

**Mgr Bernard Bartmann**

## **PRÉCIS DE THÉOLOGIE DOGMATIQUE**

Édition par [JesusMarie.com](http://JesusMarie.com) – ce livre est placé en copyleft – Paris 10 février 2020

Merci de prier pour la personne qui a travaillé deux ans pour réaliser cette nouvelle édition

### **LIVRE 2 : La doctrine de la création**

LIVRE 2 : La doctrine de la création

PREMIERE SECTION : l'acte créateur

CHAPITRE PREMIER : La Création du monde

§ 62. L'acte créateur en soi

§ 63. Acte créateur éternel et monde temporel

§ 64. Liberté et sagesse de la Création

§ 65. La toute-puissance de l'acte créateur

CHAPITRE 2 : La conservation et le gouvernement du monde

§ 66. La conservation divine

§ 67. Fin de la Création

§ 68. La Providence divine

DEUXIÈME SECTION : L'Œuvre de la Création

CHAPITRE 1 : Les anges

§ 69. La création des anges

§ 70. L'élévation des anges. L'ange gardien.

§ 71. La chute des anges. Les démons.

CHAPITRE 2 : L'humanité

A) Origine de l'homme

§ 72. La création de l'homme

§ 73. La nature de l'homme

B) L'élévation de l'homme

§ 74. La notion du surnaturel

§ 75. La grâce originelle

C) La chute de l'homme

§ 76. Le péché personnel d'Adam

§ 77. Le péché originel

§ 78. L'essence du péché et le péché originel

§ 79. La propagation du péché originel

§ 80. Les suites du péché originel

À consulter : *S. Thomas, S. th., 1, q. 44-49. Petau, De sex primorum mundi dierum opificio, 4* (éd. Paris, 1966). *Janssens, Summa theol, 6. Palmieri, De Deo creante et elevante (1878). Mazzella, De Deo creante (1800). Tepe, Inst., 2, 417 sq. Pesch, 3. Lahousse, De Deo creante et elevante. Jungman, De Deo creatore (1883). Hontheim, Inst. theod., 748 sq. Van Noort, De Deo creatore (1912). Diekamp, 2, 1-45. Minges, 1, 161-191. Beraza, De Deo creante (1921). Dict. theol., 3, 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° La *Création* proprement dite, primitive ; 2° Sa *conservation* ; 3° La direction ou le *gouvernement* du monde pour le conduire à sa fin dernière.

## PREMIERE 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 : « Je crois en Dieu, le

Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre ». Contre les erreurs *panthéistes* et *dualistes*, le 4<sup>ème</sup> Concile de Latran déclare : « Unique principe de toutes choses, créateur de toutes les choses visibles et invisibles, spirituelles et corporelles, qui, par sa force toute-puissante, a tout ensemble *créé de rien* dès le commencement du temps l'une et l'autre créature, la spirituelle et la corporelle, c'est-à-dire les anges et le monde, puis la créature humaine faite à la fois d'esprit et de corps » (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 : « Si quelqu'un ne confesse pas que le monde et toutes les réalités qu'il contient, spirituelles et matérielles, *ont été produits de Dieu dans la totalité de leur substance*, ou s'il dit que Dieu n'a pas créé par une volonté libre de toute nécessité, mais aussi nécessairement qu'il s'aime lui-même, ou s'il nie que le monde ait été créé pour la gloire de Dieu, qu'il soit anathème » (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 « créer » (*bara*), comme on le démontrera en réfutant les objections, désigne la « *productio rei ex nihilo sui et subjecti* » [création qui ne suppose rien de la nature et rien de la matière de la réalité créée], comme le dit l'École, ou « dans la totalité de leur substance », comme le dit le Concile : par conséquent, la production de la matière et de la forme. Toute « production » 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.** « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre » (Gen., 1, 1). Les mots ciel et terre désignent l'univers. Leur production s'appelle *bara* (Septante : *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, 1, 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 » : « Que la terre produise l'herbe », « Que la terre produise des êtres vivants selon leur espèce », 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., 40, 12-17). Le psaume 103 est un hymne enthousiaste à la Création (Cf. Ps. 8, 18, 32 ; 145, 6. Job, 9, 5-13 ; 12, 7-11 ; 26, 5-14 ; 37, 1-22 ; 38, 4-41. Sap., 13, 1-9 ; 14, 1-14. Prov., 8, 22-31. Eccli., 18, 1). Le terme « ex nihilo » se rencontre pour la première fois dans la bouche de la mère des Macchabées qui atteste la foi juive : « Je t'en conjure, mon enfant, regarde le ciel et la terre avec tout ce qu'ils contiennent : sache que Dieu a fait tout cela de rien, et que la race des hommes est née de la même manière » (2 Macch., 7, 28). Cette foi universelle à la Création n'est pas démentie par Sag., 11, 18, où il est dit : « Ta main toute-puissante, elle qui a créé le monde à partir d'une *matière informe* ». 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., 1, 2). De même, Hébr., 11, 3 : « Les mondes ont été formés par une parole de Dieu, et donc ce qui est visible n'a pas son origine dans ce qui apparaît au regard » - des choses non visibles 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., 11, 25) et rétablit le mariage comme il était « au commencement » (Math., 19, 4), et dit que « le Père du ciel fait lever son soleil sur les bons et les mauvais et fait tomber la pluie sur les justes et les injustes » (Math., 5, 45), et a souci de toutes les créatures (Math., 6, 26).

Les *Apôtres* signalent la Création pour des raisons *christologiques*, afin de prouver que le Christ est la tête de la Création. Il est « L'image du Dieu invisible, le premier-né, avant toute créature : en lui, tout fut créé, dans le ciel et sur la terre. Les êtres visibles et invisibles, Puissances, Principautés, Souverainetés, Dominations, tout est créé par lui et pour lui » (Col., 1, 15 sq.). « Il nous a parlé par son Fils qu'il a établi héritier de toutes

choses et par qui il a créé les mondes » (Hébr., 1, 2). « Car tout est de lui, et par lui, et pour lui. À lui la gloire pour l'éternité ! Amen » (Rom., 11, 36 ; cf. Col., 3, 10 ; Eph., 3, 9 ; 1 Tim., 4, 3 sq. ; Jacq., 1, 18 ; 1 Pier., 4, 19). « C'est par lui que tout est venu à l'existence, et rien de ce qui s'est fait ne s'est fait sans lui » (Jean, 1, 3). « Moi, je suis l'alpha et l'oméga, le premier et le dernier, le commencement et la fin » (Apoc., 22, 13 ; cf. 3, 14). La jeune Église, dans sa détresse, conjure Dieu, par sa puissance créatrice, de lui apporter secours (Act. Ap., 4, 24) ; elle exhorte les païens à s'élever du culte des créatures au culte du Créateur (Act. Ap., 14, 14 ; cf. 17, 24-31).

**Synthèse.** 1° 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° Il n'y a pas d'opposition, pas de combat avec le chaos, comme dans les cosmogonies païennes, pour modeler la matière ; 3° 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° 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° 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° La force cosmique (ruach Élohim) pénètre la matière, elle ne la façonne pas de l'extérieur ; 7° 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 *apologues*, 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 » [Au commencement] (Gen., 1, 1) de la manière suivante : « In principio, év ἀρχῆς = in Filio » (Jean, 8, 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., 2, 2 ; 2, 4 ; 2, 5 ; 2, 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., 2, 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, les 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* ». « Car les causalités de l'être sont ramenées absolument à la cause première universelle, mais pour ce qui est ajouté à l'être ou ce par quoi il est spécifié, la causalité appartient aux causes secondes qui agissent par mise en forme, l'effet de la cause universelle étant pour ainsi dire supposée » (De pot., 3, 1, corp.).

**La Création est-elle une vérité de raison ?** Les réponses sont différentes. Pierre Lombard répondait déjà affirmativement. *Heinrich* (5, 29, 64 sq.), 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, quelle 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 : « Certains d'entre eux ont admis l'éternité du *monde* ; d'autres l'éternité de la *matière* du monde, à partir de laquelle, à un moment donné, le monde commença d'être engendré, soit par le fait du hasard, soit par l'intervention de quelque intelligence, ou encore par amour ou dispute. Toutes ces positions supposent quelque chose d'éternel en dehors de Dieu : ce qui est incompatible avec la foi catholique » (Cont. Gent., 2, 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 : « Bien qu'on lise dans le canon le mot « créateur », cela n'implique pas que le concile définisse formellement que la création, à proprement parler, puisse être démontrée par la raison » (*Grandérath*, 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 *Didachè*, 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 une force surprenante dans les actes des martyrs : en face des *païens*, on ne pouvait invoquer que cette foi.

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 soir et un matin, 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, 20-29)	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 en disant...
(1) Ce tableau est emprunté au <i>Traité de la Création</i> du théologien espagnol Beraza (Bilbao, 1921)						
(2) D'après la conception juive, le jour s'étendait du soir au soir						

**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. 1 = 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 (analogue 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. 1 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 réprochées 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., 1, 3, spécialement dans les points qui « christianae religionis fundamenta attingunt : uti sunt... rerum universarum creatio a Deo facta in initio temporis ; peculiaris creatio hominis ; formatio primae mulieris ex primo homine ; generis humani unitas ; originalis



protoparentum felicitas in statu justitiae, integritatis et immortalitatis ; praeceptum a Deo homini datum ad ejus obedientiam probandam ; divini praecepti, diabolo sub serpentis specie suasore, transgressio ; protoparentum dejectio ab illo primaevo innocentiae 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. 2, 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*. « Mais de quelle manière et selon quel ordre, cela ne relève de la foi que par accident, dans la mesure où cela est transmis dans l'Écriture : en en sauvegardant la vérité par une explication différente, les saints ont enseigné [sur ces sujets] des choses différentes » (In 2, dist. 12, q. 1, a. 2). Sur ce sujet, il faut interroger l'astronomie, la géologie, la paléontologie. « Quand il s'agit de la formation primitive des êtres, on ne demande pas des effets miraculeux, mais on recherche au contraire ce qui est conforme à la nature des choses », dit S. Thomas avec S. Augustin (S. th., 1, 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. *Nikel* objecte au n° 1 que Gen. 1 et 2 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. 1 et les mythes de création babyloniennes est « très grande ». Il ne reste donc plus que le n° 3 pour lequel se décide *Nikel*. 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., 2, 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., 1, 46 ; C. Gent., 2, 31 sq. ; Opusc. de aeternitate mundi. *Krause*, Quomodo Bonaventura mundum non esse aeternum 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.** 4<sup>e</sup> concile de Latran : « Dès le commencement du temps... Dieu a établi la créature » (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., 1, 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. 101, 26 ; Prov., 8, 22-31 ; Éph., 1, 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 polémiquant 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., 1, 1. S. Théophile, Clément, S. Basile, etc., interprètent en effet ce texte dans leur spéculation christologique parallèlement à Jean, 1, 1 et l'entendent du *Logos divin* dans lequel tout a été créé. S. Augustin : « Le monde n'a pas été créé dans le temps, mais *avec* le temps », le temps n'a commencé qu'avec la Création (Civ., 11, 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'Église, il admit l'éternité de l'œuvre créatrice et d'une manière générale une révolution éternelle des choses (*Tixeront*, 1, 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. *Bonaventure* 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 indémonstrable. *Scot* ne veut pas se décider. On connaît le mot de S. Thomas : « Que le monde ait commencé, c'est là un objet de foi, mais ce n'est pas une vérité que l'on puisse démontrer, ce n'est pas un point de science » (S. th., 1, 46, 2). Mais un monde *immuable* seul pourrait être éternel et non un monde *changeant* (Schanz-Koch, 1, 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 démiurge 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 panthéiste 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 créations « 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 aeterno ».

