numelyo
bibliothèque numérique de Lyon
http://www.numelyo.bm-lyon.fr

Les Dogmes fondamentaux et leur évolution secondaire et théologique

Auteur :Fontaine, Julien, 1839-1917

Date :1916

Cote : SJ D 087/7

Permalien : http://numelyo.bm-lyon.fr/BML:BML_00GOO0100137001104883405

Droit d'utilisation : Domaine public, Licence Ouverte-Open Licence

D 87/7

Julien FONTAINE

LES DOGMES FONDAMENTAUX

ET

LEUR ÉVOLUTION SECONDAIRE

ET THÉOLOGIQUE

PARIS
LIBRAIRIE SAINT-JOSEPH
TOLRA, ÉDITEUR
28, RUE D'ASSAS ET RUE DE VAUGIRARD, 76

BIBLIOTHECA S. J.
Maison Saint-Augustin
ENGHIEN

D 87/7

D 87 1

LES DOGMES FONDAMENTAUX

ET

LEUR ÉVOLUTION SECONDAIRE

ET THÉOLOGIQUE

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

1887. — **La Chaire et l'Apologétique au XIX^e siècle** (*épuisé*).

1890. — **Le Nouveau Testament et les Origines du Christianisme**, in-8^e 520 pages, chez Téqui, traduction italienne (Sienne). **6 fr.**

1892. — **Le Prône catéchistique d'après le Concile de Trente**, in-12, 232 pages, 3^me édition, chez Téqui..... **2.50**

1895. — **L'irreligion contemporaine et la Défense catholique**, in-12, 418 pages, chez Beauchesne..... **3.50**

1900. — **L'Eglise ou le Christianisme vivant**, in-12,440 pages, chez Roger et Chernoviz **3.50**

1901. — **Les Infiltrations protestantes et le Clergé français**, in-12, 264 pages, nouvelle édition chez Lethielleux..... **2.50**

1902. — **Les Infiltrations kantiennes et protestantes** in-12, 550 pages, 3^me édition. **3.50**

1905. — **Les Infiltrations protestantes et l'Exégèse du Nouveau Testament**, in-2, 512 pages, 2^e édition..... **3.50**

1907. — **La Théologie du Nouveau Testament, et l'Evolution des dogmes**, in-12, 540 pages, 5^me édition, chez Lethielleux. Traduction italienne par le R. P. Radaeli, chez Pustet, Rome..... **4 fr.**

1909. — **Le Modernisme sociologique : Décadence ou Régénération**, grand in-8° carré, 515 pages, chez Lethielleux..... **6 fr.**

1911. — **Le Modernisme social**, grand in-8° carré, 486 pages, chez Lethielleux..... **6 fr.**

1913. — **Jésus-Christ principe et fin de la vie humaine : Synthèse catholique**, in-8^e, 340 pages, chez Desclée..... **3.50**

1914. — **Etude comparative des deux synthèses catholique et moderniste d'après le Concile du Vatican et l'Encyclique « Pascendi »**, chez Téqui... **4 fr.**

1917. — **Les Dogmes fondamentaux et leur évolution secondaire et théologique**, chez Tolra..... **3.50**

BROCHURES

1899. — **L'Erreur capitale du clergé français : Réponse à M. l'abbé Garilhe**, chez Savaète **0 75**

1903. — **La crise scolaire et religieuse**, chez Lethielleux..... **1.25**

Julien FONTAINE

LES

DOGMES FONDAMENTAUX

ET

LEUR ÉVOLUTION SECONDAIRE

ET THÉOLOGIQUE

PARIS
LIBRAIRIE SAINT-JOSEPH
TOLRA, ÉDITEUR
28, RUE D'ASSAS ET RUE DE VAUGIRARD, 76

Imprimatur

Nihil obstat.

J. AURIAULT,
censor delegatus

Imprimatur

Parisiis, die 27 décembre 1916.

ADAM,
v. g.

INTRODUCTION

—

Je voudrais dès ces premières pages préciser le but et la nature de ce livre, afin que mes lecteurs n'y cherchent pas ce que je n'ai point eu l'intention d'y mettre. Le moyen le plus court d'arriver à ce résultat est peut-être de dire comment et pourquoi j'ai été amené à l'écrire.

Vers la fin de 1906, j'ai publié un volume intitulé : « *La Théologie du Nouveau Testament et l'Evolution des dogmes* », écrit à l'occasion de discussions scripturaires et philosophiques dont il serait inutile de parler. La partie principale de cet ouvrage, en tout six chapitres, concerne tout d'abord la formation des dogmes ou mystères chrétiens, « Incarnation, Rédemption, Eglise ». Ces dogmes sont avant tout des faits concrets et toujours vivants. Or ces faits n'ont pas été posés en un jour ; il a fallu du temps, précisément parce qu'il y avait évolution interne, intrinsèque, dans leur première formation. L'Incarnation par exemple, opérée au jour de l'An-

nonciation, a eu sa manifestation initiale et décisive avec la nativité du Sauveur ; cette manifestation a été suivie de toutes celles qui ont été consignées dans ce que nous appelons « L'Evangile de l'Enfance », aux premières pages de saint Mathieu et de saint Luc. On pourrait même dire que le Verbe incarné ne fut connu comme tel qu'après les explications qu'il donna lui-même, un si grand nombre de fois, au cours de sa vie publique, et dont les principales se lisent dans ses discours aux grandes fêtes pascales à Jérusalem, reproduits dans le Quatrième Evangile.. C'est tout l'ensemble de ces faits et de ces déclarations qui constitue l'évolution interne, intrinsèque, du premier de nos mystères chrétiens.

Le second n'est à vrai dire que le développement et l'application du premier. Le Christ était venu en ce monde pour y être supplicié, pour mourir sous les coups des Juifs. Il le voulait afin d'expier nos fautes par ses souffrances et de nous racheter par l'effusion de son sang. Comment s'opéra cette substitution de l'Innocent Rédempteur à l'humanité toute entière coupable, et comment se consomma ce mystère de l'expiation ? C'est ce que saint Paul a longuement et divinement expliqué dans ses admirables épitres, qui contiennent toute l'histoire de cette évolution formatrice du dogme lui-même.

nonciation, a eu sa manifestation initiale et décisive avec la nativité du Sauveur ; cette manifestation a été suivie de toutes celles qui ont été consignées dans ce que nous appelons « L'Evangile de l'Enfance », aux premières pages de saint Mathieu et de saint Luc. On pourrait même dire que le Verbe incarné ne fut connu comme tel qu'après les explications qu'il donna lui-même, un si grand nombre de fois, au cours de sa vie publique, et dont les principales se lisent dans ses discours aux grandes fêtes pascales à Jérusalem, reproduits dans le Quatrième Evangile.. C'est tout l'ensemble de ces faits et de ces déclarations qui constitue l'évolution interne, intrinsèque, du premier de nos mystères chrétiens.

Le second n'est à vrai dire que le développement et l'application du premier. Le Christ était venu en ce monde pour y être supplicié, pour mourir sous les coups des Juifs. Il le voulait afin d'expier nos fautes par ses souffrances et de nous racheter par l'effusion de son sang. Comment s'opéra cette substitution de l'Innocent Rédempteur à l'humanité toute entière coupable, et comment se consomma ce mystère de l'expiation ? C'est ce que saint Paul a longuement et divinement expliqué dans ses admirables épitres, qui contiennent toute l'histoire de cette évolution formatrice du dogme lui-même.

Enfin l'Eglise organisée par le Christ en personne, animée et vivifiée par le Saint-Esprit, n'est que le prolongement de l'Incarnation et de la Rédemption. L'évolution de ces trois faits divins remplit tout le premier siècle de notre ère, puisque leur promulgation scripturaire ne fut définitivement achevée que par la publication du Quatrième Evangile, presque à la veille du second siècle.

On voit en quoi consiste cette évolution formatrice des trois dogmes fondamentaux du Christianisme. Elle est très distincte de celle que nous étudierons dans le présent volume et que nous appelons l'évolution secondaire et théologique, ou, si l'on aime mieux, explicative de la première. Aussi ne commença-t-elle que dans la dernière partie du second siècle, pour remplir tout particulièrement le troisième et le quatrième, et même pour se continuer dans les siècles suivants et par delà. C'est dans cette période, second, troisième et quatrième siècles, que nous la considèrerons en ce qu'elle a de plus essentiel.

Cette évolution explicative ou théologique est née des besoins les plus impérieux et les plus naturels de l'esprit humain en face de ces croyances, le besoin de les pénétrer, de les analyser et de les justifier à ses propres yeux, afin de les aimer davantage et de les mieux pratiquer. Il y

a aussi au fond de l'intelligence humaine, reconnaissons-le, une curiosité malsaine qui voudrait tout comprendre, alors qu'elle se sent si faible et si bornée en face de ces mystères divins qui demandent à être sondés avec humilité, pour être mieux sentis et mieux goûtés. De plus les dogmes de notre foi entraînent des conséquences pratiques, imposent des obligations et des devoirs qui contrarient les passions et dont l'accomplissement n'est pas toujours facile. Les volontés revêches trouvent même ces obligations irréalisables ; elles finissent par le persuader à l'intelligence et surtout par entraîner celle-ci dans leur propre révolte, alors même qu'elles ne parviennent pas à y étouffer la foi.

Nous découvrons ici les vraies sources des différentes hérésies qui ont déchiré le sein de l'Eglise, altéré, faussé, perverti les croyances les plus lumineuses et les mieux assises, tous nos mystères chrétiens sans exception aucune, à commencer par celui qui les résume tous, le mystère de l'Incarnation.

Notre théologie catholique est née du besoin de répondre à toutes ces hérésies, de dissiper les ténèbres amoncelées par elles, de maintenir dans leur pureté primitive les dogmes fondamentaux en mettant à nu leur sens profond et éminemment raisonnable. De là ces explications logiques, raisonnées et réfléchies, dont la théolo-

gie entoure nos dogmes eux-mêmes, qui, sous ces influences contraires, je veux dire les attaques de l'hérésies et les explications théologiques, montrèrent peu à peu toutes les richesses intellectuelles qu'ils contiennent et commencèrent cette évolution secondaire que nous étudions.

Au jugement des esprits les mieux renseignés, l'évolution théologique semble avoir atteint ses plus hauts sommets au temps des scolastiques et avec saint Thomas ; et nous n'oserions y contredire. Ce sont ces grands théologiens qui ont arrêté les formules de cette admirable métaphysique, servant de bases ou à tout le moins de remparts à notre théologie proprement dite, sans exclusion, bien entendu, des données plus hautes et plus sûres encore de la Révélation. Nous tirerons toujours le plus grand profit de l'étude de la scolastique, tant de fois recommandée et préconisée par le Saint-Siège. Elle est et demeurera le plus sûr garant de l'orthodoxie, et c'est à ce titre qu'elle est l'objet direct de l'enseignement dans nos maisons de formation ecclésiastique. Il n'empêche que nous aurions encore un autre profit à en tirer ; ce serait d'en vulgariser les leçons les plus essentielles, en les faisant passer dans notre langue mais développées, et surtout expliquées et élucidées aux endroits les plus difficiles. Or, il faut

pour cela en faire une étude approfondie, mais surtout personnelle ; c'est alors que les formules de l'Ecole s'entrouvent et laissent apercevoir toutes leurs richesses. Ce travail de vulgarisation est commencé et il se continuera, je l'espère. On écrit aujourd'hui en français des traités entiers de théologie dogmatique, ce que l'on ne faisait guère autrefois, et c'est là un symptôme significatif du besoin que nous en avons. Les commentaires viendront plus tard ; ils naîtront comme d'eux-mêmes et continueront sous des formes adaptées aux exigences d'un public moins restreint ces enseignements fondamentaux, indispensables à la régénération de l'esprit chrétien et catholique. Nous aurons alors non plus seulement des reproductions ou traductions de la scolastique, mais des développements en un certain sens nouveaux. Pourquoi ne serait-ce pas là les débuts d'une phase nouvelle dans cette évolution générale qui se perpétue à travers les siècles ?

L'étude des Pères et des premiers docteurs, inaugurée elle aussi sous des formes spéciales depuis quelque temps, contribuera à ce progrès doctrinal pourvu qu'elle ne verse pas dans la manie érudite (1), j'entends dans cette recherche

(1) Sur la manie de l'érudition que l'on a portée un peu partout, dans les genres de travaux les plus divers, voir la très piquante et judicieuse critique qu'en a faite Pierre Lasserre, dans son remarquable ouvrage : *La doctrine officielle de l'université ; critique du haut enseignement de l'Etat.*

stérilisante du document, pour le document lui-même beaucoup plus qu'au profit de la science. Les Pères et les docteurs, on le verra bien à la lecture de quelques chapitres de ce modeste travail, ont traité à l'avance ces mêmes questions que les scolastiques ont systématisées dans leurs écrits. C'est dire que les Pères les ont examinées sous des aspects plus variés, et avec une liberté d'allure et de recherche qui contraste avec la régularité des systèmes proprements dits. On gagne à unir les deux méthodes et à exploiter notre dogmatique, avec toutes les ressources qu'elles nous offrent. Notons en passant que la vulgarisation doctrinale que nous souhaitions tout à l'heure, sera grandement favorisée par cette union ; et elle devra une partie de sa puissance aux Pères, tout particulièrement à leur psychologie plus alerte, plus vive, plus pénétrante, sinon en elle-même, du moins par ses procédés mieux adaptés à l'esprit moderne et à ses exigences légitimes.

Nous exploitons nous-même ces deux sources, scolastique et patristique, dans le présent travail. La synthèse qui remplira les trois premiers chapitres, s'inspire de nos plus grands théologiens dans l'exposé de nos dogmes fondamentaux : le Dieu-un, le Dieu-trine, le Dieu-Homme. C'est exactement le même thème que nous reprenons dans la seconde partie, avec le pro-

cédé analytique. Nous y examinons, dans sa formation même, dans ses conditions historiques et ses phases diverses, l'évolution doctrinale que nous avons présentée tout d'abord dans son ensemble.

Ce genre d'études, s'il a ses avantages, a aussi ses inconvénients et ses difficultés qu'il ne nous déplaît pas de faire connaître à l'avance. Une synthèse est toujours incomplète ; on est contraint d'en écarter tout ce qui est secondaire, ou, pour préciser davantage, tout ce qui n'est pas indispensable à l'intelligence des énoncés dans lesquels on se renferme. Or ces énoncés se réduisent à ce qu'il y a de plus essentiel ; les détails, quand il y en a et eux aussi sont parfois nécessaires, tendent à mettre en lumière les points centraux desquels dépend tout le reste. Cette méthode synthétique est radicalement opposée à la méthode érudite qui se plaît dans l'élucidation des points particuliers, et n'est satisfaite qu'après avoir répété tout ce que l'on a dit jusque là,en y ajoutant les observations personnelles de l'auteur, quand il en a.

De plus, la méthode synthétique expose à des reprises que des esprits inattentifs confondront aisément avec de fastidieuses et inutiles répétitions. La synthèse consiste en effet à rapprocher les uns des autres ces points centraux dont nous parlions tout à l'heure, et qui dominent

toute une question, parfois tout un traité de théologie par exemple. Or, on ne rapproche utilement des choses distinctes qu'après les avoir fait connaître en ce qu'elles ont de particulier.

En réalité, l'objet de notre synthèse est unique ; c'est Dieu mais Dieu considéré sous des aspects très différents. Tout d'abord, il s'agira du Dieu-Un, mais étudié à des points de vue multiples. La première question qui se pose est celle de son existence. Dieu est-il ? Puis, qu'est-il ? En quoi consiste son Essence ? Cette essence métaphysique est comme le fond duquel procèdent différents attributs qu'il faudra étudier les uns après les autres et qui, en définitive, constituent cette essence elle-même. Enfin, en Dieu il y a des opérations substantielles, vitales. Comment concevoir cette vie en Dieu ? Voici donc tout un ensemble de questions sur un seul objet, et on ne les traitera jamais dans leur accord synthétique sans être condamné à des répétitions au moins apparentes.

La révélation chrétienne nous a montré, en un Dieu unique par sa nature ou son essence, trois Personnes distinctes, le Père, le Verbe et l'Esprit. En quoi consiste cette Personnalité distincte pour chacune, quelles sont leurs relations subsistantes et comment se conçoivent-elles dans l'unité d'une même nature, possédée en com-

mun ? Pour donner une réponse à ces difficiles questions, il sera nécessaire d'opérer un mouvement de régression vers le Dieu un, sa nature, ses perfections ou attributs et enfin sa vie ; et nous aurons à chercher, tout particulièrement dans ses opérations vitales, l'explication de la procession des Personnes. Encore matière à redites indispensables, ne serait-ce que pour rattacher entre eux les points de vue différents qui nous auront occupés.

Enfin le Dieu-Homme est encore et toujours le même Dieu, mais vu sous d'autres aspects. Ce n'est pas précisément le Dieu-un qui nous apparaît sous la forme humaine, mais l'une des Personnes trinitaires, venant en ce monde pour y accomplir une œuvre déterminée, l'œuvre salvifique. Je dis cette œuvre *déterminée*, non pas seulement par le Verbe, mais encore par le Père et le Saint-Esprit, dans et par le Décret trinitaire de la Rédemption. Il y aura à marquer la part singulière du Fils, sans exclure la participation des deux autres Personnes divines.

Seul cependant le Verbe s'est uni notre nature, de cette union hypostatique ou personnelle que nous aurons à caractériser. Mais cette union le met en rapport avec toute la race humaine, dont la situation morale et religieuse est en cause et sera refaite, reconstituée par lui dans sa grandeur primitive. Voici donc qu'à la révélation

proprement dite et à la métaphysique profonde qui l'appuie et même l'explique en une certaine mesure, s'ajoute une science nouvelle ou plutôt un groupe de sciences qui concernent l'homme, l'humanité tout entière et que nous appelons les sciences anthropologiques. A mesure que la théologie se développera et avec elle les explications secondaires de nos dogmes, les sciences anthropologiques, tout particulièrement la psychologie ou science de l'âme humaine, entreront comme éléments constitutifs indispensables dans la synthèse que nous verrons grandir sous nos yeux.

Et cependant cette synthèse est et demeurera toujours incomplète et, à cause de sa complexité même, elle oblige, à mesure qu'elle progresse, à des mouvements régressifs vers des parties déjà vues, afin de les ressaisir et de les lier à ce qui doit suivre. L'intelligibilité de l'ensemble viendra précisément de l'accord de tous ces éléments divers. On dirait un corps vivant dont tous les organismes ne fonctionnent qu'à la condition de s'appuyer et de s'aider les uns les autres. Séparez le cœur des organes respiratoires ou ceux-ci de l'estomac et des intestins, vous n'avez plus que les débris d'un cadavre. Nos dogmes sont bien plus étroitement unis que ces organismes physiques ; ils ne se soutiennent et par suite ne se conçoivent et ne s'expliquent que les

uns par les autres. Dans l'étude que vous en faites, il faudra respecter avant tout cette coordination que leur auteur a lui-même établie. Dieu doit être connu autant que possible dans sa nature, ses perfections et sa vie, si l'on veut comprendre quelque chose au dogme trinitaire. L'incarnation exige un concept suffisamment exact de la Trinité des Personnes divines. Si vous intervertissez cet ordre dans l'étude que vous imposez aux candidats du Sacerdoce, vous les condamnez à des efforts infructueux qui produiront la confusion et le trouble intellectuel où il faudrait avant tout l'ordre et la clarté.

Enfin, quand on a acquis une connaissance suffisante de ces doctrines, si l'on veut les conserver intactes et vivantes, il est indispensable d'en établir la synthèse, de l'avoir toujours présente à la mémoire, ou plutôt de la graver de plus en plus à fond, dans son intelligence et dans son cœur.

Notre seconde partie reprend en sous-œuvre, et par le procédé analytique, les thèses concentrées et résumées dans la première. Le chapitre intermédiaire sur les hérésies christologiques nous y introduira ; ce sont en effet les points centraux de notre dogmatique que les hérésiarques des troisième, quatrième et cinquième siècles attaquèrent successivement, et que les Pères et les docteurs eurent à défendre. L'évolution

théologique sortit de cette lutte et ses phases principales seront indiquées par les titres mêmes de nos chapitres. Saint Irénée la prépare de la façon la plus heureuse, par une appréciation générale, et éminemment catholique des documents scripturaires dont il nous montre toute la portée. De plus, il analyse avec une étonnante précision les relations organiques, établies par Jésus-Christ entre cette dogmatique révélée et la hiérarchie ecclésiastique. La théologie de l'Eglise est là toute entière au moins dans ses éléments essentiels.

Nous avons opposé l'orthodoxie si sûre et si complète du grand Evêque de Lyon aux défaillances de quelques apologistes de la même époque, et aux aberrations beaucoup plus graves d'Origène. On trouve dans le seul traité d'Irénée contre les « hérésies » un antidote suffisant contre l'Origénisme.

Après cette période d'essai et de formation qui remplit le second siècle, viennent les assauts de l'Arianisme contre la Divinité de Jésus-Christ, ou, pour préciser davantage, contre la génération du Verbe, si nettement définie par le Concile de Nicée et défendue avec une vigueur triomphante par Saint Athanase. C'est là l'un des points les plus marquants de l'évolution théologique.

Cette évolution se continue, grâce surtout aux

trois docteurs cappadociens ; saint Basile, saint Grégoire de Nazianze et saint Grégoire de Nysse continuent et même complètent l'œuvre d'Athanase en précisant la doctrine catholique sur la Procession du Saint-Esprit, et en préparant ainsi la définition du second concile œcuménique concernant ce sujet. Nous devons même dire que les Pères cappadociens allèrent, dans leurs études, beaucoup plus loin que la très brève définition de Constantinople, dans l'affirmation de la doctrine. C'est la seconde phase de l'évolution.

La troisième s'opéra à l'encontre du Nestorianisme et grâce aux efforts et à la sainte ténacité de saint Cyrille d'Alexandrie, le très digne successeur de saint Athanase. Les détails que nous avions donnés dans nos deux chapitres « Le Dieu-Homme » et les « Hérésies Christologiques » sur le concile d'Ephèse et la lutte contre Nestorius, nous ont dispensé d'y revenir d'une façon spéciale dans notre seconde partie. Les travaux de saint Cyrille et les résultats du concile d'Ephèse n'en marquent pas moins l'apogée de la troisième phase de l'évolution théologique.

Le Pélagianisme, qui niait tout à la fois la grâce et le péché originel, se rattache au Nestorianisme par des relations intimes et en quelque sorte organiques, que nous avons signalées. Cette hérésie changea l'orientation des contro-

verses religieuses et un peu aussi leur théâtre. Les grandes hérésies christologiques avaient pris naissance et s'étaient surtout développées en Orient. L'Occident, sans y demeurer étranger, avait été épargné au moins dans une certaine mesure. Le Pélagianisme éprouva tout particulièrement cette région occidentale, où il rencontra aussi ses principaux adversaires, parmi lesquels Augustin, le grand Evêque d'Hippone, occupe le premier rang.

Nos deux derniers chapitres sont consacrés à cette terrible hérésie qui a varié ses formes au point de se survivre à elle-même et de demeurer aujourd'hui encore le grand péril de l'Eglise, « le naturalisme ». Aussi notre présente étude, bien que limitée aux siècles des Pères et des premiers Docteurs, nous ouvrira des perspectives plus rapprochées de nous. Les conclusions qu'il nous sera permis d'en tirer n'intéresseront que trop vivement l'époque moderne, ainsi qu'on le verra dans notre chapitre final.

