainsi que par la secte des *antidicomarianites*, S. Jérôme, S. Ambroise, S. Augustin, aux applaudissements de toutes les Églises, défendirent avec énergie, non sans indignation et violence, l'intégrité perpétuelle de la Mère de Dieu. S. Jérôme, le fit dans son livre contre Helvidius (*Contra Helvidium, de perpetua virginitate B. Mariæ*). S. Ambroise le fit surtout dans son livre sur l'instruction des vierges. (*De institutione virginis*, particulièrement 5 sq. ; cf. aussi Ép. XLII, 4 sq.) S. Augustin traite plutôt cette question occasionnellement dans ses Sermons et ses Traités. Ce qui est remarquable, c'est qu'avec d'autres Pères il interprète les paroles de Marie : « *Je ne connais pas d'homme* » comme un *vœu* de virginité perpétuelle. (*De sancta virginitate*, 4 sq.) Il unit avec ce vœu un vrai mariage avec Joseph. Il rappelle qu'un vœu de ce genre était inconnu des Juifs, mais que justement Marie avait épousé un homme « juste », qui protégeait sa résolution au lieu de la mettre en danger. Il est vrai que la grosse difficulté, qui consiste à expliquer comment Marie a pu, malgré son vœu, contracter un mariage valide, n'est pas résolue dans S. Augustin. Le mariage de S. Joseph est resté un objet de discussion théologique pour la Scolastique. P. Lombard (*Sent.*, 4, dist. 30) admet, avec d'autres, qu'avant leur vie commune Marie et Joseph s'étaient engagés d'un commun accord à la continence volontaire. Le *droit matrimonial* a introduit depuis la notion d'un « *matrimonium ratum sed non consummatum* ». (Cf. S. Thomas, In 4, dist. 30, q. 2, a. 1 ad 2.)

Les difficultés bibliques. Elles ont déjà été signalées par les anciens adversaires, mais spécialement par les Réformateurs qui abandonnèrent la virginité après l'enfantement. D'abord quelques objections de peu d'importance. Il est écrit : « *Avant qu'ils habitent ensemble* (πρίν ἢ συνελθεῖν αὐτούς), elle avait conçu du Saint-Esprit » (Math., 1, 18) et plus loin : « *Et Joseph ne la connut pas jusqu'à ce que* (donec, ἕως οὗ) elle eût enfanté son Fils premier-né (τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον). » (Math., 1, 25.) Ne s'en suit-il pas que Joseph la connut *plus tard* et un premier-né ne suppose-t-il pas un ou plusieurs cadets ? S. Jérôme a déjà répondu à cette difficulté, dans son commentaire sur S. Mathieu (1, 18), que l'Écriture raconte seulement ce qui n'a pas eu lieu avant, mais non ce qui s'est passé après (Quod autem dicitur antequam convenirent, non sequitur ut postea convenirent, sed Scriptura quod factum non sit ostendit). (*Brev. Hom. Vig. Nativ.*) D'ailleurs, de l'emploi de la conjonction « *jusqu'à ce que* », il ne résulte pas que ce qui n'a pas eu lieu jusque-là ait eu lieu ensuite. De même, le Christ peut être appelé « *premier-né* », au sens absolu = unique (cf. Ex., xxxiv, 19, 20 ; Nomb., xviii, 15), sans que d'autres fils suivent.

Les « frères de Jésus ». Plus sérieuse est la difficulté qui provient des allégations répétées de l'Écriture concernant les « frères » et les « sœurs » de Jésus. (Math., xii, 46 ; xiii, 55. Marc, vi, 3. Luc, viii, 19 sq. Jean, ii, 12. Act. Ap., i, 14. I Cor., ix, 5. Gal., i, 19.) Naturellement ces frères et sœurs de Jésus sont fortement exploités par le protestantisme dans un sens antimarial. Or, si les théologiens catholiques

voient en ces « frères et sœurs » des proches parents de Jésus, ils peuvent s'appuyer, pour justifier leur conception, sur la manière de parler de l'Écriture. Ainsi, par ex., Abraham et Loth sont dits « frères », bien que Loth fût le fils du frère d'Abraham, par conséquent son neveu. (Gen., xiii, 8 ; xiv, 12.) On a essayé de *maintenir* ~~maintenir~~ ^{maintenir} ~~façons~~, au cours des âges, d'expliquer le degré et le fondement de cette parenté. Les uns (S. Jérôme) ont pensé aux enfants d'une sœur de Marie, les autres (S. Épiphane) aux enfants que S. Joseph aurait eus d'un premier mariage ; d'autres aux enfants d'un frère de S. Joseph, Clopas ; d'autres encore aux enfants que Joseph aurait eus d'un mariage léviratique avec Marie de Cléophas (Clopas). La plupart des théologiens se rangent à l'avis de S. Jérôme, les autres opinions leur paraissent soit arbitraires, soit peu convenables à la dignité du père nourricier de Jésus. S. Augustin se tient dans les généralités : « D'où viennent donc les frères de Jésus ? Les frères du Seigneur sont des parents de Marie. Parents à quel degré ? » (In Joan., x, 2.)

On peut ramener les arguments des Pères contre l'existence de frères proprement dits de Jésus, à quatre : 1^o Ils affirment que Marie, dans sa réponse à l'ange, où elle dit qu'elle ne connaît pas d'homme, rappelle un vœu qu'elle a fait de garder la virginité dans le mariage. Cette interprétation est restée traditionnelle ; les Réformateurs s'en écartèrent les premiers, en vestreignant cette parole (comme Cajetan) au passé et au présent de la vie de Marie ; 2^o Si Marie avait eu plusieurs enfants au sens propre, c'est à eux et non à Jean que Jésus l'aurait recommandée, sur la Croix ; 3^o Jésus est appelé avec emphase, dans l'Évangile, « le Fils de Marie », il semble qu'on en puisse conclure qu'il est le Fils unique (cf. cependant Math., xii, 47 ; Jean, ii, 12) ; 4^o Il semble que les « frères » de Jésus étaient plus âgés que lui ; ils sont jaloux de son prestige auprès du peuple (Jean, viii, 1 sq.) et veulent le régenter. (Marc, iii, 21.) S'ils sont plus âgés, ils proviennent sûrement d'une autre mère, car lorsque Marie enfanta Jésus, elle était sûrement vierge, d'après l'Écriture. Cf. l'étude approfondie de Durand, « L'enfance », etc., 220-276. Il traite complètement la question de la virginité perpétuelle, mais il insiste, avec Suarez, sur ce fait que la naissance virginale est une vérité positive révélée et que, par conséquent, elle n'a pas été déduite a priori et spéculativement par les Pères de la divinité du Seigneur, pour assurer son origine surnaturelle et son impeccabilité. Les gnostiques cherchaient à maintenir ces dogmes en prétendant que le Logos était simplement passé à travers Marie, avec un corps astral, comme à travers un canal.

La descendance davidique de Marie. Dans tout l'Orient, comme dans l'Occident, on l'admet. Seuls Origène et S. Augustin pensent que la filiation davidique de Jésus est déjà assurée par sa connexion juridique avec Joseph descendant de David ; mais, en général, on estime qu'elle est fondée sur une connexion physique avec Marie descendante de David.

§ 110. La Vierge pleine de grâce

A consulter : *Passaglia*, De immaculato conceptu B. M. V. (1855). *Malon*, De l'Immaculée-Conception (1857). *Ballerini*, Sylloge monumentorum ad mysterium conceptionis immaculatae V. Deiparae illustrandum. *Roscozany*, De B. V. M. in suo conceptu immaculata ex monumentis omnium seculorum declarata, 13 vol. (1873-1892). *Palmieri*, De Deo creatore et elevante, 677 sq. *Bachelot*, L'Immaculée-Conception (1903-1905). *Terrier*, L'Immaculée-Conception. (1904). *Hensler*, De Mariae plenitudine gratiae (d'ap. S. Bern.). *Vacandard* Études de critique et d'histoire religieuse, III (1912), 215-230. *Dict. théol.*, VI, 1210 sq.

THÈSE. Marie a été, par une grâce unique, préservée, dès le premier instant de sa conception, de toute tache du péché originel. De foi.

Explication. L'Église a déclaré : « Definimus doctrinam, quæ tenet beatissimam Virginem Mariam in primo instanti suæ conceptionis fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpæ labe

preservatam immunem, esse a Deo revelatam atque idcirco ab omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam. » (Pie IX, Bulle « Ineffabilis Deus », du 8 décembre 1854 ; *Denz.*, 1641.) On distingue une conception ou une génération *active* et *passive*, ou l'acte générateur des parents et le fait d'être engendré, pour l'enfant. Au sujet de la moralité de l'acte générateur, l'Eglise ne se prononce pas ici ; elle enseigne seulement, au sujet de l'enfant engendrée, qu'elle le fut sans la tache du péché originel. Marie connut aussi une conception *active* quand elle conçut son Fils. Cette conception était non seulement sans péché, mais encore remplie de grâce au plus haut point. Mais il n'en est pas question ici.

Il faut encore remarquer ceci : la souillure du péché s'attache à l'âme et non au corps ; la définition doit donc être rapportée à la pureté de l'âme de Marie. Son âme n'était pas dans cet état d'aversion de Dieu, de privation de la grâce sanctifiante avec lequel tous les enfants des hommes entrent dans l'existence. Au contraire, elle possédait cette grâce sanctifiante et jouissait de la plus étroite unité et de la plus intime amitié avec Dieu. La cause méritoire de ce « privilège de grâce » était la mort de Jésus-Christ, notre Rédempteur. Ainsi donc Marie aussi a été rachetée par le Christ comme tous les autres humains, mais elle l'a été d'une manière différente de tous les autres. La grâce de la Rédemption l'a prévenue avant qu'elle entrât dans l'existence (*præveniendo*, non *postveniendo*), de telle sorte qu'elle n'a pas été « purifiée » du péché, mais « préservée ». Sa rédemption fut la préservation et non la délivrance du péché (*redemptio præservativa*, non *reparativa*). Il en résulte que l'expression préservation n'a pas seulement un sens négatif, mais encore un sens positif, en tant qu'il inclut aussi la sanctification. Ainsi donc, Marie doit être considérée comme véritablement rachetée, bien qu'il n'y ait pas eu chez elle rémission de péché.

Les théologiens distinguent entre le péché réel et la loi du péché (*peccatum et debitum peccati*). Marie ne fut pas soumise au péché lui-même, mais elle fut soumise à la loi qui dérive du péché, d'après laquelle tous doivent hériter du péché. (Rom., v, 12.) Conformément à cette loi, Marie, au moment de sa conception, aurait été, elle aussi, impliquée dans le péché, parce qu'elle était fille d'Adam. Mais cette nécessité du péché fut écartée par l'intervention gracieuse de Dieu (*Maria debuit contrahere peccatum, sed non contraxit*). Les théologiens discutent sur la question de savoir quand cette exception gracieuse a été efficace, si c'est déjà au paradis terrestre ou seulement plus tard, dans la conception (*debitum remotum* ou *debitum proximum*).