*S. Thomas* connaît *trois* opinions : 1° Celle d'Aristote ; 2° Le caractère temporel du monde est démontrable philosophiquement, de plus c'est un dogme (S. Albert le G., S. Bonaventure, etc.) ; 3° 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. « Je dis donc qu'il n'existe de *démonstrations* pour aucune des deux parties de la question, mais des arguments probables ou relevant d'un argument de sophiste pour les deux » (Sent., 2, dist. 1 a. 5). Dans la *Somme théologique*, il est encore plus catégorique : « *La foi seule* établit que le monde n'a pas toujours été, et qu'on ne peut démontrer par le raisonnement cette vérité » (S. th., 1, 46, 2). Il considère le commencement du monde comme un mystère aussi profond que la *Trinité* ; il ajoute en effet : « C'est déjà ce que nous avons dit du mystère de la Trinité » (Ibid. ; cf. Sent., 2, dist. 1, q. 1, 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 cette observation est utile à faire dans la crainte qu'en cherchant à démontrer ce qui est de foi par des raisons qui ne seraient pas nécessairement concluantes, on ne fournisse l'occasion

de plaisanter aux incroyables qui pourraient supposer que nous n'avons pas d'autres motifs de croire ce que la foi nous enseigne » (S. th. 1, 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* » [démonstration par la cause]. 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). « La volonté divine ne peut donc se manifester à l'homme que par la *révélation*, et c'est sur la révélation que la foi s'appuie. Par conséquent, que le monde ait commencé, c'est là un objet de *foi*, mais ce n'est pas une vérité que l'on puisse démontrer, ce n'est pas un point de science » (S. th., 1, 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 objicere nobis haud levem difficultatem, ortam ex aeternitate, 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, Wicief*, 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*). « Si quelqu'un dit que Dieu n'a pas créé par une volonté libre de toute nécessité, mais aussi nécessairement qu'il s'aime lui-même... qu'il soit anathème » (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. 32, 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. 134, 6 ; cf 113 b, 3 ; Éph., 1, 11 ; Apoc, 4, 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., 1, 16 ; 2, 24, 25 ; 3, 62, 66 ; *Tixeront*, 2, 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., 1, 2 ; Civ., 21, 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 : « Dieu ne peut pas faire mieux qu'il ne fait » le mot décisif est « mieux » : Si l'on entend « mieux » comme substantif (objet de la création), alors Dieu pourrait créer « meilleur ». Si l'on entend « mieux » 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.*, 1, 25, 6). L'optimisme est toujours, consciemment ou inconsciemment, allié au panthéisme (Platon, Aristote, les

Stoïciens, 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 : 1° En raison de son *Auteur* (*ratione causæ efficientis*), qui est Dieu lui-même ; 2° 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*) ; 3° En raison de sa *fin* élevée (*r. causæ finalis*), qui est de servir à la gloire de Dieu ; 4° 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., 1, 25, 6 ad 4, où S. Thomas nomme les trois plus grandes œuvres concevables : 1° L'« L'humanité du Christ, par là même qu'elle est unie à Dieu » ; 2° La « béatitude créée, par là même qu'elle est la jouissance de Dieu », et, 3° La maternité divine de Marie ; ces trois choses « ont une dignité infinie qu'elles empruntent au bien infini qui est Dieu ; et sous ce rapport il n'y a pas de créature qui puisse être meilleure que celles-là, comme il n'y a rien qui soit meilleur que Dieu ». 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., 9, 21) pour prouver son habileté (De fide orth., 2, 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 αίσθητός*). 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). « L'idée est la forme qu'une chose imite, ou peut imiter, par l'intention d'un agent qui se prédétermine la fin » dit S. Thomas (De Veritate, 3, 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., 23, 20). Comme un artiste, il a réfléchi sur son chef-d'œuvre et en a fait le plan (Sag., 7, 21 ; Prov., 8, 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, 1, 4, de la façon suivante : ce qui a été fait était vie en lui (De Trin., 4, 13 ; In Joa., 1, 17 ; Civ., 11, 10, 3 ; S. *Thomas*, S. th., 1, 15-1-3). S. Augustin puisa 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*. À cet Absolu, les choses matérielles du monde prennent leur part respective (*μετέχειν, participare*) 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 (*ὁμοιώματα*). La matière est le non-être, les idées sont l'être dans les choses, l'unique réel.



S. Augustin ne pouvait 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). « Chaque être a donc été créé pour une *raison propre* » (83 questions, q. 46, 2). Mais la somme de ces prototypes et de ces modèles ne constitue pas des êtres existant de *quelque manière* dans le monde transcendant ; ce sont les idées que Dieu a des créatures. Il serait « sacrilège », 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 : « Les idées sont certaines *formes* principales, certaines *raisons* fixes et immuables des choses, lesquelles n'ont point été formées et sont par conséquent éternelles, permanentes et contenues dans l'intelligence divine... quel homme religieux... oserait nier, ou plutôt n'avouera que tout ce qui existe, c'est-à-dire appartient à un genre, à une nature propre, a reçu de Dieu l'existence ; que c'est par Dieu que vit tout ce qui vit ; que le bien-être de tout ce qui existe dans l'univers, l'ordre même qui règle le cours du temps et préside aux changements des êtres variables, est établi et maintenu parce législateur souverain ? Cela posé, et admis, qui osera dire que Dieu a tout créé d'une manière déraisonnable ? Si on ne peut le dire ni le croire, il faut donc que tout ait été créé avec *raison* » (83 questions, 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 ». « Parce que le Fils de Dieu est unique, que ce Verbe divin a fait toutes choses, et qu'il est la Vérité suprême et immuable, nous devons le considérer comme le *principe premier et nécessaire de tous les êtres qui existent actuellement dans le monde, et même de ceux qui ont été et qui seront* » (De Trin., 4, 1, 3). Et plus loin : « Celui qui nie qu'il y ait des idées est infidèle, car il nie qu'il y ait un Fils ».

S. Thomas qui, par ailleurs, est aristotélien, 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 : « Tout agent agit en fonction d'une fin ». S. Thomas : « Le monde n'étant pas l'effet du *hasard*, mais l'œuvre d'une cause intellectuelle qui est Dieu, comme nous le démontrerons (quest. 46, art. 6), il faut donc reconnaître que la forme qui a servi de modèle au monde créé existe dans l'entendement divin » (S. Th., 1, 15, 1). « Donc, je dis que Dieu, qui opère tout par son intelligence, produit toutes choses à la ressemblance de son essence ; ainsi son essence est l'idée des réalités, non pas, certes, en tant qu'elle est essence, mais en tant qu'elle est pensée. Les réalités créées, quant à elles, n'imitent pas parfaitement l'essence divine ; par conséquent, l'essence est prise par l'intelligence divine comme idée des réalités non pas absolument, mais avec la proportion qui existe entre la créature à produire et l'essence divine elle-même, suivant qu'elle la trahit ou bien l'imite » (Verit., 3, 2 ; cf. 3, 2 ad 5 ; C. Gent., 1, 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 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., 17, 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 médiate*. 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 4<sup>ème</sup> Concile de Latran, que répète équivalamment 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., 44, 24). « Tout a été fait par lui (c-à-d. le Verbe) » (Jean, 1, 3). « Celui qui a *tout* créé est Dieu » (Hébr., 3, 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., 4, 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, 2, 24 sq.). S. Augustin s'élève contre l'interprétation juive-philonienne de Gen., 1, 26, qui prétend que Dieu s'adresse aux anges comme co-créeurs 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., 9, 15, 28). S. Jean Damascène lui aussi combat la conception de ceux qui prétendent que les anges ont été co-créeurs (De fide orth., 2, 3, 19)

### **Dieu peut-il confier à une créature la mission de créer ?**

S. Thomas répond négativement. 1° 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., 1, 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° 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° 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., 1, 115, 1 ob. 2 ; cf. 1, 8, 1 c. ; C. Gent., 3, 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).

*Toute œuvre extérieure est commune aux trois personnes divines*. 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, 5, § 262, qui nomme Raymond Lulle, Henri de Gant, Staudenmaier, Günther et les protestants positivistes.

S. Augustin : « Les œuvres de la Trinité sont inséparables » (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 « extérieure » ; cependant cette œuvre « extérieure » s'opère *selon l'ordre interne et les relations personnelles qu'ont entre elles les divines Personnes dans la Trinité immanente*.

S. Thomas : « Créer c'est, à proprement parler, causer, ou produire l'être des choses. Tout agent produisant son semblable, le principe de l'action peut être considéré d'après l'effet même de son action. Ainsi, ce qui engendre le feu, c'est le feu. Par conséquent, Dieu ne peut créer que suivant son être, qui est son essence, et comme l'essence est commune aux trois personnes, la création n'est pas l'acte propre d'une personne, c'est un acte commun à la Trinité entière ». Mais ensuite il affirme ce fait qui ressort aussi de l'Écriture : « Cependant les personnes divines ont, *en raison de leur procession*, une causalité propre à l'égard de la création des êtres ». « 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. « D'après cela les *processions des personnes divines* sont les *raisons de la production des créatures*, dans le sens qu'elles en renferment les attributs essentiels, qui sont la science et la volonté » (S. th., 1, 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 : « Tout ce que le Père nous dit, Il nous le dit par son Verbe. En une et une seule parole, Il parle et crée tout » (Monol. 33, in fine) ; ce que répète S. Thomas en se rattachant à S. Anselme : « Par le fait même qu'il est un verbe exprimant parfaitement le Père, le Fils exprime toute créature » (De verit., 4, 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 « Fils du Père », et les « idées de créatures », S. Bonaventure peut écrire : « Celui qui nie qu'il y ait des idées nie l'existence du Fils de Dieu » (In Sent., 1, 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 » (1 Cor., 8, 6). « Par lui (le Verbe), tout a été fait et sans lui rien n'a été fait de ce qui a été fait » (Jean, 1, 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, 5, 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, 14, 10 sq.). S. Paul peut résumer tout l'activité créatrice et dire : « Car tout est de lui, et par lui, et pour lui. À lui la gloire pour l'éternité ! Amen » (Rom., 11, 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, 1, 358) insiste sur la différence entre les Grecs et les Latins et relève que chez les premiers le terme « appropriatio » 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 subordinatianisme arien, et tout en conservant leur formule : tout est « a Patre per Filium in Spiritu Sancto », de se tenir à l'écart de tout subordinatianisme 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*. Car le Père fait tout par le Logos dans le Saint Esprit et de cette manière l'unité de la Sainte Trinité est sauvegardée » (Ép., 1, ad Sérap., 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 2 sq.).