LES DOGMES FONDAMENTAUX

ET

LEUR ÉVOLUTION SECONDAIRE ET THÉOLOGIQUE

PREMIÈRE PARTIE

LES DOGMES FONDAMENTAUX ET LES HÉRÉSIES CHRISTOLOGIQUES

CHAPITRE PREMIER

Le Dieu « Un ».

THÉODICÉE DES PÈRES ET DES PREMIERS DOCTEURS

I

Preuves cosmologiques de « l'être et des Perfections de Dieu ».

Notre dessein est de rechercher, dans ce chapitre, les premiers épanouissements de notre théodicée catholique chez les Pères et les docteurs de l'Eglise. Il ne sera pas inutile de rappeler tout d'abord qu'ils puisèrent cette science de Dieu à une double source : la divine Révélation et une saine

philosophie rationnelle dont ils furent les véritables auteurs.

Pas un instant ils n'ont perdu de vue que le Dieu créateur et Maître de toutes choses est entré en relations directes avec les générations humaines et leur a révélé sous des formes et à des degrés divers ses propres perfections. Ce fut tout d'abord au chef de notre race, Adam ; puis, dans ses multiples apparitions aux Patriarches, puis à Moïse qui reçut au Sinaï cette législation chargée de maintenir dans le devoir la revêche tribu judaïque. Les prophètes nous ont laissé des descriptions plus étincelantes et plus riches des Attributs divins ; nous trouvons enfin dans les Proverbes et l'Ecclésiaste des notions plus approfondies qui sont comme la préface des Temps nouveaux. Peut-être pourrions-nous affirmer que l'Ancien Testament est aussi explicite sur l'être et les Perfections du Dieu un et personnel, créateur et Maître de cet Univers, que nos Evangiles eux-mêmes. Ces derniers, il est vrai, ainsi qus les autres écrits néo-testamentaires nous introduisent dans la vie intime de Dieu et nous initient à des mystères profonds que les Juifs eux-mêmes soupçonnaient à peine.

Souvenons-nous toujours que ces notions révélées, si belles et si grandes, s'appuient sur des principes rationnels dont il ne faut jamais les séparer. Et c'est ce que les Pères comprirent et pratiquèrent dans la perfection. Ce qui fait en partie le charme et la force de leurs écrits, c'est qu'on y trouve mêlés, dans une harmonie parfaite, les deux éléments naturel et surnaturel, ces notions rationnelles et révélées, qui se soutiennent réciproquement.

C'est bien ainsi que l'Eglise l'entend aujourd'hui encore ; sa théodicée, comme celle des Pères, est faite de cosmologie et de révélation. Entendons-la sur le premier de ces éléments : *Sancta Mater Ecclesia tenet et docet Deum, rerum omnium principium et finem, naturali rationis lumine et rebus creatis certo cognosci posse; invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur* (1). « Notre mère, la sainte Eglise, tient et enseigne que Dieu, principe et fin de toutes choses, peut être connu avec certitude par les lumières de la raison et le spectacle des choses créées. Ses perfections invisibles, depuis la création de ce monde, sont aperçues par l'intelligence à travers les créatures elles-mêmes ». « Ad Rom. I, 20 ».

L'Eglise va plus loin encore ; elle frappe d'anathèmes quiconque repousse cette doctrine : « Si quelqu'un dit que le Dieu un et véritable, notre Créateur et Seigneur, ne peut être connu avec certitude avec les lumières naturelles de la raison humaine, instruite elle-même par les choses qui ont été faites, qu'il soit anathème. »

Si nous nous reportons au texte de l'Epître aux Romains, cité par le Concile du Vatican, nous verrons qu'il est d'une précision plus grande que le décret conciliaire. D'après saint Paul, ces choses invisibles, traduites et rendues intelligibles par le spectacle du monde, sont l'éternelle puissance et la Divinité du Créateur, et à tel point que nous devons considérer comme inexcusables les hommes qui, ayant ainsi connu Dieu, ne l'auront pas glo-

(1) Concile du Vatican : constitution « Dei Filius ».

rifié et se seront évanouis dans leurs propres pensées. *Intellecta conspiciuntur sempiterna quoque ejus virtus et divinitas ita ut inexcusabiles, quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt aut gratias egerunt, sed evanuerunt in cogitationibus suis.*

La conclusion de l'Apôtre n'est, en définitive, que l'application ferme et logique de principes rationnels et philosophiques, le principe de causalité par exemple, dont les Pères et les docteurs ont tour à tour considéré les aspects les plus divers. Celui qui semble les avoir le plus frappés est la causalité exemplaire. L'artiste, peintre ou sculpteur, ne porte-t-il pas en lui, sitôt qu'il l'a conçu, le chef-d'œuvre qu'il offrira à notre admiration, lorsqu'il l'aura exécuté? Nous pouvons affirmer la même chose du grand artiste qui a créé les mondes ; cela semble d'autant plus naturel que l'œuvre est plus complexe. Comptez, si cela vous est possible, tous ces mondes, reliés par des forces secrètes et s'entraînant à travers les espaces vers des buts insoupçonnés, ou, ce qui sera plus aisé, considérez les plus petits des êtres vivants qui s'agitent à la surface de notre terre. Examinez avec attention leurs organismes, si parfaitement harmonisés entre eux et qui, tous, tendent à une seule fin, l'entretien et le fonctionnement de la vie propre à l'être qu'ils constituent, au moins partiellement. Et cet être est relié à tous les autres, à ceux qui l'entourent du moins ; il est en sympathie avec l'air qu'il respire, les aliments qui le nourrissent, la lumière du grand astre qui l'éclaire et le réchauffe.

Et tout cet ensemble progresse, se développe et grandit pour s'amoindrir ensuite, disparaître un

jour et faire place à d'autres êtres. Or, tout ce progrès, avec ses phases diverses, est écrit à l'avance dans la Raison supérieure de Celui qui a tout préparé et tout créé. Cette théorie de la Causalité exemplaire est exposée très au long chez les Docteurs les plus illustres. Nous n'en citerons que deux qui résument tous les autres, saint Augustin et Denys le pseudo-aréopagite comme on l'appelle habituellement. Sur les « Idées divines », saint Augustin écrit (Question LXXXIII) : « Il y a « en Dieu certaines formes ou idées principales, « types et raisons éternelles des choses qui n'ont « point été formées parce qu'elles sont éternelles « et subsistent identiques à elles-mêmes ; elles « sont contenues dans la divine intelligence. C'est « parce qu'elles n'ont ni commencement, ni déclin, « que l'on doit dire que, d'après elles, a été formé « tout ce qui commence et périt, bien plus, tout ce « qui est susceptible de naître et de mourir. » Le grand docteur poursuit en ces termes : « Quel « homme imbu de principes religieux, bien qu'il « ne puisse jouir encore de la vision de ces idées-« types, oserait les nier ? Comment et pourquoi ne « confesserait-il pas que tout ce qui existe, de « de quelque genre et de quelque nature que ce soit, « a Dieu pour auteur; que tout ce qui vit, vit par « Lui; que les êtres qui changent ou évoluent obéis-« sent aux lois de Celui qui contient et gouverne « tout ».

Voici un texte du même Docteur, qui, dans sa brièveté, nous semble plus explicite encore; il est extrait de la *Cité de Dieu*, livre XI, chap. X : « *In ipsa Sapientia sunt immensi quidam et infi-* « *niti thesauri rerum intelligibilium, in quibus*

« *sunt omnes invisibiles atque incommutabiles* « *rationes rerum, etiam visibilium et commutabi-* « *lium, quæ per Ipsum facta sunt.* » « Dans sa Sagesse sont comme les trésors immenses et infinis de toutes les choses intelligibles, c'est-à-dire les exemplaires vivants de tout le créé. Là sont les raisons cachées et immuables de tout ce qui se manifeste et varie dans ce monde qu'il a fait. »

Saint Denys, dans son livre « *Des noms divins* », semble aller plus loin lorsqu'il appelle les « Idées divines » les exemplaires substantiels et les raisons préexistantes des choses. Elles sont, ajoute-t-il, comme les bonnes et divines volontés *déterminatrices* et *créatrices* des êtres : *divinas bonasque voluntates definitrices et effectrices.* Les idées dont il est question peuvent s'appeler en effet « créatrices » puisqu'elles sont l'expression de la Volonté toute-puissante. Elles sont aussi « *définitrices* » que je serais tenté de traduire par « limitatrices » des perfections communiquées à la créature. Mais si ces perfections sont limitées dans celle-ci, c'est précisément parce qu'elles sont infinies dans le Créateur. Créer, c'est tirer de rien quelque chose ; mais ne fut-ce qu'un grain de sable, c'est manifester une puissance réellement infinie dans le sens strictement rigoureux de ce mot. Ce que nous appelons créer, quand il s'agit du génie humain, indique tout autre chose : créer alors c'est modifier des choses déjà existantes, les disposer par exemple dans un ordre nouveau et pour un but qui révèlera peut-être la puissance de conception et d'exécution de l'auteur. Mais tout cela est très limité : c'est du fini et rien de plus. Pour créer réellement, il faut la Toute-Puissance. Aussi

l'exemplarité qui est en Dieu, ces idées subtantielles et créatrices, à mesure qu'elles se réalisent, à un degré quelconque dans les créatures, manifestent l'infinité de la Substance divine qui les contient.

Les Pères et les Docteurs insistent habituellement sur certains procédés qui nous permettent de nous élever, des perfections relatives et bornées des créatures, aux perfections absolues de Dieu. Notons d'abord que la limitation ou la borne des perfections créées est partout évidente. Cependant, il en est quelques-unes qui de soi ne révèlent pas la limitation proprement dite. On les appelle les perfections simples ; c'est l'être par exemple, ou la vérité, la bonté, la beauté qui nous apparaissent sans mélange. Au contraire, il est des perfections dont la défaillance entre comme d'elle-même dans le concept que nous nous en formons ; on les appelle les perfections mixtes.

Pour nous élever de ces perfections mixtes aux perfections divines dont elles ne sont que de très pâles images, il faudra tout d'abord retrancher la borne, la défaillance quelle qu'elle soit. C'est ce que l'on appelle le procédé négatif ; *via negationis vel remotionis*, pour le distinguer du procédé « affirmatif » que nous employons quand il s'agit des perfections simples. Est-ce à dire que l'on pourra, avec les perfections simples et ce qui reste des perfections mixtes, se faire une idée quelque peu exacte des perfections divines qui en sont la source première ? Non, sans doute. Nous devrons avoir alors recours à un troisième procédé dit éminentiel, *via eminentiæ*, qui consiste à donner à la perfection divine un caractère d'infinité propre-

ment dite. Nous appliquons ce procédé éminentiel aux perfections pures elles-mêmes ou simples comme l'être, la vérité, la beauté.. ; car si positives et si pures qu'elles nous apparaissent, elles n'ont dans les créatures où nous les observons, rien de ce caractère d'infinité qui n'appartient qu'à Dieu.

Enfin quand, avec notre procédé éminentiel, nous les aurons rêvées infinies ; ces perfections ne nous fourniront qu'une image fort défectueuse de l'être, de la bonté, de la beauté, de la vérité divines, dont nous ne saurons jamais la nature propre ici-bas. Aussi nous appelons simplement analogues les idées que nous nous en formons. Tout cela vient de ce que Dieu dépasse de son « infinité même » toutes les contingences de ce monde, tous les genres, toutes les espèces et variétés comme les êtres individuels. Ces perfections pures ou simples dont nous parlions tout à l'heure, comme des images moins imparfaites de « l'être divin », ne nous apparaissent ainsi que parce qu'elles appartiennent à ces classifications supérieures, genres et espèces, ce qui leur donne un air d'universalité. Ainsi l'être avec sa bonté, sa beauté, sa vérité fort relative, appartient à tous les genres et à toutes les espèces dans des mesures très diverses. Dieu est au-dessus de tout cela : nous le comprendrons mieux bientôt.

Le moyen de nous former une idée moins indigne de l'être et des perfections de Dieu, c'est de réunir par la pensée toutes les perfections de tous les êtres créés ou possibles. Imaginons des univers plus nombreux et plus beaux que ceux que nous a révélés la science astronomique la mieux renseignée ; dégageons-les de toutes les défaillances et de toutes

les limitations que cette science elle-même y constate. La concentration de toutes ces beautés et de toutes ces grandeurs créées, que la pensée humaine avertie de leurs défaillances aura transformées, nous donnera une idée simplement analogue ou approchante des grandeurs et des perfections de Dieu.

II

Cosmologie : Essence métaphysique de Dieu.

Nous savons que la Cosmologie se définit habituellement la science des lois qui régissent le monde physique. Il nous est permis de croire que cette science, lorsqu'elle est maniée par un esprit quelque peu philosophique, ne se contente pas d'enregistrer les lois simplement phénoménales, en d'autres termes, les conditions qui ont déterminé les phénomènes eux-mêmes. Elle essaie alors de pénétrer jusqu'aux lois qui régissent les substances et qui président par conséquent à leurs formations et aussi à leur dépérissement et à leur disparition, car les univers eux-mêmes disparaissent et meurent.

C'est ce que nous rappelait, il n'y a que quelques années, le savant M. de Kirwan dans un opuscule publié chez Bloud et intitulé : « *Comment peut finir l'Univers* ? » Longtemps auparavant, dès 1887, il étudiait dans la *Revue scientifique de Bruxelles* : « *Comment s'est formé l'Univers* ? » De tout cela nous ne retenons que ce qui intéresse notre sujet, cette déclaration par exemple : « Il résulte des lois cosmologiques que l'Univers ne se meut pas dans un

cycle éternel. Il subit une évolution qui a un commencement, traverse et traversera une période de plénitude et de maturité que suivra celle du déclin et, finalement, un état dernier comparable à la mort. Cette vérité est d'autre part démontrée par l'observation. L'analyse spectrale, appliquée aux multitudes de soleils qui peuplent le firmament, permet d'analyser leur âge relatif. Un certain nombre d'entre eux ne formant sur l'ensemble qu'une minorité, nous voulons parler des étoiles coloriées et variables, donnent des signes, ici avant-coureurs, là certains, de déclin, de décadence et de vieillesse. Les autres au contraire, c'est-à-dire la grande majorité accusent la période de plein développement. » (pp. 5 et 6.)

Ici M. de Kirwan cite à l'appui de ses dires le témoignage des savants les plus autorisés et les plus connus, entre autres, de M. Faye, membre de l'Institut. Ailleurs il donne plus d'extension à sa pensée : « Cette expression l'Univers, écrit-il, doit se prendre au sens collectif. Il y a plusieurs Univers, il y en a même un grand nombre. Si nous considérons par une belle nuit les nombreuses étoiles que notre œil sans secours spécial aperçoit au-dessus de nos têtes, nous remarquons parcourant le firmament cette traînée blanchâtre que les auciens appelaient poétiquement la *voie lactée*. On sait aujourd'hui que cette lueur provient de myriades d'étoiles trop éloignées pour être perçues distinctement sur notre rétine, mais que le télescope et la photographie parviennent à dénombrer. Elle nous représente la plus grande épaisseur d'une agglomération, d'un groupe stellaire, dont notre soleil et notre terre par conséquent occuperaient une posi-

tion voisine du centre. Ce serait là notre univers.

« Mais dans les interstices, dans les vides laissés entre elles par ces étoiles innombrables, le télescope découvre bien d'autres choses encore. Il constate l'existence, dans les profondeurs de l'infini, de nombreux groupes analogues, apparaissant d'abord comme des taches nébuleuses plus ou moins diffuses. A l'aide d'instruments plus puissants, beaucoup de ces lueurs ont été résolues, comme notre voie lactée, en multitude d'étoiles; au moyen du spectroscope on en a distingué d'autres actuellement irréductibles en étoiles. Elles représentent, à divers degrés de concentration, la matière cosmique des univers futurs en voie de formation.

« Tant et si bien qu'une fois écoulés les millions ou les milliards de siècles nécessaires pour que notre groupe stellaire soit parvenu à son état d'équilibre final, d'autres univers subsisteraient, les uns approchant de leur terme, d'autres au milieu, d'autres à divers degrés du début de leur évolution; et ainsi à l'infini, s'il plaisait au Créateur de continuer sans interruption, dans un cycle grandiose et sans fin, son œuvre créatrice, dont les élus, au sein de la gloire, contempleraient les merveilles sans cesse renaissantes. » (pp. 59 et 60.)

On dirait, pur hasard sans doute, que le cardinal Billot, dans son très grand et très beau traité « *de Deo uno et trino* » aurait voulu résumer en quelques lignes ces pages de M. de Kirwan. En tout cas, l'éminent cardinal se sert des faits constatés par le savant, comme de points de départ ou d'appui pour différentes séries d'argumentations qui toutes conduisent à Dieu, non seulement en

démontrant son existence, mais en nous faisant pénétrer en une certaine mesure dans la connaissance de sa nature elle-même. Voici son texte : « Les faits soumis à une expérimentation tellement claire, tellement lucide, que personne ne peut les révoquer en doute, sont les suivants : Il y a partout, dans tout l'ensemble des choses, d'incessantes mutations et un progrès constant et universel *de la puissance à l'acte*. Partout aussi se remarquent des choses évidemment *causées*, puisqu'elles sortent ou procèdent de choses antérieures. C'est tout l'ensemble des êtres contingents, de ces êtres qui naissent, se corrompent et meurent, parce que, de leur nature, elles sont indifférentes à l'être ou au non-être. En se superposant les uns aux autres à des degrés très inégaux, ces êtres constituent l'ordre de cet univers et ces dispositions harmonieuses de moyens innombrables, conduisant à des fins également nombreuses et diverses (1). »

C'est en partant de ces faits et en s'appuyant sur le principe de causalité, que la raison humaine démontre avec certitude l'existence du Dieu-un et véritable, créateur et maître de l'univers.

Nous savons qu'au jugement des théologiens scolastiques tous les êtres sont composés de matière et de forme. La forme est le principe agissant qui saisit la matière ou les éléments impalpables

(1) In quarum singulis sumitur argumenti principium ex factis quæ nostrae subjacent experientiae, et pro tantum a nemine possunt in dubium revocari : dari scilicet mutationes in rebus et processum de potentia in actum : dari res causatas, id est, ab aliis exorientes; dari entia contingentia, id est, generabilia et corruptibilia quae sua natura sont indifferentia ad esse vel non esse ; dari gradus alios aliis superiores in perfectione essendi, vivendi... denique esse ordinem in mundo et proportionem mediorum ad fines... *An Deus sit ?* p. 65.

qui la doivent constituer elle-même, car sans la forme elle n'existerait pas. Ce principe formel rapproche et unit ces éléments dans une cohésion plus ou moins étroite et résistante et constitue ainsi avec eux le règne minéral. D'après les mêmes auteurs, ces principes formels sont absolument simples, d'une simplicité qui les distingue de la matière qu'ils informent et dominent. C'est là, si je ne me trompe, ce que la science moderne appelle des forces ; n'est-ce pas la force attractive, par exemple, qui rapproche et unit les éléments de la pierre et donne au granit cette solidité qui sert de base aux plus grands édifices. C'est encore cette même force attractive que nous retrouvons, se faisant équilibre à elle-même, dans ces grands astres qui parcourent le firmament sans se heurter et se détruire ?

Au-dessus de ces formes ou forces organisatrices du règne minéral vient le principe formel qui s'épanouit dans les espèces si variées et si belles du règne végétatif. La force vivante qui se cache dans le moindre germe se distingue, de façon plus nette, de la matière qu'elle anime et sa simplicité nous étonne moins encore. Dans le règne animal, le principe formel est non seulement simple, mais s'approche de plus en plus de la spiritualité proprement dite qu'il atteint dans l'homme. Bossuet, qui connaissait ces choses mieux que nous ne craignait pas de nous parler, dans un livre fameux, de l'âme des bêtes. Et de fait, ce principe formel les dote d'organismes qui, dans les espèces supérieures, chez le chien par exemple, ressemblent tout à fait aux nôtres, organes de digestion, de respiration, de circulation. Ces animaux ont des sens plus fins

et plus déliés que les nôtres; de là ces instincts si sûrs et si droits qui leur permettent de s'approprier avec une promptitude extraordinaire les aliments nécessaires à leur existence. Leurs sensations, en face des choses de la nature, ont des ressemblances avec nos propres sensations; nul doute qu'elles ne leur apportent des représentations des objets extérieurs qui sont comme des ébauches des nôtres à nous-mêmes. Mais ce qui les différencie, c'est que ces représentations ne provoquent, chez la bête, aucune de ces réflexions au moyen desquelles l'homme le plus borné discerne, avec une lucidité plus ou moins grande, leurs causes et surtout les juge et les apprécie.

Bref, ce qui sépare l'homme de l'animal, c'est la rationalité ou la puissance de découvrir et d'analyser les conditions des phénomènes et jusqu'à ces causalités plus profondes que nous appelons substantielles, desquelles procèdent les causes phénoménales et les phénomènes eux-mêmes en tout ce qu'ils ont d'être.

Inutile d'insister; toutefois pénétrons plus avant dans l'analyse de tous ces êtres subordonnés et divers dont le monde est fait. Ce qui frappe le plus le métaphysicien et le penseur, c'est leur composition. Tous sont des êtres composés puisqu'il y a en tous matière et forme, et que si les formes sont simples, la matière comporte une composition ou fragmentation de parties qui ne se comptent pas. C'est ce qui fait leur force, mais aussi leur faiblesse. Un être composé demeure perpétuellement suspendu sur le vide; il est comme ballotté entre l'être et le non-être, entre la vie et la mort. L'animal lui-même le sent bien, voyez le cerf fuir devant le

chasseur; l'homme analyse les causes de son néant; quand il a vieilli, il suit par la pensée la désorganisation qui envahit peu à peu son corps, ces organismes si parfaits. C'est vrai, le principe qui anime ces organes est, de sa nature, impérissable; mais l'imperfection de ce principe immortel, c'est que pour agir il a besoin de ces organes qu'il perdra demain. Et alors, que deviendra-t-il? cette dépendance lui paraît une sorte d'anéantissement, l'anéantissement de ses opérations les plus essentielles, celles de penser, de vouloir.

Pour tout résumer en quelques mots l'homme est un être de néant, et son existence est une énigme; le fond de cette énigme, le point insondé et peut-être insondable à notre seule raison, est celui-ci : Quelle force supérieure a réuni les deux principes, matériel et formel, qui le constituent, l'âme et le corps? Cette union ne s'est pas faite sans cause; tout a une cause dans ce monde tel qu'il nous apparaît, tel qu'il est réellement et que nous pouvons le voir et l'apprécier. Rien, absolument rien de ce qui existe, de cette existence faite de pièces et de morceaux, n'existe par soi; et ce qui nous trompe sous ce rapport, c'est cet enchevêtrement des êtres, noté dans les quelques lignes du cardinal Billot et les belles et longues pages de M. de Kirwan. Parce que ces êtres viennent les uns des autres, naissent les uns des autres, on croit avoir trouvé la solution du problème posé devant nous; mais on n'a rien solutionné du tout.