Preuve. La preuve biblique ne peut pas s'appuyer sur des textes qui contiennent le dogme formellement, tout au plus sur des textes qui l'expriment implicitement ou indirectement. On se réfère d'abord à ce qu'on appelle le « protévangile » (Gen., III, 15) : « *Inimicitias ponam inter te et mulierem et semen tuum et semen illius ; ipsa conteret caput tuum et tu insidiaberis calcaneo ejus.* »

Les exégètes ne sont pas d'accord sur l'interprétation. Pour ce qui est du *texte* lui-même, une erreur du copiste a mis « *ipsa* » au lieu de « *ipse* », comme sujet du verbe conteret : tel est l'avis de tous les Grecs et de la majorité des Latins. Le sens est donc que la « semence » de la femme et non la femme elle-même (*ipsa*) écrasera métaphoriquement la tête du serpent, le vaincra complètement ; par contre, le serpent piquera au talon cette « semence », la postérité de la femme. On rencontre deux fois le même verbe qui peut vouloir dire « conterere » et « observare » et que S. Jérôme traduit chaque fois d'une manière différente. Or le serpent est le diable ; la postérité de la femme le vaincra entièrement. Qui est la femme et qui est sa semence ? D'après une partie des Pères (Procope, S. Isidore, Alcuin, Raban, etc.) ce sont les bons ou l'Eglise qui résistent au diable et à ses tentations ; d'après S. Augustin et S. Grégoire le Gr., ils triomphent du diable par leurs bonnes œuvres. Il reste donc ici peu de chose de la signification messianique. Mais on trouve aussi, à côté, la signification messianique qui pointe obscurément avec le parallèle d'Eve et de Marie, dont la portée ne dépasse pas la moralité personnelle, dans S. Justin (Dial., 100), S. Irénée (A. h., III, 22, 4 ; XXIII, 7 ; v, 19, 1), S. Cyprien (Testim., II, 9), et qui finit par devenir de plus en plus claire, si bien que S. Léon I^{er} écrit : « Denuntians serpenti futurum semen mulieris, quod noxii capitis elationem sua virtute conteret... natus ex virgine violatorem humanæ propaginis *incorrupta* *nativitate* damnaret » (qui, par conséquent, remporta la victoire par une *naissance* sans péché). (Sermo XXII, 1.) S. Jérôme voit dans la « semence » les hommes de bien et le Seigneur « qui conteret satanam sub pedibus nostris ». (M. 23, 943.)

L'exégèse catholique moderne, développant ces premiers linéaments, entend par la semence, à cause du pronom singulier, alors que le mot est d'ordinaire employé au pluriel, le Messie (et sa Mère) qui a vaincu le diable dans sa mort, bien qu'il en ait reçu des piqûres au talon (dans la Passion). Ainsi pensent Passaglia, Flunk, Hoberg, Hetzenauer, etc. D'autres catholiques, comme C. a Lapide, Reinke, Corluy, Hummelauer, Engelkemper, etc., pensent qu'il s'agit d'abord d'Eve et de sa descendance, dans lesquelles ils voient la figure prophétique du Christ et de sa Mère. Nous nous rattachons avec *Mangenot* dont nous résumons, dans cet exposé, un article paru dans le *Dict. théol.*, VI, 1210 sq., à ce second groupe et nous disons :

Les paroles visent d'abord Ève, qui était alors la seule femme du monde et ces paroles indiquent la tâche morale, qui s'impose à elle et à sa descendance, de résister au diable. Souvent, dans l'Ancien Testament, cette tâche a été remplie par les justes, mais elle ne l'a été complètement que par le Christ, la « semence de femme » (Gal., IV, 4), « venu pour détruire les œuvres du diable » (1 Jean, III, 8), qui engagea personnellement le combat avec lui dans le désert (Math., IV, 1-11), le chassa ensuite de sa propriété (Jean, XII, 31 ; Luc, X, 18), bien que ce fût dans les angoisses de la mort corporelle (morsure au talon). C'est donc sur le Christ qu'on insiste comme « celui qui écrase le serpent » ; il en est de même chez les Pères. Or il y a entre le Christ et la « femme » une solidarité spirituelle et morale ; la victoire du Fils est donc aussi une victoire de la Mère. Or cette victoire ne serait pas complète si la Mère avait été soumise, ne fût-ce qu'un instant, au diable (par le péché originel) ; car ce qui importe dans cette domination du diable, ce n'est pas la durée mais la réalité, quelque courte qu'elle ait été.

Dans la scène de l'Annonciation, l'ange Gabriel s'adresse ainsi à la Vierge : « Ave gratia plena » (ἡ χαριτωμένη, Luc, I, 28). Cette expression vise « d'abord l'élection de la Vierge comme Mère de Dieu » (Bardenhewer, Annonciation, 95) : elle désigne donc un charisme et non une sainteté. Mais on peut conclure de la dignité à la grâce. Il faut observer, à ce sujet, que ἡ χαριτωμένη apparaît, en quelque sorte, comme un nom caractéristique qui tient lieu du « nomen proprium » : c'est pourquoi on ne doit pas admettre d'identité avec S. Étienne (Act. Ap., VI, 5) ou d'autres personnages de la Bible dont on dit une chose semblable.

Les Pères. La doctrine du péché originel est traitée d'une manière formelle et systématique pour la première fois par S. Augustin ; par suite, il n'est pas question, au début, d'une exception à l'universalité de ce péché. (Cf. § 77.) Mais, après S. Augustin, on n'entend, pour ainsi dire, pas parler d'exception ; car les paroles

de S. Paul, sur le besoin universel de rédemption, « *Salvator omnium hominum* » (I Tim., iv, 10) et concernant Adam, « in quo omnes peccaverunt » (Rom., v, 12), firent une grande impression sur les Pères et sur les scolastiques. Il s'ajoute à cela que la doctrine des Pères grecs insiste faiblement sur le péché originel et ne peut guère servir à éclaircir la question. On n'est pas non plus autorisé à appliquer, sans plus d'examen, les nombreux textes qui concernent l'exemption totale de péché, au péché originel lui-même. Il faut que cela soit attesté *formellement*, car il s'agit d'une exception (singulare privilegium). Enfin ceux qui prétendent que l'Immaculée-Conception est nettement affirmée chez les Pères rendent incompréhensible la résistance de S. Bernard et de la Scolastique, y compris S. Thomas. Si S. Augustin avait enseigné cette vérité, comment la Scolastique aurait-elle pu la combattre ? Il est bon et raisonnable de recueillir toutes les louanges magnifiques sur la pureté de Marie, mais on cherchera l'éclaircissement et la formule du dogme où il convient. C'est ce que nous allons essayer de faire ici.

Nous mentionnerons tout d'abord le *parallèle d'Ève et de Marie* de S. Justin (Dial., 100), celui de S. Irénée qui, à mainte reprise, appelle Marie « causa salutis » à cause de son Fils (A. h., III, 22, 4), parallèle qui est élargi par Tertullien, Origène, S. Grégoire le Thaumaturge, S. Cyrille de Jér., S. Grégoire de Nysse, S. Éphrem, S. Épiphane, S. Ambroise, S. Jérôme, S. Augustin, S. Jean Chrysostome, etc. Cependant ce qui ressort surtout c'est l'attitude morale *libre* de deux femmes et notamment la virginité et l'obéissance.

À côté apparaît aussi le *parallèle du Christ et de Marie*. S. Irénée écrit que « le Pur a ouvert purement le sein pur de la Mère ». (A. h., iv, 33, 11.) Hippolyte compare le Seigneur avec le bois incorruptible de l'arche d'alliance et dit ensuite : « Le Seigneur fut formé sans péché du bois incorruptible de l'humanité, c.-à-d. de la Vierge et du Saint-Esprit, laquelle humanité fut revêtue intérieurement et extérieurement comme de l'or très pur du Logos de Dieu. » (Frag. in Ps. XXII, 1 : Édit. de Berlin, I, 2, 164 sq.) S. Éphrem est un dévot enthousiaste de la Vierge : « Ce furent deux (âmes) innocentes, deux âmes simples que Marie et Eve ; mais après qu'Eve eut été cause de la mort, Marie fut cause de notre vie. » (*Assemani*, Op. syr., II, 327.) En outre, il dit en s'adressant au Christ : « Toi et ta Mère, vous êtes les seuls qui soyez entièrement beaux à tous égards ; car en toi, ô Seigneur, il n'y a pas de tache et en ta Mère il n'y a pas de souillure. » (*Carmina Nisibena*, n. 27, 8, éd. Bickel, 40.)

L'exemption de péchés *personnels* est vantée aussi par S. Grégoire de Naz. et S. Grégoire de Nysse. Mais d'autres, comme Tertullien, Origène, S. Ambroise, S. Basile, S. Jean Chrysostome, S. Cyrille d'Alex., laissent planer des ombres plus ou moins accentuées sur la grandeur morale de Marie. *Ad. Éberle* nomme, en outre, S. Maxime de Turin, le pseudo-Augustin, S. Anselme, Amphilodius, Proclus, Théophylactus, Euthymius. S. Jérôme est réservé. On voit encore ici, une fois de plus — qu'on se rappelle les « théories de la Rédemption » — comment certains Pères se sont laissés influencer par des idées étranges de grands prédécesseurs (Origène) plus que ne le permettait une saine exégèse : dans Luc, II, 35, ne se trouvait pas tout ce qu'on a voulu en tirer. Il peut se faire aussi que l'antique conception de la force et de la vertu féminine ait agi sur eux.

Les paroles célèbres de S. Augustin qui exceptent Marie de la culpabilité générale affirmée contre les pélagiens : « *Excepta itaque sancta Virgine Maria de qua propter honorem Domini nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo quæstionem* » (De nat. et grat., xxxvi, 42) ont rencontré une triple interprétation : les uns veulent y voir une preuve complète, les autres tout au moins une preuve implicite, d'autres enfin pensent qu'en raison du contexte il ne s'agit que des péchés actuels. *Rottmann* juge que S. Augustin n'avait plus qu'un pas à faire pour arriver à la preuve, « mais qu'en fait il n'a pas fait ce pas ». De là et à cause de S. Paul, la réserve des scolastiques

La fête de la Conception de Marie. Cette fête qui, comme le raconte le vieil évangile apocryphe de Jacques, fut instituée à la demande des parents sans enfants, fut célébrée au commencement (VII^e siècle), de même que pour S. Jean-Baptiste, comme « *conceptio miraculosa matris Annæ* ». Les Grecs célèbrent encore aujour-

d'hui cette fête dans ce sens. En Occident, où cette fête fut d'abord adoptée dans les monastères, il s'éleva bientôt une controverse sur la pensée de la fête. En Irlande et en Angleterre, on lui donna peu à peu le sens du dogme futur, celui de la pureté originelle de Marie. S. Anselme avait déclaré « convenable » que Marie, en tant que Mère du Christ, brillât de la plus haute pureté, « puritate qua sub Deo major nequit intelligi » ; mais il affirmait qu'elle avait été conçue dans le péché originel, dont elle avait été délivrée en vertu de sa foi, par le Saint-Esprit, au moment de l'Annonciation. (Cur Deus homo, 17.) Mais son disciple Eadmer alla plus loin. On voit apparaître chez lui pour la première fois l'essentiel de l'axiome : « Decuit, potuit, ergo fecit. » Il juge qu'il n'est pas convenable d'admettre pour la demeure de la divine sagesse « quelque péché que ce soit ». Comment la rémission du péché aurait-elle pu coexister avec le péché ? « Inscians fuit aut impotens sapientia Dei et virtus manducari sibi omni ex parte habitaculum condere, remota omni labe conditionis humane. » (De concept. S. Mariæ, c. 13, éd. Thurston-Slater, p. 16.) Osbert de Clare s'exprime de même : il parle d'une sanctification originelle de Marie (ipso creationis et conceptionis exordio in matris utero ; Thurston, p. 56) ; par suite, il ne s'agit plus, dans la fête, de la génération corporelle, mais du commencement de notre rédemption (Filii matris gratiæ non de actu peccati celebritatem faciant, sed de primitiis redemptionis nostræ ; Thurston, p. 63). Ces explications des moines britanniques en faveur de l'« immaculata conceptio Mariæ », à la différence de la « conceptio miraculosa Annæ », frayaient la voie à l'éclaircissement du dogme et il est surprenant que la définition se soit fait attendre si longtemps encore. L'opposition du grand serviteur de Marie, S. Bernard, à l'introduction de la fête à Lyon, ainsi que l'attitude peu sympathique des scolastiques, a déterminé ce retard.