## CHAPITRE 2 : La conservation et le gouvernement du monde

A consulter : *S. Thomas*, C. Gent., 3, 65. *Ders*, Quæst. disp. de potent. q. 5. *Lessius*, De perf., 10 sq. Sur le concursus generalis : *Suarez*, Opusc. de concursu. *Stentrup*, De Deo uno,

c 7. *Dummermuth*, O. P. S. Thomas et doctrina præmotionis physicæ (1886). Contre lui, *Frius*, S. J., De cooperatione Dei cum omni natura creata præsertim libera (1894). *Hontheim*, Inst. th., 621 sq. *Dict. théol.*, 3, 1187-1197 (Conservation) et 3, 782-799 (Concours divin). *De San*, De Deo uno, 1 (1894), 545-576. *Stufler*, 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 : « Dieu garde et gouverne par sa Providence l'ensemble de ce qu'il a créé, atteignant avec force d'un bout du monde à l'autre et disposant tout avec douceur » (*Sag.*, 8, 1 : s. 3, c. 1 ; *Denz*, 1784). Cf. *Cat. Roman.*, p. 1, c. 2, n. 21 : « Elles réclament l'action continuelle de sa providence, et ne se conservent que par la même force qui leur a donné l'existence. Sans cette assistance nécessaire, elles rentreraient aussitôt dans le néant ». 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* (10, 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. « Comment aurait-il subsisté, si tu ne l'avais pas voulu ? Comment serait-il resté vivant, si tu ne l'avais pas appelé ? » (*Sag.*, 11, 26 ; cf. 1, 7 ; *Ps.* 118, 90 sq. ; *Job*, 12, 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 : « Mon Père est toujours à l'œuvre, et moi aussi, je suis à l'œuvre » (*Jean*, 5, 17). *S. Paul* continue les développements des livres de la *Sagesse* : « Tout a été fait en lui... et tout subsiste en lui » (*Col.*, 1, 16 sq.). « Portant toutes choses

par sa parole puissante » (Hébr., 1, 3). Il rapporte, d'une manière générale, la conservation à Dieu, en s'exprimant d'une manière philosophique à Athènes : « Car c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être » (Act. Ap., 17, 28).

**Les Pères.** Ils expriment leur foi à la conservation divine de différentes manières en se référant le plus souvent à Jean, 5, 17. Ainsi S. Augustin qui déclare que ces paroles indiquent une certaine continuation de l'œuvre créatrice (Dieu continue de gouverner les espèces qu'il a créées) 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., 4, 12, 22 sq. ; cf. Ép. 187, 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., 12, 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. « Dieu *ne peut pas* communiquer à une créature la vertu de conserver son être même après que son action sur elle a cessé, comme il ne peut faire qu'il ne soit pas sa cause. Car la créature a autant besoin de Dieu pour sa conservation que pour son existence » (S. th., 1, 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., 1, 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., 1, 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 ». 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 « La conservation des êtres ne suppose pas de la part de Dieu une action nouvelle, mais elle n'est que la continuation de l'acte par lequel il leur donne l'être » (S. th., 1, 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 châtement, 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 (*concursum physicum 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 : « Ainsi donc Dieu est cause de n'importe quelle action dans la mesure où il *donne* le pouvoir d'agir, où il le conserve et il *applique* à l'action et où *tout* autre pouvoir agit dans le sien » (De pot., 3, 7 ; C. Gent., 3, 70 et 89 ; S. th., 1, 105, 5). C'est à propos du troisième point, « l'application du pouvoir à l'action », 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., 26, 12. Jean, 5, 17 ; 15, 5. Act. Ap., 17, 25. Phil., 2, 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., 22, 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., 12, 25). « Il n'a pas créé pour s'éloigner ensuite, mais ce qui provient de lui est en lui » (Conf., 4, 12). Par suite, toute créature est soumise à la volonté de Dieu (De Trin., 3, 1-6). « La volonté de Dieu est la nature de chaque chose » (Civ., 21, 8, 2). « La vie du corps est l'âme, la vie de l'âme est Dieu » (M. 38, 881). Pour l'activité intérieure, immédiate de Dieu, dans les créatures, Augustin se réfère à trois passages de l'Écriture : Sag., 7, 23 ; Jean, 5, 17 et Act. Ap., 17, 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., 17, 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 (« c'est Dieu lui-même qui éclaire l'esprit » ; Soliloques, 1, 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 corrept. et grat., 14, 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., 1, 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. 1, c. 2, n. 22 : « [Dieu]... dirige les mouvements et les actions des êtres, qui ont en eux-mêmes un principe d'action et de mouvement, prévenant, mais toutefois n'empêchant pas l'influence des causes secondes. Son action secrète s'étend à tout ».

**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* (*concurus simultaneus*). 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 « *concurus 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 « concursus 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 *concurus physicus*, mais le thomisme seul admet le *concurus 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 elle 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 *Stufler* 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 create et elevante, thes. 10 sq. *Stentrup*, De Deo uno, thes. 68 sq. *Tepe*, Inst. th., 2, 454 sq. Sur la Providence : *S. Thomas*, S. th., 1, 23 ; *C. Gent.*, 3, 64-67. *Ruiz*, De Providentia Dei disp., 1-4. *Lessius*, De perf. moribusque div., 11.

**THÈSE. La fin subjective de la Création est uniquement la libre bonté de Dieu. De foi.**

**Explication.** *Vatican* : « Dieu, par sa bonté et sa toute-puissance, non pas pour augmenter sa béatitude ni pour acquérir sa pleine perfection, mais pour manifester celle-ci par les biens qu'il accorde à ses créatures, a, dans le plus libre des desseins, tout ensemble, dès le commencement des temps, créé de rien les créatures » (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. « Dieu voulant tout dans sa bonté par un acte unique et absolument simple, on ne peut assigner aucune cause à sa volonté » (S. th., 1, 19, 5). « A qui demande : Pourquoi Dieu *a fait* le ciel et terre, il faut répondre : parce qu'il *l'a voulu*... Demander en vertu de quelle cause Dieu *a voulu* créer le ciel et la terre, c'est chercher un objet *plus grand* que la volonté de Dieu. Où le trouver ? Que l'homme sache donc réprimer en soi une curiosité téméraire ; *qu'il s'abstienne de rechercher ce qui n'est point, s'il veut trouver ce qui est* » (Aug., De la Genèse contre les Manichéens, 1, 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 « La fin, en effet, est la raison de vouloir ce qui a rapport à la fin. Or Dieu veut sa propre bonté à titre de fin ; Dieu veut tout le reste comme ayant rapport à la fin. Sa bonté est donc la raison pour laquelle il veut tout ce qui est différent de lui » (Thom., C. Gent., 1, 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* (16, 4), il est dit formellement : « L'Éternel a tout fait pour lui-même » (Cf. Is., 48, 11). De même S. Paul : « Qui lui a donné en premier et mériterait de recevoir en retour ? Car tout est de lui, et par lui, et pour lui » (Rom., 11, 35 sq.). De même que tout procède de Dieu, tout doit retourner à lui : « Et, quand tout sera mis sous le pouvoir du Fils, lui-même se mettra alors sous le pouvoir du Père qui lui aura tout soumis, et ainsi, Dieu sera tout en tous » (1 Cor., 15, 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, 2, 9, 6). *S. Grégoire de Naz.* : « Comme il ne suffisait pas à la bonté (τῆ 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., 38, 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* : « Lorsque l'Écriture ajoute : « Dieu vit que cela était bon » (Gen., 1, 10), ces paroles nous montrent assez que ce n'a point été par nécessité, ni par indigence, mais par bonté, que Dieu a fait ce qu'il a fait, c'est-à-dire parce que cela est bon » (Civ., 11, 24 ; cf. Ench., 9 ; Enarr. in Ps. 134, 10 : De la Genèse c. Man., 1, 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., 3, 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 bonté divine est le « primum in intentione » et l'« ultimum in executione. « Quoiqu'il n'y ait rien *en dehors de Dieu* qui soit sa fin, *il est* néanmoins la fin de tous les êtres qu'il a créés, et il l'est par son essence, puisqu'il est bon par son essence, comme nous l'avons prouvé » (quest. 16, art. 3). Car la fin est déterminée par la bonté » (S. th., 1, 19, 1). « Par conséquent, puisque Dieu ne veut les autres choses qu'autant qu'elles se rapportent à une fin qui est sa bonté... il ne s'ensuit pas que sa volonté soit mue par autre chose que par sa bonté même. Ainsi donc, comme en comprenant son essence il comprend des choses différentes de lui, de même sa volonté en s'attachant à sa bonté veut autre chose que lui. » (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. « A cause de cela donc toutes les choses ont été faites pour être assimilées à la divine bonté » (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, « Tous les êtres *s'efforcent* de ressembler à Dieu » (C. Gent., 3, 19). En réalisant leur « ressemblance à Dieu », 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., 1, 47, 1). C'est là l'optimisme relatif de S Thomas qui rejette l'optimisme absolu (S. th., 1, 25, 6).

### **THÈSE La fin objective de la Création est la gloire de Dieu.** De foi.

**Explication.** Vatic : « Si quelqu'un nie que le monde ait été créé *pour la gloire de Dieu*, qu'il soit anathème » (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. « L'effet que l'agent veut imprimer est le même que celui que le patient veut recevoir » (S. th., 1, 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 : « La gloire est une grande renommée accompagnée de louanges » (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. « Les cieux proclament la gloire de Dieu » (Ps 18, 2). « La terre est pleine de sa gloire » (Is., 6, 3). « Les cieux ont proclamé sa justice, et tous les peuples ont vu sa gloire » (Ps. 96, 6 ; cf. Is., 44, 6 ; 48, 12. Sag., 13, 1 sq.). « Car tout est de lui, et par lui, et pour lui. À lui la gloire pour l'éternité ! Amen » (Rom., 11, 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. 6, 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 annoncer 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 : « Dieu est parfaitement heureux en lui-même et par lui-même » (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., 1, 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 (1 Cor., 3, 22 sq.). « Tout est à vous, mais vous, vous êtes au Christ, et le Christ est à Dieu » (=car tout est de lui, Rom, 11, 36). « Il nous a prédestinés à être, pour lui, des fils adoptifs par Jésus, le Christ. Ainsi l'a voulu sa bonté, à la louange de gloire de sa grâce, la grâce qu'il nous donne dans le Fils bien-aimé » (Eph., 1, 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., 1, 63, 7 ad 2 ; 3, 1, 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., 1, 22, 1 sq. ; De verit., q. 5, a. 1-10 ; C. Gent., 3, 46-98. Lessius, De perf., 11. 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 : « Dieu garde et gouverne par sa Providence l'ensemble de ce qu'il a créé » (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. « Ta fidélité demeure d'âge en âge, la terre que tu fixas tient bon. Jusqu'à ce jour, le monde tient par tes décisions : toute chose est ta servante » (Ps. 118, 90 sq.). « Mon projet tiendra ; tout mon désir, je l'accomplirai » (Is., 46, 10). « Les yeux sur toi, tous, ils espèrent : tu leur donnes la nourriture au temps voulu ; tu ouvres ta main : tu rassasies avec bonté tout ce qui vit » (Ps. 144, 15 sq. ; cf. 146, 9). « Vous êtes le Seigneur de toutes choses, et nul ne peut résister à votre volonté » (Esth., 13, 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, « déploie sa vigueur d'un bout du monde à l'autre, elle gouverne l'univers avec bonté » (Sag., 8, 1). « C'est ta providence, ô Père, qui tient la barre » (Sag., 14, 3). « Les petits comme les grands, c'est lui qui les a faits : il prend soin de tous pareillement » (Sag., 6, 8 ; cf. 12, 13). « Bonheur et malheur, vie et mort, richesse et pauvreté viennent du Seigneur » (Livre de Ben Sira, 11, 14). Il dirige spécialement l'homme par le discernement et la conscience qu'il a créés en lui, par la doctrine et la foi extérieures (Livre de Ben Sira, 17, 5-9).