Si les êtres vivants naissent les uns des autres, ils meurent les uns comme les autres. Inutile de remonter jusqu'à leur origine; le premier homme était fait comme nous tous, et dès lors il ne s'était

pas créé lui-même. Qui l'avait fait tel? Ecoutons notre théologien de prédilection : *Quidquid ex natura sua indifferenter se habet ad esse et non esse profecto non existit vi naturæ suæ, sed ab extrinseco accipit determinationem ad essendum. Rursus sufficientia hujus determinationis non potest inveniri in quocumque ente, sive individuo sive collectivo indifferenter etiam se habente ad utrum libet, quantum est ex ratione essentiæ naturaliter in nihilum vertibilis.* (An Deus sit? p. 56).

« Tout être qui de sa nature est indifférent à l'être et au non-être, ne peut pas exister en vertu de sa propre nature », ni par conséquent des principes qui la constituent, matière et forme, âme et corps. Tout cela est surabondamment prouvé par tout ce que nous avons dit. La conclusion qu'en tire immédiatement l'éminent Cardinal ne saurait être contestée : C'est que tout être ainsi constitué a dû recevoir du dehors « *ab extrinseco* », d'un être distinct de lui, bien autre que lui, l'existence elle-même, la détermination à l'être. Notre théologien ajoute avec autant de motifs : « Pour être suffisante et suffisamment expliquée, cette détermination à l'existence ne peut venir d'un être soit individuel, soit collectif, placé lui-même dans cet état d'indifférencé ou d'aptitude à être ou à ne pas être, en raison d'une essence penchée vers le néant ». En d'autres termes, ne demandez la détermination efficace vers l'être et la vie ni à un individu ni même à une collection d'individus sujets à la mort, en raison même de leur essence; ils ne vous la donneront pas.

Il est donc nécessaire, poursuit le Cardinal, que l'être contingent dépende d'un être supérieur, dé-

terminé à l'existence par sa nature même et placé ainsi en dehors et au-dessus de toutes les séries d'êtres corruptibles. « *Necesse igitur est ut contingens dependeat ab aliquo quod sit natura sua determinatum ad esse ac, per hoc, extra omnem seriem corruptibilium existens.* »

Comme conclusion l'être non causé et lui-même cause de tous les autres est celui dont l'essence et l'existence se confondent tant et si bien qu'elles ne sauraient être conçues comme séparées ou même distinctes. L'essence et l'existence en Dieu c'est tout un, et c'est pourquoi il se définit « l'être nécessaire » d'une nécessité absolue au sens le plus rigoureux. Et tout cela est contenu dans ces derniers mots du texte cité : *Quod sit natura sua determinatum ad esse.* L'être qui est, par sa nature même, déterminé à l'existence.

Différentes formules ont été employées pour expliquer cette identité de l'essence et de l'existence, celle-ci entre autres :

« *Ens per se subsistens et omnem perfectionem habens.* » L'être subsistant par soi et ayant dès lors toutes les perfections possibles. L'existence en effet est le couronnement ou l'achèvement de toutes perfections, quelles qu'elles soient. Chez les créatures ces perfections sont évidemment relatives comme leur essence elle-même. Mais, chez toutes et chacune, c'est l'existence qui réalise et complète dès lors ces perfections impliquées dans l'essence, et il me semble que nous touchons ici le fondement sur lequel s'appuient certains théologiens pour établir une distinction réelle entre l'essence et l'existence, chez les êtres créés. Mais, en Dieu, il n'y a rien de limité et de relatif; tout est absolu et d'une absolue néces-

sité, parce qu'il est l'existence absolue et nécessaire impliquant dès lors toutes les perfections possibles au plus haut degré d'actualité et de vie.

D'autres ont essayé de rendre à peu près les mêmes choses d'une façon légèrement différente, en analysant la propriété essentielle qu'ils considéraient comme la source de toutes les autres, « l'essence métaphysique » ou bien encore le *constitutif formel* de la nature divine, je veux parler de « l'Aséité », propriété distinctive de l'être qui est par soi ou porte en lui sa raison d'être et, par conséquent, d'agir ; *ens a se rationem habens essendi et agendi.* Les défenseurs de la formule précédente objectent, non sans motif ce me semble, que l'Aséité n'étant qu'une propriété fondamentale, il est vrai, de l'essence divine, exprime moins complètement sa perfection souveraine qu'une identification directe de cette essence avec l'existence. Dieu *est*, sa propriété première est *d'être* et d'être nécessairement, d'une nécessité absolue. *Ens absolute necessarium.*

Nos maîtres en théologie, dans leur admirable métaphysique, expriment encore cette doctrine par un autre mot dont nous aurions plaisir à sonder toute la plénitude. Ils appellent Dieu la Cause non Causée. *Causa incausata ;* puisqu'elle trouve dans sa propre essence pleinement et parfaitement actualisée, j'allais dire, dans son essence existentielle, sa raison d'être avec toutes ses perfections et toutes ses énergies, « *rationem essendi et agendi* ». Seule elle rend possibles et quelque peu compréhensibles ces séries de causes causées ou produites par elle, avec tous leurs degrés d'être et de perfections subordonnées les unes aux autres.

Rappelons-nous ce que nous avons dit de ces quatre différents règnes qui se superposent et se soutiennent; chacun d'eux contient d'innombrables espèces avec des variétés qui se différencient quasi à l'infini. Et à travers ces règnes, et tout le long de ces séries, à tous leurs étages, si je puis dire, s'épanouissent dans leur fécondité des causes secondes ou causées. Or ces causes secondes ne valent que dans la mesure où elles participent à la cause première, à ses énergies et à sa fécondité dans la mesure où elles reçoivent d'elle leur force de subsister et d'agir. C'est ici qu'il nous faudrait saisir dans toute sa richesse et sa beauté la soudure continue et intangible de l'être créé avec la Cause suprême.

J'y distingue deux sortes de rapports, un rapport que nous appellerons « essentiel », un autre que nous dirons « existentiel ». Pour comprendre le premier rappelons ce que le Pseudo-Aréopagite et saint Augustin nous ont dit de ces types primordiaux, gravés dans l'Intellect divin. C'est d'après ces types qu'ont été conçus et préparés ces genres et ces espèces avec leurs limitations et leurs mesures dont nous avait déjà entretenu Denys. « *Ideo definitrices* ». Nous savons que le genre n'est que la somme ou l'ensemble des éléments constitutifs, qui se retrouvent dans tous les êtres qui lui appartiennent. A ces éléments génériques s'en ajoutent d'autres encore que nous appellerons spécifiques, car ils constituent, dans le genre ou plutôt au-dessous du genre, une catégorie spéciale ou une espèce, plus riche par l'adjonction de ces éléments nouveaux. L'animalité constitue un genre dans lequel se remarque, si l'on veut, l'espèce canine.

En ce moment nous analysons des essences, car genres et espèces ont chacun leurs essences qui sont comme des reflets de ces idées limitatrices ou définitrices, entrevues par nos théologiens dans la Cause exemplaire ; et c'est cela même qui constitue ce rapport *essentiel* entre les êtres contingents et l'exemplarité divine. Mais remarquons bien que ces essences, génériques ou spécifiques, considérées en elles-mêmes, n'ont aucune existence, concrète et réelle. Si on nous demandait de produire ici, devant nous, l'espèce canine, nous serions fort embarrassé. Rien ne serait plus facile que de produire un individu de l'espèce canine, mais qui la représenterait fort imparfaitement à cause de ses innombrables variétés. Voici, dirions-nous, un chien caniche ou un danois ou un bouledogue, autant de variétés de l'espèce-chien. Mais l'essence spécifique dégagée de ces variétés ou même de quelque chose de plus restreint, de ce que nous appelons les caractères individuants ou propres à chaque individu, nous ne l'avons pas dans la sphère des réalités concrètes.

Les essences en définitive sont des concepts de notre esprit, concepts très exacts en ce qu'ils ont leur fondement dans les êtres eux-mêmes dont il s'agit. C'est le « *fundamentum in re* » comme nous disons. Mais des essences, en tant qu'essences séparées et distinctes de tout ce qui n'est pas elles, cela n'existe pas. Il n'y a que les individus à exister, « *entia singularia* », et, pour les constituer, pour les établir dans l'être, il faut un rapport spécial, *existentiel*, entre chacun d'entre eux et la Cause créatrice. En d'autres termes, chaque être singulier, individuel, est un effet direct, immédiat

de la Cause efficiente, tandis que les essences non individuées indiquentun rapport avec la Causalité exemplaire et les types primordiaux dont elles sont de simples reflets sur nos esprits.

Pour tout résumer, êtres individuels et essences génériques ou spécifiques ainsi considérés, servent à nous donner une idée analogue, fort imparfaite mais cependant précieuse, de l' « être nécessaire » et de la « Cause non causée », où s'identifient de la façon la plus stricte et la plus rigoureuse, « l'Essence » et « l'Existence ».

III

Cosmologie et attributs métaphysiques.

Nous voudrions, de ces êtres contingents, genres et espèces gradués et harmonisés entre eux, remonter une dernière fois vers leur auteur, dans le dessein d'étudier comment ses attributs 'principaux procèdent de son « Essence existentielle » ou métaphysique telle qu'elle nous est apparue jusqu'ici. Le premier de ces attributs, celui dans lequel se concentrent ou se résument tous lesautres, s'appelle la « simplicité ». Quelle idée nous en former et par quels moyens?

Le moyen qui se présente, tout d'abord, est celui-ci : Nous avons dit que tous les principes formels constitutifs des êtres contingents, étaient simples; simple la force attractive dans la pierre, simple le germe végétal dans la semence, simple l'âme des bêtes, simple jusqu'à la spiritualité proprement dite, l'âme humaine. Pourquoi ne pas

rapprocher cette simplicité des principes formels, de la simplicité de Dieu. Certes il y aura des différences, mais nous y rencontrerons aussi quelques similitudes. Mon âme spirituelle est simple; mais j'ai dit que cette simplicité avait besoin de s'appuyer sur la matière, substance essentiellement composée. C'est là une grande imperfection; écartons bien vite de la parfaite simplicité de Dieu cette composition physique qui lui est absolument contradictoire. Mais voici une composition moins grossière, mais non moins opposée à la divine simplicité, c'est la composition dite métaphysique qui se rencontre aussi dans notre âme, celle de la puissance et de l'acte. Expliquons en quoi consiste cette composition métaphysique, pour bien voir comment elle répugne à la simplicité de l'essence divine.

Lorsque nous considérons toutes ces essences, non plus seulement génériques et spécifiques, mais réalisées et réellement existantes dans les êtres individuels dont les agencements et harmonieuses coordinations constituent cet univers, nous nous apercevons que tous ces êtres, particulièrement à leur origine, sont dans un état d'indétermination et d'inertie dont ils aspirent à sortir. Ces êtres contiennent en effet des potentialités, en termes plus clairs, des forces, des énergies ou mieux encore, les plus élevées du moins, des facultés qui ne demandent qu'à grandir et à passer en acte. Voyez à ses débuts l'être qui appartient à l'espèce la plus élevée, l'enfant; il a une intelligence pour penser, une volonté pour vouloir et pour agir. Ces facultés ont ou doivent avoir, en vertu de leur nature même, des opérations dont tout à l'heure nous indiquions les actes essentiels.

La psychologie la moins renseignée vous dira que ces potentialités ou puissances et facultés ne passeront à l'acte qu'autant qu'elles seront excitées et conduites par un être supérieur à elles et lui-même en acte. Il faudra un instituteur, un maître, pour apprendre à l'enfant à penser, ou mieux encore une mère surtout pour lui apprendre à aimer et à agir, à bien agir. La puissance, l'acte et leurs rapports, c'est ce que nous appelons la composition métaphysique dont les imperfections ne se corrigent que sous l'action et l'influence d'êtres supérieurs qui eux-mêmes en seront sortis par leurs actes souvent répétés et bien personnels.

Ecartons tous ces intermédiaires, instructeurs de sujets dont ils ne diffèrent que par l'exercice. Allons au fond et à l'origine des choses. Tout cet univers est un immense composé de potentialités, depuis les substances inférieures et matérielles jusqu'aux esprits les plus élevés. Ces potentialités aspirent à la vie, c'est-à-dire aux actes qui leur conviennent. Pour les conduire à ces actes qui, en se succédant, constitueront leur existence elle-même, il a fallu, il faut, au-dessus d'eux, les dominant de toute son infinité, l'être ici encore absolument nécessaire, « *absolute necessarium* ». Il le faut et il est par son existence même dégagé de toutes ces potentialités créées par lui, de toutes ces compositions dites physiques ou métaphysiques.

Il est un acte, mettez si vous voulez le pluriel ici le plus étendu : ce sont des milliards de potentialités ou de puissances qui demandent à grandir et à vivre. Faut-il des milliards d'actes s'adressant à toutes et se proportionnant à la nature de chacune? L'être « *absolute necessarium* » ne vous refu-

sera pas ces milliards d'actes divins, de motions divines, comme nous l'expliquerons plus tard.

Mais, pour demeurer dans l'exacte vérité, ramenons ces milliards d'actes que nous concevons distincts et séparés, autant pour satisfaire aux exigences de notre esprit qu'à celles de toutes ces potentialités en détresse, ramenons-les à l'unité la plus stricte et la plus rigoureuse. Voyons-les convergeant vers cette essence simple et sans composition d'où ils sont sortis, ou plutôt de laquelle ils émergent et rayonnent incessamment. Ainsi vus dans leur source, ces actes ne sont plus qu'un acte éminemment simple et substantiel, comme l'Essence divine avec laquelle ils s'identifient. Nous voici en face de « l'acte pur », les deux mots qui expriment le mieux la nature divine : l'acte pur rayonnant dans ses milliards d'effets ou de motions extérieures que nous avions le tort de vouloir compter.

Ainsi la simplicité de Dieu m'apparaît démontrée, expliquée, représentée même autant qu'elle peut l'être parce qu'elle n'est pas, par tous ces êtres composés. Les oppositions qui s'établissent comme d'elles-mêmes entre ces êtres composés et la simplicité divine servent à la mettre en relief. Tout dans la nature devient symbolique et ces symboles, en se multipliant, nous font entrevoir les rayons de la splendeur une et unique de la divinité à travers leurs propres multiplicités. Puisque nous parlons de symbole, regardez le soleil; il nous apparaît un, bien un, sous sa forme sphérique; et voilà que de tous côtés, de tous les points à la fois de sa sphéricité même, partent dans toutes les directions des rayons identiques qui vont chercher partout ces substances endormies et inertes qu'ils excitent

en les échauffant et auxquelles ils font produire des fruits.

Mes lecteurs ne s'y méprendront pas, ce que je décris en ce moment, ce que j'essaie de montrer sous ces symboles même matériels comme le soleil, c'est la pure spiritualité ou la simplicité divine, car ces deux mots sont rigoureusement synonymes. Cette simplicité est l'attribut métaphysique *éminentiel*, et c'est à cette éminence que viennent aboutir, pour s'y fondre, toutes les autres perfections divines, sous quelques formes qu'elles nous apparaissent reflétées dans la création. C'est ce que veulent exprimer, si je ne me trompe, les auteurs qui modifient légèrement la formule thomiste : « Ens per se subsistens *omnimodam* perfectionem habens, » ce qui implique les formes diverses que revêt parfois la même perfection, « *omnimodam* ».

Parfois encore ces formes sont non seulement diverses, mais semblent opposées et comme contradictoires. Il y a alors, comme l'on dit, antinomies entre ces perfections divines.Oui, antinomies apparentes mais pas du tout réelles, si peu réelles que ces perfections méditées un peu à fond, non seulement se rapprochent, mais se fusionnent et se confondent. Où donc? Dans la suprême simplicité de l'Essence divine. Voyez par exemple la miséricorde et la justice. La miséricorde, c'est le Christ pendu par les plaies duquel s'échappe le pardon, même pour ses bourreaux, à l'heure où ils le crucifient. « Pardonnez, Père, ces pauvres gens ne savent ce qu'ils font ». Oui, mais voici l'heure des éternelles vengeances qui a sonné. La Justice intervient; elle frappe, elle condamne, elle jette les

endurcis dans l'inextinguible feu. Vous croyez que la justice et la miséricorde se contredisent ? Les théologiens un peu profonds (1), qui regardent à l'intime des choses, vous montreront que justice et miséricorde sont deux manifestations de la même perfection divine, la Bonté. Manifestations diverses en apparence seulement, car sous leurs diversités elles cachent ou plutôt révèlent, du moins aux yeux des sages, la même passion, le même amour du Bien que la miséricorde essaie de rendre triomphant et que venge la justice. Voilà l' « *omnimodam perfectionem* ».

Comment toutes les autres perfections bien comprises ne s'identifieraient-elles pas dans la simplicité ou pure spiritualité de l'être divin? Mais nous comprenons très aisément une identification analogue, lorsqu'il s'agit de l'un de nos semblables, d'un homme comme nous,surtout si nous l'aimons. Nous disons de cet homme : cet ami est bon, il est discret, il est vrai, il est prudent, charitable, toujours prêt à rendre aux autres tous les services possibles. Et ces perfections, vraies ou prétendues, s'identifient avec sa personne : ce n'est pas seulement dans sa conduite extérieure, dans ses actes, que nous distinguons ces vertus diverses, « *omnimodam perfectionem* » ; nous remontons jusqu'à leur source. C'est dans son âme que nous les voyons et là elles s'unifient en s'identifiant avec leur principe.

Pourquoi donc? Mais à cause de la simplicité de ce principe lui-même ; son âme est plus pure et plus simple encore que toutes ses vertus, ou, du

(1) Voir Garrigou-Lagrange : *Dieu, son Existence et sa Nature*, pp. 440 et suiv.

moins, elle nous paraît telle ; aucune composition, aucun mélange. Ou plutôt il n'y en a que trop peut-être. Cet homme, cet ami si doux, si dévoué, si généreux, deviendra peut-être colère, emporté, haineux, si vous avez le malheur de le blesser. Il vous apparaîtra tout autre alors et vous montrera certains côtés de lui-même que vous ne soupçonniez guère. C'est que son être, comme le nôtre, est mêlé, très mêlé, composé d'éléments fort dissemblables. Mais supposez un esprit pur, sans composition ni physique ni métaphysique, une simplicité parfaite, celle de l'essence divine en un mot ; comment toutes les perfections imaginables ne se fusionneraient-elles pas dans cette simplicité spirituelle ?

Cela doit être vrai tout particulièrement de ces perfections dites pures et simples, sans aucun mélange inhérent à leur concept premier et essentiel, les perfections d'unité, de vérité, de bonté, de sagesse et autres pareilles. Sans doute les êtres créés ne les possèdent point dans toute l'extension qui leur est propre et qui, en Dieu, va jusqu'à l'infinité. Ainsi un homme sera et pourra être dit bon et sage, non parce qu'il possède toute bonté et toute sagesse, mais parce qu'il y participe dans une mesure bornée comme sa propre essence. L'imperfection est pour lui dans le mode sous lequel il possède ces perfections et non dans ce qu'elles ont d'essentiel. Tout au contraire, ces perfections dites positives et sans mélange, sont tellement propres à l'essence divine, que l'on doit dire que cette Essence est la Bonté, la Sagesse même et ainsi de toutes les autres dont nous ne découvrons dans la créature que de pâles reflets.

Enfin, en Dieu, toutes les perfections, vivantes

et actives d'une activité infinie, sont comme les aspects divers de l'acte pur qui constitue sa vie propre et personnelle. Nos vertus à nous-mêmes, si mêlées d'imperfections, ne sont-elles pas cependant agissantes? Prenez la foi, l'espérance, la charité, les trois vertus théologales, et ajoutez-y les vertus morales qui s'étendent à tout l'ensemble de notre vie. Toutes sont principes d'actes. Et ces actes, nous en savons les formules que nous récitons pour nous exciter à les poser, actes de foi, d'espérance, et aussi de prudence, de justice... Et si nous voulons remonter plus haut encore et ne voir dans ces vertus que des modalités diverses de la double causalité naturelle et surnaturelle qui est en nous, il nous faudra reconnaître que ces vertus ajoutent quelque chose à cette causalité, en la déterminant aux actes spéciaux qui leur sont propres. Ainsi se décompose ou s'analyse notre vie intérieure, naturelle, morale et religieuse.

Lorsque nous essayons de concevoir et d'analyser de façon un peu analogue la vie de Dieu, nous nous sentons comme étreints entre deux attributs métaphysiques de l'essence divine, sa simplicité et son immutabilité. L'idée de simplicité divine a dû se former peu à peu, et même se préciser, à la lumière de tout ce que nous venons de dire. Mais voici que *l'immutabilité* de cette essence absolument simple pose devant nous des difficultés nouvelles, relatives à la vie même de Dieu. C'est que la vie en nous, notre vie d'âme comme notre vie corporelle, est faite de mouvements, mouvements physiques, changement de lieu, de situation, de posture, s'il s'agit du corps, mouvements métaphysiques que nous nous représentons un peu sous les mêmes

images, s'il s'agit de l'âme : partout du mouvement, de la progression ou, ce qui est la même chose, de l'action.

Mais en Dieu, s'il y a, et nous en sommes sûrs, des opérations que nous étudierons bientôt à d'autres points de vue, n'y-a-t-il pas dès lors mouvements, mouvements métaphysiques, spirituels autant que l'on voudra, mais mouvements réels, positifs, progression divine à l'infini, mais progression? Que faire dans ce cas de l'immutabilité et comment l'entendre?

Que faire de l'immutabilité? La respecter en essayant de la bien concevoir. Et cette immutabilité est si réelle, si rigoureuse, qu'elle exclut non seulement le mouvement physique, mais tout aussi bien le mouvement métaphysique. Lorsqu'il s'est agi de prouver l'existence de Dieu par le mouvement des créatures, la conclusion première à laquelle nous sommes arrivé a été celle d'un moteur absolu, universel, auteur et créateur de tous les mouvements produits dans le monde; mais il n'est ainsi moteur absolu et universel que parce qu'il est lui-même immobile, n'ayant nul besoin d'être mû, parce qu'il a en lui-même la raison et le principe actif de tous les mouvements possibles et réels. Voilà notre conclusion concernant les mouvements physiques qui tirent leur origine de l'immobilité même du premier et souverain moteur.

Mais l'immutabilité va bien plus loin que cette immobilité physique; ce ne sont pas là deux synonymes : l'immutabilité exclut le mouvement métaphysique et est ainsi le rayonnement de la divine simplicité. Ces deux attributs se correspondent. Vous demandez pourquoi cette immutabilité? Mais

parce que dans l'essence divine tout est complet, parfait, absolu, et que ce qui est ainsi n'a pas besoin de changement, exclut tout changement. Voici que vous et moi par exemple nous posons, dans la présente étude, deux actes intellectuels et même bien plus de deux. Mais, parce qu'ils sont deux, ces actes sont imparfaits; l'existence du second démontre l'imperfection du premier et « vice versa »; ils essaient de se compléter. La multiplicité, en dehors de l'unité et sans l'unité, partout où elle se rencontre, et sous quelque forme que ce soit, est signe d'infirmité. A la place de tous les actes que nous pourrions poser, considérez le seul grand acte qui contient tous les autres, l'acte pur. Toutes les opérations essentielles que nous concevons comme multiples en Dieu lui-même, à cause de l'infirmité de notre esprit, se réduisent à l'acte pur et unique qui résume toute la vie divine. Il est de la dernière évidence que cet acte est immuable et ne change pas plus que la simplicité de l'essence divine dont, encore une fois, il est le rayonnement absolu.