S. Bernard brouilla la question en disant : Marie ne pouvait pas être sanctifiée avant d'exister ; elle fut donc sanctifiée après et elle le fut « in utero matris », avant sa naissance, comme Jean-Baptiste et Jérémie. Ce principe fut alors adopté par les scolastiques ; ils posent tous le problème : « Ante vel post animationem », la réponse ne pouvait être que : *post animationem*. De plus, ils étaient sous l'influence de Rom., v, 12 ; II Cor., v, 14 ; I Tim., iv, 10, etc. S. Augustin avait écrit, à propos de Jean, viii, 34, que nous sommes tous « servi peccati », sauf le Christ : « Solus enim in hac carne venit sine peccato... quia de peccato solus liberare potest, qui venit sine peccato. » (In Joan., xli, 5 ; cf. vii, 5.) S. Anselme juge de même. S. Bonaventure (Sent., iii, d. 3, p. 1, q. 2) se réfère à ces autorités. Il craint pour l'honneur unique du Christ, en tant que « salvator omnium », et se décide à déclarer « nullatenus ab hac generalitate (du péché originel) beata Virgo Maria excludenda est, ne, dum Matris excellentia ampliatur, Filii gloria minuiatur ». Et S. Thomas affirme, à mainte reprise : « Quod caro Virginis concepta fuit in originali peccato » (S. th., iii, 14, 3 ad 1 ; iii, 31, 7, etc.) et que « sanctificata fuit *post* animationem. B. Virgo contraxit quidem originale peccatum, sed ab eo mundata fuit, antequam ex utero nasceretur ». (iii, 27, 2 ad 2.)

A Scot revient l'honneur d'avoir renouvelé, grâce à son maître Guillaume de Ware, la tradition d'Eadmer et d'Osbert. (Vacandard, 280 sq.) Il admit volontiers que Marie avait eu besoin de rédemption, mais il introduisit à son sujet, dans la théologie, la notion de « rédemption anticipée » (*præredemptio*) : la rédemption de Marie était une préservation du péché originel et non une délivrance de ce péché (præservatio, non liberatio, *redemptio anticipata* ou *præredemptio*). La rédemption de Marie, étant donnée sa situation par rapport au Christ, devait être une rédemption complète : « Sed hoc non esset, nisi meruisset eam *præservari* a peccato originali. » (In iii, d. 3, q. 1, n. 4.) Marie était fille d'Adam seulement « in ordine nature », elle ne l'était pas « secundum ordinem temporis » ; sous le dernier rapport, elle fut *immédiatement*, au premier moment de son existence, fille adoptive de Dieu. C'étaient les idées anciennes d'Eadmer, d'Osbert, etc., dans une nouvelle forme plus nette. La preuve est purement théologique, tirée des relations de Marie avec le Christ ou de sa maternité ; elle n'est pas biblique ; le Protévangile ne fut utilisé que plus tard. La formule célèbre empruntée à Eadmer et à Guillaume : « Decuit, potuit, ergo fecit », est considérée parfois comme une pétition de principe, car, dans « decuit », la conclusion se trouve déjà anticipée ; seulement le « decuit »

trouve son fondement dans la maternité divine (θεοτόκος) et, en dernière analyse, dans la christologie. La pureté du Fils entraîne comme conséquence (conclusion théologique) la pureté de la Mère.

Scot, ainsi que ses prédécesseurs, ne revendique pour sa thèse que la probabilité. C'est alors aussi que commencèrent, pour de bon, les controverses d'Écoles. Les Dominicains restèrent attachés à la thèse de S. Thomas. Bientôt, par contre, tous les autres Ordres, comme les Bénédictins, les Cisterciens, les Prémontrés, les Servites, les Capucins, les Barnabites, les Jésuites, les Rédemptoristes, se rangèrent, avec les Franciscains et leur « doctor subtilis », du côté de l'Immaculée-Conception ; ce fut le cas aussi de la Sorbonne et des autres Universités.

Le Dominicain *Ambroise Catharin* (Lancelot Polite) défendit toujours l'Immaculée-Conception, en dépit des traditions de son Ordre, dans lequel il s'attira par là de nombreuses inimitiés ; la raison de son attitude fut sans doute la délivrance de Sienne d'un siège qu'elle avait subi. Les deux partis s'appuyaient sur des révélations particulières ; les Dominicains sur celles de Catherine de Sienne, leurs adversaires sur celles de Brigitte de Suède, et la conséquence, c'est que les révélations privées s'opposaient violemment. Pourtant S. Bernard avait déjà rejeté, à juste titre, comme preuves, ces révélations « in quibus nec ratio suppeditare nec certa auctoritas invenitur ». Le combat fut parfois violent et n'utilisa pas toujours des armes théologiques. Les Dominicains font ressortir aujourd'hui que les adversaires sont loin d'avoir toujours tenu compte de l'« intuitu meritorum Christi ».

Le magistrat ecclésiastique observa encore une sage réserve, tant par rapport à la fête que par rapport au développement doctrinal. Le Concile de Bâle, dans une session qui, il est vrai, était déjà schismatique, se décida pour une définition (1439). (Cf. Vacandard, 304.) Sixte IV interdit (1483) de combattre la fête et la doctrine et défendit aux partis de se traiter réciproquement d'hérétiques. Bien qu'il ne parlât que d'une « conceptio immaculatæ » et non d'une « conceptio immaculata », il servit pourtant la cause, en accordant des indulgences pour la fête qu'il introduisit dans le diocèse de Rome. Clément XI la prescrivit pour l'Église universelle. Le Concile de Trente, en présence du fort courant qui portait à la définition, prit tout au moins une attitude négative : il déclara qu'il ne voulait pas inclure Marie dans la loi générale du péché originel (S. 5.) Les Papes postérieurs essayèrent de faire rentrer la controverse dans des voies plus calmes. Alexandre VII rassembla dans une Constitution toutes les décisions précédentes des Papes en faveur de la doctrine qu'il désignait comme une « pieuse croyance » et proscrivit tous les écrits opposés récents (depuis 1616). Peu à peu l'Immaculée-Conception devint une « sententia communior » et même « communissima ». Elle était ainsi définissable et Pie IX put enfin en faire un dogme.

Le retard s'explique par l'exposé que nous venons de faire. L'Écriture et les Pères étaient obscurs, les grands scolastiques réservés ; il fallait donc beaucoup de temps pour éclaircir les deux questions du mode de rédemption et du mode de sanctification. Ce n'est qu'ensuite que l'Église pouvait procéder à la définition. Les difficultés soulevées par les scolastiques étaient résolues. Marie a été rachetée aussi bien que tous les hommes, mais d'une autre manière.

La raison théologique exige cette « rédemption anticipée » (singulare privilegium), car il est insupportable de penser que l'« habitaculum divinæ Sapientiæ », le « tabernaculum Trinitatis », ait jamais pu être une autre de Satan. Ce n'est pas, comme nous l'avons déjà dit, la durée de cette domination profanatrice de Satan qui importe, mais le fait. Finalement, c'est encore S. Augustin qui donne la raison décisive : « Propter honorem Domini », il ne veut entendre parler d'aucune espèce de péché de Marie. L'honneur du Fils postule l'honneur de la Mère et n'est pas en conflit avec cet honneur, comme le croyaient les scolastiques cités plus haut.

THÈSE. Marie fut, en vertu d'un privilège divin de grâce, exempte pendant toute sa vie de péché personnel.

Ad fidem spectans.

Explication. Sans doute, il n'y a pas ici de définition ecclésiastique

et la connaissance d'une telle vérité demande une révélation spéciale. Cependant, le Concile de *Trente* suppose la croyance générale de l'Église telle qu'elle est formulée dans notre thèse, quand il caractérise l'exemption du péché véniel comme un « speciale privilegium Dei, quemadmodum de beata Virgine tenet Ecclesia » (s. 6, can. 23 ; *Denz.*, 833) et il doit, par suite, admettre aussi une révélation implicite telle qu'elle est contenue dans la révélation générale de la maternité divine. Il faut remarquer qu'on n'attribue à Marie que l'exemption effective du péché et non l'impeccabilité interne, comme on doit l'admettre du Christ en raison de l'union hypostatique. La raison de sa pureté est une raison extérieure, la grâce, et non un élément constitutif physique et essentiel, comme pour le Seigneur (§ 95).

Preuve. L'Écriture insiste bien plus sur le fait que Marie était personnellement agréable à Dieu que sur son exemption du péché originel. Sa piété personnelle, son abandon à Dieu, son humilité et sa foi ressortent particulièrement dans l'histoire de l'Enfance. Gabriel lui déclare, au nom de Dieu, qu'elle est « pleine de grâce » et bénie entre toutes les femmes. (Luc, I, 28.) Le Saint-Esprit établit en elle son tabernacle et crée en elle une chose sainte et d'ailleurs rien que de saint ne peut naître d'elle. (Luc, I, 35.) Dans le « Magnificat » s'exprime le sentiment personnel d'une conscience pure et sans tache, d'une âme qui, dans l'« abaissement » et la « faim » des biens célestes, tend complètement vers les promesses du salut messianique. (Luc, I, 46-55.)

Les Pères. L'habitude, introduite de bonne heure chez les Pères, de mettre en parallèle Ève et Marie (S. Justin, S. Irénée, Tertullien), amena naturellement à célébrer Marie comme un idéal de foi et d'obéissance parfaite envers Dieu et à voir, dans Ève, le contraire. Un des panégyristes les plus célèbres de Marie est S. Ambroise. Dans son livre pour l'instruction d'une vierge, il ne se contente pas de défendre contre Bonose la virginité perpétuelle de Marie, mais encore il fait voir en elle le modèle brillant de toutes les vertus et de toutes les perfections. Ce ne sont là que des témoignages positifs, mais nous avons aussi, sous l'aspect négatif, la phrase célèbre de S. Augustin déclarant que « l'honneur du Seigneur » exige qu'on excepte Marie de la culpabilité générale. Le motif capital de la pureté de Marie est l'honneur de son Fils. Une tache de la Mère jetterait une ombre sur l'honneur du Fils, même si ce péché s'était produit plus tard dans la vie de Marie. L'image idéale de Marie fut quelque peu déformée par certains Pères, comme Tertullien, Origène, S. Basile, S. Jean Chrysostome, voire même S. Ambroise, qui admettaient qu'elle avait pu pécher ; quelques-uns voyaient dans le glaive de douleur (Luc, II, 35) des doutes sur la foi qu'elle aurait eue au pied de la Croix. Mais cette déformation ne dura pas. Le premier témoin, pour notre thèse, fut Hippolyte ; puis ce furent S. Ephrem, S. Grégoire de Naz., S. Épiphane. Le premier Occidental dont l'affirmation fût décisive et claire fut, comme on l'a mainte fois démontré, S. Augustin. Les Pères pensent de préférence à la virginité de Marie et à son attitude extérieure et non à sa vertu purement intérieure qui est connue de Dieu seul. La Scolastique sur ce point fut entièrement d'accord avec S. Augustin.