Le *Christ* enseigne plutôt la Providence anthropologique que la Providence cosmologique (Cf. cependant sur ce dernier sujet : Math., 11, 25 ; Luc, 16, 8 et 20, 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 : « Ne vous faites donc pas tant de souci... votre Père céleste sait ce dont vous avez besoin » (Math., 6, 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., 10, 29-31). Même les méchants bénéficient de sa sollicitude (Marc, 5, 45) ; mais il est spécialement un Père pour les justes (Math., 6, 9, 14) auxquels il donne un royaume (Luc, 12, 32) et dont il abrège les épreuves terrestres (Math., 24, 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 : « Les activités sont variées, mais c'est le même Dieu qui agit en tout et en tous » (1 Cor., 12, 6) ; il y place aussi spécialement le salut individuel de chacun : « Car c'est Dieu qui agit pour produire en vous la volonté et l'action, selon son projet bienveillant » (Phil., 2, 13). Dieu cherche à attirer à lui-même les païens par la conscience (Rom., 2, 14 sq.), ainsi que par des bienfaits naturels (Act. Ap., 17, 26-28 ; cf. 14, 15 sq.). La recommandation de *S. Jacques* de dire en toute occasion : « Dieu le veut ainsi » est devenue une habitude chrétienne (Jacq., 4, 15). *S. Pierre* demande de même : « Jetez tous vos soucis sur le Seigneur » (1 Pier., 5, 7 ; cf. Ps. 54, 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'Ecclésiaste*, 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° L'existence de péchés cachés ; 2° Un juste n'est jamais devenu mendiant (psaume) ; 3° Après l'épreuve, on retrouve tout ce qu'on a perdu (*Job*, *Tobie*) ; 4° *Daniel* en appelle déjà à la résurrection, et 5° *La Sagesse* (2) 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* (*Antirrheth.*, 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. : 119), dans la Cité de Dieu et dans les commentaires des psaumes (par ex. : ps. 145). Dans la difficile question : « D'où vient le mal ? », 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.*, 4, 34 ; 5, 23) et celui des anciens empires (18, 2 ; *Orose*, *Adv. pag.*, 2, 1). Dieu transforme le mal en bien « Il sait tirer un bon usage non seulement des bons, mais aussi des méchants » (*Civ.*, 14, 27). Il compare le mal avec les ombres d'un tableau qui rendent plus visible l'objet proprement dit (*Civ.*, 11, 18) ; en cela la Scolastique l'a suivi. *Troeltsch* 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 châtiments 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 *Troeltsch* reconnaît lui-même que *S. Augustin* a « adouci les contrastes » et « infléchi » les deux théodicées. Mais il aurait pu ajouter ce que remarque *S. Thomas*, qui lui aussi enseigne la Providence « esthétique », que *S. Augustin* (*Ench.*, 11) dit : « Dieu tout-puissant ne permettrait pas qu'il y eût du mal dans ses œuvres, si sa puissance et sa bonté n'étaient assez grandes pour qu'il retirât le bien du mal » ; 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., 1, 22, 2 ad 2 ; cf. 1-4).

**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., 3, 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., 1, 22, 3 ; 1, 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 (l'Église). 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., 55, 8).

La *volonté* libre elle-même est soumise à la Providence. Sans doute, Dieu laisse l'homme à sa libre décision (Eccli., 15, 14) ; « Mais parce que l'acte du libre arbitre se rapporte à Dieu comme à sa cause, il est nécessaire de soumettre à la providence divine tout ce qui résulte de cette belle prérogative. Car la providence de l'homme est contenue dans la providence de Dieu, comme la cause particulière dans la cause universelle » (S. th., 1, 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 : « C'est le Dieu unique et véritable qui gouverne et régit tous ces événements au gré de sa volonté ; et s'il tient ses motifs *cachés*, qui oserait les supposer *injustes* » ? (Civ., 5, 21). Au reste, toute considération profonde du cours du monde ramène déjà à Dieu « dont les conseils sont quelquefois mystérieux, mais jamais injustes » (Civ., 4, 17). Cela doit nous suffire. C'est pourquoi « les décrets [de Dieu] trouvent notre raison non moins impuissante à les comprendre, que notre justice à les reprendre » (Civ., 2, 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 : « La grâce présuppose la nature ». 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 quae 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'écartier 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-Age 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'Église, ainsi que pour les justes. L'Écriture fait déjà une certaine distinction (Math., 6, 25-34 ; 10, 28, 33. Ps. 8, 7. Cf. *S. Thomas*, De verit., 5, 5). « Toutefois la providence divine s'exerce plus particulièrement sur les justes que sur les impies, dans le sens qu'il ne permet pas que rien n'empêche les justes d'arriver finalement à leur salut » (S. th., 1, 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., 26, 2). « Nous n'arrivons pas à connaître les raisons de la Providence », dit S. Thomas (C. Gent., 4, 1 ; S. th., 1, 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, 9, 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, 13, 1-5).

De même, la division en « pr. specialissima, specialis, generalia », 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'Église. 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'Église 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'Église, 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° La manifestation de la justice et de la majesté divines dans le châtement du méchant ; 2° La preuve de sa miséricorde dans le pardon du péché ; 3° L'Incarnation et l'union hypostatique, ainsi que toute l'œuvre du salut comme moyen de triompher du mal ; 4° L'utilisation de la méchanceté de l'un comme leçon de vertu pour l'autre ; 5° Ou comme correction du méchant ; 6° La permission d'un péché en punition de péchés précédents, comme le raconte S. Paul au sujet des païens (Rom., 1, 21, 32, « Voilà

pourquoi, à cause des convoitises de leurs cœurs, Dieu les a livrés à l'impureté, de sorte qu'ils déshonorent eux-mêmes leur corps ») ; 7° 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, 14, 21). Et *S. Augustin* écrit : « Une créature libre est *meilleure* quand elle demeure toujours unie à Dieu sans pécher jamais » (De lib. arb., 3, 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 aucun homme n'avait péché la totalité du genre humain s'en porterait *mieux* ; car même si le salut de l'un était directement occasionné à partir de la faute d'un autre, il pourrait cependant parvenir au salut sans cette faute » (In 1 Sent., d. 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., 1, 22, 3). Les déficiences 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., 1, 22, 4 ; 1, 47, 1 ; 1, 56, 2 ad 4. C. Gent., 1, 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., 1, 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° Dieu est bon, le « seul bon » (Marc, 10, 18) et, par suite, il ne peut être que bien disposé pour nous et notre fin ; 2° 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 1 : Les anges

#### § 69. La création des anges

A consulter : S. Thomas, S. th., 1, q. 50 sq., 106 sq. ; C. Gent., 2, 46 sq. ; Opusc. de substantiis separatis. Suarez, De angelis. Petau, De angelis, 3 et 4. 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., 1, q. 64. Les manuels, Diekamp, Pesch, etc., Joh. Smit, De dæmoniis in historia evangelica (1913). Vigouroux, Dict. biblique : Ange. Dict. théol., 1, 1189-1271 (riche bibliographie).

**THÈSE.** En dehors du monde visible Dieu a aussi créé un règne d'esprits invisibles. De foi.

**Explication.** Le 4<sup>ème</sup> 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., 3, 24). Ce furent des anges qui apparurent à Abraham (Gen., 18). Des anges sauvèrent Lot (Gen., 19). Un ange instruit Abraham au moment de son sacrifice (Gen., 22). Un ange est promis comme compagnon à Eliézer (Gen., 24, 7). Des anges (au pluriel) assurent, sur l'échelle du ciel, la communication entre Dieu et le monde (Gen., 28, 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., 23, 20 ; cf. Num., 20, 16 ; Jos., 5, 13 ; Jug., 6, 11-23 ; 13, 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 (11, 2), Ezéchiël (1, 4-28), Daniel (7, 10), Zacharie (1, 9-19 ; 6, 4-8). Dans le livre de Tobie, « un des sept qui se tiennent devant le Seigneur » (12, 15) porte même un nom personnel, « Raphaël ». Sont nommés en outre « Michel » (Dan., 10, 13, 21 ; 12, 1 ; Ep. Jud., 9 ; Apoc., 12, 7) et « Gabriel » (Dan., 8, 16 ; 9, 21. Luc, 1, 19, 26).

*Jésus* parle assez souvent des anges (Marc, 12, 25 ; 13, 32. Math., 18, 10 ; 22, 30 ; 26, 53. Luc, 16, 22. Jean, 1, 51). Ceux-ci apparaissent à maintes reprises dans l'histoire de son enfance ; de même dans l'histoire de *Pierre* (Act. Ap., 12, 7-11), de *Paul* (Act. Ap., 27, 23), de *Cornélius* (Act. Ap., 10, 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 (5, 4 ; 12, 29 ; 20, 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., 1, 20 sq. ; Phil., 2, 5-11 ; Colos., 1, 15-17, 20 ; Gal., 3, 19 sq. ; 1 Thes., 4, 16 ; 2 Thes., 1, 7 ; 1 Tim., 3, 16 ; Hébr., 1, 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., 1, 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*, 2, 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., 11, 9 et 32 ; 12, 15, 1-3). « Bien que nous ne voyions pas les anges : leur présence est dérobée à nos yeux ; ils sont les citoyens de cette grande république dont Dieu est le chef. Toutefois nous savons par la foi qu'il y a des anges, et par l'Écriture qu'ils ont apparu à plusieurs. Nous en sommes certains, et le doute ne nous est pas permis » (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 cælesti hierarchia* : M. 3, 120). Cf. *S. Jean Damascène* (*De fide orth.*, 2, 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., 18, 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, 38, 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., 12, 19). On les appelle « esprits » (πνεύματα) (Hébr., 1, 14). Or Jésus dit que l'esprit n'a ni chair ni os (Luc, 24, 39). On dit des Sadducéens qu'ils ne croyaient ni aux anges ni aux esprits (ἄγγελος et πνεῦμα) ; les Pharisiens, par contre, croyaient aux deux (Cf. Act. Ap., 23, 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. Praxeas, 7). Au reste, des passages bibliques, tels que celui du mariage des enfants de Dieu (Gen., 6, 2), des messagers de vent et des serviteurs de flammes (Ps. 103, 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 connaissons 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 2<sup>ème</sup> 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 Damasc. 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'Église 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., 1, 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., 4, 4 ; 8, 2 ; 9, 2). Il est suivi par S. Jean Damascène dont l'importance est capitale pour l'Église grecque (De fide orth., 2, 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 : *préparée* par la nature, *complétée* par la grâce (S. th., 1, 108, 4). Par quoi *se distinguent* les anges ? « Réponde qui pourra à ces questions, surtout en n'avançant rien sans le prouver ; pour moi j'aime mieux reconnaître ici mon ignorance » (Augustin, Enchir., 58). D'après S. Thomas, chaque ange constitue une espèce (S. th., 1, 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., 2, 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. « Dieu ayant disposé de conférer aux réalités créées la perfection la plus haute qui leur convienne, *il devait en résulter* l'existence de certaines créatures intellectuelles, établies au sommet le plus élevé des choses » (C. Gent., 2, 46, 1). Dans la création des anges, la Création revient à son principe spirituel, l'intelligence divine, et c'est pourquoi « puisque l'intellect divin est le principe de la production des créatures, il fut *nécessaire*, pour la perfection du monde, que certaines créatures fussent intelligentes » (Ibid.). 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 : « Il fallait donc, pour la perfection la plus haute de l'univers, qu'il y eût certaines créatures intellectuelles » (C. Gent., 2, 46, 2).