Il est temps de conclure et d'aller jusqu'au bout de la vérité : l'Essence divine, elle aussi, elle surtout, est une, « *una et singularis* », « *simplex et omnino immutabilis* », écrit le Concile du Vatican; et les théologiens appellent cette unité divine « l'unité de singularité ». Pour abréger, je serais tenté de dire, « *l'unicité* » stricte et rigoureuse est le caractère propre de l'Essence divine. Notre mot « unique » garde lui-même ce sens : unique veut dire seul de son espèce. Cela est superlativement vrai et en un sens bien supérieur, du Dieu qui transcende tous les genres, toutes les espèces comme tous les individus, pour apparaître ainsi domi-

nant tout ce qui subsiste, tout ce qui vit par lui et de lui, mais d'une existence qui n'est qu'un pâle rayon de la sienne. Nous avons dit que l'existence était le grand don et la marque de l'individualité ; les espèces et les genres ne sont rien que la collectivité des individus qui, seuls, existent. Le Dieu dont l'existence se confond avec l'essence a, dès lors, au degré suprême, ce caractère de la singularité, de l'individualité, de la personnalité vraiment unique, incomparable ! « *Una et singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis* ». Telle est la définition de son essence métaphysique.

Qu'on ne vienne donc plus nous parler d'agnosticisme, comme si Dieu était l'inintelligible, l'inconnaissable par nature, alors que son nom et ses attributs eux-mêmes sont gravés en caractères, fort imparfaits mais cependant lisibles, dans la constitution même de tous les êtres contingents, en d'autres termes, au sein de toutes les créatures et aussi bien en ce qu'elles ont de plus imparfait comme en ce qu'elles ont de plus élevé et de plus pur.

Non, Dieu n'est ni l'inintelligible ni l'inconnaissable, mais il est trop souvent l'inconnu. Inconnu, il l'est de tous ces esprits superficiels autant qu'orgueilleux qui s'agitent dans les sphères phénoménales et s'enivrent de sciences exclusivement physiques et naturelles, sans vouloir pénétrer plus loin et plus avant l'être, dans ce qu'un philosophe digne de ce nom a appelé « la *métaphysique des Causes* ». Cette métaphysique, mais elle contient et nous fournit tous ces principes rationnels qui portent tout le reste et sans lesquels il n'y a plus de connaissances réfléchies et raisonnées, en un

mot plus de certitudes d'aucune sorte ; nous le voyons chaque jour.

Non, Dieu n'est pas l'inconnaissable, mais il est l'incompréhensible, et il l'est par son Eminence même ; aussi nous ne pouvons que balbutier en parlant de lui.

IV

La Vie en Dieu.

Le Concile du Vatican qui nous décrivait tout à l'heure l'essence divine, l'avait caractérisée un peu auparavant par ces mots : « *intellectu et volontate infinita* ». Après tout ce que nous avons dit, il nous eût été impossible de concevoir Dieu autrement que doué d'intelligence et de volonté, d'une intelligence et d'une volonté *infinies* comme son essence elle-même. Ses opérations, intellectuelle et volontaire, se confondent dans l'acte pur qui résume toute sa vie. En quoi consistent-elles ?

Pour nous former une idée approximative de la perfection intellectuelle en Dieu, nous allons, selon notre méthode et avec le triple procédé qu'elle comporte, la rapprocher de celle de l'homme que nous prendrons à son plus haut degré de développement. Supposons le génie le plus puissant et le mieux informé de toutes les découvertes des sciences modernes, arrivé par conséquent au plein épanouissement de toutes ses facultés par le labeur constant de toute une vie. Il travaille à en faire la synthèse et, pour cela, interroge tous ses souvenirs fouille tout ce qu'il a entassé dans ses propres

écrits. Les pensées qui ont rempli 50 ou 60 ans d'activité intellectuelle, s'éveillent et repassent sous son regard. Il en saisit, avec les liens qui les rattachent, toutes les conséquences déjà aperçues et d'autres dont il avait à peine le soupçon. Et, pour ce faire, il n'a eu qu'à se consulter lui-même; c'est dans sa propre subjectivité, dans ses facultés immanentes, qu'il a lu tout cela ou à peu près.

Il semble que nous ayons là une image au moins lointaine de l'intellection divine. Eh bien ! non ; cette image est si défectueuse, si misérable que l'on n'ose pas la rapprocher du prototype divin avec lequel on lui cherche quelques pauvres ressemblances.

La première que l'on croyait apercevoir, c'est que cet esprit si savant, si bien renseigné, n'avait qu'à se consulter lui-même, qu'à lire dans ses facultés immanentes et sa propre subjectivité pour y découvrir tout ce que nous y indiquions ? Oui, sans doute; mais il n'empêche que ces notions accumulées par 50 ou 60 ans de travail, lui viennent du dehors; il n'en est pas une qui lui appartienne en propre. Celles qu'il a découvertes, non sans mérite, sortent des précédentes qui lui avaient été communiquées ; si bien que sa dépendance se lit jusque dans les inventions qui lui sont le plus personnelles. En quoi tout ceci peut-il nous rappeler la science divine, si ce n'est par le contraste, l'opposition et quasi la contradiction qui existe entre l'une et l'autre.

Et d'abord l'objet diffère par nature. L'objet de la Science de Dieu, c'est Lui-même. La raison divine, « *Mens divina* », n'est rien autre chose que l'Essence infinie se saisissant dans une compréhen-

sion que rien n'entrave ni ne gêne. Elle se connaît, elle se voit pour s'aimer et jouir d'elle-même dans une béatitude infinie comme elle ; et c'est là toute la vie divine. Ici la définition que nous donnons de la vérité se réalise avec une parfaite exactitude : « *Adœquatio rei et intellectûs* ». L'identité est complète, absolue, entre l'intellect et l'intelligible, entre l'objet de l'intellection et le principe pensant.

L'intellection humaine, au contraire, ne pénètre jamais jusqu'à l'essence de notre âme qui ne nous est connue que par ses facultés et leurs opérations. Ce que le savant, dont nous parlions plus haut, récapitulait, ce sont les résultats généraux de ces opérations, ressouvenirs, idées, prévisions, et rien autre chose. Dans l'essence divine, brillent d'un incomparable éclat des idées bien différentes, ces types primordiaux d'après lesquels tout a été créé. L'idéal de tous les êtres, de leurs mouvements si riches et si divers, leur exemplarité, comme disaient les Pères, doit être cherché en Dieu, depuis ces infiniment petits qui pullulent et s'agitent dans l'air que nous respirons, jusqu'aux intelligences supérieures qui dominent et exploitent les mondes. Dieu les voit tous en lui ; son regard suit toutes les phases de leur existence éphémère ou durable jusqu'à l'immortalité.

C'est lui qui les crée à l'heure marquée dans les plans de sa Providence ; Lui qui leur assigne leur place dans la durée des siècles et l'étendue des espaces. Et il fait cela des hauteurs de cette éternité où il habite, en dehors de toutes ces successions qui nous emportent, dans cet immobile présent où tout revient et se concentre, car tout en est sorti.

Le pseudo-aréopagite décrit à merveille ce que je ne fais qu'indiquer : « *Non enim ex rebus ipsis res discens scit ea divina mens, sed ex seipsâ et in seipsâ secundum causam omnium scientiam et notionem et essentiam praehabet et praecomprehendit, non singulis secundum speciem intendens sed secundum unicam complexionem cuncta sciens et continens* ». (Chapitre VII, 2, des Noms divins.) « La raison divine ne puise point la connaissance des choses créées dans ces choses elles-mêmes ; mais cette raison infinie la tire de soi ; elle prend en soi-même la science des choses parce qu'elle en est la cause première et en possède à l'avance la notion essentielle. Elle n'a pas à examiner chacun de ces êtres dans son espèce, mais dans la cause unique qui les contient tous et les connaît dans leur complexité. »

Il n'y a pas en Dieu deux sciences séparées, une science de Lui-même et une autre science qui embrasserait les êtres distincts de Lui. Il lui suffit de se connaître, Lui, cause universelle, pour ne rien ignorer de tout le reste. « *Ipsa enim causa seipsam cognoscens, nullo modo ea quæ sunt et quorum causa est, ignorabit.* »

La connaissance divine s'étend à toute créature existante ou simplement possible. Ces dernières ne sont telles que parce qu'il ne plaît pas à Dieu de les réaliser ; quant à celles qui existent, rappelons-nous ce que nous avons déjà dit sur leur pénétration intime par l'Essence infinie. Ces créatures, quand elles sont vivantes et animées, intelligentes et libres, ne se développent, leurs facultés ne passent de la puissance à l'acte, que dans la mesure où Dieu leur prête ce concours nécessaire à leur con-

servation et à leur croissance. Rien ne progresse ni ne se meut sans sa participation.

Ceci nous aide à comprendre d'une certaine manière comment les libres déterminations des volontés humaines sont connues de Dieu avant qu'elles se produisent, ou plutôt de toute éternité. Dieu participe à la naissance et au développement de l'idée qui prépare et détermine l'acte volontaire dans lequel se continue le même concours divin. D'autre part, les circonstances extérieures qui peuvent influencer cette série d'actes sont voulues, préparées et conduites par la Providence divine. Enfin le principe agissant est pénétré à fond en ce qu'il a de plus intime. Faut-il s'étonner alors que ses actes soient prévus et pénétrés eux-mêmes, avant qu'ils se produisent? Ce n'est point là pourtant la raison fondamentale de la divine prescience qui vient toute entière de ce que, pour Dieu et en Dieu, il n'y a ni passé ni avenir, mais un éternel présent. Dieu voit d'un regard unique cette succession de nos actes qui constitue la durée ou du moins la remplit, que nous l'appellions le passé, le présent ou l'avenir.

Il est un point, plus mystérieux encore peut-être dans les relations de la prescience et de l'action divine avec la liberté humaine, au moment même où celle-ci commet une faute, un crime contre le Dieu qui la soutient. Le propre de la liberté, dans ce cas, est de fausser et de pervertir les forces qui lui sont continuées en vertu des lois de la nature. Cette perversion est toute entière à sa charge ; elle en répondra un jour et le châtiment sera terrible. Ce sont précisément les hommes qui feignent de ne pas croire à ce châtiment, qui essaient, par la

plus étrange sophistique, de faire retomber sur la Providence le crime dont ils sont les seuls auteurs. Rien ne prouve mieux la perversion du jugement sous les influences de la passion : nous appuyons sur une mauvaise foi mêlée d'ignorance l'orgueil de nos appréciations, et alors il ne reste plus trace de la vérité.

Toute cette doctrine met dans le plus saisissant relief la différence qui existe entre la science de Dieu et la nôtre, alors même que celle-ci est sérieuse. La science humaine, en effet, consiste dans une certaine équation entre les choses et les idées que nous nous en formons « *adœquatio imperfecta rei et intellectûs* ». S'agit-il des phénomènes extérieurs et matériels, nous les saisissons par la perception sensible ; tandis que l'intuition intellectuelle nous introduit jusqu'aux substances et aux lois fondamentales qui les régissent.

Est-ce à dire que les plus experts, comme le savant dont nous parlions au début de ce paragraphe, saisissent phénomènes et substances, lois phénoménales et lois substantielles, dans leur intégralité? Non, sans aucun doute, car nous ne savons le tout de rien. Nos connaissances sont toujours incomplètes; elles se perfectionnent dans la mesure où, approfondissant les choses, nous découvrons leurs ressemblances ou leurs relations avec les idées divines, leurs prototypes et leurs raisons d'être. Ainsi, toute science bien comprise tient à Dieu, vient de lui, et, bien plus, nous unit, souvent à notre insu, par un rapport *indirect* avec lui. Notre intelligence, par la connaissance des choses, se modèle sur son Intelligence où se trouvent, sous leur formalité la plus haute,toutes

les vérités, ou pour mieux dire, toute vérité.

Les philosophes et les théologiens distinguent, d'une distinction de pure raison, cette vérité qu'ils appellent formelle, subsistant dans l'Intellect divin, de la vérité réelle qui est comme le fond de sa propre substance. Dieu est la Vérité, parce qu'il est l'être infini, absolu et éternel. Dieu se connaissant Lui-même, connaît et possède toute vérité : et c'est ici qu'il faut entendre dans toute sa rigueur l'axiome : *Ens et Verum in se convertuntur*. Il y a identification entre l'intelligible infini et l'intellect divin ; les deux se prennent l'un pour l'autre.

Il en va tout autrement dans l'intellection humaine. Les créatures que nous saisissons ne sont qu'une traduction, elle-même fort imparfaite et limitée, des idées divines. Ce n'est pas l'être en lui-même que notre intelligence s'approprie, mais son image déjà bien précieuse puisqu'elle est comme un rayon indirect, tombé de la face de Dieu à travers les créatures sur notre esprit qui en vit. C'est cette lumière indirecte qui fait toute notre valeur d'homme ; c'est elle qui nous constitue créature raisonnable, capable de saisir par analogie la vie même de Dieu.

***

Nous avons essayé d'analyser l'acte intellectuel en Dieu ; reste à dire ce qu'est son acte volontaire. L'intelligence humaine nous apparaît comme une faculté appréhensive, en ce sens qu'elle saisit les êtres extérieurs à elle pour les pénétrer et s'en enrichir. Par un contraste remarquable, la volonté se montre tout d'abord et surtout expansive, sa carac-

téristique est d'aimer ; or, aimer, c'est se donner, non sans le désir d'être aimée à son tour; elle n'est heureuse qu'à cette double condition. Tel est, en quelques mots, le « processus » de nos actes volontaires.

En quoi l'Acte de volonté en Dieu peut-il être comparé au nôtre et lui serait-il semblable, tout en en différant sans doute à l'infini ? Et d'abord le vouloir divin ou l'Acte de volonté en Dieu est un acte substantiel, absolu et d'une perfection infinie comme celui de l'intelligence. Son objet sera l'Essence divine considérée sous une formalité correspondante, la bonté. Nous concevons la volonté comme une faculté aimante ; mais rappelons-nous bien qu'en Dieu il n'y a point de faculté au sens ordinaire de ce mot. Tout en lui est substantiel. Disons donc que la Substance divine se repliant en quelque sorte sur elle, se saisit toute entière, dans l'acte intellectuel où elle se comprend avec toutes ses perfections; dans l'acte volontaire par lequel elle s'aime.

Cet amour doit être proportionné à la bonté substantielle qui est son objet propre; et comme cette bonté est infinie, au sens le plus absolu, puisqu'elle est comme la concentration de tous les attributs divins, l'amour qu'elle inspire est nécessairement infini comme elle. Cette équation entre l'amour divin et son objet est non seulement juste, mais constitue la Justice substantielle dont notre justice distributive, celle que nous devrions toujours garder entre nous, hommes, n'est qu'une bien pâle image.

La justice en Dieu ne saurait être contrariée en quoi que ce soit ; tout dans l'être divin la sert et

l'observe. Je veux dire que toutes les aspirations de cet être se concentrent pour ainsi dire en elle en vertu de la pleine rectitude de l'amour. Ces aspirations universelles constituent ce que nous nommons la Sainteté qui ne saurait être que l'amour de tout ce qui est bon, juste et vrai. Or, c'est cette sainteté ou cet amour du bien infini, qui anime le vouloir divin, et établit ou du moins consacre une égalité substantielle entre ce vouloir et la bonté propre à l'Essence divine.

Enfin, c'est par cet amour que le vouloir divin exploite, si je puis dire, tous les attributs que nous avons énumérés comme autant de reflets de la bonté souveraine et substantielle ; la volonté amoureuse les saisit, s'en délecte, et trouve en chacun des satisfactions et des jouissances, vives, profondes, infinies comme l'amour lui-même. Nous essayons d'exprimer tout cela par ce mot, l'amour de complaisance ; nous voulons dire que cet amour se complaît dans son objet, les perfections propres à l'être infini auquel il s'adresse. En tout ceci nous ne faisons que commenter ce texte de saint Thomas (liv. I, chap. XXVIII, *Contra Gentes*) : « *Finis divinæ voluntatis est sua bonitas ; ipsa est objectum primo et per se movens et ultimo terminativum* ».

La cosmologie, en d'autres termes, le monde et ses lois, se rattachent et sont suspendus à la volonté divine comme à l'intellect et à son exemplarité ; les liens qui les unissent au vouloir divin sont faits de bonté ; ils ont été ourdis par la bonté substantielle qui est Dieu lui-même. Les mondes sont la manifestation extérieure de cette bonté immanente à laquelle ils participent d'une certaine manière.

Ce n'est point qu'ils soient une émanation directe de cette bonté, ainsi que le prétend le panthéisme ; mais leur être en est le reflet plus ou moins ressemblant, selon son degré et la place qu'il tient dans l'ensemble de la création. Aussi l'auteur de tous ces mondes arrête-t-il sur eux un regard de bienveillance ; il les aime parce qu'il s'aime lui-même et que ces êtres viennent de lui. Cet amour de bienveillance est un dérivatif de l'amour de complaisance qu'il se porte à lui-même et qui fait sa béatitude.

Il est un attribut divin qui est comme la concentration de l'acte intellectuel et de l'acte volontaire divins dans la conduite de l'Univers ; la Sagesse est, en effet, l'assemblage de la science et de l'amour dirigeant de concert tous ces mondes vers leur fin, la bonté substantielle de Dieu. Tous les mouvements qui se font dans la création, à l'exception de nos péchés, tendent à la rapprocher de cette fin suprême. Cela est surtout sensible dans les êtres vivants, soit de la vie végétative, soit de la vie animale, soit de la vie rationnelle et humaine, soit de la vie angélique. Toutes ces créatures chantent à leur manière la bonté divine ; c'est la seule gloire qu'elles puissent lui procurer, gloire toute extérieure dont Dieu n'a nul besoin, pleinement satisfait de sa gloire immanente à laquelle ces louanges terrestres ne pourront jamais rien ajouter. Aussi Dieu permet-il aux créatures ces mouvements qui les rapprochent de lui, pour leur propre perfection, toujours relative à leur nature, et pour le bonheur de celles qui en sont capables, je veux dire pour les natures intelligentes et libres.

Afin de rendre possible cette progression, Dieu

leur a donné des lois, lois physiques pour les êtres purement matériels, lois morales pour les êtres libres. On dit d'ordinaire que ces lois procèdent de leur nature et c'est vrai, aussi les appelle-t-on lois naturelles. Ainsi se nomme la loi morale, aussi naturelle à l'homme que les lois physiques aux corps bruts et inanimés. Mais on doit appeler tout d'abord divines, toutes ces lois, parce qu'elles procèdent de Dieu, de sa volonté bonne et aimante, comme de leur principe premier, celui qui, seul, les revêt d'un caractère obligatoire. L'homme, lui-même, en effet, doit courber amoureusement sa liberté sous l'empire de cette loi morale, expression de la volonté divine et manifestation de son amour. Dans la mesure où nous obéissons à cette loi nous nous rapprochons de l'être divin et nous participons de façon indirecte mais réelle à sa bonté. C'est là ce qui constitue notre perfection et notre bonheur; et j'entends parler ici de la perfection simplement naturelle et du bonheur relatif qui y est attaché. Tout cela est le fruit direct de la Sagesse éternelle en laquelle se concentrent, répétons-le, les actes de l'*intellect divin* et de la *volonté divine*.

Il est une autre manifestation de cette sagesse, suprêmement intelligente et amoureuse, que nous avons déjà décrite, mais qu'il faut rappeler ici à cause de ses relations en quelque sorte organiques avec ce que nous venons d'exposer ; c'est ce concours constant et naturel que la divine Providence prête à toutes les potentialités créées pour les conduire à l'acte, c'est-à-dire à la perfection dont elles sont capables, en d'autres termes à une participation plus grande, quoique toujours indirecte, de l'être et de la bonté de Dieu.

Nous touchons ici au point de jonction des deux Ordres, naturel et surnaturel, ou, si l'on aime mieux, au point d'insertion où l'Ordre surnaturel se greffe sur l'ordre naturel, pour le compléter en le surélevant à une perfection qui ne lui était due à aucun titre. Les Pères et les Docteurs décrivent copieusement, dans bien des pages de leurs œuvres, ce que nous ne pouvons qu'indiquer. Cette bonté divine qui jette ses reflets sur toute créature, si petite et si misérable qu'elle soit, a voulu entrer en relations directes et immédiates avec les êtres intelligents et libres que nous sommes. Elle a fait cela pour nous élever jusqu'à une participation effective de sa propre vie.

Un souffle de son amour nous a touchés, a ouvert nos âmes, y a jeté un germe de sanctification qui, en s'épanouissant, doit nous conduire jusqu'au ciel, nous faire les habitants de cette éternité où Dieu pense et veut, nous attend et nous aime.

Pour faire grandir ce germe dans toutes nos puissances surnaturalisées, Dieu, non plus le Dieu créateur, mais le Dieu rédempteur et sauveur, nous prête un concours supérieur, radicalement et essentiellement différent du premier. Celui-ci, avons-nous dit, est l'influx créateur continué et pourvoyant à notre conservation dans l'ordre naturel et les progrès qu'il comporte. Le concours surnaturel, lui, en termes propres, la grâce actuelle et sanctifiante procède du sein de cette Trinité dont nous parlerons bientôt, pour passer par le cœur du Christ Sauveur et arriver jusqu'à nous. Les deux Ordres en certains points se ressemblent et se superposent; mais ils diffèrent bien davantage encore, tout en concourant au résultat suprême qu'il nous est per-

mis d'entrevoir, l'éternelle participation à la substantielle bonté du Dieu un et trine, à la suprême béatitude qu'elle nous promet et déjà nous apporte, et à la gloire qui en sera le rayonnement.

CHAPITRE II

Le Dieu-Trine.

I

Exposition Scripturaire de ce dogme.

Aucun dogme, pas même celui de Dieu, son existence et ses attributs, ne se trouve plus formellement exprimé dans nos saints Livres, que le dogme trinitaire. Et cela se conçoit très bien ; il fait tout le fond du Christianisme et le distingue des révélations positives de la loi ancienne. Je doute que nous le connaissions assez et que nous en saisissions les conséquences.

Jésus-Christ est universellement prêché et connu comme le fondateur de notre religion sainte et de l'Eglise qui l'interprète. Evidemment sa Divinité suppose et implique la notion du dogme trinitaire ; et ne serait-ce qu'en faisant son signe de croix, le catholique le moins initié aux mystères chrétiens apprend à révérer par une même adoration le Père, le Fils et le Saint-Esprit, Jésus-Christ est le fils de Dieu et il est impossible de concevoir son rôle de Rédempteur et de Sauveur, sans acquérir une idée plus ou moins vague de son Père céleste et de l'Esprit qui est le sien.

Tout cela est vrai ; cependant pour pénétrer un peu toutes les efficacités du Christianisme, il faut considérer Jésus-Christ rédempteur et sauveur dans ses relations avec le Père qui l'a envoyé et l'Esprit qu'il a laissé dans l'Eglise pour continuer son œuvre. Bref, il faudrait connaître un peu en détails le dogme de la Trinité des Personnes. Or, à cause sans doute de la profondeur de ce Mystère et de son évidente incompréhensibilité, on insiste fort peu, non seulement dans l'enseignement oral donné aux fidèles, mais dans l'ensemble de notre littérature religieuse contemporaine, sur ce dogme capital, source de tous les autres. De là, de très graves inconvénients que nous saisirons mieux un peu plus tard.