L'exemption de la concupiscence. Elle est en connexion avec l'exemption complète de péché en Marie. Si Dieu, à cause de l'honneur de son Fils, voulait par une influence particulière de sa grâce garder sa Mère pure de péché, il devait tarir en elle la source d'où procèdent les péchés et notamment les péchés véniels :

la concupiscence. Les anciens scolastiques, comme Roland, Hugues, etc., pensaient que Marie avait bien été purifiée du péché, mais non du « fomes ». Les théologiens postérieurs parlent d'un « enchaînement » (ligatio), ou même d'une « extinction » (extinctio) du foyer du péché. S. Thomas admettait avec ses contemporains une double sanctification de Marie, la première dans le sein de sa mère, la seconde au moment de la conception de son Fils et plaçait, dans la première, l'enchaînement et, dans la seconde, l'extinction de la concupiscence. Par contre, les théologiens modernes, en conséquence de la définition de 1854, enseignent généralement la suppression immédiate de la concupiscence. Marie n'ayant jamais été souillée du péché originel dont découle la concupiscence, elle fut également exempte de cette dernière.

Les privilèges de grâce et d'honneur de Marie. Les privilèges négatifs qu'on vient de nommer, exemption du péché et de la concupiscence ont leur motif dernier dans le privilège positif de la maternité divine. Par cette maternité, elle a acquis une telle dignité interne et contracté des relations si intimes avec le Logos éternel, comme avec la divinité d'une manière générale, qu'on doit faire dériver de cette maternité tous ses autres privilèges de grâce. Tout ce que Marie est, elle l'est *par* son Fils ; tout ce qu'elle a reçu, elle l'a reçu *à cause* de ce Fils. C'est pourquoi « Mère de Dieu » est son titre d'honneur dogmatique le plus élevé, un titre auquel nulle autre créature ne peut atteindre. Cependant, cette maternité divine elle-même n'est pas en soi et par soi la forme par laquelle Marie était intérieurement sainte et agréable à Dieu. Elle l'était plutôt, comme tous les autres humains, par la grâce sanctifiante. C'est aussi par cette grâce que l'âme de l'Homme-Dieu était sainte, juste.

On a comparé la grâce de la maternité divine et celle de l'adoption des enfants et on s'est demandé laquelle est la plus grande ; cette comparaison n'est pas heureuse, parce que chacune de ces grâces appartient à un autre ordre et a été donnée pour une autre fin. Qu'on les examine chacune en elle-même et les difficultés disparaîtront toutes seules. La maternité avait pour but de transmettre au Logos éternel la nature humaine et de donner au monde un Sauveur. De ce double but résulte pour Marie une situation unique, inaccessible, dans les plans de salut de Dieu et de même une dignité personnelle unique. Par contre, la grâce sanctifiante est donnée à l'homme en général, avec ce but de le pénétrer intérieurement et physiquement, de le sanctifier et d'en faire un enfant adoptif de Dieu. La différence de buts entraîne la différence d'essence de ces deux grâces. On range, à bon droit, la maternité divine parmi les charismes qui sont conférés, il est vrai, pour la dignité personnelle, mais aussi pour le salut des autres.

La mesure des grâces peut être déterminée d'une manière positive et spéculative. Être « plein de grâce et de vérité » est, tout d'abord, le privilège de l'Homme-Dieu, dit S. Thomas, en se référant à Jean, 1, 14. Mais l'ange nomme aussi Marie la pleine de grâce (κεχαριτωμένη, Luc, 1, 28) ; elle est donc entièrement agréable à Dieu. Or, cela n'est possible qu'en vertu des grâces et des vertus spirituelles. Comme motif de la plénitude de grâce de Marie, S. Thomas indique ses relations d'une *intimité* unique avec l'Homme-Dieu, le principe de la grâce. Plus on est proche de ce principe efficace, plus grande est l'influence des effets de grâce. (S. th., III, 27, 5 ; Comp. theol., 214 et 224.) Il en est de

même pour la lumière et la chaleur. Il est vrai que Dieu agit *librement* et non à la manière d'une force naturelle. On appelle la plénitude de grâce de Marie une plénitude « infinie » ; pour mieux dire, la plénitude de grâce de Marie surpasse celle de tous les saints et de tous les anges et n'est surpassée que par celle de l'Homme-Dieu. Les panégyriques des Pères et la pratique de l'Eglise sont d'accord sur ce point. « Marie pleine de grâce » est une des désignations préférées de l'Eglise.

Parmi les *vertus* de Marie, dans lesquelles se manifestèrent les grâces qu'elle avait reçues, signalons d'abord ici et avant tout sa *foi*, qui est expressément louée dans l'Ecriture. (Luc, I, 45.) Par cette foi, elle tend, placée comme nous dans cette vallée de notre pèlerinage terrestre, vers sa fin dernière, dans la lutte quotidienne, la souffrance et la mort, dans cette obscurité qui est le propre de la foi.

Parmi ses autres *vertus*, brillent son *obéissance*, son abandon à Dieu, son amour de Dieu et du prochain, son humilité, sa reconnaissance, sa confiance en Dieu, sa force, son amour de la solitude et de la contemplation, son désir ardent du Saint-Esprit et de l'augmentation de grâce pour elle et pour l'Eglise. Naturellement il y eut chez Marie un *progrès* constant dans ces vertus jusqu'à la fin de sa vie ; car la foi exige l'épreuve quotidienne et l'épreuve est un progrès. Le charisme ne peut pas sauver celui qui le possède, s'il n'est pas uni à la sainteté intérieure personnelle ; aussi c'est la beauté morale intérieure, et la vertu, la grâce et la sainteté qui constituent véritablement, et dans sa perfection, la grandeur de Marie et la rendent vraiment digne de louange. C'est pourquoi il est facile de comprendre que Jésus lui-même ne veut pas que la maternité, en elle-même et indépendamment de la justice intérieure, soit considérée comme un objet de louange. Aussi, lorsque cette femme du peuple a proclamé sa Mère bienheureuse, il détourne sa pensée des avantages extérieurs pour la ramener vers l'intérieur, vers l'obéissance croyante et la foi obéissante, seule cause de la béatitude. (Luc, XI, 27-28.)

La persévérance de Marie. Le fait que Marie était en possession de la plénitude de grâce et qu'elle jouissait en outre de la pleine exemption du péché est caractérisé par les théologiens posttridentins comme une confirmation en grâce. Nous aurons à expliquer cette expression plus en détail dans le Traité de la grâce.

La situation de Marie dans le plan divin du salut se résume dans la thèse de récapitulation suivante :

C'est une vérité enseignée par la Révélation divine, transmise par la Tradition dès le début et enseignée par la théologie avec une précision croissante, que Marie occupe dans le plan divin de la Rédemption une situation toute particulière. Cette situation est tout à fait particulière dans ce sens que, par *en haut*, elle se distingue de celle de notre unique médiateur Notre-Seigneur Jésus-Christ, de même que, par *en bas*, elle se distingue de la médiation secondaire de tous les saints.

Il faut qu'il y ait cette différence par *en haut*, car l'enseignement très net de l'Ecriture est que « unus mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus (est) ». (I Tim., II, 5 ; cf. § 102.) L'Ecriture se réfère pour l'unité de ce médiateur à l'unité de Dieu. L'Eglise appelle le Christ, précisément en connexion avec le dogme mariologique de l'Immaculée, « *Salvator humani generis* ». (Deaz., 1641 ; cf. § 110.) Ainsi on ne court aucun risque, dans une mariologie qui s'attache à ces principes, de confondre les valeurs en négligeant la différence entre le Christ et Marie. De même, la ligne est fermement marquée par *en bas*. Il est impossible que Marie

disparaisse dans la grande masse des saints comme si elle était simplement l'une d'entre eux.

Il faut d'abord rechercher dans la Révélation la situation particulière de Marie dans l'ordre du salut et examiner ensuite les essais d'interprétation théologique. Il faut que cette situation apparaisse dans la Révélation pour qu'elle ait un caractère dogmatique sérieux. Cela est exigé par le Concile du Vatican (*Denz.*, 1792) et cette exigence a été répétée dernièrement par Pie XI dans l'Encyclique « *Mortalium animos* » du 6 janvier 1928. La Rédemption, avec ses facteurs et ses effets, est, d'après S. Paul, un « *mystère* qui a été caché de toute éternité et dans tous les âges, mais est révélé maintenant à ses saints (les chrétiens) ». (Col., 1, 26 ; cf. § 81.) D'après S. Thomas, la Rédemption a sa raison uniquement dans la volonté de Dieu et ne peut, par suite, être connue que par la Révélation. « *Ea enim quæ ex sola Dei voluntate proveniunt supra omne debitum creaturæ, nobis innotescere non possunt, nisi quatenus in Sacra Scriptura traduntur.* » (S. th., III, 1, 3.) L'Écriture est, d'après lui, « *fidei fundamentum* » (S. th., III, 55, 5) et « *principia hujus doctrinæ per revelationem habentur* ». (S. th., I, 1, 8.)

Quand nous examinons les déclarations mariologiques de l'Écriture à la lumière de la théologie patristique, deux groupes de pensées se dégagent. La situation de Marie dans le plan de la Rédemption est d'abord visible aux yeux de tous par le fait qu'elle a mis au monde le Rédempteur. Elle se manifeste ensuite par ce fait qu'elle a pris une part personnelle à l'œuvre rédemptrice de son Fils. La première proposition est plutôt d'ordre scripturaire, la seconde d'ordre traditionnel. La première proposition a été examinée dans l'étude de la maternité divine (§ 108). « *Conçu du Saint-Esprit, né de la Vierge Marie.* » Pour la seconde thèse, qu'il s'agit de traiter, nous rappelons d'abord le protévangile. (Gen., III, 15.) D'un côté, se tient Satan et sa « *semence* » (ses partisans) ; de l'autre la « *femme* » et sa semence ». Historiquement cette postérité de la femme ne peut être, en définitive, que le Christ. Il entra en lutte avec Satan et le vainquit complètement, lui écrasa la tête. « *Je vis Satan tomber du ciel comme un éclair.* » A cette victoire du Fils a pris part aussi la « *femme* », la Mère. Telle est l'idée de la mariologie patristique qui apparaît avec S. Justin pour ne plus disparaître. Cette mariologie se développera encore dans le parallèle entre le Christ et Adam, que les Pères construisent d'après le parallèle d'Ève et de Marie. Les Pères sont frappés de ce fait que le péché commence avec Ève. Le serpent, par sa tentation, l'avait amenée à l'incrédulité, puis à la désobéissance. On plaçait alors Marie à côté d'Ève : De même qu'un mauvais ange avait traité avec Ève, un bon ange traite avec Marie. Le premier pour nous perdre, le second pour nous sauver. Marie, comme Ève, est placée personnellement devant une épreuve, devant la même épreuve, dans la foi et l'obéissance. Marie soutient parfaitement l'épreuve.