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. 1, 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. Thomae et *contra rationem* asserunt, existentiam Angelorum demonstrari non posse » (*De Angel., d. 1, 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. 1, 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., 15, 59*). S. Thomas avoue lui aussi : « Nous ne connaissons les anges et leurs fonctions qu'*imparfaitement* » (*S. th., 1, 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 : « Mais de même que dans l'ordre physique les corps lourds et inférieurs reçoivent l'influence des corps plus légers et supérieurs, ainsi dans l'ordre moral tous les corps obéissent à l'action de l'esprit de vie » (De Trin., 3, 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., 1, 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., 1, 110, 3 ; cf. 1, 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., 6, 2 ; Dan., 7, 10 ; Math., 18, 10 ; Hébr., 12, 22 ; Apoc., 7, 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., 45, 5 ; cf. 38, 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 » (Ép., 8, 10 ; cf. De Spir. Sancto, 16, 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 quae plus recipit gratiae spiritualis » (De Spir. Sancto, 1, 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., 7, 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., 5, 5). Il en conclut que, par suite, les anges et les hommes appartiennent à la même cité de Dieu (Civ., 12, 9, 2 ; cf. 11, 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., 1, 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 théologiques 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., 12, 9, 2 : « les comblant à la fois des dons de la nature et de ceux de la grâce ») et *S. Thomas*, ils reçurent la grâce en même temps que la nature (1, 62, 3). *S. Thomas* enseigne, en outre, que les anges « n'ont pas possédé immédiatement la béatitude ultime (1, 62, 1), ils ont eu besoin de la grâce pour se tourner vers Dieu considéré comme l'objet de leur béatitude (1, 62, 2) et ils ont été heureux immédiatement après avoir produit un acte de charité » (1, 62, 5). Si, comme le dit *S. Thomas* (1, 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., 2, dist. 4, a. 1, q. 2 ; Édit. Quaracchi, 2, 135, n. 11). Au sujet de la *possibilité de la chute*, S. Thomas écrit : « Il n'y a donc que la volonté divine qui soit exempte de péché. Toute volonté créée peut pécher selon la condition de sa nature » (1, 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), envoyés comme serviteurs pour le bien de ceux qui doivent recevoir l'héritage du salut ? » (Hébr., 1, 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. 102, 20 sq.) et, inversement, ils transmettent à Dieu les prières des hommes (Tob., 12, 12 ; Zach., 1, 12) ; ils protègent les hommes (Gen., 24, 7 ; 48, 16. Ex., 23, 20. Ps. 33, 8 ; 90, 11-13. Tob., 5, 27 ; 13, 20). Dans le Nouveau Testament, ils sont intimement associés à *l'histoire du salut* ; ils annoncent la venue du Christ et le servent (Math., 4, 11) ; ils prennent part à la joie causée par la conversion du pécheur (Luc, 15, 10), au développement de l'Église (1 Cor., 4, 9 ; Eph., 3, 10) ; ils offrent à Dieu les prières des saints (Apoc., 8, 2-4) ; ils protègent les petits (Math., 18, 10), les Apôtres (Act. Ap., 12, 15) ; ils accompagnent les justes, au moment de la mort, vers Dieu (Luc, 16, 22) ; ils prendront part au jugement dernier avec le Christ (Math., 16, 27 ; 13, 39 ; 24, 31 ; 25, 31. 1 Cor., 15, 52. 1 Thes., 4, 16. 2 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 postnicéens*. 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., 32, 8 ; Dan., 10, 13 ; Apoc., 2 et 3).

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° Leur situation par rapport à Dieu ; 2° Leur nature élevée et leur grâce, et 3° Leur relation avec nous. Un culte superstitieux des anges dut déjà être interdit par S. Paul (Col., 2, 18 ; cf. Apoc., 19, 10 ; 22, 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 Éons. Origène défend ce culte contre Celse (C. Cels., 8, 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* (Héfélé, 1, 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 servitude). (De vera relig., 55, 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 4<sup>ème</sup> 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 Septante) 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., 32, 17). Le psalmiste, lui aussi, identifie les faux dieux et les mauvais Esprits : « Tous les dieux des nations sont de mauvais Esprits » (Ps. 95, 5). Israël apostasia, « et ils sacrifièrent leurs fils et leurs filles aux mauvais

Esprits » (Ps. 105, 37). Dans le livre de Job, apparaît soudain, « parmi les enfants de Dieu, Satan *au milieu d'eux* » (Job, 1, 6 ; 2, 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., 3, 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 » (1 Paral., 21, 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 (διάβολος) la mort est entrée dans le monde » (Sag., 2, 24). Dans le livre de Tobie, on mentionne plusieurs fois un *Esprit malfaisant*, le démon *Asmodée*, et on signale des « espèces de démons » (Tob., 3, 8 ; 6, 8-19 ; 8, 3 ; 12, 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., 4, 3-10) ; il oppose des obstacles à son enseignement (Marc, 4, 15) ; il sème l'ivraie parmi le bon grain (Math., 13, 39) ; il tente les disciples (Luc, 22, 3, 31) ; il combat contre l'Église (Math., 16, 18) ; il est, en somme, le « prince de ce monde » (Jean, 12, 31 ; 14, 30 ; 16, 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, 11, 24-26). Le Christ a pouvoir sur le diable et le chasse (Math., 4, 24 ; 8, 16 ; 9, 32-33. Marc, 1, 32-34, etc.). Le Christ voit Satan « tomber du ciel comme un éclair » (Luc, 10, 18). C'est pourquoi aussi il peut donner à ses disciples puissance sur lui (Luc, 10, 17-20). Mais il suppose aussi que des Juifs chassent le diable (Math., 12, 27), bien que nous ne sachions rien sur le succès de ces exorcismes. A côté de Satan, apparaît une armée de *démons* (Math., 8, 16 ; Luc, 8, 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., 9, 32 ; 12, 22. Marc, 9, 16. Luc, 11, 14), la frénésie et la folie furieuse (Math., 8, 28-30. Marc, 5, 2-30. Luc, 8, 28-30), l'épilepsie (Luc, 13, 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, 9, 1-3).

D'après *S. Paul aussi*, le diable est le dieu de ce monde (ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ; 2 Cor., 4, 4) ; il règne par la puissance de la mort (Hébr., 2, 14), par la production de maladies (1 Cor., 5, 5 ; 11, 30 ; cf. 10, 20-21), en tant qu'Esprit malfaisant dans *S. Paul* lui-même (2 Cor., 12, 7 ; cf. 1 Thes., 2, 18) et particulièrement par la tentation du péché (1 Cor., 7, 5 ; 2 Cor., 11, 3). D'où l'exhortation de s'opposer à ses attaques par « les armes de Dieu » (Éph., 6, 11-20), car il se plaît à nous retenir captifs dans ses « filets » (2 Tim., 2, 26). Pour séduire les hommes, il prend même la forme d'un « ange de lumière » (2 Cor., 11, 14). Ses ravages sont terribles dans le paganisme, dont la religion est le culte du diable (1 Cor., 10, 20-21) ; il y exerce sa « puissance de ténèbres » (Col., 1, 13). Les possessions et les exorcismes sont tout à fait à l'arrière-plan chez *S. Paul* ; dans 1 Cor., 12, 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., 19, 12). Les autres Apôtres aussi mettent en garde contre le démon. « Celui qui fait le péché est du diable » (1 Jean, 3, 8), lequel, « comme un lion rugissant, rôde, cherchant qui dévorer ; résistez-lui, forts dans la foi » (1 Pier., 5, 8 sq.), « car, dans le Christ, on peut le vaincre » (1 Jean., 2, 14 ; Jacq., 4, 7). Dans les *Actes des Apôtres*, on signale des cas d'expulsion de démons et du diable (Act. Ap., 5, 16 ; 8, 7-8 ; 19, 12). Dans l'*Apocalypse*, le « grand dragon, l'antique serpent, qui est nommé diable et Satan » joue un grand rôle (12, 9 ; 20, 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., 12, 9). Le Christ dit une fois que le diable ne se tient pas dans la vérité (Jean, 8, 44) ; *S. Paul* menace les orgueilleux du jugement que le diable a subi (1 Tim., 3, 6). *S. Pierre* parle d'un péché du diable en raison duquel il a été jeté dans la prison de l'enfer (2 Pier., 2, 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., 6, 24) 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 (il s'agit sans doute de relations au moyen de corps empruntés).

*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 » (2 Pier., 2, 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., 2, 2 ; 6, 12). Le Christ indique le *désert* (Luc, 11, 24) et aussi *l'enfer* (Math., 25, 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 comme accessible au diable et de là vient la coutume, également antique, d'exorciser aussi les éléments (eau baptismale, eau bénite, sel béni). 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., 2, 23), en s'appuyant sur 1 Cor., 10, 20. Par rapport aux maladies, aux dégâts causés par l'orage, aux relations sexuelles diaboliques (Gen., 6, 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 « nous savons par la foi qu'il y a des anges » (In Psalm., 103, sermo 1, 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 (θεοὶ) ou de démons (δαίμονες), qu'ils les honoraient et que de leur part ils attendaient du bien ou craignaient du mal. « La plupart, en effet, ont coutume de dire qu'il y a de bons et de mauvais démons, et cette opinion, qu'elle soit professée par les Platoniciens ou par toute autre secte, mérite un sérieux examen » (Civ., 9, 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, Andrès 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., 32, 17. Ps. 95, 5 ; 105, 37. Is., 13, 21 ; 34, 14 ; 65, 11). Andrès 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'Énoch, les jubilés, les apocalypses apocryphes et les pseudo-épigraphes. Il se demande aussi si le judaïsme lui-même n'a pas subi 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 (2 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). Nickel 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, Judaeos ideas illas populorum gentilium non recepisse sine ulla commutatione, sed eas secundum fidem suam monotheisticam transmutasse. Hinc melius forte dicendum foret daemonologiam babyloniam, persicam et graecam non directum influxum in ideas Judaeorum exercuisse, sed potius indirectum, in quantum Judaeis occasio fuerit et exemplar evolutionis

daemonologiae, ex intimis eorum progredientis. *Factum vero constare videtur Judaeos tempore Christi multos homines daemónicos vocasse, qui revera a daemone possessi non erant, sed nonnisi morbo quodam correpti.* « Judaei, naturas morborum parum edocti, plura interdum daemóni vindicabant, e causis naturalibus repetenda : ita epilepticos, lunaticos, hypochondriacos perinde habebant ac energuménos » jam dicit Aug. Calmet » (p. 171). Citons encore une opinion critique. Dunin-Börkowski 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 2 : L'humanité

### A) Origine de l'homme

A consulter : S. Thomas, S. th., 1, q. 90 sq. ; C. Gent., 2, 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 4<sup>ème</sup> 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 produit 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 : « Ce qu'il y a de plus naturel dans un être, c'est le désir de sa conservation ; et l'être ne se conserverait pas, s'il se transformait en une autre nature » (S. th., 1, 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 obédientielle » de la matière actée par Dieu d'une manière préternaturelle (Cf. S. th., 1, 91, 2 ad 4 et 1, 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., 1, 69, 2, et 1, 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., 1, 118, 2 ad 2). Cf. aussi *Wilk. Schmidt*, La révélation primitive dans l'ouvrage d'Esser-Mausbach, Religion, Christianisme et Culture (5<sup>ème</sup> éd., 1, p, 581 et ss). ; *Bumüller*, Le premier âge de l'homme (5<sup>ème</sup> 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* (1, 26 sq.) traite de la création de l'homme d'une manière sommaire et systématique ; le second (2, 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., 19, 4-9). Plusieurs fois encore, il est fait mention de la création de l'homme (Sag., 2, 23 ; Eccli., 17, 1 ; Job, 10, 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 » (1 Cor., 15, 47). De même que l'homme vient de Dieu, la femme vient de l'homme ; elle a été faite à cause de l'homme (1 Cor., 11, 7-12). La Rédemption est un renouvellement de l'homme selon l'image de Dieu d'après laquelle il a été fait (Col., 3, 10). La femme est *au-dessous* de l'homme, « car Adam a été créé le premier et Ève *ensuite* » (1 Tim., 2, 13). Adam et Ève sont le type du Christ et de l'Église ; c'est pourquoi l'amour est le fondement du mariage (Éph., 5, 31-33).