La preuve que cela ne devrait pas être et que nous, prêtres, nous avons l'obligation de vulgariser ce dogme en l'exposant en des termes aussi simples que possible, c'est que Notre-Seigneur et les Apôtres ont agi de cette sorte. Nos Evangiles, de forme si populaire, surtout les Synoptiques, en sont remplis ; et bien plus encore le Quatrième, écrit pour le peuple tout entier, sans parler des Epîtres que saint Paul adressait aux Chrétientés fondées par lui et à celles qu'il avait le projet de visiter. Pourquoi ne pas faire comme eux et ne pas répéter à nos fidèles ce qu'ils disaient à la catholicité naissante ?

Les textes qui parlent des trois Personnes divines dans le Nouveau Testament sont si multipliés qu'il faudrait tout un long travail pour les compter. Dans de nombreux passages, les trois Personnes divines apparaissent, avec le rôle ou la participation de chacune dans l'œuvre générale, la fonda-

tion du Christianisme. Dès le début, ce rôle est marqué ; entendons l'entretien de l'Ange annonciateur avec la Sainte Vierge : « L'Esprit saint sur-« viendra en vous, lui dit l'Ange, et la vertu du « Très-Haut », c'est dire du Père, « vous couvrira « de son ombre ; c'est pourquoi l'enfant qui naîtra « de vous sera saint et s'appellera Le Fils de « Dieu ». Voilà bien les trois Personnes entrant en action dès le premier instant, pour coopérer à la grande œuvre de la régénération du genre humain. De là, pour nous, si nous voulons la faire comprendre, la nécessité de ne jamais perdre de vue cette coopération elle-même.

Pareil enseignement reparaît dans les circonstances les plus graves de l'existence du Sauveur ; au début de sa vie publique, le jour de son baptême, c'est Jean le précurseur qui raconte une manifestation en quelque sorte physique, matérielle, des personnes trinitaires : « Jésus sortait des eaux du Jourdain où il avait été baptisé, lorsque les cieux s'ouvrirent et je vis l'Esprit de Dieu descendre sur lui sous la forme d'une colombe. Et une voix céleste se fit entendre et disait : Celui-ci est mon Fils bien-aimé en qui j'ai mis toutes mes complaisances ». Les trois Personnes ont bien ici encore le rôle qui leur convient : Le Père rend témoignage au Fils sur la tête duquel l'Esprit d'amour étend ses ailes protectrices.

Voici le Christ révélateur qui, lui-même, explique en détails le dogme de la Trinité ; c'est au cénacle, après la Cène et il faudrait transcrire ici le long discours que saint Jean a consigné dans son Evangile. Certains versets mentionnent les Relations réciproques des Personnes divines, ces Relations

subsistantes, comme disent les théologiens, qui constituent tout le mystère. « Je prierai le Père, disait le Christ à ses apôtres qu'il allait bientôt quitter, pour qu'il vous donne un autre paraclet ou consolateur, l'Esprit de vérité qui demeurera avec vous pour toujours ». Et un peu plus loin chap. XVI, 13-18, il ajoute : « Lorsque sera venu ce Paraclet que je vous enverrai au nom du Père, l'Esprit de vérité qui procède du Père, lui-même rendra témoignage de moi... Il vous enseignera toute vérité ; mais il ne parlera point de lui-même et vous redira tout ce qu'il aura entendu. Il me glorifiera car il aura tout reçu de moi pour vous l'annoncer. En effet, tout ce que possède mon Père est à moi ; c'est pourquoi je vous ai dit que cet Esprit aura tout reçu de moi et vous l'annoncera à vous-mêmes. »

En vérité, les définitions des Conciles grecs sont loin de reproduire tous ces détails, et, à le bien prendre, les longs traités des Pères grecs et latins ne feront qu'extraire, développer et mettre en lumière tout ce qui est contenu dans ces textes d'une incomparable richesse. Ils déduiront les conclusions qui en sortent et montreront leurs relations avec la philosophie ou théodicée naturelle créée par leurs labeurs. Et, tâche bien autrement douce et agréable, ils rechercheront les influences sanctifiantes et régénératrices de ces vérités, si profondes et insoupçonnées avant Jésus-Christ, sur les générations baptisées dans son sang, au nom des trois Personnes divines.

Nous expliquerons bientôt comment ces Pères et ces docteurs conçurent ces relations subsistantes entre les Personnes et leur communauté de nature

se conciliant avec leurs diversités originelles. Mais tout cela ne se lit-il pas dans les textes que nous venons de transcrire ? D'où vient ce Christ qui parle dans ces versets? Lui-même nous le dit expressément : Il est Fils et vient de ce Père qu'il prie et implore. Sans doute il est homme, nous l'expliquerons aussi; mais, puisqu'il est en même temps Fils de Dieu, il est Dieu au sens propre de ce mot, Dieu par nature, égal et consubstantiel à son Père. Lui-même nous révèle cette communauté de nature avec le Père « *Omnia quæcumque habet Pater* », tout, infinité, éternité, immensité, bonté, « *Omnia mea sunt* » tout sans exception est à moi ». Voilà bien les Relations subsistantes du Père au Fils et du Fils au Père.

Quant à ce Paraclet, cet Esprit dont il sera question plus tard en termes plus explicites, d'où vient-il? quelles sont ses origines? Mais on vient de nous le dire, il procède du Père, c'est le mot consacré. Il sort du Père, je n'ose ajouter, est produit par le Père, car l'expression est impropre. « *Spiritum veritatis qui a Patre procedit.* » Est-ce uniquement du Père qu'il procède? non, mais aussi du Fils, comme lui-même, cet Esprit, en rendra témoignage. « *Testimonium perhibebit de me.* » C'est moi, le Fils, qui, une fois retourné vers le Père, vous l'enverrai de la part du Père : « *Quem ego mittam vobis a Patre* ». Il recevra de moi aussi ce qu'il vous annoncera. « *Quia de meo accipiet et annuntiabit vobis.* »

Comment tout cela s'opèrera-t-il ? C'est simple et sublime tout à la fois : Le Père engendre le Fils ; de ce Fils engendré et du Père qui l'engendre procède le même Esprit, le leur, égal à eux, substantiel

comme eux. Le Père le communique au Fils dans l'effusion de son amour substantiel; le Fils le retourne au Père dans une égale effusion d'amour. Cet Esprit sort des deux tout à la fois, et cette procession substantielle unit le Père au Fils et le Fils au Père avec l'Esprit et par l'Esprit. Et c'est là tout le cycle de la vie de Dieu et de ses opérations immanentes et substantielles.

Voulons-nous voir maintenant les opérations trinitaires dans leurs manifestations extérieures, au sein de cet ordre surnaturel fondé par le Christ? Saint Paul dans ses Epîtres considère toujours les plus hauts mystères de notre foi, dans les applications qui nous en sont faites, à nous, fils de l'Eglise. Cela est particulièrement sensible dans sa première Epître aux Corinthiens, chap. 12, où il décrit l'Unité de l'Eglise et la diversité des grâces qui sont accordées à ses membres.

Dès le début, il a bien soin de faire remonter ces grâces aux Personnes trinitaires : « Je vous déclare, écrit-il, que quiconque parlera au nom de l'Esprit, ne dira jamais anathème à Jésus. Personne même ne peut prononcer le nom du Seigneur Jésus, si ce n'est dans le Saint-Esprit. Il y a bien des sortes de grâces, mais elles viennent toutes du même Esprit. Il y a aussi des ministères différents, mais c'est le même et unique Seigneur Jésus qui les distribue. Enfin, il y a des opérations très diverses, mais c'est le même Dieu, Père de tous, qui soutient chacun et opère tout en lui. » (XII, 3-6) *Divisiones vero gratiarum sunt, idem autem Spiritus. Et Divisiones ministrationum sunt, idem autem Dominus. Et Divisiones operationum sunt, idem vero Deus qui operatur omnia in omnibus.* »

L'Apôtre établit, lui aussi, une sorte de distribution de fonctions entre les Personnes trinitaires, quoique ces fonctions s'unifient, comme nous le savons, dans une action commune en toutes ces choses extérieures.

J'ai voulu noter ce passage, pour mieux marquer la distinction des Personnes et sa répercussion dans tout l'Ordre surnaturel.

***

Si nous étudions maintenant les deux processions du Fils et du Saint-Esprit, nous verrons que le Nouveau-Testament les décrit en de très nombreux textes. S'agit-il de la Procession du Fils, les premiers versets du quatrième Evangile se présentent tout d'abord à notre souvenir. « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu... *In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum.* Ce Verbe était le Fils du Père céleste et ce Fils reposait dans le sein du Père et ce Fils lui-même était Dieu.

Voulez-vous la preuve que le Verbe était réellement Dieu comme son Père? Saint Jean vous la donnera immédiatement et il l'empruntera comme nous l'avons fait nous-même à la Cosmologie. « Cet Univers, écrit saint Jean, a été fait par Lui, le Verbe, comme par le Père et avec le Père; et rien de ce qui a été fait ne subsiste sans Lui... *omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil quod factum est.* » L'Evangéliste, par cette expression « Verbum », nous met sur la voie des explications psychologiques de saint Augustin, reprises

par les scolastiques et particulièrement par saint Thomas, dont nous parlerons bientôt.

Saint Paul, lui, nous expliquera presque au début de son Epître aux Hébreux, la génération de ce Verbe auquel il donne le nom de Fils, « Fils propre et naturel de Dieu le Père, qui l'a établi de nos jours héritier de toutes ces choses qu'il avait, du reste, Lui, Fils, créées avec Lui Père, car il est la splendeur de la gloire paternelle et la figure de sa substance, soutenant tout de sa Puissance infinie. » « *Diebus istis locutus nobis in Filio quem constituit hæredem universorum, per quem fecit et sæcula : Qui cum sit splendor gloriæ ejus portansque omnia verbo virtutis suæ.....* »

Saint Paul poursuit encore : « Auquel des Anges a-t-il dit : Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui. *Hodie..* dans un éternel présent, ou bien encore : Je serai pour lui son Père et il sera mon Fils à Moi, *Ego ero illi in patrem et ipse erit mihi in Filium.* (Ps. II. 7, II Reg. 6 14.) Et toi Fils, dès le principe tu as assis la terre sur ses bases et les cieux sont l'œuvre de tes mains. (Ps. 101, 24.) Les cieux périront mais toi tu demeureras éternellement. Tout change et vieillit comme un vêtement usé. Toi tu es toujours le même et tes années n'ont point de défaillances. « *Tu autem idem ipse es et anni tui non deficient.* »

Inutile de multiplier ces textes ; nous retrouvons dans le Fils engendré du Père toutes les perfections infinies, tous les attributs que nous avons admirés en Dieu, dans le Dieu un qui a été l'objet de notre premier chapitre.

Lorsqu'on interroge le Nouveau Testament sur l'être divin du Sauveur, il faut toujours faire atten-

tion à un certain mélange des perfections divines avec les qualités et attributs qui se rattachent à son humanité et nous la révèlent. Si on n'y prend garde, ces attributs humains jetteront une certaine ombre sur la divinité elle-même ; des esprits mal faits ont vu dans cette union nécessaire des attributs divins et humains, des raisons de mettre en doute la Divinité du Christ et ils prétendaient s'appuyer sur des textes où cette Divinité reluit d'un éclat incomparable.

Je n'en voudrais pour preuve que le passage bien connu de l'Epître aux Colossiens. 1, 4. *Ipse est caput corporis Ecclesiæ, qui est principium, primogenitus ex mortuis, ut sit ipse primatum tenens; quia in ipso complacuit omnem plenitudinem inhabitare et per eum reconciliare omnia in ipsum, pacificans per sanguinem crucis ejus sive quæ in terris sive quæ in cœlis sunt.* » Dans ces versets l'apôtre célèbre la grandeur de l'œuvre rédemptrice, cette pacification de toutes les choses terrestres et célestes par le sang de celui qui résume tout dans sa plénitude et est le principe de tout, le *premier-né d'entre les morts*. Ce mot « *primogenitus* » est employé ensuite dans un sens complémentaire ; c'est alors le *premier-né des vivants*.

Et cependant pour des nestoriens déguisés, ce mot indiquera un homme divin, le « logos » philonien si l'on veut, revêtu d'une chair comme la nôtre et, avec cela, il pourra parfaitement remplir son double rôle de *premier-né entre les vivants et les morts*.

Mais alors comment comprendre cette parfaite égalité avec le Père, si clairement affirmée dans les textes qui précèdent : « Celui-là-même, nous dit

l'apôtre, en qui nous avons trouvé la rédemption par le sang est l'image invisible de Dieu le Père. Et s'il est le premier né de toutes créatures, c'est que toutes les choses, au ciel et sur la terre, visibles et invisibles, les Trônes, les Dominations, les Principautés et les Puissances, tout a été créé par Lui et en Lui. Il est avant toute créature et toutes les créatures ne subsistent que par Lui ».

Omnia per ipsum et in ipso creata sunt. Et ipse est ante omnes et omnia in ipso constant. (Ad Colos. I. 13-17.)

Je le demande à tout esprit sincère, n'est-ce pas là l'équivalent au moins des textes bien postérieurs de saint Jean : « *In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum* ». L'image du Dieu invisible dont nous parle saint Paul reposait, elle aussi, « *apud Deum* », en Dieu ; elle était de soi invisible, mais elle s'est manifestée librement dans tout l'Univers. La création de cet Univers est décrite ici en des termes plus expressifs qu'en saint Jean. Non seulement saint Paul nous peint cette évocation du néant par un mot plus énergique, « *creata sunt* », mais il indique l'influx conservateur qui la continue : « *in ipso condita sunt universa* ». Et leur subsistance s'appuie sur le Fils invisible du Père qui l'a engendré avant toute créature. (Ad Colos, I. 14-20.)

***

On dit parfois que le Nouveau Testament est moins explicite sur le Saint-Esprit, sa divinité, sa procession et ses bienfaits, que sur la divinité, la génération et les bienfaits de Jésus-Christ. Cela est

vrai pour les Evangiles; la procession de la Troisième Personne et ses rapports subsistants et essentiels avec le Père et le Fils, n'apparaissent bien que dans le discours après la Cène, consigné à la fin du Quatrième Evangile. Mais si l'on étudie avec soin les Epîtres de saint Paul, l'impression est tout autre. L'action réciproque ou concomitante du Fils et du Saint-Esprit marche de pair ; il est difficile de dire laquelle est mentionnée le plus souvent, dans certains chapitres de l'Epître aux Romains par exemple. C'est que saint Paul étudie et nous révèle la vie surnaturelle dans les âmes régénérées, et par conséquent cette vie dans sa pleine efflorescence. Et alors, il est amené à nous décrire les opérations sanctifiantes et régénératrices, attribuées au Saint-Esprit comme son œuvre propre et personnelle d'après ces appropriations, indispensables pour nous en donner un concept un peu exact.

La meilleure preuve que saint Jean n'a pas inventé, comme le supposent certains exégètes, pas même quant à l'expression, le discours après la Cène, se tire des Epîtres de saint Paul. Nous savons tous que le Quatrième Evangile ne fut publié qu'à la fin du premier siècle, de 90 à 95 peut-être, car il serait bien difficile de fixer une date précise. Or, la procession du Saint-Esprit par la double spiration active du Père et du Fils n'est mentionnée explicitement que là, nous dit-on. Mais je la trouve décrite beaucoup plus tôt, dans bien des pages de saint Paul (1). Lisons par exemple l'Epître aux Galates : *Misit Deus Spiritum Filii sui in corda nostra clamantem Abba Pater.* Ainsi, c'est l'Esprit

(1) Qu'on veuille bien se rappeler que plusieurs des épîtres pauliniennes ont été écrites et publiées avant les Synoptiques eux-mêmes.

du Fils que le Père envoie ; cela ne vaut-il pas le « *de Meo accipiet* » mentionné dans saint Jean ? De plus, cet Esprit du Fils que le Père envoie aux Galates, le Fils lui-même promettait de l'envoyer aux Apôtres. La procession de la troisième Personne en dépendance des deux premières, est également au fond de tous ces textes, et elle en ressort sitôt qu'on les examine un peu attentivement. Il serait trop long et inutile de citer tous les passages scripturaires équivalents à ces derniers. Partout le Saint-Esprit nous est désigné comme promis, ou envoyé, ou agissant et sanctifiant les âmes auxquelles il distribue les fruits de la rédemption, parce qu'il est l'Esprit du Fils aussi bien que du Père. En un mot, il procède des deux (1).

Voici celui de ces textes où la divinité du Saint-Esprit nous semble surtout manifeste (I^a^ ad Corinth. chap. II. 9-13) : « Il est écrit : Que l'œil « n'a point vu, que l'oreille n'a point entendu, que « le cœur de l'homme n'a point senti ce que Dieu « prépare à ceux qu'il aime. Isaïe, 64, 4. Mais Dieu « nous l'a révélé par son Esprit, cet Esprit qui scrute « tout, même les profondeurs de la Divinité. Qui, « parmi les hommes, connaît ce qu'il y a dans « l'homme, si ce n'est l'esprit de l'homme qui est « en lui ? Il en est ainsi de Dieu que personne ne « connaît, si ce n'est son Esprit. Nous, nous n'avons

(1) Nous ne confondons point ces missions extérieures, visibles ou invisibles, du Fils par le Père et du Saint-Esprit par le Père et le Fils, avec les relations immanentes et substantielles ou processions. Mais nos lecteurs savent comme nous que ces *missions* ont leur fondement ou raison première dans les *relations* ou *processions* et contribuent à les révéler. Ainsi le Père envoie le Fils parce que le Fils est engendré par lui, comme le Père et le Fils envoient le Saint-Esprit pour la sanctification des âmes parce que cet Esprit procède des deux. C'est pour ce motif que nous avons uni dans notre rédaction, mais sans les confondre, processions et missions.

« point reçu l'esprit du monde, mais l'esprit qui « est de Dieu, *Spiritum qui ex Deo est*, afin que « nous apprenions de lui les grâces dont il nous a « comblés. Nous parlons de ces grâces, non dans « le langage de la sagesse humaine, mais selon la « doctrine de l'Esprit, essayant de mettre ces cho- « ses au niveau des hommes spirituels ou animés « de l'Esprit car l'homme-animal ne comprend rien « des choses que révèle l'Esprit de Dieu. »

Il me semble impossible d'exprimer plus énergiquement la consubstantialité de l'Esprit avec le père céleste, puisque cet Esprit scrute tout, jusqu'aux profondeurs de la Divinité. Ils ont exactement la même science, en d'autres termes, ils sont égaux d'une rigoureuse égalité. La comparaison employée rend la pensée plus évidente encore : Qui connaît l'intérieur de l'homme si ce n'est l'esprit de l'homme? Il en est de même de Dieu et de son Esprit : « *Ita et quæ Dei sunt, nemo cognovit nisi Spiritus Deus.* » Prétendre après cela que l'Esprit de Dieu ne serait pas lui-même une Personne trinitaire, c'est comme si l'on disait que notre âme n'est pas notre âme et ne nous appartient pas.

Nous aussi, hommes, nous recevons cet Esprit, mais nous le possédons de façon bien différente, uniquement pour apprendre de lui les dons qu'il a plu à Dieu de nous faire. Mais cette science qu'il nous communique est infiniment distante de la science immanente et substantielle dont il est question dans le verset précédent, laquelle fouille tous les secrets de Dieu : La distinction ici est plus nette que dans le *Discours après la Cène*, où Notre-Seigneur disait à ses Apôtres : « *Docebit omnem veritatem* », l'Esprit vous enseignera toute la vérité;

oui, toute la vérité communicable à l'Eglise que vous représentez, en termes plus simples, toute ma révélation. Dans l'Epître aux Corinthiens, il s'agit de tout autre chose ; saint Paul n'exclut rien de la science que possède l'Esprit qui sonde les profondeurs mêmes de la Divinité, « *omnia profunda Dei* », tous les mystères de Dieu ? Pourquoi, si ce n'est parce que cet Esprit est l'une des personnes de la Trinité ?

Nous sommes-donc autorisés à dire que le Nouveau Testament est complet sur toutes ces questions. Les Docteurs, les Pères et les conciles eux-mêmes ne feront que fouiller et interpréter ces textes sans y rien ajouter d'essentiel. Ils les expliqueront en des termes propres à les faire saisir des générations postérieures et à les préserver des altérations de la fausse philosophie ; mais ils n'y changeront rien.

II

Le dogme trinitaire : Explications théologiques.

Les principales explications que l'on ait essayées de ce mystère qui dépasse si évidemment la raison humaine, se tirent de certaines analogies psychologiques qui sont comme un rayon de l'essence divine sur notre âme. Nous avons déjà traité ce sujet en parlant de la « Vie de Dieu » ; mais comme il se relie à tout ce qu'il nous reste à dire, nous sommes contraint de résumer ici ce que nous avons exposé, afin de mettre en saillie les relations organiques entre les deux parties d'une thèse unique en définitive.

Dieu est un Esprit pur et infini; notre âme elle aussi est spirituelle et faite à son image ; de là des similitudes plus ou moins lointaines entre la vie de Dieu et notre vie intellectuelle. Commençons par rappeler les différences déjà signalées entre Dieu esprit pur et notre âme. Voici les deux principales: l'essence divine est absolument simple, sans composition d'aucune sorte ni physique ni métaphysique et, dans cette riche simplicité, elle unit toutes les perfections précédemment étudiées. Rien n'y est en puissance, tout y est Acte pur et nous savons ce que ces mots signifient. Notre âme est une substance spirituelle sans doute, mais composée, en ce sens que des facultés diverses en procèdent, et ces facultés sont indéterminées quant à leur objet ; elles se développent et entrent en activité sous l'action ou l'influence de ces objets.

C'est sur cette simplicité absolue de l'Essence divine et sur son Acte pur qu'il faudra nous appuyer, pour nous former un concept initial des Personnes trinitaires et de leur commune nature. Nous avons dit qu'en Dieu il n'y a point de Facultés proprement dites au sens habituel de ce mot. Ses opérations immanentes sortent immédiatement des profondeurs de son Essence. Elles se diversifient pourtant en opérations intellectuelles et volontaires et nous sommes amenés à dire, sans entamer en rien la simplicité de l'Essence divine, que cette Essence est intelligente et voulante.

Pour se sentir en pleine activité, cette intelligence et cette volonté n'ont point à chercher en dehors de l'essence divine leur objet. Dieu est essentiellement vérité ; il est la vérité absolue, source de toutes les vérités relatives dont il porte

en lui les exemplaires ou prototypes. Il n'a besoin que de se considérer pour y lire toutes les vérités qui ont en lui leur principe. Il est ainsi le souverain intelligible dont l'infinité est en exacte proportion avec son intellect ; et cet intellect est toujours en Acte parce que, dans la suprême plénitude de son intellection, il saisit cet intelligible ; en vertu de la simplicité divine les deux ne font qu'un.

Nous pouvons formuler des remarques identiques sur l'Acte volontaire : Dieu est la souveraine bonté et la souveraine beauté ; il se veut lui-même et s'aime en tant que bonté et beauté. Sa volonté aimante et agissante qui saisit cette bonté et cette beauté, leur est égale et identique ; elle se les approprie perpétuellement dans son acte pur, s'y délecte et en jouit et c'est là ce qui fait sa béatitude.