Tel est le commentaire des Pères sur le protévangile. Il se formule brièvement ainsi : Marie s'est acquis un grand mérite par rapport à la redemption de l'humanité, en acceptant sans hésitation, comme servante du Seigneur, et avec foi, la tâche que Dieu lui proposait et en l'accomplissant avec obéissance. Sa participation personnelle et active à l'œuvre divine du salut commence, d'après les Pères, à l'Incarnation, à laquelle elle a cru personnellement et qu'elle a servi personnellement. « *Beata quæ credidisti.* »

Une seconde liaison de Marie avec son Fils Rédempteur fut opérée par le Saint-Esprit, dans la prophétie de Siméon, au moment de la Présentation de l'Enfant au temple. (Luc. II, 22-36.) Siméon remercie Jahvé de ce qu'il a vu son salut (τὸ σωτήριόν σου) puis, dans le Saint-Esprit, il se tourne vers Marie — il ne s'adresse pas à S. Joseph — pour lui annoncer la part qu'elle prendra à la destinée et à l'œuvre de celui qui deviendra pour plusieurs un signe de contradiction : « *Et tuam ipsius animam pertransibit gladius.* » Sa participation sera morale : elle ressentira des douleurs, dans son âme, analogues à celles d'un coup d'épée dans le corps.

Cette participation douloureuse au sort du Rédempteur commence dès lors et se continuera dans la vie publique de son Fils. Comme Abraham, celui-ci a quitté,

pour suivre sa vocation, la maison de son père, sa parenté et sa famille, et a choisi Capharnaüm pour « sa ville ». (Math., ix, 1.) Il s'est entouré d'une troupe de disciples qui ne sont unis à lui que par le lien de la foi à sa mission. Il fit cela pour des raisons pédagogiques. Mais, pour Marie, il en résulta la nécessité d'un sacrifice dont on comprendra toute l'importance en se rappelant ce que dit cette femme du peuple du bonheur de la Mère de Jésus. (Luc, xi, 27.) Le même sacrifice s'impose à elle aux noces de Cana, où elle obtient de son Fils son premier miracle. Jésus exauce cette prière qui correspond à ses propres desseins messianiques, mais il ajoute l'indication formelle de la volonté de Dieu qui lui a prescrit le temps et l'heure de toute son œuvre et à laquelle sa volonté, à lui, est liée, ainsi que toute volonté créée, comme à sa norme suprême.

Dans la scène où il nous représente Marie au pied de la Croix, S. Jean nous donne le commentaire réel de la prophétie de Siméon. (Luc, ii.) Celui qui est élevé sur la croix est un signe auquel l'incrédulité oppose sa contradiction. Cette contradiction fait mourir le Fils et en même temps transperce l'âme de la Mère. Si S. Paul appelle l'œuvre de souffrance du Fils un « sacrifice », la théologie a le droit de parler, à propos de Marie, d'un co-sacrifice subjectif. L'Épître aux Hébreux insistant, par opposition à la multitude des sacrifices judaïques, sur l'unité et la perfection du sacrifice du Christ (§ 101), la théologie doit trouver une expression qui permette de caractériser cette activité de Marie dans sa participation à la Passion et au sacrifice, comme une action secondaire et dépendante. Car il s'agit ici, comme dans la Présentation au temple, de la livraison de son Fils pour la tâche de Rédemption fixée par le Père et non pas d'une simple compassion, d'une simple sympathie, comme ce fut le cas de S. Joseph au temple et de S. Jean au pied de la Croix.

A cette participation interne à l'œuvre rédemptrice s'ajoute encore, après l'Ascension, une participation externe, en ce sens que Marie fut, pour la jeune Eglise, l'unique source de l'« évangile de l'Enfance » dont le contenu constitue une des parties essentielles de l'année liturgique (Noël). Que cet évangile de l'Enfance doive sa première rédaction à S. Luc et S. Mathieu ou à d'autres, il est certain, en tout cas, que son contenu procède de Marie, même sans doute la partie selon S. Mathieu, où Joseph constitue le personnage central. C'est pourquoi S. Luc nous dit, à plusieurs reprises, que « Marie, sa Mère, conservait tout cela » — « conservait toutes ces paroles dans son cœur », (Luc, ii, 19, 51.)

Dans la *Tradition*, la participation de Marie à l'œuvre de la Rédemption, ainsi que sa situation de médiatrice du salut qui en résulte, est marquée d'une manière plus nette que dans l'Écriture. Les Pères recoururent pour cela à leur parallèle dont on a fait plusieurs fois déjà mention. Il suffira de citer ici les textes les plus caractéristiques. Il résulte de ces textes que les Pères pensaient réellement à une participation personnelle et morale et non seulement à la situation charismatique de la Théotokos.

Ainsi S. Irénée écrit : « Si l'une fut désobéissante à Dieu, l'autre suivit volontiers ses ordres, afin que la Vierge Marie fût l'avocate de la vierge Eve. Et de même que tout le genre humain fut entraîné dans la mort par une vierge, il est aussi sauvé par une Vierge. » (Ad. hæ., v, 19 ; cf. iii, 21, 7 ; iii, 22, 4.) Marie fut, par son obéissance, pour elle-même et pour tout le genre humain, cause du salut (*causa salutis*). (Ibid., iii, 22, 4.) Dans l'Incarnation, « Marie coopéra au plan (divin) de salut. » (Ibid., iii, 21, 7.) S. Ambroise dit : « Elle enfanta, comme Vierge, le salut du monde et la vie de tous. » « Quand le Seigneur entreprit de racheter le monde, il commença son œuvre par Marie afin que cette Vierge, par l'intermédiaire de laquelle le salut était préparé à tous, fût la première à jouir des fruits du salut de son Enfant. » (In Luc, ii, 17.) « Elle a opéré le salut du monde (*operata est mundi salutem*) et a conçu la rédemption de tous. » (Ép. 49.) « Le Fils était suspendu à la croix, la Mère s'offrait aux persécuteurs. » Elle serait volontiers morte avec lui, mais Dieu ne le voulait pas. (Ibid.) S. Jérôme : « La mort par Eve, la vie par Marie. » (Cf. Niessen, 195 sq.) De même S. Augustin : « Par une femme la mort, par une femme la vie. » Il met l'accent sur la maternité de Marie. Les Pères de l'Orient sont ici d'accord avec ceux de l'Occident. S. Ephrem appelle Marie « l'océan inépuisable des grâces et des dons de Dieu, la distributrice de tous les

biens ». (Cf. *Assemani*, 524.) S. Épiphané : « Par la Sainte Vierge fut enfantée la Vie du monde, afin qu'elle enfante la vie et soit la Mère des vivants. » (*Hæc.*, LXXVIII, 18.)

Un second parallèle patristique est celui de *Marie* et de l'*Église*. Il commence avec *Clément d'Alex.* : Marie a enfanté le Logos au monde une fois ; l'*Église* l'enfante constamment. (*Pæd.*, I, 6.) S. Cyrille d'Alex. appelle l'*Église* « la Vierge perpétuelle ». (*Eberle*, 131.) S. Augustin : Marie est le modèle de l'*Église*. Elle a enfanté le Chef qu'elle a conçu dans la foi, l'*Église* enfante les membres par la même foi au Christ. « *Ecclesia spiritualiter membra illius capitis parit.* » L'*Église* est la Mère spirituelle des croyants. Il n'y avait qu'un pas à faire pour donner à Marie le même titre. Cette pensée perce chez S. Augustin ; pas encore, il est vrai, dans toute sa netteté. On lit cependant : « Elle est mère spirituelle par rapport aux membres (du Christ) que nous sommes, parce que, par son amour, elle a coopéré à ce que les fidèles naissent dans l'*Église*, lesquels sont membres de ce Chef. » S. Augustin attribue la maternité spirituelle à l'*Église*. A cette fécondité spirituelle participent par la charité tous les fidèles. Or, d'après lui, Marie est le modèle de tous les fidèles. On pourrait, dans le sens de S. Augustin, l'appeler la première-née de l'*Église*, le « *membrum* » par excellence, alors que le Christ est « *caput* ». Il est donc question chez S. Augustin d'une influence mystique de Marie sur la vie spirituelle des chrétiens, et cela, du point de vue du *modèle* et de l'*exemple* dans la foi, qui seule nous fait membres du corps mystique de l'*Église*. La Scolastique dut trouver, dans ces paroles de S. Augustin, tout au moins le point de départ extérieur de la maternité spirituelle de Marie. A cela s'ajoute encore un second point. Origène avait déduit la maternité spirituelle des paroles de Jésus à Marie et à S. Jean. Marie est la Mère du Christ : elle l'est donc aussi de tous ceux qui portent (par la foi) le Christ dans leur cœur. (M. 14, 32 ; cf. Gal., II, 20, et Jean, XIX, 26 sq.) « Il n'est pas douteux pour nous, écrit Pesch, que, par ces paroles, Jésus a voulu d'abord confier au disciple Jean le soin de sa Mère », ainsi que l'évangile le déclare immédiatement ; et il ajoute : « Mais, dans ces paroles mêmes, beaucoup d'interprètes de l'Écriture voient un sens plus large. » Et il entend par là la maternité spirituelle générale de Marie. Mais il sait que « cette pensée (d'Origène) a été pendant des siècles, pour ainsi dire, morte et enterrée. Elle n'a commencé à revivre qu'au XI^e siècle » (p. 139-141). (Cf. J. Bittremieux, *De mediatione universali B. Marie Virginis quoad gratias*.)

Le premier scolastique qui reprenne la pensée d'Origène est S. Anselme († 1109). Le Verbe se fit homme « et fit de nous, en nous rendant la vie, les fils de sa Mère ; lui-même nous exhorte à nous proclamer ses frères ». (*Orat.*, 51.) Il mentionne Jean, XIX, 26 deux fois, mais il n'envisage Marie que comme avocate, car Jésus se nomme son Fils et ainsi s'engage, pour ainsi dire, comme « débiteur à accepter ses prières avec amour ». S. Anselme s'adresse ensuite au Crucifié : « Tu es mon unique et véritable espérance ; je ne mets mon espoir en nul autre qu'en toi, mon Dieu vivant et véritable. » (*Orat.*, 42.) Dans plusieurs de ses termes, il exprime les relations de Marie avec notre salut : « *Salvatrix, redemptrix, janua salutis, via reconciliationis, mater justificationis et justificatorum, mater salutis, genitrix vitæ.* » A la même époque l'allemand Gerhoh de Reichersberg renouvelle, avec plus de précision, la pensée d'Origène. Ce qui est dit à S. Jean s'adresse à tous ceux qui aiment le Christ. « Tous ceux-là, la bienheureuse Mère, debout près de la Croix, les a enfantés, alors que sachant bien que son Fils unique souffrait pour leur délivrance et leur salut, transpercée dans son âme du glaive de douleur, elle endura les douleurs de l'enfantement. » (M. 149, 1105.) S. Bernard écrit : « Toute mon espérance dépend de l'Homme-Dieu, non parce qu'il est Homme, mais parce qu'il est Dieu. » (*Cant.*, X, 8.) Mais il reprend l'antique tradition mariologique, Ève-Marie. Le Christ guérit le méfait d'Adam. Mais il est le juge sévère. Il est donc bon qu'à côté de lui Marie trouve une place. « Il est nécessaire qu'il y ait une médiatrice auprès de ce médiateur et aucune ne nous est plus utile que Marie. » « Il n'y a rien de sévère en elle, rien d'effrayant, elle est toute douce. » Marie est « l'échelle des pécheurs ». « Le Fils écoutera la Mère et le Père écoutera le Fils. » « Ainsi donc, du plus profond de notre cœur, avec tous nos sentiments, avec tous nos

désirs, honorons Marie, car telle est la volonté de celui qui a voulu que nous ayons tout par Marie. » « Dieu a voulu que nous n'ayons rien qui ne passât par les mains de Marie » (quod per Mariæ manus non transiret). S. Bonaventure se rattache étroitement à S. Anselme et à S. Bernard. Il mentionne le parallèle d'Eve et de Marie et dit avec S. Bernard que Marie, par son « fiat », a rendu l'Incarnation possible, qu'elle « voulut livrer son Fils unique pour le salut des hommes, afin d'être (ici), en tant que Mère, en tout semblable au Père » ; il dit que « par elle la grâce a été répandue ». S. Albert : Marie est notre médiatrice « à cause de son exemple, de son intercession et de son mérite ». S. Thomas : Marie est pleine de grâce « dans la pratique du bien et la fuite du mal ; ensuite parce que la grâce se répand de son âme sur son corps, et enfin troisièmement à cause de l'effusion de la grâce sur tous les hommes. » S. Bernardin de Sienne : « Dans le Christ, il y avait plénitude de grâce comme dans la tête et dans sa source ; en Marie, comme dans le cou en tant que passage » ; d'elle se déversent les grâces de la tête du Christ dans son corps mystique. Cette image se retrouve plus tard, comme celle de l'aqueduc de S. Bernard.