*Les Pères.* Étant donnée la clarté de la doctrine de l'Écriture, les conceptions traditionnelles dans l'Église 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., 6, 12, 20 ; Civ., 12, 23). « Considère surtout

ce qu'il a fait et non comment il l'a fait » (Enar. in Ps. 101, 2, 12 ; 118, 18, 1). Pour ce qui est de la création d'Ève, S. Augustin ne veut pas décider si cela a été *dit* d'une manière figurée ou *fait* d'une manière figurée (M. 34, 205). La *doctrine de l'Église*, 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., 2, 5-7 ; 2, 20. Sag., 10, 1. Math., 19, 4. Act. Ap., 17, 26). 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., 11). 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 (Septante : 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 de *dualisme* anthropologique s'oppose le *trichotomisme* d'après lequel l'homme est composé de trois substances (τομή, 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'Église a réprouvé le trichotomisme d'Apollinaire (Denz., 338), des Arabes (Later. 5 ; 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 « que l'âme rationnelle ou intellectuelle n'est pas forme du corps humain *par elle-même* et *par essence* doit être considéré comme hérétique », (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 « par elle-même », 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 : « Alors le Seigneur Dieu modela l'homme avec la poussière tirée du sol ; il insuffla dans ses narines le souffle de vie, et l'homme devint un être vivant » (Gen., 2, 7). Ce « souffle » 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 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., 12, 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., 10, 28 ; πνεῦμα et σάρξ, Math., 26, 41). Son âme (πνεῦμα) est troublée (Jean, 12, 27) ; il remet en mourant son âme entre les mains de Dieu (εξέπνευσεν. Luc, 23, 46 ; Marc, 15, 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., 10, 28).

Le prétendu trichotomisme *biblique* (cf. Dan., 3, 86 ; Luc, 1, 46 sq. ; 1 Thes., 5, 23 ; Hébr., 4, 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., 5, 8, 2). *Tertullien* défend l'unité de l'âme dans le corps (De anima, 10). Il est clair qu'en rejetant le trichotomisme d'Apollinaire 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 : « L'homme est un composé de trois choses, l'esprit, l'âme et le corps, qui du reste se réduisent à deux, parce que l'âme est souvent prise pour l'esprit » (De fide et symb., 10, 23 ; Tixeront, 2, 135, 275, 460 ; S. Jean Damasc., De fide orth., 2, 12).

*Le comment de l'union du corps et de l'âme* a été maintes fois caractérisé par les Pères de l'Église 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., 21, 10 ; 22, 4). D'après Platon, l'âme est une οὐσία ἀσώματος αὐτοκίνητος ; 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° 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° Le corps et l'âme sont joints par un « spiritus physicus » qui sert d'élément intermédiaire ; 3° Le corps et l'âme sont unis par la personnalité, comme par une union hypostatique ; 4° 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. « L'âme intellectuelle comprend en elle tout ce qu'il y a dans l'âme sensitive des animaux et dans l'âme nutritive des plantes », dit *S. Thomas* (1, 76, 3). Mais là se trouve un *problème*. Les Écoles 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. *Bérazza*, 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 *parallélisme 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 ; πάντα ῥεῖ 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.** 5<sup>ème</sup> Concile de Latran : « Nous condamnons et réprouvons tous ceux qui affirment que l'âme intellectuelle est *mortelle* » (Denz., 738). La *spiritualité* de l'âme est une doctrine de foi générale, exposée seulement incidemment par le 4<sup>ème</sup> 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 » (Beraza, 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, 14, 7-14. Eccl., 2, 14-16 ; 3, 11-22 ; 6, 6 ; 9, 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 : « Car tu es poussière et retourneras à la poussière ». 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., 37, 35 ; 42, 48 ; 44, 29, etc.), mais encore de la réunion avec les pères (Gen., 15, 15 ; 25, 8 ; 35, 29 ; 49, 32), même à propos de la distinction des tombeaux (Gen., 25, 8 sq. ; 35, 29 ; 49, 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., 2, 1 sq. et 2, 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 : « Ne craignez pas ceux qui tuent le corps sans pouvoir tuer l'âme » (Math., 10, 28). Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais le Dieu des vivants ; les patriarches vivent auprès de lui (Math., 22, 32). Les béatitudes (Math., 5), la parabole de Lazare (Luc, 16, 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 néoplatonisme 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 revint 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. « L'âme est d'une certaine manière toutes choses » : 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., 3, 20 : « L'ange est-il composé de matière et de forme » et 9, 6 : « L'ange est-il composé », etc. (S. th., 1, 75, 5).

La Scolastique 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 5<sup>ème</sup> 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 : « depuis le péché d'Adam, le libre Arbitre de l'homme est perdu et éteint » (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., 1, 28 ; 4, 1 ; cf. 3, 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° 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. 7, 3 ; De lib. arb., 1, 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° L'*émanatisme* 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 5<sup>ème</sup> Concile de Latran (Denz., 738), dans la condamnation des thèses d'Eckart (Denz., 527) et du quiétiste Michel de Molinos (Denz., 1225) ;

3° 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° Le *génératianisme* 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 génératianisme (Cf. Ép. 126, 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 (je n'ai pas osé me prononcer sur l'origine de ces âmes données aux hommes depuis Adam ; et en effet, *j'avoue sur ce point mon ignorance* ; De anima, 4, 2). Dans les temps modernes, ont penché vers le *génératianisme* : Rosmini, Hermès, Frohschammer, Klee, Hayd. Mais ce système, lui aussi, s'est heurté à l'opposition de l'Église (Denz., 1910) ;

5° Il ne reste, par conséquent, que le *créatianisme* qui était déjà représenté par S. Cyprien, S. Hilaire, S. Jérôme, S. Ambroise, S. Léon 1<sup>er</sup> 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'Église 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 (au premier instant de sa *création* et de son *infusion* dans le corps), 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 créatianisme 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 créatianisme ne peut pas être considéré comme un dogme proprement dit* » (Pohle, 1, 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° L'homme vivait-il déjà à l'époque glaciaire ? 2° 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 naturali, supernaturali et præternaturali (1864). *Tournely*, De gratia. q. 2. *Terrien*, La grâce et la gloire (1897). *De Smedt*, Notre vie surnaturelle, 1 (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., 1, 94 sq. *Bellarmin*, De gratia primi hominis (De contro., t. 4). Hérésies : *Petau*, De pelagianorum et semipelagianorum dogmatum historia (éd. Paris), 4, 597 sq. *Tixeront*, 2, 436 sq. *Dict. théol.*, 2, 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., 8, 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'« image de Dieu », peut recevoir la grâce, aucune créature matérielle ne le peut (§ 113 ; S. Augustin, C. Jul., 4, 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'« ordre de la nature ». Ce que Dieu accomplit *généralement* dans les créatures, leur est naturel, « du fait qu'il en est lui-même le créateur et l'ordonnateur » (S. Thom., De pot., 1, 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'Église 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. quod 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 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.*, 9, 17 ; S. Tomas, *S. th.*, 3, 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 6), distingue nettement entre les dons de la création (nature) et ceux de la Rédemption (royaume du ciel, pain du ciel, foi = venir à moi) ; 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.*, 5, 10) : « Le *pouvoir* d'avoir la foi, comme celui d'avoir la charité, appartient à la *nature de tous les hommes* ; mais *avoir* la foi, comme aussi avoir la charité, c'est là une *grâce réservée aux fidèles* ». *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.*, 1, 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., 1, 2, 3, 8 ; 109, 3. C. Gent., 3, 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., 1, 2, 1 ; Ver., 22, 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 : « la béatitude est la fin dernière et surnaturelle » (S. th., 1, 75, 7 ad 1 ; cf. 1, 2, 62, 2 ; 3, 9, 2. C. Cent., 3, 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<sup>er</sup> parle déjà, en 417, du rétablissement de l'« état de liberté première » (Denz., 133). Hugues de Saint-Victor distingue « trois états : avant la chute, après la chute (celle-ci est plutôt une « ruine » qu'un « état ») et après la résurrection » (Sacram., 1, 6, 10). Chez S. Thomas, on voit apparaître « l'état d'innocence, l'état de grâce, l'état de péché, l'état de nature intègre » et « l'état de nature corrompue, l'état de mérite et de démérite », 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, Baius et Jansénius. Par contre, Pie V enseigne que Dieu aurait pu créer l'homme « tel qu'il naît maintenant » (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 statu comprehensionis ; cf. 1 Cor., 9, 24 ; Phil., 3, 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 18<sup>ème</sup> 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 quelqu'un ne confesse pas que le premier homme, Adam, après avoir transgressé le commandement de Dieu dans le paradis, a immédiatement perdu la sainteté et la justice *dans lesquelles il avait été établi...* qu'il soit anathème ». Ensuite, il enseigne : « (Adam) a perdu la sainteté et la justice *reçues de Dieu* pour lui... et aussi pour nous » (s. 5, c. 1 et 2 ; Denz., 788 sq.). Le 2<sup>ème</sup> Concile d'Orange parle de cette « intégrité dans laquelle elle (la nature) été créée » 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 Baius 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., 1).

**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., 1, 26 sq.) ; mais les deux expressions ont le même sens et, même après la chute, les hommes sont encore la ressemblance de Dieu (Gen., 5, 1 sq. ; 9, 6. Jacq., 3, 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. 1, 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. 8, 6. Eccl., 7, 30 ; 17, 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., 5, 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 » (1 Cor., 15, 45) doit nous rendre l'idéal perdu. S. Paul appelle notre état de grâce « *regeneratio* » et « *renovatio* » [renaissance et renouvellement] (Tit., 3, 5) ; à ce sujet, S. Augustin fait cette remarque : « Mais, dira-t-on, à quel titre sommes nous régénérés, si nous ne recouvrons pas ce qu'a perdu Adam ?... nous recouvrons la justice dont l'homme fut déchu à la suite du péché » (De Gen, ad litt., 6, 24, 35). En outre, il est dit, Eph., 4, 24 : « Revêtez-vous de l'homme *nouveau*, créé, selon Dieu, dans la justice et la sainteté conformes à la vérité ». 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., 1 et 2 - il le crée aussi dans la sainteté et la justice. On peut en dire autant de Col., 3, 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., 4, 23 sq. ; 1, 10. 2 Cor., 5, 17-20). Si, d'après Jean, 8, 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., 1, 26, mais sans penser formellement aux dons *surnaturels*. Le premier à le faire est *S. Irénée*. Il rapporte l'image (εἰκὼν, 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., 5, 12, 2). Adam se plaint : « Le vêtement de sainteté que j'avais reçu de Dieu, je l'ai perdu » (3, 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., 3, 18, 1, théorie de la récapitulation). *Tertullien* : Par le baptême : « Par le baptême, l'homme est rendu à Dieu selon sa ressemblance, lui qui jadis avait été ramené à l'image de Dieu... car il retrouve cet esprit de Dieu qu'il avait une fois reçu du souffle créateur, mais perdu par le péché » (De bapt., 4). *S. Cyprien* : « Adam, impatient de manger du fruit de vie contre la défense de Dieu, tomba dans la mort et fut privé de la grâce qu'il avait reçue » (De bono pat., 19).