Ces quelques mots résument tout ce que nous savons rationnellement sur la vie de Dieu ; mais la théologie, interprétée par les docteurs et les Pères, va nous introduire en d'autres profondeurs que les textes scripturaires nous ont déjà fait entrevoir. Pour nous diriger dans cette étude, nous nous attacherons à un guide excellent dont le souvenir nous est cher et précieux. Théodore de Régnon a écrit sur le dogme trinitaire quatre gros volumes, pas assez connus quoique très dignes de l'être. Les deux premiers sont consacrés à l'exposé du dogme et aux théories scolastiques des théologiens du moyen âge ; les deux autres aux Pères des premiers siècles et aux théories grecques sur le même dogme.

On admire dans cet ouvrage une grande netteté d'exposition, une clarté bien rare et bien précieuse,

la pénétration d'un esprit passionné pour les choses de l'ordre métaphysique et théologique. Dans sa modestie qu'il est bien permis de trouver parfois excessive, le P. de Régnon s'autorise habituellement de Petau derrière lequel il se dissimule en quelque sorte; mais on s'aperçoit vite qu'il n'est à la remorque de personne, juge au besoin Petau lui-même et interprète les Pères grecs après des études très personnelles sur leurs textes.

Pour en revenir à notre question; il la traite dans son second volume (Etude IX; pages 133-235), sous ce titre : « Théories de saint Thomas »; ces cent pages nous renseigneront suffisamment ce me semble. Elles ne sont qu'un commentaire de ces paroles du docteur angélique : « Dieu, en se pensant soi-même, conçoit son Verbe qui est en même temps la raison de toutes les choses que Dieu pense; et par conséquent Dieu pense toute chose en se pensant soi-même; puis, de ce Verbe, il part à aimer toute chose et soi-même... Lorsque ce cercle est ainsi fermé, rien n'y peut être ajouté, et voilà pourquoi il ne peut y avoir en Dieu une troisième procession (1). »

En quoi nos pauvres conceptions humaines, ou, si l'on aime mieux, le travail de notre pensée peut-il éclairer la conception du Verbe dans le sein du Père, l' « *in principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum* » de saint Jean? Il y a si loin de l'un à l'autre. Allons aux points essentiels.

Et d'abord, distinguons la pensée de la parole qui l'exprime : la pensée est le travail de notre esprit sur une chose qu'il essaie de comprendre. Lorsque le travail de l'esprit est achevé, la pensée

(1) *De Potentia :* Quest. 9, art. 9.

est formée, c'est ce que l'on appelle : « le Verbe intérieur, *verbum cordis*. » Vient ensuite une expression imaginative de la pensée que saint Thomas appelle la « parole intérieure » qui se traduit ensuite par des mots ou latins ou grecs ou français; c'est le « *verbum vocis* ». Bien longtemps avant les scolastiques, saint Augustin, dans son « de *Trinitate* » (lib. XV, cap. 10), avait vu dans le « *Verbum mentis* » ou verbe intérieur humain une image du Verbe divin dans le sein du Père, et dans le « *Verbum vocis* » une image du « Verbe fait chair ». Saint Thomas expose la même chose dans un autre langage : *Primo et principaliter interior mentis conceptus verbum dicitur;* c'est le concept qui se définit une chose pensée en tant que pensée. »

C'est encore et toujours le « *Verbum mentis* ». L'argumentation que saint Thomas y appuie est tout à fait remarquable. « Pour l'homme, penser c'est agir; la pensée humaine est une action, une opération immanente et vitale. Or toute opération sort d'un *principe* et aboutit à un *terme*. Le concept, c'est le terme et le principe, c'est l'esprit. Le concept intérieur contient une pensée et est proféré; c'est une parole immanente qui jaillit de l'âme et demeure dans l'âme, mais qui doit se distinguer de sa source (1)... »

Remarquons bien que le concept est la pensée déjà arrêtée, réfléchie et exprimée dans l'esprit; c'est pourquoi il faut le distinguer de la pensée comme travail et en formation que l'on appelle d'ordinaire la conception. De plus, la vérité du con-

(1) Pour plus de développements, voir de Régnon, tome II, pp. 159, 160, etc... « *passim* ».

cept ne dépend pas tant de l'esprit qui le conçoit que de l'objet saisi par cet esprit : le concept, le « *verbum mentis* » est l'expression ou l'image de l'objet saisi par la faculté pensante, « *ada equatio rei et intellectus* ».

Appliquons tout ceci au Verbe divin je reproduirai sur ce point exactement le P. de Régnon : « La raison suffit pour nous rendre certains que Dieu pense, car il est un pur esprit, et pour un pur esprit, vivre c'est penser et vouloir. D'un autre côté, la foi nous apprend que Dieu a un Verbe, et, par ce mot même, nous autorise à appliquer à Dieu par voie de similitude l'analyse précédente du verbe humain ».

« Dans la simplicité divine, il faut distinguer entre le Dieu qui pense et le Verbe de Dieu, et il faut les opposer comme le principe pensant et le terme de la pensée. Ce Verbe procède éternellement de Dieu pensant éternellement; il demeure en Dieu comme le terme immanent de la pensée éternelle. « *In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum.* »

« *Et Deus erat Verbum* », ajoute saint Jean. Là concept divin est substantiellement Dieu. C'est là que commence le mystère ; mais voici comment saint Thomas y conduit la raison, « *arguit et commendat* ». Il s'appuie uniquement sur l'infinie perfection de la pensée divine.

« Lorsqu'il s'agit, dit-il, d'une procession « ad « extra », le terme qui procède est nécessairement « différent du principe dont il procède. Mais ce qui « procède « ad intra » par une procession intellec- « tuelle, n'est pas nécessairement différent de son « principe. Il est manifeste, en effet, que mieux

« une chose est comprise, plus le concept intellec-
« tuel est intime à l'intelligence et, par conséquent,
« un avec elle, puisque l'acte de penser unit par
« lui-même l'intelligence à la chose pensée. Or la
« pensée divine est parfaite infiniment. Donc, né-
« cessairement le Verbe divin est parfaitement un
« avec le principe dont il procède, sans aucune
« différence possible (1). »

Dans cette magnifique exposition de la doctrine thomiste par le P. de Régnon, je remarque deux choses qui, si l'on n'y prenait garde. risqueraient de se détruire l'une l'autre. « Dans la simplicité divine, il faut distinguer entre le Dieu qui pense et le Verbe de Dieu; il faut les opposer comme le principe pensant et le terme de la pensée. » Je le crois bien, ce n'est rien moins que la distinction des Personnes qui est ici en cause; la distinction du Père et du Fils qui repose toute entière sur ces deux idées : origine et terme, l'origine de la pensée nous conduit au Père; le terme de cette même pensée s'appelle le Fils.

Mais un peu plus loin, saint Thomas nous démontre par la perfection même de l'intellection divine, l'identité stricte et rigoureuse de l'intelligence et de la chose pensée. Que devient dès lors l'opposition établie plus haut entre l'origine et le terme de la pensée? C'est tout le mystère ou plutôt l'explication psychologique du mystère qui est remise en question, motif très grave pour que nos docteurs les plus illustres y insistent et voici à peu près de quelle manière.

La pensée, nous disent-il équivalemment, le « *Verbum mentis* » ou le concept ou bien encore

(1) S. Thomas, I. q. 27.

l'idée conçue contient une représentation, une image de son principe ou modèle. Qui dit image dit similitude et origine ; un portrait doit être ressemblant, et plus il est ressemblant, mieux il rappelle sa cause exemplaire, si je puis dire. Le Verbe divin est l'image, le portrait du Père, c'est donc qu'il en procède, et par cela même qu'il en procède, il s'en distingue. Ce Verbe ou image du Père est le terme de l'acte intellectuel de celui-ci ; Dieu Père pense à soi-même ; il se reflète tout entier dans cette contemplation parfaite de son être divin. Le Verbe qu'il engendre est un autre lui-même, son image, parfaite, adéquate et consubstantielle. Leur distinction se maintient nonobstant cette similitude qui révèle son origine en même temps que son mode de formation ; le Verbe est « engendré ». Tout être vivant engendre un être qui lui ressemble et cette similitude vient de l'acte générateur lui-même. *Omne generans generat simile sibi.* »

Ceci se conçoit d'autant mieux que l'acte générateur est intellectuel et immanent ; le terme de cette opération génératrice demeure uni au générateur lui-même par stricte identité de nature, uni quoique distinct en tant que terme de l'acte qui l'a produit. « *Generatio est origo viventis a vivente in unitatem naturae vi processionis.* »

***

Pour expliquer la seconde procession divine, celle du Saint-Esprit, il faut d'après la théorie que nous exposons, ne point la séparer de la génération du Verbe. Cette seconde procession est un acte de

la volonté aimante, un acte d'amour pur par lequel Dieu s'aime lui-même. Mais pour s'aimer il faut se connaître et Dieu qui est la perfection absolue ne s'aime comme il doit s'aimer, que parce qu'il se connaît. Cet acte d'amour est immanent comme l'acte de la connaissance dont il n'est que le prolongement et le fruit. Dieu, en se connaissant, a engendré le Verbe, son image vivante et substantielle, son Fils, un autre lui-même, Dieu comme lui, non seulement ayant la même essence et les mêmes perfections, mais les ayant reçues dans l'acte générateur. Le Verbe est le terme de cette génération éternelle et immanente.

Dès lors l'amour de soi qui procède du sein du Père et jaillit des profondeurs de sa divinité, s'adresse à son Verbe en même temps qu'à lui-même. Les deux s'aiment en se connaissant et leur amour procède de cette connaissance; c'est donc un seul et unique amour qui est comme l'épanouissement terminal de la vie divine toute entière. Ainsi se trouve expliqué d'une certaine manière comment le Saint-Esprit procède à la fois du Père et du Fils, non comme de deux principes, mais d'un seul qui est l'amour de l'un et de l'autre, amour unique en ce sens qu'il vient du Père en passant par le Fils. Cet amour les unit l'un à l'autre au point que leur spiration active qui n'est autre que le souffle de cet amour qui les anime et les emporte, s'arrête sur ce troisième terme substantiel où se concentre et s'achève la vie divine, le Saint-Esprit.

Il faut bien reconnaître cependant que la théorie psychologique rend bien moins compte de la procession du Saint-Esprit, que de la génération du Verbe. C'est que, dans nos actes volontaires,

nous n'avons rien qui ressemble, jusqu'au bout, à la production de la troisième Personne trinitaire. Nous pouvons bien aimer et nous aimons le concept de notre intelligence, le « Verbum mentis » ; nous l'aimons surtout parce qu'il est nôtre, bien plus que pour sa valeur. Mais le concept que nous aimons tout particulièrement pour son origine, ne nous rend pas cet amour. L'analogie entre notre vie psychologique et la vie trinitaire s'interrompt à ce point. Cette défaillance et quelques autres encore proviennent de la même source ; c'est que la théorie psychologique s'appuie exclusivement sur la nature et ses opérations, le « *principium quo* », ainsi que le disent les théologiens, tout en visant cependant les Personnes.

Pour atteindre celles-ci pleinement et parfaitement, Théodore de Régnon, à la suite des Pères grecs et avec l'assentiment de la théologie scolastique la mieux renseignée, introduit un autre élément, je veux dire le caractère personnel lui-même à l'origine des actes de la nature. Quelques considérations sur la nature ou l'essence divine et les Personnes trinitaires, aideront à l'intelligence de ce qui va suivre.

L'Essence divine, sitôt que nous entrons dans le domaine à proprement parler surnaturel, ne peut plus être considérée en faisant abstraction absolue des Personnes qui la possèdent comme leur propriété commune. Les Personnes et leurs relations subsistantes sont comme le caractère propre et immanent de cette Essence dont elles nous révèlent, en les commandant, les opérations les plus hautes et tout à fait intimes.

Qu'est-ce que « l'Innascibilité du Père » par rap-

port à l'Essence divine sinon le signe caractéristique et originel de cette Essence, ce qui équivaut à son « Aséité ». Nous savons en effet que cette « Aséité » est la propriété par laquelle l'Essence divine est ce qu'elle est et porte en elle-même sa raison d'être. Mais l'innascibilité est comme le sceau qui nous révèle cette propriété originelle. De plus l'innascibilité constitue la Personnalité du Père et sa Paternité elle-même. Le Père est Père dès lors qu'il est; il ne le devient pas; cette paternité implique et appelle la génération du Verbe, disons mieux, du Fils.

Le Dieu, non né, ni créé, ni formé par une cause quelconque, mais étant par lui, portant en lui sa raison d'être, a un Fils qu'il engendre, un autre lui-même, son image substantielle en tout identique à lui. Au lieu de l' « innascibilité » ce Fils tire son être de la substantielle et divine génération décrite dans nos saints Livres. Ces deux propriétés originelles s'opposent l'une à l'autre. La procession du Saint-Esprit, comme nous l'avons expliqué, complète le mystère.

On le voit, en tout ceci il n'est plus question que de Personnes : c'est la Personne du Père qui engendre, c'est la Personne du Fils qui est engendrée et enfin si le Saint-Esprit procède, c'est que le Père engendrant et le Fils engendré s'unissent dans une même aspiration amoureuse dont la troisième Personne est le produit. La nature divine disparaît dans les Personnes qui la possèdent et ses actes sont dès lors des « actes personnels ».

Pour plus de précision, entendons à nouveau le P. de Régnon dans deux passages récapitulatifs de la question toute entière.

Sur la génération du Verbe, notre auteur écrit : « Les Théologiens enseignent que le Fils procède de l'intelligence divine, en tant qu'elle est l'intelligence du Père. Qu'est-ce à dire, sinon que l'acte intellectuel d'où procède le Verbe est un acte personnel? C'est donc formellement l'acte dans lequel le principe suprême a conscience de sa propre personne ; c'est l'acte dans lequel il dit : Moi. Or en Dieu la Personne est identique avec une propriété relative. Le Père, est la Paternité. Donc le moi du Principe, c'est moi Père. D'ailleurs avoir conscience qu'on est Père, c'est avoir conscience qu'on a un Fils. L'affirmation : Moi Père appelle donc pour s'y consommer l'affirmation : toi Fils, unissant ainsi le père et le fils, opposant le moi et le toi. »

« Remarquez d'abord qu'à l'encontre de nos consciences égoïstes, toujours réfléchies sur le moi, la conscience personnelle du Père céleste est toute entière tournée vers son Fils. Il semble qu'il n'ait conscience que d'une chose, c'est qu'il a un Fils. Bien plus, ce n'est pas à soi-même qu'il parle dans cet acte de conscience. Il ne dit pas : « Moi je suis père, j'ai engendré un fils », il s'adresse à son fils : « Tu es mon fils, je t'ai engendré. » Voyez comme l'acte de sa conscience personnelle se rapporte à un autre, et comprenez l'adage théologique : *In divinis persona est ad alium.*

Sur la procession du Saint-Esprit, le commentateur des Pères grecs et de la scolastique écrit : *L'amour personnel en Dieu.* L'acte essentiel par lequel Dieu veut la nature et les perfections divines est commun aux trois Personnes. Mais, dans chacune, ce vouloir naturel revêt un caractère person-

nel, en tant qu'il est l'amour du moi. Or nous avons dit que la conscience du Père, au sujet de sa propre personnalité, est féconde et contient l'affirmation du Fils. L'amour personnel de complaisance qui résulte d'une telle conscience doit donc embrasser à la fois les deux termes de la paternité. Par le fait que le Père s'aime, il aime son Fils. C'est une complaisance unique en elle-même, double dans ses termes, comme l'indique la composition même du mot : « complacere », se plaire avec quelqu'un. La complaisance personnelle du Père pour soi-même n'est complète, que lorsqu'elle se repose dans le Fils. *In quo bene complacui* ».

« C'est ainsi que le Saint-Esprit procède du Père aimant sa propre personne et celle de son Fils. Le divin Esprit procède aussi du Fils. Car, puisque la Personne du Fils est formellement et uniquement l'image substantielle du Père, le Fils ne peut s'aimer personnellement qu'en s'aimant comme portrait. L'amour personnel du Fils s'étend donc au Père aussi bien qu'au Fils.

« Le Père s'aime comme père et par cet amour il aime le fils comme fils. Le Fils s'aime comme fils et par cet amour il aime le Père comme père. Nous ne rencontrons pas ici une simple identité de vouloir naturel et essentiel, mais bien une identité d'amour personnel et de vertu spirative. Ainsi le Saint-Esprit est une personne parce qu'il est le terme d'un acte d'amour personnel ; il procède à la fois du Père et du Fils par une seule procession, parce que ces deux personnes s'aiment dans un même et identique amour personnel ». P. 226. Tome II.

Dans ces dernières considérations, le P. de Ré-

gnon touche à ce qu'il y a de plus délicat et de plus difficile dans le mystère ; la communauté de nature et la pluralité ou distinction des Personnes.

Nos deux chapitres ont un peu le même objet. Le premier ne s'occupe guère que de ce qui concerne la nature divine, et le second des Personnes. Les preuves cosmologiques de l'être et des perfections de Dieu ; la notion philosophique de Dieu d'après le concile du Vatican, la Vie en Dieu ; dans ces thèses qui remplissent notre première étude, rien ne révèle les trois Personnes divines ; tout se rapporte directement à la nature. Ce n'est pas cependant que l'idée de la Personnalité ne se laisse entrevoir ; elle sort nécessairement de ce que nous avons dit de Dieu et de ses attributs. Le Dieu un, parfait, substantiellement spirituel, infini par l'intelligence et par la volonté, se conçoit nécessairement comme un Dieu personnel, indépendant, maître de soi et de ses actes dans une liberté que rien ne gêne ni n'entrave. Ce sont bien là les éléments essentiels de la Personnalité.

Mais tout ceci n'implique pas la notion trinitaire, si profondément explicative de la nature divine telle que la révélation nous la fournit. Aussi nous importe-t-il, à nous catholiques, de ne pas nous enfermer dans ces notions initiales, mais d'en chercher les développements là où ils se trouvent, dans notre Nouveau Testament. Il faut qu'il s'établisse, dans nos pensées et nos méditations habituelles, une sorte de compénétration entre les notions des perfections divines étudiées dans notre premier chapitre et les notions trinitaires ; elles sont faites les unes pour les autres, se complètent et s'expliquent réciproquement. Les notions trini-

taires jettent un jour nouveau sur tels des attributs divins sans lesquels, à leur tour, les Personnes trinitaires ne se concevraient même pas.

Pour en être convaincu, il suffit de se rappeler que la nature divine en laquelle se concentrent ces perfections d'éternité, d'immensité, de sainteté, de justice, de bonté et les autres, est la propriété commune des trois Personnes, leur appartient en propre, si bien que chacune d'elles en dispose dans une absolue liberté; je veux dire que les actes de cette nature divine leur appartiennent comme cette nature elle-même. Les théologiens ne considèrent-ils pas la nature divine comme le *principium quo* ou le principe formel des actes divins ad extra — il ne peut s'agir des autres évidemment — tandis que la Personne en est le *Principium quod*. Et ces mêmes théologiens expliquent que le *Principium quo* où la nature correspond à la causalité efficiente, tandis que le *Principium quod* est le principe personnel qui porte en lui la causalité finale et la causalité exemplaire. En d'autres termes, ce principe personnel détermine le but que devra poursuivre le *principium quo* et le mode d'opération par lequel ce but devra être atteint.

Le P. de Régnon a, dans son premier volume, un article très curieux sur les théories grecques des opérations divines « ad extra ». En voici le début : « Nous avons déjà dit que les Grecs visaient toujours les Personnes « in recto » et la nature « in obliquo ». Disons, pour nous servir d'une expression de Billuart que, si dans l'école latine, la nature est « præintellecta », chez les Grecs les personnes sont « præintellectæ ». Il résulte de là que, lorsque les docteurs méditent sur la création et les

autres œuvres de Dieu, leur pensée rencontre tout d'abord et immédiatement les personnes agissantes, et cela en vertu de l'antériorité logique du « *principium quod* » à l'égard du « *principium quo* ». Aussi bien, font-ils intervenir formellement les trois Personnes divines dans toutes les opérations de Dieu relatives aux créatures (p. 346).

Et ces interventions sont toujours distinctes dans les œuvres qu'elles accomplissent en communauté et unité de nature. Le rôle du Père est de commander, dans le sens qu'il est la source d'où part l'ébranlement créateur. Quant aux deux Personnes procédentes, elles obéissent en ce sens qu'elles exécutent, qu'elles effectuent, accomplissent... »

Suivent bon nombre de textes des susdits Pères grecs, parmi lesquels se remarque le suivant de saint Basile : « Dans la création.. des anges., considérez la cause primordiale, τὴν προκαταρκτικὴν αἰτίαν, de tout ce qui a été fait, c'est le Père ; la cause opératrice, τὴν δημιουργικήν, c'est le Fils; la cause perfectionnante, τὴν τελειωτικὴν, c'est l'Esprit; de telle sorte que par le vouloir du Père, les esprits célestes sont, par l'opération du Fils ils parviennent à l'existence, par la présence de l'esprit ils sont parfaits. Or la perfection des anges est la sanctification et la persévérance dans la sainteté (1). »

Et ce ne sont pas là de pures appropriations établies pour rendre plus aisée l'intelligence des œuvres divines ; elles sont fondées sur les Relations substantielles des Personnes divines, s'il faut en croire Mgr Ginoulhiac dans sa savante histoire du Dogme catholique : « Ce langage unanime de

(1 Basile, Lib. *de Spirita Sancto*, cap. XVI, 38).

l'antiquité chrétienne n'est pas un langage de convention, imaginé pour distinguer les trois Personnes divines et qui n'ait pas son fondement dans la nature des choses. La doctrine des premiers siècles sur les relations essentielles et les propriétés des personnes divines nous fait voir qu'il a en elles sa raison profonde. En effet la communication de la même nature divine aux trois personnes n'empêche pas, comme nous l'avons dit si souvent, que chaque personne ne possède cette nature d'une manière qui lui soit spéciale (1). »

Les textes que l'on pourrait extraire de la patrologie grecque, à l'appui de cette thèse, sont innombrables.

***

Pour résumer ce chapitre, ne pourrait-on donner à ces similitudes entre l'âme humaine et la Trinité des formes légèrements différentes?

Une seule nature divine en trois Personnes dont la seconde procède de la première et la troisième des deux autres, mais comme d'un principe unique; c'est là tout le mystère divin.

En notant les ressemblances lointaines de notre âme et ses facultés, avec la nature divine et la Trinité de ses Personnes, nous n'avons peut-être pas assez fait remarquer que notre âme, elle aussi, était d'une nature ou essence unique et spirituelle, et, sous ce rapport, pouvait être comparée à la Nature divine essentiellement une et spirituelle. De plus, au fond de notre âme se concentrent toutes ses forces et ses énergies, avec ce caractère au

(1) Ginoulhiac, *Histoire du dogme catholique*. Liv. XV, ch. 8.

moins implicite de personnalité qui s'affirmera, sitôt que ces forces ou ces énergies entreront en exercice.

La nature divine a, elle aussi, des énergies infinies concentrées, s'il est permis de s'exprimer de la sorte, dans ce fonds substantiel, marqué du caractère de l'innascibilité, ce qui dit plus que le caractère personnel et révèle le Père céleste lui-même.