Synthèse. D'après l'Écriture comme d'après la Tradition, Marie prend doublement part à la Rédemption. Tout d'abord, et c'est là le plus important, par sa maternité ; elle est la « Mater Salvatoris ». Elle y prend part, en second lieu, par sa coopération à l'œuvre de la Rédemption, elle est la « Mater salvandorum ». La première participation fait déjà l'objet d'un dogme ; la seconde attend encore sa définition.

Scheeben, qui a travaillé plus que personne en Allemagne à développer la mariologie, écrit que « Marie n'est pas un principe coordonné dans le Christ et indépendant de lui, habilité et appelé pour compléter sa force et sa puissance rédemptrice ». Elle a en effet été rachetée par lui et « ne peut qu'en tant que rachetée par lui, en vertu de la force reçue de lui-même, coopérer à l'œuvre de la Rédemption ». Elle a « si peu le pouvoir de compléter la force et la puissance rédemptrice interne du Christ qu'elle est plutôt portée essentiellement par la foi à la force du Christ et que son seul but est que cette force parvienne d'une manière convenable à son exercice. (Que veut dire cela ?) C'est pourquoi l'influence de Marie sur la Rédemption est une pure coopération (mere co-operatio) et cette coopération de son côté n'est qu'une coopération ministérielle (cooperatio ministerialis) avec l'acte rédempteur du Christ qui est en soi l'acte rédempteur indépendant et proprement dit (operatio principalis redemptionis). Marie elle-même n'est qu'une collaboratrice acceptée par le Rédempteur, c.-à-d. appelée et habilitée par lui, une collaboratrice qui le sert de près dans la réalisation de l'œuvre rédemptrice que supporte entièrement sa propre force et puissance ou, pour le dire en latin d'une manière plus concise et plus plastique, elle est la « ministra Redemptoris in opere redemptionis ». » Scheeben s'efforce, avec raison, d'écarter la difficulté qui se trouve dans la syllabe « co » du mot « coopération », en représentant l'acte rédempteur du Christ comme étant en lui-même complet, achevé, principal. En effet l'acte du Christ doit logiquement et objectivement être posé avant, car ce n'est que par lui que Marie est ce qu'elle est : « Ministra Redemptionis in opere redemptionis. » Il est déjà défini, on le sait, que c'est « intuitu meritorum Christi » qu'elle a reçu sa redemption. La notion de Rédemption est une notion unique, achevée en elle-même. S. Paul parle très nettement de la Rédemption διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ ἰησοῦ (le singulier avec l'article, Rom., xxxi, 24, etc.). On ne doit pas courir le risque de briser cette notion par une expression qui implique une coordination. Car ce qui pour Marie est une coopération en est aussi pour le Christ. Une partie fournit la coopération pendant que l'autre la reçoit. Il semble donc que la formule de Scheeben elle-même ait besoin d'être corrigée. Scheeben d'ailleurs connaît une autre formule. Il continue : Dans les temps modernes (depuis le xvi^e siècle) on a appelé Marie « cooperatrix in Redemptione » et aussi « coresponsatrix ». Mais cette expression, bien qu'elle ait un sens très bon, voire très beau, qui ne peut pas être rendu par un autre aussi concis et aussi net, présente cependant, prise toute seule, au lieu de l'accentuation de la subordination et de la dépendance ministérielle de Marie, un peu trop l'apparence d'une coordination avec le Christ ou bien d'un complément de la force du Christ. Aussi on ne devrait l'employer qu'avec

la restriction expresse : « dans un certain sens. » Il pense qu'« adjutrix Redemptoris in redemptione » serait meilleur, mais il fait encore immédiatement une restriction : « Seulement on ne doit pas entendre ici aide dans le sens ordinaire de soutien, c.-à-d. le renforcement d'une force en soi insuffisante par une autre force, mais dans le sens d'un service qui favorise l'obtention d'un but. » Nous laissons à d'autrui le soin de juger si Scheeben est plus clair maintenant qu'auparavant. *Dieckmann* élève aussi des difficultés : « Depuis le XVII^e ou le XVIII^e siècle, certains théologiens soutiennent qu'il faut donner un nouveau titre d'honneur à la Très Sainte Vierge celui de « corédemptrice ». Ils apportent, dans ces efforts, on ne peut pas le contester, de bons sentiments qu'on peut admettre dogmatiquement. Mais, pour éviter des malentendus faciles, ils sont obligés d'entourer leur expression de tant de réserves et de la détourner tellement de son sens propre qu'il vaudrait mieux s'abstenir d'employer cette expression. Pour des raisons semblables, j'avais également refusé jusqu'ici d'employer ce terme, car sans les « réserves », il peut être mal compris dans son sens propre ». Je l'ai ensuite accepté dans la troisième et quatrième éditions de mon livre sur la Sainte Vierge, parce qu'il a été employé par les derniers Papes dans des Encycliques. Il n'en reste pas moins des difficultés pour la dogmatique scientifique. Ces difficultés proviennent manifestement de la syllabe « co (corédemptrice). Le Traité de la grâce nous offre un exemple de la coopération entre un supérieur et un inférieur dans la notion de « gratia cooperans ». Mais chose est différente, car l'effet de la grâce et de la volonté est « totus Dei et totus hominis », ce qu'on ne peut pas dire du Christ et de Marie même d'une manière analogue. On a proposé et mis en usage une formule, d'après laquelle Marie mérité pour nous de congruo tout ce que le Christ a mérité de condigno. Mais nous voulons adopter cette manière de voir et, au moyen de cette expression scientifique née au XIII^e siècle, expliquer la participation de Marie à l'œuvre de l'Homme-Dieu, il nous faut rendre acceptable théologiquement que la « satisfaction surabondante » du Christ ait pu recevoir encore un « complément » ou une « aide de la part de Marie ; il nous faudra ensuite établir par l'Écriture et la Tradition que cette formule est tout au moins implicitement révélée ; il nous faudra enfin éviter le danger de briser la notion de l'unicité et de l'unité absolue de la Rédemption (ἡ ἀπολύτρωσις) qui se trouve partout dans la Révélation. Doit-on se représenter la chose de cette façon : le Christ a d'abord racheté Marie seule, de condigno, afin de racheter ensuite le monde avec elle (cooperans), lui par le mérite de condigno, elle par le mérite de congruo ? Le mérite de Marie ne peut avoir son fondement que dans le mérite du Christ. Mais il faut établir que tout cela se trouve manifestement dans le plan divin du salut. Sur ce point, les travaux réunis des théologiens auront encore de la lumière à faire.

La seconde question, celle de la médiation universelle de grâce de Marie, doctrine qui fut surtout répandue par le bienheureux Grignon de Montfort († 1716) doit être entendue d'après l'analogie de la christologie. Or la médiation de grâce du Christ a son fondement dans son mérite. Par conséquent celle de sa Mère aussi. Or la médiation du Christ a été définie dans les termes (cf. par ex. : Rom., III, 21 sq., etc.) mais celle de Marie ne l'est pas. Elle ne peut donc être envisagée que comme une conclusion théologique et doit être formulée comme telle. Dans la *Revue thomiste* (1927), 423, le P. Lavaud, Dominicain, traite « de la causalité instrumentale » Marie, médiatrice de toute grâce » et établit ce qui suit : « Pour S. Thomas, le rôle de Chef (caput), le mérite de condignité pour autrui, la causalité instrumentale de la grâce, sont étroitement liés. Si une de ces trois choses manque, les autres le sont également défaut. Or il est absolument certain que le mérite en justice du salut des hommes est rigoureusement propre à Jésus. Marie ne mérite pour nous que d'un mérite de convenance. Elle n'est donc pas notre « Chef » secondaire, ni seconde cause instrumentale de la grâce. » Il reste donc pour Marie le rôle de la médiatrice morale : par l'intercession. Il n'y a là en soi aucune difficulté ; il est seulement nécessaire d'éclaircir deux circonstances : 1^o Comment elle est la médiatrice « toutes » les grâces, et 2^o Prouver que cette médiation est révélée. Il est difficile de se rendre compte comment on pourrait admettre une médiation physique pour cela en effet, l'omniprésence physique de Marie serait nécessaire.

Dans son Encyclique « *Miserentissimus Redemptor* » du 8 mai 1928, sur la réparation due au Cœur de Jésus, Pie XI rappelle aux fidèles la culpabilité générale de l'humanité et leur met devant les yeux la grande œuvre expiatoire de notre Seigneur et Sauveur : Bien que la « *copiosa Christi redemptio abunde nobis omnia delicta donavit* » (Col., II, 13), la divine Providence a merveilleusement décidé que nous achèverions dans notre chair ce qui manque encore à la Passion du Christ, en faveur de son corps, c.-à-d. l'Église, (Col., I, 24.) Nous sommes en effet unis au Christ d'une manière mystérieuse, comme les membres du corps sont unis à la tête et par la tête entre eux, dans une grande « communion des saints », et nous devons, par suite, former un tout avec lui pour une grande œuvre unique d'expiation. C'est aussi ce que le Médiateur entre Dieu les hommes, le Christ Jésus, avait demandé à son Père peu de temps avant sa mort. » (Jean, XVII, 23.) C'est dans cette fusion avec le Christ que consiste non seulement l'acte de consécration au Cœur de Jésus, mais encore l'expiation qui lave notre faute. Après avoir, une fois encore, fait le tableau de la situation morale déplorable de l'humanité actuelle, le Pape invoque la miséricorde et la médiation du Cœur de Jésus, puis se tourne vers Marie. Que la douce Vierge et Mère de Dieu daigne regarder avec bienveillance nos désirs et notre entreprise. Elle a enfanté pour nous Jésus le Rédempteur, elle l'a nourri et offert en sacrifice sur la croix. Par sa mystérieuse union avec le Christ et par sa grâce tout à fait singulière, elle a été et la piété l'appelle « Réparatrice ». Le Christ, l'unique « médiateur entre Dieu et les hommes » s'est associé sa Mère comme avocate des pécheurs, dispensatrice et médiatrice de la grâce. Voici le texte latin : « *Per arcanam cum Christo conjunctionem ejusdemque gratiam omnino singularem Reparatrix item extitit pieque appellatur. Cujus nos confisi apud Christum deprecatione, qui unus cum sit « Mediator Dei et hominum » (I Tim., II, 5) suam sibi Matrem adsciscere voluit peccatorum advocatam gratiaque ministram ac mediatricem.* » Dans la prière de réparation au Cœur de Jésus adjointe par le Pape à son Encyclique et prescrite pour toute l'Église, se retrouve, à la fin, l'expression « *B. Virgo Maria Reparatrix* ». Dans les traductions en langues vivantes communiquées par les *Acta Apostolicæ Sedis* du 1^{er} juillet 1928, 179 sq., l'expression latine est conservée purement et simplement dans les langues romanes et rendue dans les autres langues par des expressions équivalentes.