Les *Greco*s 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*, 2, 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 surnaturels ; 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*, 2, 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*). « Il est une liberté qui a péri par le péché, c'est la liberté telle qu'elle existait dans le paradis terrestre, de posséder la pleine justice avec la liberté » (C. duas epist. Pelag. ep., 1, 2, 5, cf. De corrept. et grat., 11 sq.). *S. Augustin* opposait le « libre arbitre » d'Adam à la « servitude du péché » (Jean, 8, 34) et dérivait le premier de la grâce et non de la nature (*Petau*, De opere sex dierum, l. 4, c. 2 sq. ; Dict. théol., 1, 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. « Ainsi donc, Dieu avait donné à l'homme la *bonne volonté*, car cette volonté faisait nécessairement partie de cette rectitude dans laquelle il l'avait créé (cf. Eccl., 7, 30). De plus, il lui avait donné un *secours sans lequel l'homme, l'eût-il voulu, n'aurait pu persévérer* dans cette rectitude : quant à la puissance de vouloir, il l'avait *déposée dans son libre arbitre* » (De corrept. et grat., 11, 32). Quel genre de grâce était ce secours ? Les deux Écoles répondent différemment (Salmant. tr., 14, De gratia, q. 111, 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. : « L'homme, quoique créé mortel, aurait pu néanmoins ne pas mourir, s'il n'avait pas péché ; par le mérite de son libre arbitre il serait arrivé à cette région bienheureuse où il n'aurait pu, ni pécher, ni mourir. (Mor., 4, 26). L'homme a été créé de façon telle qu'il puisse *voir* (connaître) le bien, qui est Dieu ». Et de même que la connaissance était parfaite, la volonté était entièrement libre : « Quand le premier homme a été créé, il a eu en lui le silence et la paix ; car il a reçu de son créateur son libre arbitre et la libre disposition de sa volonté » (Moral., 4, 26). Son état intérieur s'appelait dès lors « justice » et « innocence » (Moral., 3, 14 et 12, 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., 2, 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. « La justice est donc la correction de la volonté maintenue à cause de cette correction même » (De concept. virg., 3.) Mais « aucune créature ne peut avoir cette justice, *si ce n'est par la grâce* » (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., 3, 7). Alexandre, S. Bonaventure, S. Albert conçoivent la « justice originelle » comme « intégrité de nature » telle qu'on la décrira 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 : « Dieu leur a donné *simultanément* la nature et la grâce » (Civ., 12, 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., 1, 100, 1 ad 2 ; De malo, 4, 2 ; S. th., 1, 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., 2, 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** : « le don d'intégrité ». Le Concile de Trente suppose cet affranchissement quand il enseigne : « La concupiscence *vient du péché* et incline au péché » (s. 5, c. 5) et quand il dit que l'homme, dans son corps et dans son âme, « a été changé en un état pire » (C. 1 ; Denz., 792, 788).

L'*Écriture* raconte comment nos premiers parents, dont la nudité était jusque-là innocente (Gen., 2, 25), eurent les yeux ouverts, commencèrent à avoir honte (3, 7, 10) et reçurent des vêtements (3, 21). S. Paul va jusqu'à appeler la concupiscence « péché » (Rom., 7, 16-24) ; elle ne vient donc pas de Dieu.

**Les Pères.** Ils ne se tiennent pas scrupuleusement à cette proposition : « Le péché ne modifie pas la nature ». 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., 3, 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 (χιτών δερματικός) 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*, 2, 439 sq. ; *Tixeront*, 2, 135 sq., 277 sq. ; Cat. Rom. P. 1, c. 2, n. 19). La concupiscence est le grand thème de discussion

entre S. Augustin et les pélagiens, lesquels niaient qu'elle provînt du péché. Il défend cette thèse : « Ils n'en rougissaient pas [de leur nudité] ; eh ! quelle honte pouvaient-ils éprouver, quand ils n'avaient point encore senti dans leurs membres la loi qui soulève la chair contre la loi de l'esprit ? » (De Gen. ad litt., 11, 1, 3 ; cf. Civ., 14, 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., 1, 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., 2, 24). Au reste, la concupiscence comprend tout l'ensemble des désirs sensuels et non seulement l'instinct sexuel. Le Concile de Trente dit : « la concupiscence vient du péché et incline au péché » (Denz., 792).

**2. L'exemption de la mort corporelle :** « le don d'immortalité ». De foi définie : « Quiconque dit qu'Adam, premier homme, a été créé mortel de telle sorte que, qu'il péchât ou non, il devait mourir corporellement, c'est-à-dire que quitter son corps ne serait pas une conséquence du péché mais une nécessité de nature, qu'il soit anathème » (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., 2, 17, Dieu en fait la menace ; dans Gen., 3, 19, la sentence est prononcée et devient une loi. Plus tard, le livre de la Sagesse se réfère à cette loi primitive : « Dieu n'a pas fait la mort » (1, 13). « Dieu a créé l'homme pour l'incorruptibilité, il a fait de lui une image de sa propre identité... C'est par la jalousie du diable que la mort est entrée dans le monde ; ils en font l'expérience, ceux qui prennent parti pour lui » (2, 23 sq.). Et S. Paul : « Nous savons que par un seul homme, le péché est entré dans le monde, et que par le péché est venue la mort ; et ainsi, la mort est passée en tous les hommes, étant donné que tous ont péché » (Rom., 5, 12 ; cf. 1 Cor., 15, 21).

**Les Pères.** Après la doctrine de l'Écriture, leur unanimité est compréhensible. Plus tard (400), les pélagiens s'en écartèrent avec Théodore de Mopsueste 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 « pouvait ne pas mourir », non le « ne pouvait pas mourir » ; « l'organisation de son corps animal l'exposait à la mort ; s'il était immortel, il le devait à la bonté du Créateur » (De Gen. ad litt., 6, 25, 36). C'est pourquoi l'Ancien Testament fait souvent dériver la mort de la nature mortelle de l'homme : « Il est poussière et retournera à la poussière » (Gen., 3, 19).

3. **L'impassibilité** : « le don d'impassibilité ». Le Concile de *Trente* fait dériver les « peines du corps » du péché (S. 5, c. 2 ; Denz., 789). L'*Écriture* décrit l'état primitif comme un état « paradisiaque » ; un travail était imposé, mais dans un jardin « de délices » (Gen., 2, 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 1 Cor., 15, 35-49.

4. **Le don de science**. On conclut des indications bibliques qu'Adam avait de grandes connaissances ; il connaissait et nommait les animaux (Gen., 2, 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., 17, 5 sq.).

Les *Pères* vantent très souvent cette science ; d'après S. Augustin, Adam était même incapable de se tromper (De lib. arb., 3, 18, 52). S. Thomas le suit (S. th., 1, 94, 4). D'après lui, Adam avait sur *tout* une science infuse (S. th., 1, 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., 2, 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., 1, 6, 12 et 15, cependant : « c'est difficile à expliquer »).

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., 1, 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 n'a pas perdu la justice et la sainteté pour lui seul, mais aussi pour *nous-mêmes* ». 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 « justice *naturelle* » 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 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 : « En fait, ce don était d'une certaine manière *naturel*, non point qu'il eût pour cause les principes de la nature, mais parce qu'il avait été conféré au premier homme pour être transmis en même temps que la *nature* » (Cont. Gent., 4, 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 Rubeis*, De peccato originali (Venise, 1757). *Mazella*, De Deo cr. disp., 5. *Hetzenhauer*, Theolog. bibl., 544 sq. *H. Zschokke*, Historia sacra, 44 sq. *Dict. theol.*, 1, 368-386, v. Adam et V, 1640-1658, v. Ève. *A. Slomkowski*, L'état 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) : Le fait de commettre ce péché à l'origine (peccatum originans) a été la cause du péché originel qui a été transmis à toute l'humanité (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 2<sup>ème</sup> Concile d'*Orange* (529) (can. 1 ; Denz., 174) ; et enfin au Concile de *Trente* : « Si quelqu'un ne confesse pas que le premier homme, Adam, après avoir transgressé le commandement de Dieu dans le paradis, a immédiatement perdu la *sainteté et la justice* dans lesquelles il avait été établi et a encouru, par l'offense que constituait cette prévarication, la *colère et*

*l'indignation* de Dieu et, par la suite, la *mort* dont il avait été auparavant menacé par Dieu, et avec la mort la *captivité* sous le pouvoir de celui qui ensuite "a eu l'empire de la mort, c'est-à-dire le diable" (Hebr., 2, 14); et que par l'offense que constituait cette prévarication Adam tout entier, *dans son corps et dans son âme a été changé en un état pire* : qu'il soit anathème » (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., 2, 17 et 3, 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 (2, 23 sq. ; cf. 1, 13 sq. ; 10, 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., 10, 14 sq.) et déclare en pensant à Ève : « De la femme procède l'origine du péché » (Eccli., 25, 33). Le livre de Tobie juge « que c'est dans l'orgueil que toute perdition a pris son origine » (4, 14).

S. *Paul* mentionne la chute originelle avec le même réalisme historique : « Je crains bien que, comme Ève fut séduite par la ruse du serpent, ainsi vos pensées ne se corrompent » (2 Cor., 11, 3). « Adam fut créé le premier, ensuite Ève, et ce n'est pas Adam qui fut tenté, mais c'est la femme qui fut tentée et tomba » (1 Tim., 2, 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 (5, 12 ; cf. 8, 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, 8, 44). « Celui qui fait le péché est du diable, car le diable pêche depuis le commencement » (1 Jean, 3, 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., 3, 14) et *S. Ambroise* (De parad., 2, 11), pensent à un péché sexuel. Sans doute, à cause de la sentence prononcée contre Ève 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 Ève 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'écarterait de l'opinion générale des théologiens ; mais l'Église 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'Église 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'Église 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 Ève se rendirent coupables* » (Le péché originel (1909), 14).

Le *péché d'Ève* eut lieu le premier (Eccli., 25, 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'Ève est aussi plus facile à expliquer que celui d'Adam. Ce que la Bible raconte se rapporte surtout à Ève 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'Ève 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., 14, 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, 3, 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 (*Gietl*, 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., 2, 2, 163-165). Déjà S. Augustin avait prononcé ce jugement : « la gravité (de ce péché) surpasse de beaucoup la faible portée de notre jugement » (De nupt. et concup., 2, 34, 58) ; péché ineffablement grand » (Op. imp., 1, 105) ; il l'appelle (avec Eccli., 10, 15) « de l'orgueil, du mépris de Dieu » (De nat. et grat., 29, 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., 3, 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., 3, 7) et dans la sentence de *souffrance* et de *mort* prononcée par Dieu contre Adam et Ève (Gen., 3, 15-19 ; cf. 2, 17), sentence aggravée pour la femme de peines particulières correspondant à son sexe (Gen., 3, 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 *Scholastique* montre la convenance des châtiments infligés à Adam et à sa femme. Le châtiment 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 châtiments qui furent imposés personnellement à nos premiers parents conformément à leur péché et à leur sexe (S. th., 2, 2, 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* (10, 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., 2, 14 sq. ; 7, 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 (« ils ont ainsi mérité d'être sauvés du supplice sans ressource, grâce au précieux sang de notre Seigneur » : De peccat. mer., 2, 34, 55) (Dict. théol., 1, 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*, 3, 120 sq. *Diekamp*, 2, 129-152. *Minges*, 1, 243-253. *Palmieri*, 490 sq. *Bellarmin*, De amissione gratiæ (Contr., t. 4, Paris, 1613). *S. Thomas*, S. th., 1, 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., 1, 95, 2. Sur la concupiscence : *Dict. théol.*, 3, 804-814, v. Concupiscence, 1, 2395 sq., et 12, 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 *culpabilité* (imitation non propagation). 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 cœlorum). 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 Concile d'*Orange* (529) (Denz., 174 sq.). Lorsque *Abélard* renouvela 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 culpé » 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 : « Si quelqu'un affirme que la prévarication d'Adam n'a nui qu'à *lui seul* et non à sa descendance, et qu'il a perdu la sainteté et la justice reçues de Dieu pour lui seul et non aussi pour nous, ou que, souillé par le péché de désobéissance, il n'a transmis que la *mort* et les *punitions* du corps à tout le genre humain, mais non pas le *péché*, qui est la mort de l'âme : qu'il soit anathème » (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., 8, 21 ; cf. 6, 5-12). Les plaintes sur la diffusion générale du péché parmi les hommes se rencontrent ensuite assez souvent dans l'Ancien Testament (3 Rois, 8, 46. Job, 15, 14. Prov., 20, 9. Eccli., 40, 1-11. Eccl. 7, 21. Ps. 13, 3).