L'âme humaine, lorsque ses forces entrent en exercice, pense, et, dans cette pensée, elle essaie de mettre son caractère propre, sa personnalité. Plus cette âme est forte, puissante, originale, et plus elle marque sa pensée de ce cachet personnel, original. Ne dit-on pas, en lisant telles pages d'un écrivain ou d'un orateur connu : « C'est bien là lui, on le reconnaît, il est là tout entier avec les marques de son génie. » Prêtez à ce génie une sorte d'infinité de conception, et soyez sûr qu'il s'efforcera de revivre tout entier dans son livre, son discours, comme dans un autre lui-même que l'on écoutera alors que lui ne sera plus.

Ce qui est du rêve quand il s'agit de l'homme est une réalité d'un autre ordre, quand il s'agit de Dieu. L'essence divine est infiniment puissante, riche et personnelle dans le Père : aussi il engendre un Fils tout à fait pareil à lui, identique à lui-même et jouissant dès lors comme lui et en face de lui d'une personnalité correspondante à la sienne. C'est la première procession divine.

L'âme humaine, une dans son essence, veut ; c'est son second acte. Mais que veut-elle? La réalisation de sa pensée. La volonté sage n'agit que sous la lumière de l'intelligence. Ne peut-on dire que son acte et elle-même, en tant que posant cet

acte, procèdent de l'intelligence ? Mais cette intelligence et son acte intellectuel sortent du fonds substantiel de l'âme ; si bien qu'en remontant ce « processus » d'opérations psychologiques, nous remarquons que notre volonté en acte procède de de deux principes, l'intelligence et notre âme substantielle dont cette intelligence est la faculté. Enfin l'acte volontaire, jaillissant du fonds d'activités qui est notre âme, passe par l'intelligence pour être éclairé et raisonnable; il sort de deux principes, unis dans une seule opération.

N'y a-t-il pas là une image de la procession du Saint-Esprit, venant du Père et du Fils?

Enfin l'acte volontaire est marqué,chez l'homme, du cachet personnel tout autant que l'acte de l'intelligence. Les grands hommes d'action en quelque genre que ce soit ont,tout autant que le penseur, la prétention, justifiée du reste, de revivre dans leurs œuvres. Donnez à l'homme d'action l'infinie puissance du conquérant que rien n'a pu arrêter; s'il le pouvait, il créerait un autre lui-même pour gouverner et étendre encore ses états.

Mais la personnalité est ce qu'il y a de plus incommunicable ici-bas; et c'est pour ce motif sans doute que les fils sont si souvent différents de leurs ancêtres.

Il faut toutes les ressources de la Paternité divine, pour communiquer cette vie si parfaitement identique à elle-même, que trois Personnes la posséderont entièrement et absolument sans l'épuiser jamais.

CHAPITRE III

Le Dieu-Homme.

Nous abordons le dogme christologique proprement dit dont les chapitres qui prècèdent nous ont fourni quelques éléments essentiels. Pour connaître, en effet, le Dieu-homme, il faut tout d'abord savoir dans la mesure possible ce qu'est Dieu, sa nature, ses attributs ou perfections, sa vie. De plus, puisqu'une révélation positive nous a initié à ce qu'il y a en lui de plus intime, les trois Personnes divines et leurs relations substantielles, nous avons dû étudier ce qui a été dit de plus important à ce sujet.

Tout cela était profondément ignoré avant que le Christ nous l'eût appris; c'est pour ce motif du reste qu'il est venu parmi nous. Après son incarnation les choses ont bien changé et, tout d'abord, les idées et les croyances. Lorsque les contemporains l'eurent entendu, ses enseignements si profonds et si beaux se gravèrent dans la mémoire de ses disciples pour n'en jamais sortir. Les générations postérieures s'efforcèrent, elles aussi, de s'en rendre compte; mais comme elles vivaient en partie dans le monde grec et étaient imprégnées d'une fausse philosophie, le gnosticisme, résidu de ce

que les systèmes antérieurs avaient de plus pervers, il s'opéra dans leur esprit un certain mélange entre cette philosophie et les doctrines chrétiennes. De là ces hérésie si dangereuses dont nous aurons à nous occuper, l'arianisme, le nestorianisme et le monophysisme, pour ne parler que des trois principales auxquelles toutes les autres du reste se rattachent.

L'Eglise dut élever des barrières protectrices autour de son dogme, je veux dire les définitions de ses conciles; de leur côté les Pères et les plus illustres docteurs entreprirent ces travaux approfondis sur la théodicée et la théologie positive dont nous avons fait une trop brève synthèse. Nous aurons à reprendre et à compléter tout cela, du moins au point de vue historique. En attendant, nous nous trouvons aujourd'hui en face du troisième dogme fondamental dont les difficultés égalent, si elles ne dépassent, celles que nous ont offertes les deux précédents. Ce troisième dogme est le dogme christologique proprement dit, celui du Dieu fait homme, l'Incarnation en un mot.

Lorsqu'il s'agit des grandes œuvres de Dieu, il faut, pour s'en rendre compte, en rechercher tout d'abord la « cause finale », le but, qui commande tout le reste. Si l'on peut après cela bien déterminer leur point de départ, ce que je me permettrai d'appeler « la cause originelle », les moyens qui conduisent de l'une à l'autre se dessineront bientôt dans une parfaite lumière et l'on aura acquis une suffisante pénétration de tout le sujet. Nous allons essayer en ce qui concerne l'Incarnation.

I

Cause finale ou but de l'Incarnation.

En s'incarnant, le Verbe, seconde Personne de la très sainte et adorable Trinité, cherchait notre âme, elle aussi incarnée mais d'une bien autre façon, je veux dire perdue dans les sens et la matière. Son dessein était de la rapprocher de lui, de son Père et de l'Esprit, bien plus, de l'unir si étroitement aux trois Personnes divines qu'elle participât à leur propre vie.

Ce que le P. de Régnon nous a dit, après saint Thomas, sur les très lointaines similitudes de notre propre vie intellectuelle avec la vie de Dieu, nous a préparés à concevoir au moins cet étonnant dessein de notre régénérateur et Sauveur.

Et d'abord, au ciel, nous verrons Dieu. Notre âme dans son état actuel en est bien incapable; aussi aura-t-elle été transformée par la lumière de gloire qui ne saurait être qu'un premier rayon de la Vérité substantielle, aperçue dans sa source. Ou pour pénétrer plus avant dans la question, c'est l'acte divin intellectuel, cet Acte pur de l'intelligence divine, nous saisissant lui-même pour nous entraîner dans les profondeurs de l'Essence infinie et nous y faire contempler l'objet direct et immédiat de la vision même du Père, du Verbe et de l'Esprit.

Dans quelle mesure cet objet infini sera-t-il livré à chacun de nous? Je réponds : selon notre capacité intellectuelle, surnaturellement exhaussée et déterminée d'après nos propres mérites, acquis

dans les luttes de cette vie terrestre. Les enivrements d'esprit que l'on peut éprouver ici-bas et qui sont très réels, chez quelques savants par exemple, ne sauraient être comparés à ceux qui nous attendent là-haut; à peine peuvent-ils nous aider à nous en former une idée. Nos joies intellectuelles dépendent de l'objet que nous nous approprions par le travail de la pensée, de son élévation et du degré de compréhension que nous parvenons à en acquérir. Saisir les choses dans leur cause est ce qui constitue la vraie science; mais cette pleine compréhension est impossible ici-bas; les satisfactions qu'elle procurerait seraient du reste vite évanouies! La vision des cieux nous apportera à tous, dans des mesures diverses, cette appréhension des choses par leurs causes et dans leurs causes.

Nous n'avons pas oublié sans doute ces idées divines, types primordiaux de tous les êtres existants et possibles, projetés, si l'on peut dire, par le Père, premier possesseur et source inépuisable de l'Essence divine, dans son Verbe, où lui-même les contemple et les admire. Ces idées, nous a dit saint Denys, sont formatrices et ordonnatrices de tous les univers; nous les appelons « les causes exemplaires ». Les esprits avides de science et désireux de connaître les choses dans leur cause, devront être satisfaits en entrant dans ce domaine de l'exemplarité divine. Tout ce que l'on peut savoir est là; tout ce que Dieu lui-même sait, l'objet de sa propre vision devient ainsi l'objet direct, immédiat de la vision des bienheureux, ce qui ne veut pas dire qu'ils le saisissent dans son infinité et sa profondeur. N'importe, il est impossible d'imaginer une participation plus haute et plus enivrante à la

Vie intellectuelle du Verbe, seconde Personne de la Très sainte et adorable Trinité. C'est Lui qui nous y a préparés en nous communiquant, dans les ténèbres d'ici-bas, la grâce illuminatrice qui est comme l'aurore de ce grand jour de l'Eternité. Il a fait plus en nous révélant les mystères de notre foi, il nous a livré à l'avance, enveloppées d'ombres, il est vrai, ces célestes réalités qu'il nous montrera au Ciel dans leur éclat et leur splendeur.

Ne sommes-nous pas les Fils adoptifs de son Père; et voilà pourquoi nous serons traités un peu comme lui, vrai Fils unique et naturel, dans cette patrie où tout s'achève et se consomme!

Mais ce n'est point avec notre esprit seulement que nous jouissons; la plupart des chrétiens eux-mêmes ne connaissent et surtout n'apprécient que fort peu les joies intellectuelles. Il est une faculté capable de tressaillements bien autrement vifs et profonds, qui fait, à cause de cela même, notre bonheur ou notre malheur; je veux parler de la faculté aimante, la volonté ou le cœur, comme nous disons, quand nous la considérons sous cet aspect. Le bonheur vient de l'amour, à la condition bien entendu que l'objet de cet amour soit non seulement honnête, mais élevé et moralisateur, en rapport avec la fin dernière dont il doit rapprocher celui qui l'éprouve. L'objet de cet amour est-il mauvais, corrupteur, avilissant; il apporte des tourments, des souffrances morales et parfois physiques, proportionnées à la perversion qu'il a engendrée.

Le bonheur du Ciel vient, lui aussi tout entier, de l'objet aimé qui est Dieu, sa bonté infinie, in-

créée, incommensurable. Lorsque des cœurs d'hommes entrent en pleine possession et jouissance, par un amour que rien ne contrarie, de ces immenses et insondables trésors de la bonté divine, comment ne seraient-ils pas parfaitement heureux?

La volonté aimante est une faculté naturellement expansive; son bonheur est de se donner elle-même et, avec elle, tout ce qu'elle possède. Mais pour se donner ainsi, il faut qu'elle soit assurée d'un sentiment réciproque et identique; elle donne pour recevoir, et ce n'est point là égoïsme, mais générosité, dans la résolution et le désir de se donner plus pleinement et plus complètement encore.

Donc au Ciel, l'amour entre Dieu et les âmes est réciproque : c'est Dieu qui a fait les premières avances et aimé le premier. Il nous a fait sentir ici-bas la douceur de ses embrassements aux heures les meilleures de notre vie, quand une ferveur un peu intense nous a envahis sous les influences de sa grâce; nous avons senti alors que les battements de son cœur répondaient aux nôtres et qu'il nous aimait bien plus que nous ne l'aimions. Que sera-ce donc au ciel? Les habitants de la Patrie se savent et se sentent aimés; l'Esprit de charité n'est-il pas celui dans lequel s'achève, comme disent les théologiens, le cycle de la vie divine. Cette vie est un flot d'amour, immense, universel, qui saisit et emporte avec lui tous les élus; avec cet amour, et par lui ils entrent en participation de toutes les perfections divines.

Nous n'avons qu'à nous reporter un instant au peu que nous en avons dit dans notre premier chapitre pour en apprécier la valeur et la jouissance. Au ciel comme ailleurs, on ne jouit que de ce que

l'on possède et de ce que l'on exploite. La possession et l'exploitation sont les deux seuls modes que je connaisse de jouir vraiment des richesses terrestres. A quoi servirait une mine d'or ou de diamant, si on n'en tirait profit et bénéfice en utilisant son contenu. J'imagine qu'il en est ainsi des richesses du ciel qui ne sont autres que les perfections divines. Quand on a travaillé sur cette terre à s'en approprier quelque chose, alors qu'on les connaît si mal, au ciel où elles seront appréciées beaucoup mieux, on éprouvera un indicible plaisir à les sentir siennes; et cette joie s'avivera dans la contemplation et l'amour de leur source première qui est Dieu. On se les appropriera d'une manière que nous ne soupçonnons point, par la jouissance elle-même et le bonheur que cette jouissance apporte et que l'on partage avec Dieu comme on partage sa vie.

Enfin notre bonheur serait accru, s'il pouvait l'être, par la certitude que nous aurons de le posséder toujours; rien ni personne ne nous en disputera la propriété. N'est-ce pas le sens complet et réel de ce mot posséder, jouir de ce qui est à soi, sans aucune crainte de le perdre jamais? L'éternité est le caractère propre de cette possession et de ces jouissances du ciel, d'autant plus précieuses que nous aurons vécu ici-bas dans des conditions bien différentes. Il y a loin de la perpétuelle et fatigante succession des choses terrestres et des tourments qu'elles nous apportent, à la sécurité du perpétuel présent qu'est l'Eternité. Voyez ceux qui possèdent en légitime propriété les biens de ce monde, avec quelle insécurité ils en jouissent. Outre que la mort les leur ravira un jour, le moindre accident, un revers inattendu les leur enlève, au moment où ils

y songent le moins. Au ciel, Dieu et son bonheur seront à nous pour toujours.

Enfin ce bonheur serait comme multiplié, s'il pouvait l'être, par les innombrables participants auxquels nous serons associés, pour la plus grande gloire de Dieu, le souverain maître de la Cité céleste. Si nous avons assez de courage et de vertu pour en prêter à ceux qui vivent à côté de nous sur cette terre, combien notre joie sera augmentée, de les retrouver dans la patrie céleste où nous aurons contribué à les conduire. Mais combien tout cela devient plus saisissant et plus vrai quand il s'agit des membres d'une même famille. Lorsque les responsabilités de l'existence toute entière se sont entrelacées à tel point que les devoirs étaient communs et que les difficultés rencontrées dans leur accomplissement naissaient souvent de cette communauté même ; les rapprochements définitifs qui se consommeront dans les cieux auront des charmes à nul autre pareils. C'est en famille que se continueront au ciel les adorations et les hommages au bon et souverain maître, qu'ensemble on aura commencés ici-bas. Joies naturelles et joies surnaturelles s'entremêleront et se communiqueront les unes aux autres une saveur incomparablement douce.

Qui donc oserait dire que tel ne fût pas le plan de Dieu ? Mais lui-même avait mélangé jusqu'à une sorte d'identification la vie familiale et la vie surnaturelle ; et ce mélange remonte jusqu'à l'origine de notre race. Nous pourrions en dire autant de la vie sociale ; car ce qui devait sortir du premier couple tout rempli de la grâce originelle, ce n'était pas seulement une race, une société parti-

culière, mais cette société générale que nous nommons le genre humain. Chose bien remarquable, la vie surnaturelle que nous, chrétiens, nous recevons par de tout autres voies que la vie de la nature, était mêlée et comme fusionnée avec cette dernière ; le même acte générateur communiquait l'une et l'autre.

Nous savons qui a interrompu la réalisation de ce plan primitif et a déterminé la bonté miséricordieuse de Dieu à lui en substituer un autre; je veux parler du péché adamique que, pour ce motif, j'appellerai la « cause originelle » de notre Rédemption.

II

Cause originelle de l'incarnation rédemptrice.

Le Concile de Trente nous fournit sur la faute adamique et ses tristes conséquences les enseignements les plus précis et les plus autorisés : « *Si quis non confitetur primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressum, statim sanctitatem et justitiam in qua constitutus fuerat, amisisse incurrisseque per offensam praevaricationis hujusmodi iram et indignationem Dei, atque ideo mortem quam antea illi comminatus fuerat Deus, et cum morte captivitatem sub ejus potestate, qui mortis deinde habuit imperium, hoc est diaboli, totumque Adam per illam praevaricationis offensam, secundum corpus et animam in deterius mutatum fuisse : anathema sit* ».

« Si quelqu'un refuse de croire que le premier

Adam par sa transgression du commandement divin dans le paradis édenique, a perdu la sainteté et justice primitive dans laquelle il avait été établi, et qu'il a encouru par sa prévarication la colère et l'indignation de Dieu et, par suite la peine de mort dont il avait été menacé, de même que la captivité sous l'empire du démon, le prince de la mort; et enfin une détérioration de son être tout entier, corps et âme : que celui-là soit anathème ».

Ce texte ne touche qu'aux effets directs et immédiats du péché originel ; mais cela suffit pour nous en faire mesurer la gravité qui nous est connue d'autre part, ne serait-ce que par le récit génésiaque, si mystérieux qu'il nous paraisse. Il y a, dans l'acte de notre premier père, la violation positive d'une volonté nettement exprimée et avec menace du Dieu créateur. Le principe de cette violation ne pouvait être que cet orgueil qui, chez nous tous encore aujourd'hui, tend à se faire libre et indépendant de toute autorité, même à l'égard de Dieu. D'autre part, le commandement exprimé n'intéressait pas seulement le chef de notre race, mais tous ses descendants avec lui. Son importance en était accrue et devait revêtir, aux yeux du premier couple humain, un caractère de gravité toute spéciale. Nul doute que les conséquences énumérées dans le texte précité ne fussent entrevues par les deux prévaricateurs et surtout par le plus responsable, Adam.

La destinée finale du genre humain était ruinée d'un seul coup, comme la réalisation du plan primitif dans lequel entrait l'obtention de cette fin dernière telle que nous l'avons exposée. Bien que nous ne connaissions point, dans tous ses détails,

l'économie surnaturelle qui se fût établie si Adam n'eût point prévariqué; nous savons cependant que la fin suprême des générations qui y auraient été soumises n'eût point essentiellement différé de celle qui nous attend, nous, chrétiens. Nous n'en voudrions pour preuve que cette sainteté et cette justice surnaturelle dont jouissait le premier homme et qui étaient en tout pareilles aux nôtres. Nul doute que cette sainteté et cette justice conservées par lui, ne l'eussent conduit, lui et tous ses descendants demeurés fidèles, à la pleine et entière possession de Dieu, vu et aimé dans le Ciel.

Il y aurait eu entre le sort qui nous attend et celui de ces générations primitives une différence sensible et toute à leur avantage : elles seraient entrées en possession du bonheur éternel sans passer par les horreurs et les corruptions du tombeau. Nous, au contraire, nous n'y entrerons dans la plénitude de notre être, corps et âme, qu'après bien des siècles, à la suite de cette résurrection générale qui nous arrachera à la tombe. La mort, qui plane sur le genre humain et y poursuit son œuvre de destruction, nous rappelle cette différence des deux économies, l'économie primitive et l'économie postérieure et chrétienne, résultat de l'Incarnation.

Inutile d'insister sur les autres suites du péché adamique, énumérées par le Concile de Trente, si ce n'est sur la dernière, cette détérioration de tout l'être humain autour de laquelle on a beaucoup disserté et même discuté dans les écoles catholiques.

Le concept qui se présente tout d'abord à l'esprit et auquel tous sont contraints de se rallier en

l'interprétant différemment est à peu près celui-ci : D'abord cette détérioration est le résultat de la perte des dons surnaturels, sainteté et justice dont nous parlions à l'instant. Ce point est reconnu de tous. Il y avait alors une telle liaison entre la nature et la grâce, ou plutôt il subsiste toujours une telle pénétration de la nature par la grâce que, celle-ci venant à disparaître, il doit nécessairement se produire dans tout l'être humain une commotion dont les effets se feront sentir aussi longtemps que cette perte des dons surnaturels ne sera pas réparée. Mais en quoi consiste, au juste, cette perturbation avec ses effets? Le concile nous le dit en deux mots : il y a changement, mutation déprimante de l'âme et du corps. « *Per illam prævaricationis offensam totum hominem secundum corpus et animam in deterius mutatum fuisse.* »

Des théologiens nombreux et de marque ont craint que l'on n'exagérât cette détérioration et même que l'on n'en altérât le caractère. Et quand ils en viennent à considérer la nature telle qu'elle subsiste après le péché, ils revendiquent à son profit une sorte d'intégrité qui, à première vue, semble être en contradiction avec la détérioration enseignée par le concile, car ce que dit le concile du premier homme s'étend à sa race tout entière, comme nous le verrons.

Quoiqu'il en soit, ces théologiens plaident pour la conservation intégrale des facultés de l'âme, et, à plus forte raison, des organismes corporels. Si l'on entend par là que l'intelligence et la volonté aimante, agissante et libre, subsistent en ce qu'elles ont d'essentiel, nul n'y saurait contredire; le corps lui aussi gardera tous ses organes avec leur fonc-

tionnement nécessaire. Nul doute encore que Dieu n'eût pu créer une humanité en tout pareille à celle que nous voyons vivre et agir, sans cette grâce qui, du reste, manque à un trop grand nombre. Cette humanité eût pu atteindre, non sans luttes ni périls, une fin purement naturelle que Dieu lui eût assignée.

Bref, l'homme tel qu'il est sorti d'Adam n'a pas été tellement atrophié par sa déchéance, que sa nature ne subsiste avec ses éléments constitutifs et ses facultés nécessaires. Cette réserve faite, comment maintenir et expliquer la détérioration conciliaire?

Et d'abord la détérioration de l'intelligence consiste, dit-on habituellement, dans une certaine infirmité de cette faculté première, qui aurait son contrecoup non pas seulement sur quelques-uns de ses actes, mais sur le fonctionnement de la volonté. Examinons un peu comment cette infirmité a pu se produire, sans attaquer à fond la source de notre vie intellectuelle. Dans l'ordre primitif, tel que nous pouvons et même que nous devons le concevoir, la sainteté et la justice originelles impliquaient une grâce illuminatrice qui aidait l'esprit du premier homme et de ses descendants à pénétrer certaines vérités supérieures, objet d'une révélation dont les formes et les limites nous sont inconnues, mais dont la réalité ne fait aucun doute.

Comment imaginer que, les vérités les plus hautes et les énergies correspondantes venant à se voiler et à disparaître dans l'âme humaine, les vérités et les forces naturelles ne fussent pas atteintes et déprimées. Il en est ainsi aujourd'hui encore et c'est l'un des résultats de fautes qui sont comme

le lointain contre-coup du péché adamique. Le Dieu de la révélation n'est plus accepté, le Dieu de la raison disparaît avec lui : sa notion s'obscurcit avec le sentiment des obligations et des devoirs que l'on avait envers lui.

C'est la détérioration de l'intelligence qui ne fonctionne plus d'une façon normale, régulière, dans les conditions difficiles où elle se trouve placée. Ne nions point cette détérioration, sous prétexte que l'essence de l'âme intelligente, voulante et libre, n'est pas entamée. Il ne s'agit pas tant de l'essence, ni des propriétés essentielles ou facultés, que de leur fonctionnement normal et aisé, qui existait avant la catastrophe. Une psychologie un peu déliée et pénétrante dénoue aisément, ce me semble, les difficultés dans lesquelles on essaierait en vain de l'étreindre ou de l'étouffer.