§ III. La Vierge glorifiée

A consulter : *Vaccari*, De B. V. M. resurrectione et in celos gloriosa Assumptione. *J. Marta*, Ni Ephèse, ni Panaghia-Capouli, mais Jérusalem. Étude historique sur le lieu de la mort de la S. Vierge (1910). *Godts*, Définibilité dogm. de l'Assomption corporelle de la T. S. Vierge (1924) (violente polémique contre Ernst, qui avait publié un ouvrage sur le même sujet et qui répondit dans la Revue de Bonn (1927).

La mort glorieuse de Marie. Nous n'avons pas, au sujet de la mort de Marie, de renseignements historiques, pas plus que de déclarations du magistère de l'Église. *S. Épiphane* († 403) fit des recherches sur les circonstances de la fin de sa vie, mais ne put trouver aucune donnée certaine et ne voulut pas décider si elle était morte ou non. (*Hær.*, LXXVIII, 11.) Or, Marie est véritablement morte. C'est l'enseignement général des Pères et de l'Église dans sa liturgie. La fête de l'*Anapausis* (Dormitio) est très ancienne et c'est probablement la fête la plus ancienne de Marie.

On pourrait sans doute déduire de son exemption du péché originel son exemption de la mort, mais il faut se rappeler que l'homme est naturellement mortel et que ce n'est que par une grâce spéciale qu'Adam possédait l'immortalité corporelle ; or, dans l'ordre concret du salut, Dieu ne voulut plus unir ce don à la justice.

Le Christ lui-même, comme l'enseigne S. Augustin (De pecc. merit. et rem., II, 29), s'il n'était pas mort de mort violente, serait mort d'une manière naturelle. En outre, Marie, étant la Mère du Rédempteur qui a sauvé le monde par sa mort, devait ressembler à son Fils dans la mort ; elle ne pouvait pas être au-dessus de lui. Pour ces raisons Marie est morte, mais sa mort ne fut pas la conséquence directe du péché originel ou du péché personnel. (Prop. 73 dam. Baii ; Denz., 1073.)

Les théologiens admettent que Marie ne mourut pas par suite d'une maladie, ni d'aucune manière qui ne convînt pas à sa dignité, mais que sa mort fut une mort libre causée par la violence de son amour pour son Fils et pour Dieu (amore langueo, Cant., II, 5). La liturgie appelle la mort de Marie un « sommeil » (dormitio, κοιμησις, pausatio, ἀνπαυσις). Au sujet du lieu de la mort, on ne peut rien dire de certain, les avis sont partagés entre Ephèse et Jérusalem.

L'Assomption de Marie. C'est une pieuse croyance admise dans l'Église, croyance qui, depuis le VI^e siècle, a trouvé son expression dans une fête particulière, l'« Assomption de la Sainte Vierge » (15 août) et qui, plus tard, au Moyen âge, dans l'instruction populaire, comme dans les écrits théologiques, fut exposée et défendue.

Les premiers renseignements sur l'Assomption ne procèdent pas de l'Écriture. La Tradition apostolique elle-même n'en dit rien. Ce sont les apocryphes qui, depuis le IV^e siècle, donnent à ce sujet des détails divers. De telles « sources » ne peuvent pas servir de fondement dogmatique. Toute la question doit être transportée du terrain historique sur celui de la spéculation théologique. Il y a en effet des raisons théologiques pour un transfert immédiat de Marie au ciel, en corps et en âme ; il s'agit seulement de savoir quelle est la force probante de ces raisons. L'Église ne s'est pas prononcée à ce sujet.

Une proposition positive dans ce sens faite par 204 évêques au dernier Concile ne put, en raison des circonstances troublées, exercer d'autre influence sur le développement de la doctrine. Dans la discussion de ce problème, il faut partir de l'importance du corps de Marie pour le Rédempteur et la Rédemption. La question est d'abord de savoir si Dieu pouvait permettre que ce corps fût livré à la corruption. Si l'on peut arriver à répondre négativement, le fait de l'Assomption corporelle s'ensuit, pour ainsi dire, de lui-même : c'est une conséquence immédiate. Mais la corruption est un processus naturel, la décomposition de matières que la vie avait réunies et mises à son service, et qu'elle abandonne désormais au flux général des choses. Il n'y a rien en cela qui ressemble au péché ; mais le sentiment général n'en juge pas moins que la décomposition est non seulement humiliante et choquante, mais encore horrible et hideuse. On dit que Marie était sans doute soumise à la loi simple de la mort, mais qu'elle ne pouvait guère être soumise à l'indécence et à la honte de la corruption ; ce qui d'ailleurs était complètement inutile. Dieu devait l'en protéger (decuit, potuit), d'autant plus que le Logos éternel avait pris sa nature humaine de ce corps. On peut ici, à juste titre, rappeler la parole de S. Augustin concernant « l'honneur du Seigneur » qui s'oppose à un déshonneur de sa Mère, même morte. On peut ensuite faire ressortir l'absence complète de péché en Marie et son intégrité corporelle absolue (sa virginité), ce qui donne encore un certain fondement au privilège de l'incorruptibilité. Enfin on peut admettre que le Christ aura appliqué à sa Mère, avant tout autre, les fruits complets de sa Rédemption. De même qu'il avait écarté d'elle par avance le péché, il aura transformé immédiatement la mort, qu'elle venait de subir, en vie et en immortalité. Si l'on pèse ces raisons purement théologiques et par là même moins contestables, l'Assomption corporelle apparaît comme la conséquence logique du dogme marial principal.

Le culte de Marie. L'histoire de l'enfance de Jésus est la « magna charta » de la doctrine mariale catholique : elle l'est aussi du culte de

Marie. Dans la maison du prêtre Zacharie, il y eut déjà une louange et une vénération de Marie, la « Mère du Seigneur » ; de cet hommage, par conséquent, on indiquait en même temps le motif. (Luc, I, 42, 43.) Marie n'est pas considérée toute seule, mais en même temps que son Fils. Elle est bénie entre toutes les femmes, mais en même temps est béni « le fruit de ses entrailles ». C'est ainsi que plus tard la considèrent la piété chrétienne et l'art chrétien : la Mère avec son Enfant dans les bras ; de l'Enfant la lumière brillante tombe en même temps sur la Mère, qui est le trône de sa gloire. Élisabeth, « remplie du Saint-Esprit » (Luc, I, 41) a, la première, prononcé cette louange humaine ; l'ange avait déjà adressé une louange céleste. (Luc, I, 28.) Dans le même Esprit, Marie elle-même accepte cette bénédiction et la confirme et elle annonce prophétiquement une loi cultuelle chrétienne à son sujet : « Voici que toutes les générations me diront bienheureuse. » (Luc, I, 48.) C'est là une prédiction pour l'avenir, qui ne pouvait rester sans accomplissement. Dans tout le reste de sa vie, elle n'a sans doute reçu aucun honneur extérieur, pas plus que son humble Fils auquel elle devait ressembler dans l'abaissement et l'humilité.

Nous avons déjà signalé que le culte de Marie ne se développa que plus tard. Il faut se rappeler que, pendant les trois premiers siècles, les persécutions ne permettaient guère un développement du culte. Il en fut autrement quand Constantin eut donné la paix à l'Eglise. On s'occupa d'abord beaucoup du culte des Apôtres et des martyrs, de leurs tombeaux et de leurs reliques. Mais il semble qu'on avait perdu toute trace du tombeau de Marie et qu'on avait oublié le jour de sa mort. On n'a jamais prétendu dans l'Eglise posséder de ses reliques, ce qui d'ailleurs serait inconciliable avec son Assomption. Aussi le culte de Marie tarda à s'instituer. Les protestants, comme *Lucius Anrich*, interprètent ce fait selon leurs idées, mais même des catholiques, comme *Kellner*, font ressortir que la première fête de Marie qui soit attestée ne date que de l'an 500 environ. S. Jérôme ne connaît ni une fête de Marie ni une église dédiée à Marie, bien qu'il y eût alors une quantité d'églises en l'honneur des anges et des saints. La première apparition de Marie est racontée par S. Grégoire de Naz. au sujet de son maître S. Grégoire le Thaumaturge, à qui la Sainte Vierge aurait remis le célèbre symbole de foi de ce saint. (M. 46, 409 sq.) S. Grégoire de Naz. atteste aussi la première invocation faite à Marie par une vierge chrétienne nommée Justine, menacée dans sa chasteté, « afin qu'elle l'assiste ». (Orat., XXIV, 10 sq.) S. Épiphanes dut arrêter, en Orient, le culte exagéré des kollyridianines qui offraient à Marie des gâteaux (κολλυρίδες) : « Marie ne doit être adorée par personne et, bien qu'elle soit entièrement glorieuse et sainte et absolument digne d'honneur, elle ne doit cependant pas être honorée jusqu'à l'adoration » (οὐκ εἰς τὸ προσκυνεῖσθαι, Hær., LXXIX, 7). « Saint à la vérité était le corps de Marie, mais il n'était pas Dieu ; virginal certes était la Vierge et très honorée ; cependant elle ne nous a pas été donnée pour être adorée, mais comme une femme qui adore celui qui est né de sa chair. » (Ibid., LXXIX, 4.) Naturellement le culte de Marie s'accrut après la définition de la Théotokos au Concile d'Ephèse (431). Mais ce culte existait déjà avant, bien qu'il fût différent selon les lieux. Si l'on peut appeler S. Épiphanes le mariologue de l'Orient, les protestants eux-mêmes, comme *Lucius Anrich*, disent à propos de S. Ephrem le Syrien : « Le culte marial ne s'est pas constitué peu à peu seulement à partir de l'ère constantinienne, mais il existait déjà dans une forme très développée et presque médiévale au IV^e siècle, chez Ephrem et les moines pour lesquels ces prières (d'Ephrem à Marie) avaient été écrites. » (Débuts du culte des saints, 517.)