Mais jamais on ne fait dériver cet état du *péché d'origine*, bien qu'on y rattache maintes fois la mort (Eccli., 25, 33 ; Sag., 2, 24). Le passage souvent cité du Ps. 50, 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, 14, 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'Ève, mais on n'y atteint jamais la notion chrétienne du péché originel (Tixeront, 1, 39 sq.). « O Adam, qu'as-tu fait ? Car, bien que ce soit toi qui as péché, le mal n'est pas tombé sur toi seul, mais sur nous tous qui sommes tes descendants » (4 Esd., 7, 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, 10, 18). Le but de sa vie est seulement la conversion des pécheurs (Marc, 2, 17). Mais *tous* sont pécheurs : « Ce qui est né de la chair est chair » (Jean, 3, 6). C'est pourquoi tous ont besoin de la régénération par l'Esprit, s'ils veulent entrer dans le royaume de Dieu (Jean, 3, 3-5). Quant à lui, le Fils, le Père l'a donné pour le

salut de toute l'humanité (Jean, 3, 16-17). Ce n'est que par lui qu'on vient vers le Père (Jean, 14, 6) : « Celui qui ne croit pas au Fils, celui-là ne verra pas la vie, mais le courroux de Dieu demeure sur lui » (Jean, 3, 36). Il enseigne à tout le monde à demander le pardon des péchés (Math., 6, 12 ; Luc, 11, 4).

*D'où* vient cette culpabilité universelle ? Jésus indique souvent la tentation par *Satan* (Marc, 4, 15 ; Math., 13, 39 ; Luc, 22, 3 ; Jean, 13, 2, 27) ; par d'autres hommes (Math., 17, 6-8) ; par la propre sensualité (Math., 18, 8-10) ; mais la racine proprement dite est le « cœur », les dispositions mauvaises personnelles (Math., 12, 33-35 ; 15, 18-19. Luc, 6, 45. Marc, 7, 15, 20-30). Le « vice de la nature » apparaît clairement dans cet avertissement : « Coupez les mauvais membres » (Marc, 9, 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., 5, 12) permettent une double interprétation, sans que, pour cela, la pensée principale subisse une altération essentielle : « Nous savons que par un seul homme, le *péché* est entré dans le monde, et que *par le péché est venue la mort* ; et ainsi, *la mort est passée* en tous les hommes, étant donné que tous ont péché » (Διὰ τοῦτο, ὡσπερ δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν, καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διήλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον).

**Exégèse.** L'interprétation préférée par S. Augustin et la plupart des auteurs comprend ἐφ' ᾧ, « in quo » (en qui) au sens relatif et le rapporte à ἑνὸς ἀνθρώπου « unum hominem » (un homme) 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* : « Ce seul homme en qui seul tous ont péché » (De pecc. mer. et dem., 1, 10, 11). « Donc depuis que 'par un seul homme le péché est entré dans le monde et la mort par le péché, et qu'ainsi la mort est passée dans tous les hommes par ce seul homme en qui tous ont péché', toute la génération du prévaricateur est devenue une masse de perdition » (De pecc. orig., 2, 29, 34). Cette interprétation d'ἐφ' ᾧ comme relatif est confirmée par le passage parallèle, 1 Cor., 15, 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., 5, 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 », (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., 3, 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 avons transgressé le précepte au commencement » (A. h., 5, 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., 8, 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., 8, 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., 5, 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 » (Ép. 64, 5). S. Athanase se réfère, comme beaucoup de Pères, au Ps. 50, 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. 50, 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 : « Adam a existé, et nous avons tous existé en lui ; Adam a péri, et tous ont péri en lui : c'est pourquoi tous meurent en lui » (Exp. in Luc, 7, 234). Plus précis encore est l'*Ambrosiastre* : « 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 culpabilité 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., 4, 19). S. Jean Chrysostome lui-même s'exprime à mainte reprise dans ce sens (Cf. In Ep. ad Rom. hom., 10, 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., 2, 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. « Nous étions véritablement tous en lui, alors que nous étions tous cet homme qui tomba dans le péché par la femme tirée de lui avant le péché » (Civ., 13, 14). « Quant au péché que dans les enfants on nomme péché originel, lorsqu'ils n'ont pas encore l'usage de leur libre arbitre, on n'a pas tort non plus de l'appeler volontaire, puisque, contracté à l'origine par la volonté dépravée de l'homme, il est devenu en quelque façon héréditaire » (Retract., 1, 13, 5). Sans volonté, pas de péché ; « Il n'y a pas de péché qui ne soit volontaire » (De ver. rel., 14, 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 interprétèrent le saint docteur dans le sens des pélagiens. C'est pourquoi le Concile de Trente a frappé d'anathème cette manière de voir : « Si quelqu'un nie que, par la grâce de notre Seigneur Jésus Christ conférée au baptême, la culpabilité du péché originel soit remise, ou même s'il affirme que tout ce qui a vraiment et proprement caractère de péché n'est pas totalement enlevé, mais est seulement rasé ou non imputé : qu'il soit anathème » (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., 7, 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., 1, 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 (le principe du combat qu'elle nous livre nous est laissé comme un moyen d'acquérir des mérites), 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 qu'il y a « certains signes qui sont les *manifestations probables* du péché originel dans le genre humain » (C. Gent., 4, 52). Ces signes ont déjà frappé les païens : « Nous nous efforçons vers l'interdit et nous désirons ce que l'on nous refuse » (Cicéron). « Je vois le bien, je l'aime et je le fais mal » (Ovide). « Personne ne naît sans vices » (Horace). Ces pensées sont un écho vivant aux paroles de S. Paul (Rom., 7), 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'Église a condamné la proposition suivante : « Dieu n'aurait pas pu à l'origine créer un homme *tel qu'il naît maintenant* » (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 : *Vandenesch*, *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 2<sup>ème</sup> 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 : « ce péché est un par son origine... transmis par propagation héréditaire et non par imitation... *il est propre à chacun* » (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-Franowitz 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 Gant, 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, 1, 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 : « Même si elles sont blessées, les puissances naturelles restent intactes ». Il est vrai qu'il y en a un autre aussi célèbre, créé par Bède le Vénérable : « Dépouillé des dons qu'il avait reçu, blessé dans sa nature ». 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*, 3, 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 » (2, 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 : « Tous les péchés *ont cela de commun*, c'est qu'ils détournent de Dieu, quoiqu'ils diffèrent les uns des autres, par rapport aux divers biens changeants vers lesquels ils portent » (S. th., 3, 8, 7). Il traite en détail du péché originel dans *De malo*, 4, 2 : « Il y eut dans le péché du premier père un élément *formel*, l'aversion par rapport au bien immuable, et un élément matériel, la conversion vers un bien passager. Or, du fait qu'il s'est détourné du bien immuable, il a perdu le don de la justice originelle, et du fait qu'il s'est tourné de façon désordonnée vers un bien passager, les puissances inférieures qui devaient s'élever vers la raison ont été

rabaisées vers les réalités inférieures... Il en résulte que le péché originel en tel ou tel homme n'est rien d'autre que la *concupiscence accompagnée de la privation de la justice originelle*, en sorte toutefois que cette privation de la justice originelle constitue ce qui est formel dans le péché originel, et la concupiscence ce qui est matériel ».

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* : « ce péché d'Adam - qui est un par son origine et transmis par propagation héréditaire et non par imitation, est propre à chacun » (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 : « cet ancien péché, qui est si connu quand il s'agit d'en parler, mais qui est si *mystérieux* quand on essaye de le comprendre » (De mor. eccl., 1, 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, 6, 970). Cette « façon presque brutale » a été reprise par les scolastiques primitifs avec *P. Lombard* : « Pollutio quaedam, quam ex fervore coitus parentum et concupiscentia libidinosa contrahit caro, dum concipitur, *causa est originalis peccati* » (Sent., 2, d. 31, c. 6 ; Dict. théol., 1, 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 : « parce qu'ils sont revêtus de celui qui a péché *volontairement*, ils tirent de lui la tache du péché et le supplice de la mort ; de même que les petits enfants, qui ont revêtu Jésus-Christ, bien qu'ils n'aient rien fait par leur volonté, ont part néanmoins à sa justice et à la récompense de la vie éternelle » (Opus imp., 6, 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., 2) 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. 1, 2, 81, 1 ad 2 ; cf. encore De malo 4, 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., 4, 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., 2, 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 (2 Thess., 2, 7). S. Augustin : « Laquelle de ces deux opinions est la vraie, je préfère l'apprendre que de le dire, pour ne pas avoir à me reprocher d'enseigner ce que j'ignore » (C. Jul., 5, 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 « que par sa prévarication la personne toute entière d'Adam fut changée et dégradée dans son corps et dans son âme » (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 les peines 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, 10, 30, la formule : « Par le péché d'Adam l'homme a été *dépouillé des dons qu'il avait reçu, blessé dans sa nature* ».

**Preuve.** *La perte de la justice originelle.* La perte de la sainteté et de la justice, le courroux et la disgrâce de Dieu atteignent 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 faute et peine (*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., 1, 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., 3, 23. Gal., 3, 22. 1 Jean, 1, 8 ; 2, 16 ; 5, 19), sujets à la colère de Dieu (Jean, 3, 36), naturellement enfants de colère (Eph., 2, 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., 1, 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 décrièrent 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 2<sup>ème</sup> 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 *antinaturel* 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., 7, 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 : « L'homme, par l'usage pernicieux de son libre arbitre, l'avait perdu et s'était perdu lui-même » (Enchir., 9, 30). « De même, en effet, que le suicidé 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., 9, 30). Ensuite il montre comment la Rédemption peut seule nous rendre la liberté (Jean, 8, 36). Citons encore un passage opposé par la dogmatique catholique aux pseudo-augustiniens : « 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., 1, 2, 5 ; cf. Schwane, 2, 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. 1, q. 1.

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 2<sup>ème</sup> 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 2<sup>ème</sup> 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 2<sup>ème</sup> Concile d'Orange, et que le Concile de Trente lui-même envisage à un autre endroit (S. 6, c. 1 et can. 1). 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. *Salmant*, 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 : « Ce qui est naturel à un homme n'a été ni acquis ni perdu par le péché » (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-augustiniens rendit plus tard nécessaire une correction. Les théologiens posttridentins eux-mêmes déclarent 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 don d'intégrité. 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 déchus » (*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., 7, 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 : « *Notre cœur est troublé*, jusqu'à ce qu'il repose en toi » jusqu'à ce que ce conflit dans notre nature soit supprimé dans la grâce et l'union avec Dieu (Conf., 11, 9 et 1, 1). C'est alors seulement que nous connaissons la vraie solution du problème, et non sur la terre.

[La suite est le livre 3: la doctrine de la rédemption. Mgr Bernard Bartmann

PRÉCIS DE THÉOLOGIE DOGMATIQUE]