Si, en Occident, le culte de Marie était, au début, moins vivant, il se développa d'autant plus rapidement au Moyen-Age. Il suffit de nommer S. Anselme, Eadmer

et S. Bernard ; surtout ce dernier. Ces hommes connaissaient cependant des limites ; on trouve particulièrement ces limites chez les hommes pondérés de la haute Scolastique. Mais on ne peut pas en dire autant de la piété mariale populaire et de la littérature de second ordre. C'est là que les protestants puisèrent leurs reproches de l'« adoration » de Marie. *Finke*, par contre, dans son petit ouvrage « La femme au Moyen-Age », montre comment on a pu facilement appliquer à Marie les qualifications (*regina, imperatrix, coimperatrix, mater regnorum*) des impératrices, leur intercession auprès de l'empereur et leur rôle médiateur dans la répartition des emplois ; d'ailleurs l'étiquette de la cour de Byzance exerça une influence multiple sur les cérémonies religieuses de l'Eglise. Mais on alla souvent plus loin. Marie ne fut pas seulement l'Épouse du Saint-Esprit, la Fille du Père, mais elle fut encore appelée « *Dea, Dea Dearum* », etc. Naturellement on n'entendait pas cela au sens des « déesses » et des « mères des dieux » païennes, mais au sens de « sanctus » que les humanistes remplacèrent par le mot classique antique « *divus* ». Ils furent suivis par les théologiens et les écrivains ecclésiastiques, dit *Beissel*, « sans qu'on ait songé à une apothéose ». Les images pleurantes, versant une sueur de sang, laissant couler de l'huile, parlantes, mouvantes de Marie, n'apparaissent qu'au Moyen-Age. (Cf. *Beissel*, *passim*.) Le même auteur nomme comme *reliques* : la ceinture, des cheveux, des vêtements, des chaussures, un voile, du lait, de l'huile, l'anneau de fiançailles. S. Bernardin de Sienne combattit avec rudesse de tels excès. La réaction ecclésiastique contre ces exagérations se fit au Concile de Trente.

Au reste, la théologie scolastique authentique sut toujours se maintenir dans les justes limites. Au sujet du plus ardent des dévots à Marie au Moyen-Age, S. Bernard, *Hiensler* écrit : « Ce serait trop dire que de prétendre que la doctrine mariale de Bernard circule comme un fil rouge à travers tous ses écrits », et il ajoute qu'on chercherait en vain chez lui quelque chose de proprement neuf sur la Mère de Dieu. Conformément à son grand « amour de la vérité », S. Bernard écrit à son sujet : « Je me suis permis, après les Pères qui ont traité ce passage à fond, d'y porter la main à mon tour ». Puisse cet esprit théologique vraiment traditionnel du célèbre mariologue que fut S. Bernard, chez qui l'« amour de la vérité » s'unit à la plus tendre dévotion, rester toujours la règle de nos exposés scientifiques, comme de nos écrits ou de nos discours d'édification concernant la Sainte Vierge.

Marie dans l'Eglise grecque. Quand nous savons que l'expression « *Theotokos* » est, dans sa forme, d'origine grecque (Éphèse), nous ne pouvons plus avoir de doute sur le culte de Marie dans l'Eglise d'Orient, car le culte suit la foi. Dans « *Una Sancta* » (livraison spéciale, 1927), le russe *Serge Boulgakoff* écrit : « On ne peut trouver des mots assez forts pour exprimer comme il convient la vénération dont la Mère de Dieu est l'objet dans l'Eglise. Les observateurs hostiles à l'Eglise disent que celle-ci n'est pas la religion du Christ, mais celle de la Sainte Vierge. Cette opposition est déjà aveugle et obtuse en soi. Par cela même qu'elle est la foi en le Christ, l'Eglise est aussi l'hommage à sa Mère, inséparablement, comme sont inséparables le Christ et la Sainte Vierge, dans l'Incarnation, comme ils le sont représentés sur les icones de la Mère de Dieu. L'Eglise honore la Sainte Vierge aussi bien dans une image ultra céleste, comme Mère de Dieu, Reine des cieux, louée et glorifiée au-dessus de toute création, que comme Mère du genre humain, comme notre sainte Protectrice dans nos peines, besoins et calamités... La Mère de Dieu vit dans l'Eglise, se manifestant dans ses icones miraculeuses, attentive aux prières qui s'élèvent auprès d'elle. On peut dire sans exagération que, dans les prières de l'Eglise, le nom de la Sainte Vierge est invoqué aussi souvent que celui du Christ et de la Sainte Trinité. »

Cependant l'Eglise orientale n'est pas d'accord avec nous dans *tous* les dogmes et toutes les questions mariologiques. Bien qu'elle enseigne, elle aussi, la sainteté et l'exemption de péché de Marie, l'Immaculée-Conception est, au témoignage des auteurs grecs et russes, une doctrine qui nous sépare d'eux au même titre que le « Filioque » et la primauté du Pape. (Cf. L'Eglise orientale, livraison spéciale de « *Una Sancta* », 1927, 116.) Quand des théologiens catholiques écrivent parfois que les Grecs ont célébré longtemps avant nous la fête de l'Immaculée-Conception, il ne doivent pas oublier que cette fête n'a pas le sens que nous lui donnons chez nous,

comme on l'a exposé p. 470. L'Église grecque, d'après Georgij de Florovskij, soutient ce principe : « Il ne peut pas y avoir d'évolution dogmatique ; car les dogmes ne sont pas des axiomes théoriques qu'on peut, pour ainsi dire, décortiquer graduellement et successivement en théorèmes de la foi. » (Ibid., 35.) Cf. par contre, ce qu'on a dit plus haut (§ 12), de la doctrine catholique de l'évolution dogmatique.

Au sujet de **Marie dans l'art**, Kaufmann (Manuel d'archéologie chrétienne) porte le jugement suivant : « L'art le plus ancien ne connaît pas d'image indépendante de la Madone. Quand il représente la Sainte Vierge, cela se fait toujours dans le cadre du cycle christologique. » Ainsi donc Marie et l'Enfant. Sans la Théotokos, il aurait été tout au moins impossible de parler de l'Enfance du Christ. « Les images purement cultuelles (de Marie) n'apparaissent qu'à l'époque de Constantin, et tout d'abord en très petit nombre, pour s'incorporer ensuite, au temps de la controverse de la théotokie, par conséquent au ^{iv}^e siècle, comme un élément intégrant, au cycle de l'art chrétien » (p. 387). A côté de l'« orante » apparaît d'ordinaire la figure historique et biblique de Marie avec l'Enfant. Écoutons encore un jugement tiré de l'œuvre monumentale récemment parue de Wilpert, « Les mosaïques et les peintures romaines des constructions religieuses du ^{iv}^e au ^{xiii}^e siècle » (4 vol., 1916). Il écrit (II, 921 sq.) : « Dans l'art funéraire (des catacombes), nous rencontrons la Mère de Dieu dès le ⁱ^e siècle dans les scènes de l'adoration des mages, de la prophétie d'Isaïe et de l'Annonciation, ainsi que comme modèle des vierges consacrées ; depuis la paix constantinienne, nous la voyons dans les représentations de la naissance du Christ et une fois comme avocate du genre humain. Dans l'art extérieur aux cimetières, le cycle des représentations se développe à tous égards... On aime à la représenter avec son Enfant dans les bras, entourée de la cour céleste et assise sur un trône. Son privilège principal consistait, en effet, dans sa maternité divine et c'est aussi sous ce vocable que le Pape Sixte III († 440) lui dédia une église qui est l'église officielle de Marie. Ce Pape est le premier, à notre connaissance, qui ait prouvé sa dévotion à la Sainte Vierge en lui élevant une église. Il créa pour l'abside de Sainte-Marie-Majeure l'image du couronnement ; il semble que c'est de cette image que dérivent les représentations de la Vierge Reine. » Les protestants veulent affaiblir ce témoignage et voient volontiers dans les antiques images de Marie des images de la « Mater Ecclesia ». Cf. par contre, Liell et Munoz (Iconografia della Madonna, 1904). Les « images de S. Luc » sont d'une époque postérieure ; la plus ancienne, à Sainte-Marie-Majeure, est du ^{ix}^e siècle, celle de Lorette, du ^{xiii}^e siècle.

Le **Salve Regina** attesté par les manuscrits depuis la fin du ^x^e siècle est attribué d'ordinaire aujourd'hui au moine Hermann Contract († 1054), de Reichenau. On nomme aussi comme auteurs Anselme de Lucques († 1086) ou Adhémar du Puy († 1198). S. Bernard de Clairvaux ne semble pas entrer en ligne de compte. — Le son de l'Angelus se développa graduellement au Moyen-Age : vers 1300, on accompagnait le son de cloche du soir, le couvre-feu, de la récitation de l'« Angelus », en mémoire de l'Annonciation ; bientôt on ajouta un son de cloche le matin accompagné de la même prière, en mémoire de Marie au pied de la croix, puis vers 1400, il y eut un son de cloche le vendredi midi, en l'honneur de la mort du Seigneur ; au ^{xvi}^e siècle s'introduisit définitivement le bel usage de l'« Angelus », tel que nous le connaissons aujourd'hui. L'Église le recommanda et l'enrichit d'indulgences. (Cf. *Dict. théol.*, 1278-1281.)

Conclusion pratique. Marie fut la Vierge « pleine de grâce », mais la voie du ciel ne fut pas plus facile pour elle que pour son divin Fils. Jésus a dit un jour : « Il sera beaucoup exigé de celui à qui il a été beaucoup donné, et plus on aura confié à quelqu'un, plus on lui redemandra. » (Luc, XII, 48.) Cela s'applique complètement à Marie. Elle marcha dans la foi et on doit lui reconnaître, sérieusement et dans toute sa plénitude, cette vertu si hautement louée en elle et d'où lui est venue sa béatitude. (Luc, I, 45.) C'est justement par là qu'elle est pour nous un modèle digne d'imitation et d'honneur. Dieu accorde ses dons aux hommes dans leur pèlerinage terrestre, non pas comme une simple entité, mais encore pour la vie et l'action. Dans nos prédications et nos instructions catéchistiques, nous ne devrions pas oublier, quand nous décrivons l'état de grâce de Marie, de parler aussi

de sa coopération et de sa vie vertueuse, afin que sa vertu ne soit pas seulement brillante, mais encore attirante. C'est ainsi que les Pères, dès le début, nous présentent l'image vivante de Marie. Leur parallèle traditionnel d'Eve et de Marie a été tracé du point de vue moral et religieux : ici la foi, l'obéissance, la vie ; là l'incrédulité, la désobéissance, la mort. Nous ne devons donc pas, en rappelant ce que Dieu a fait de Marie (Luc, 1, 49), oublier ce que Marie a fait avec la grâce de Dieu. S. Augustin lui-même qui insiste pourtant partout avec force, et spécialement chez Marie, sur le rôle de la grâce dans la vie humaine, dit que Marie a conçu son Fils dans son cœur croyant, avant de le concevoir dans son sein. « Quæ cum dixisset Angelus, illa fide plena, et *Christum prius mente quam ventre concipiens*, Ecce, inquit, ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum. » (Sermo CCXV, 4.) Ce n'est pas dans l'ardeur de la concupiscence de la chair qu'elle conçut son Fils, mais dans la pure ferveur de la foi et de la charité (non concupiscentia carnis urente, sed fidei caritate fervente, Sermo CXIII, 6). C'est ainsi qu'il faut entendre l'idée qui apparaît pour la première fois chez S. Ephrem et qu'on retrouve jusqu'au Moyen-Age, d'après laquelle Marie a conçu par l'oreille. Il y a là une pensée profonde : Marie entend d'abord le message de l'envoyé divin, le croit et mérite par là, d'une certaine manière, de concevoir le divin Logos dans son Incarnation.

L'importance de la Très Sainte Vierge pour nous est double : c'est une importance objective, parce qu'elle nous a enfanté le Sauveur du monde et *par là* « universo genri humano causa facta est salutis » (Irén., A. h., III, 22, 4) et une importance subjective, parce qu'elle a été pour nous le plus brillant exemple de la vertu chrétienne silencieuse et cachée. Et quand S. Ambroise dit : « La conception et la naissance d'un saint ne signifient pas seulement une grâce pour ses parents, mais encore le salut pour des milliers d'autres » (Commentaire sur S. Luc, 1, 29), cela est doublement vrai de la Très Sainte Vierge Marie.