La détérioration de la volonté s'explique de la même manière et a certains aspects qui saisissent davantage, à cause de la multiplicité de ses actes. Et d'abord, la grâce impliquée dans la sainteté et la justice originelles s'exerçait sur la volonté autant et plus peut-être que sur l'intelligence. Le propre de son action était de fortifier cette volonté, de la rendre prompte et habile dans toutes ses opérations naturelles et surnaturelles, car ces opérations avaient ce double caractère, et la grâce les pénétrait dans leur totalité, les accompagnait jusque dans les effets extérieurs qui en ressortaient. Cet état cesse par la soustraction de la grâce ou sainteté originelle, et nous nous imaginerions que la volonté n'en a pas été gênée, affaiblie, troublée, même dans ses actes naturels ! Voilà précisément la détérioration enseignée par le concile. Celui-ci veut-il

dire que la volonté humaine, même dépourvue du haut secours divin, ne pourra accomplir par exemple un précepte naturel qui se présente et s'impose dans une circonstance telle que cette volonté en est impressionnée et comme surexcitée ? Pas du tout. La volonté subsiste toujours ; elle a dans son fond le plus intime, les forces qui la constituent et ne la quitteront jamais, car elle serait anéantie. Elle utilise ces forces pour l'accomplissement d'un devoir qui lui apparaît dans une évidente lumière. Il doit en être ainsi ; son état habituel de détérioration et de dépression morale a-t-il pour cela disparu ? Hélas non ; la suite de ses actes ne le prouvera que trop et bientôt.

Voyons plus à fond encore ce qu'il en est : outre son affaiblissement intrinsèque, cette volonté est comme enserrée et étreinte entre deux principes de détérioration et d'énervement moral. D'un côté, les idées qui l'éclairaient et la dirigeaient dans la voie du bien et de la vertu, ont perdu de leur force et de leur splendeur ; de l'autre, les organismes corporels dont elle est contrainte de se servir, se sont comme soulevés contre elle et l'oppriment. C'est ce que nous appelons les concupiscences des sens ; cette volonté n'eût pas été probablement, même dans l'économie primitive, sans subir de leur part quelques assauts. Mais tant qu'elle se sentit riche de la sainteté ou justice originelle, elle se sentait aussi par là-même bien plus forte pour les repousser et briser leur joug. Maintenant ils sont trop souvent les maîtres ; pour la vaincre ils n'ont qu'à lui présenter des objets qui la séduisent, excitent et enflamment ses propres passions. Ce sont les yeux, les oreilles, bien plus encore une sensi-

bilité en révolte presque perpétuelle contre le devoir qui lui créent ces périls. Elle s'attache outre mesure à ces objets, elle les aime d'une façon déréglée et coupable. Or, nous l'avons dit, aimer c'est pour la volonté un besoin, une nécessité vitale ; aimer et se donner. Maintenant qu'elle n'a plus Dieu à qui elle puisse se donner, dans l'amour duquel elle eût trouvé force, consolation et bonheur surnaturel, elle cherche sa satisfaction et son plaisir dans l'amour de choses qui la dégradent et l'avilissent.

Elle perd dans ses fréquentations ce qui lui restait de liberté ; elle se sent asservie, esclave de séductions qui se présentent à tout instant. Elle n'est plus ce qu'elle était autrefois, ce qu'elle fût demeurée sans la détérioration, suite du péché originel. Sa liberté revivra-t-elle ? Oui, si elle s'obstine à la désirer et à la poursuivre. Pourra-t-elle reconquérir toutes ses forces anciennes ? Elle n'y parviendra qu'avec le secours de la grâce, aujourd'hui absente. La nature ne se reconstitue dans la liberté de ses fonctions, si ce n'est dans l'intégrité de ses forces, qu'à une condition : c'est que la sainteté et la justice primordiale se reconstituent elles-mêmes. L'ordre surnaturel seul peut garantir et conserver l'ordre de la nature.

Voilà pourquoi le péché d'Adam est devenu un péché de nature au lieu de demeurer le péché d'un homme. Et d'abord, notons que son auteur responsable ne saurait être considéré comme un simple individu ; dès le premier instant, il fut chef de la race humaine toute entière, et constitué tel par Dieu, comme le prouvent les commandements qui lui furent imposés et qui visaient ses descendants eux-mêmes associés aux châtiments qui le frapperaient,

y compris la mort. Cela concorde très bien aussi avec ce que nous avons dit sur la transmission simultanée de la vie de la grâce et de la vie de la nature. Si la vie de la nature était atteinte par le péché, celle de la grâce était ruinée absolument et d'une façon tout à fait subite. La vie de la nature pouvait se déployer et durer encore assez longtemps, telle que nous la voyons aujourd'hui. Mais sitôt que le péché adamique fut commis, la grâce fut enlevée au coupable qui, dès lors, était dans l'impossibilité de la transmettre à ses fils. Ce qu'il leur transmît, ce fut une vie simplement naturelle, avec tout un cortège de souffrances, de maladies et de misères, et enfin sujette à la mort. La sainteté et la justice originelles étaient perdues pour tous, sans une seconde et nouvelle donation de la miséricorde divine. L'acte adamique était donc d'une suprême gravité, comme le sont encore et le demeureront toujours, proportions gardées, ceux des chefs des peuples. Ces actes engagent, dans une mesure et pour une durée parfois très difficiles à déterminer, les nations que ces chefs gouvernent. Répétons-le, ici il ne s'agissait pas d'une nation unique, mais du genre humain, et ce qui était engagé, ce n'étaient pas seulement des intérêts, si importants que vous les supposiez, mais la vie toute entière de la race, atteinte dans ses éléments constitutifs, corps et âme.

Tel se présente à nos appréciations le péché adamique. De plus, nous le savons tous, nous les descendants d'Adam, sa postérité ne s'est que trop associée à son crime, non par une reproduction proprement dite et impossible, mais par toutes ces fautes personnelles et individuelles que nous com-

mettons chaque jour dans des mesures très diverses. On peut considérer ces prévarications comme des conséquences indirectes de la première ; je dis indirectes, car leur cause immédiate est notre libre arbitre, notre volonté révoltée contre Dieu. Mais toutes ces révoltes viennent précisément de la suppression de la grâce originelle, déterminée par notre premier père. Il y a entre lui et nous, comme entre toutes les générations humaines, des entrelacements de responsabilités dont Dieu seul est juge. Mais la première engagée, celle qui a entraîné les autres, c'est la responsabilité d'Adam.

Saint Paul a de nombreux passages qui expriment, avec une énergie extraordinaire, cette solidarité des fils d'Adam avec leur père et aussi entre eux. Le plus significatif se lit au chapitre V de l'épître aux Romains. L'Apôtre met en opposition, ou, si vous préférez, en contraste, Jésus-Christ et le chef de notre race, les « deux Adam ». « C'est pourquoi, écrit-il, de même que le péché est entré dans le monde par un seul homme et avec le péché la mort, de même nous avons été réconciliés par un seul, Jésus-Christ. *Igitur sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitae.* »

Ce parallèle est suffisamment justifié par tout ce que nous avons déjà dit ; il le sera davantage encore, lorsque nous aurons analysé l'être complexe du Verbe incarné.

III

Le Dieu-Homme : Complexité de son être.

Les théologiens qui ont écrit sur l'Incarnation se posent habituellement cette question dès le début de leurs traités : Pourquoi le Verbe, seconde Personne de l'adorable Trinité, s'est-il fait homme et non le Père ou le Saint-Esprit?

Ces mêmes théologiens enseignent encore que toutes les œuvres « ad extra » posées par Dieu en dehors de son Essence, appartiennent également aux trois Personnes; leur action est commune en tout ce qui ne concerne pas les relations subsistantes qui les constituent elles-mêmes et les différencient. Ainsi la création et le gouvernement des mondes est une œuvre « ad extra » à laquelle participent simultanément et également le Père, le Verbe et l'Esprit. Or l'œuvre surnaturelle par excellence, l'établissement du Christianisme, effet direct et immédiat de l'Incarnation, est-elle aussi une œuvre « ad extra », distincte dans ses parties si complexes des relations substantielles, constitutives de la vie trinitaire, et dès lors doit être commune aux trois Personnes. Pourquoi le Verbe fait chair nous apparaît-il, à première vue, comme le principe unique de cet établissement ?

La réponse est aisée : la constitution du Surnaturel chrétien est une œuvre « ad extra », il est vrai; aussi les trois Personnes divines y ont-elles contribué. Le Nouveau Testament et la révélation positive qui y est contenue nous les montre intervenant tour à tour. C'est le Père qui a envoyé le

Fils avec un mandat précis dont saint Paul nous a fait connaître les détails et que le Fils exécutera à la lettre. Le Saint-Esprit intervient dès le début pour la conception miraculeuse du corps du Christ dans le sein de la Vierge Marie; plus tard, le jour du baptême dans les eaux du Jourdain, ce sera pour l'inauguration de la vie publique du Sauveur; et enfin le jour de la Pentecôte, pour la constitution définitive et l'animation de l'Eglise.

Ainsi cette œuvre « ad extra » est bien commune aux trois Personnes, mais avec des formalités différentes; cette distribution de fonctions est un exemple de ces interventions trinitaires dont les pères grecs nous ont fait la théorie. D'après eux, ces interventions fonctionnelles correspondent aux Relations substantielles qui constituent la vie intime de la Trinité, sont appelées et d'une certaine façon déterminées par ces relations elles-mêmes. Ainsi le Verbe avait été dans la création des mondes, *et à titre de Verbe*, l'exécuteur des volontés de son Père, il convenait dès lors que, dans la restauration de ces mêmes mondes, il reprit les desseins du Père céleste, interrompus par le péché adamique. De plus, *à titre de Fils naturel*, il lui appartenait de reconquérir pour les hommes cette filiation adoptive qui achèverait leur régénération. En d'autres termes, les causes finale et originelle de l'incarnation appelaient l'intervention spéciale du Verbe créateur et Fils naturel de Dieu. *Habita ratione finis,* écrit le cardinal Billot, *congruum fuit ut Verbum incarnaretur* (1).

Dans les pages qui précèdent nous avons exposé les ravages produits par la déchéance originelle :

(1) *Tractatus de Incarnatione*, p. 177.

destruction de la sainteté et de la justice dont l'homme avait été doté, obscurcissement de l'intelligence, affaiblissement de la volonté entraînée vers le mal et subjuguée par les passions, asservie à Satan, le prince de la mort, de cette mort dont la race humaine toute entière était devenue la victime.

C'était le renversement de tout l'ordre primitif. Mais qui donc avait été chargé par le Père céleste, première Personne de la Trinité, d'établir cet ordre primitif? Qui, si ce n'est son Fils, le Verbe éternel, dans lequel se lisent toujours ces idées-types sur lesquelles toutes les choses ont été modelées ? N'avons-nous pas vu et démontré, l'Evangile en main, que le Verbe au sein de la Trinité, est le concept et la pensée du Père, sa pensée réfléchie et voulue, ce que les scolastiques appellent le *Verbum cordis* ? Faut-il s'étonner alors que saint Jean, après nous avoir montré le Verbe reposant dans le sein de son Père, ajoute que toutes les choses ont été faites par Lui, sur ces idées-types qu'il porte en lui et qui y puisent leur force de réalisation, ce pourquoi les Pères les appellent des *idées créatrices*. En un mot tout l'ordre créé a été réglé, agencé et réalisé par le Verbe. *Omnia per ipsum facta sunt.*

Mais voici que cet ordre primitif a été détruit ou du moins bouleversé en tout ce qui concerne l'homme. Si l'on veut le rétablir, il faudra mettre les débris et les ruines qui demeurent encore, en face de ces types primordiaux dont le projet providentiel exige la restauration. Et, dès lors, le Verbe était tout désigné pour entreprendre et mener à terme cette restauration qui, sous certains rapports, l'emportera beaucoup sur l'ordre primitif lui-même.

Le Verbe créateur deviendra donc le Verbe rédempteur et sauveur ; il se fera homme pour sauver les hommes ; il s'incarnera pour chercher nos âmes égarées dans la chair.

Le Verbe était tout aussi impérieusement désigné pour poursuivre ce que nous avons appelé la cause finale de l'incarnation ; Lui seul pouvait atteindre jusque là. Cette fin suprême consiste, avons-nous dit, dans la prise de possession, par l'humanité pardonnée, du bonheur du ciel, en d'autres termes dans la pleine et entière jouissance de Dieu vu et aimé de sa créature, naguère si coupable. Mais cette vision et possession de Dieu est réservée à ses propres enfants ; eux seuls peuvent être admis ainsi dans la maison de leur père, jouir de sa présence et de son intimité, participer à ses perfections et à sa vie. La filiation dont il s'agit ici ne peut être qu'une filiation adoptive ; c'est par grâce et de façon indirecte que Dieu peut faire, de pauvres et misérables créatures comme nous, ses propres enfants, après avoir opéré en eux la restauration que nous avons déjà décrite.

Mais cette filiation adoptive n'est qu'une participation à la filiation proprement dite, à cette filialité naturelle qui fait que le Verbe, seconde Personne trinitaire, procède du Père céleste. Or, à qui donc appartenait-il de nous associer à cette qualité de fils de Dieu dans la mesure que comporte notre nature, si ce n'est au Fils proprement dit, au Verbe lui-même ? Voilà pourquoi il s'est fait homme, semblable à nous pour nous rendre semblables à lui. Notre adoption avec toutes ses conséquences implique le mystère que nous essayons de pénétrer.

Comment s'opéra-t-il et en quoi consiste, de

façon précise, l'incarnation du Verbe ? Quel genre d'union peut bien s'établir entre Lui et cette nature humaine qu'il revêtait. Cette question est complexe et non sans difficultés ; les erreurs les plus dangereuses, aujourd'hui même, portent sur ce point; rationalistes et protestants libéraux dogmatisent à plaisir pour l'embrouiller et l'obscurcir.

L'union de Dieu avec sa créature peut se concevoir, en effet, de bien des façons. Dieu est partout; il est en nous pour nous soutenir dans l'existence, ainsi que nous l'avons expliqué; il est dans notre âme et dans notre corps par sa puissance, par sa présence très réelle et son essence simple et spirituelle qui pénètre tout. Ce n'est pas ce genre d'union qui existait entre le Verbe et son humanité sainte, lorsqu'il s'est incarné. L'influx conservateur, dont nous venons d'indiquer les causes, est dans le criminel au moment où il offense Dieu ; c'est dire assez qu'il fallait autre chose pour constituer le mystère adorable de l'Incarnation.

La grâce établit un autre genre d'union entre Dieu et l'homme. Ici ce n'est plus le Dieu créateur et conservateur qui agit, mais le Dieu qui nous aime, qui nous sanctifie, qui se plaît avec nous, chez nous, en nous. Cette union peut devenir si étroite, si tendre, qu'elle attire, non plus seulement le Verbe dans nos âmes, mais les deux autres Personnes divines avec lui, le Père et le Saint-Esprit. C'est ce Christ lui-même qui nous l'a dit : Si vous m'aimez, le Père et moi nous viendrons en vous et nous y établirons notre demeure. Cette inhabitation de la Trinité, dans l'âme sanctifiée par la grâce, est-elle identique à l'union hypostatique et personnelle qui constitue l'incarnation

elle-même? Mais pas du tout. Cette inhabitation ressemble bien plutôt à l'union créée par une amitié sincère, entre deux âmes qui se confient l'une à l'autre, s'abandonnent, se communiquent leurs pensées, leurs sentiments, leurs affections surtout. Ne dit-on pas que ces deux âmes unies si étroitement, habitent l'une dans l'autre et c'est vrai en un certain sens. Il n'empêche que ces deux âmes sont deux êtres parfaitement distincts, agissant l'un sans l'autre et il le faut bien, lorsque de grandes distances les séparent.

Nous appelons ce genre d'union, l'union morale, fort différente de l'union physique qui fait l'unité de l'être. L'inhabitation des Personnes trinitaires dans l'âme sainte diffère de cette union morale entre deux âmes qui s'aiment, par plus de profondeur et d'intimité. Les âmes, si unies soient-elles, habitent des corps de chair et d'os qui sont comme des obstacles à leurs communications. Dieu esprit pur, le Dieu un et trine entre quand et comme il veut au fond des âmes qu'il aime, les pénètre, s'y établit à demeure; et s'il y a rupture, elle viendra de l'âme qui aura été infidèle. Aussi cette union d'amour et de sentiments est-elle très éloignée de l'union physique qui constitue le mystère de l'incarnation.

Pour nous faire connaître celle-ci, les Pères de l'Eglise ont employé une comparaison qui dit bien plus que celles que nous venons d'indiquer, et qui demeure cependant simplement approximative et pleine d'inexactitudes qu'eux-mêmes ont soin de signaler. Ces docteurs comparent l'Incarnation du Verbe à l'union de notre âme avec notre corps. Notre âme est, en effet, unie à notre chair, à nos

os et à notre sang, incarnée en un mot, et tellement que le tout ne forme qu'un seul être. C'est bien notre âme qui, quand nous parlons de nos membres, dit avec raison, mon bras, ma jambe, mes yeux, mes oreilles, mon cerveau; car tout cela lui appartient et est à son service... Comme tout cela diffère, n'est-ce pas, de l'union morale, union d'amitié, d'amour, de confidences et de tout ce qu'elle entraîne!

Mais analysons plus à fond cette union de l'âme et du corps : Je vois deux substances ne formant plus qu'un seul être; cependant il n'y en a qu'une à pénétrer l'autre, à la pénétrer réellement ; c'est la substance supérieure, l'âme qui, répandue si l'on peut dire dans tous les membres du corps, les fait mouvoir et agir. Mais vous ne direz pas que le corps pénètre l'âme, se mêle ou se fond dans l'âme; cette fusion est impossible à cause de l'inégalité des substances, unie cependant jusqu'à ne former qu'un seul être... Ces deux substances, si unies qu'elles soient, demeurent distinctes, distinctes mais inséparables, du moins jusqu'à la destruction ou dissolution de l'être lui-même, vu dans sa totalité. Elles sont nécessaires l'une à l'autre pour d'autres motifs encore, et c'est pourquoi l'être sera reconstitué un jour dans son intégralité par la résurrection du corps tombé en dissolution.

Ainsi apparaît, avec des restrictions et réserves explicatives, l'union du Verbe avec la nature humaine qu'il lui a plû de faire sienne. Lui, Verbe, substance bien supérieure, Personnalité divine, s'est emparé de toute cette nature, esprit, cœur, volonté, mémoire, imagination, sensibilité, jusqu'à la chair, au corps avec tous ses organismes. Il

a fait cette nature tellement sienne, que le Christ-Jésus, notre cher et adorable Maître, le Dieu-Homme, pouvait dire et disait sans doute en parlant des différents éléments de cette nature : mon esprit, mon cœur, ma raison, mon imagination, mon corps, mes sens... Et de fait cette nature était bien à lui, lui appartenait totalement, absolument ; il la pénétrait, la gouvernait comme mon âme pénètre et gouverne mon corps. Cependant cette nature demeurait intacte, quoique subordonnée et dépendante, distincte toujours, ne se fusionnant point avec le Verbe, incapable de le pénétrer comme elle en était pénétrée.

Et cette union entre le Verbe et la nature humaine était indissoluble, bien autrement indissoluble que celle de notre âme et de notre corps, qui ne dure que 50 à 60 ans ou beaucoup moins en moyenne. L'union hypostatique subsiste encore, et par la très libre volonté du Verbe, elle durera toujours. L'homme et le Dieu seront éternellement unis dans ce Christ que l'on appellera encore, dans le ciel, « l'Homme Dieu ».

Notons maintenant les différences entre les deux incarnations, car ces différences sont d'une importance suprême. Et d'abord, l'âme incarnée a besoin du corps et ne peut même subsister sans lui dans l'intégrité de sa vie et la plénitude de ses opérations. Ainsi elle se sert de ses sens extérieurs, de ses yeux, de ses oreilles, puis de sa sensibilité interne concentrée dans la substance cérébrale pour la formation de ses idées, de tous ces concepts même les plus hauts, les plus intellectuels, qui semblent les plus indépendants de la matière. *Nihil est in intellectu, nisi prius fuerit in sensu ;*

ce qui signifie que, dans les sens, s'élaborent les éléments premiers de la pensée humaine. En un mot l'âme étant la forme du corps et un seul être avec lui dépend de ce corps dans une grande mesure, on peut dire, tout autant que le corps dépend d'elle, quoique de manière différente.

Il n'en est pas ainsi dans le Christ Dieu-homme; les relations, disons-nous, essentielles, entre la Personne du Verbe et la nature humaine, ses facultés et leurs opérations, sont très différentes. Et d'abord, le Verbe, en Lui-même et dans ses opérations les plus hautes, est indépendant de cette nature. Il subsiste en lui et par lui; il pense, veut et agit en Dieu et comme Dieu sans la participation de cette nature humaine, comme avant son Incarnation. Nous faisons abstraction, bien entendu, des actes théandriques dont nous parlerons plus tard et qui pourraient jeter quelque ombre sur notre pensée. En attendant, affirmons et sans réserve que l'union hypostatique laissa le Verbe dans l'identité absolue, nécessaire et nécessairement intégrale, de tout son être et de toutes ses opérations. La nature humaine, enrichie par cette union, fut seule à subir des changements; nous expliquerons bientôt les principales des modalités qui la transformèrent en la divinisant, sans avoir la moindre répercussion sur le Verbe qui en était l'auteur. Nous voilà bien loin de l'assujettissement de l'âme incarnée, ne parvenant pas à formuler la moindre pensée ni même à la concevoir, sans la participation des organes corporels auxquels elle est liée.

En affirmant plus haut que le Verbe prit notre nature dans son intégralité, nous sous-entendions qu'il la dégagea, par le fait même, non seulement

des souillures, mais encore des dépressions et amoindrissements qui étaient le résultat du Péché adamique, comme nous l'avons expliqué au début de ce chapitre. Il venait précisément pour la régénérer et la sanctifier; ce n'était pas dans l'état de dépravation qu'il devait se l'unir. Un lépreux, par son contact, ne guérit pas un lépreux. Les influences qui restaurent et refont un être malade procèdent de substances saines, dotées de toutes les qualités opposées aux principes morbides qu'elles doivent détruire.

Le corps du Christ sortira du sein d'une Vierge que le souffle divin aura préservée de l'influence adamique ou satanique. Marie naîtra elle-même immaculée et elle gardera sa virginité absolue dans la conception même de son Fils, conception miraculeuse opérée par l'action directe du Saint-Esprit. Cette action de l'Esprit ne fut point exclusive de celle du Verbe qui, à l'instant de sa conception même, saisit cet être humain, cette nature humaine et se l'unit de cette union physique que nous avons déjà étudiée.

Bien que cette union fût instantanée et intégrale en ce sens qn'elle embrassa tous les éléments de cette nature humaine, des théologiens nous décrivent son action progressive sur les différentes facultés qu'elle transforme, à commencer par l'intelligence, pour s'étendre à toutes les autres et à la chair elle-même. Cette action progressive ou marche logique de l'action du Verbe s'incarnant, telle que nous la décrivent ces théologiens, est, croyons-nous, purement de raison et a pour but de nous faire mieux comprendre les transformations opérées dans ces différentes facultés. Nous ne

saurions ici entrer dans plus de détails à ce sujet.

Ceci posé, si l'on voulait mettre en relief les points touchés tout d'abord et principalement par la Personnalité du Verbe dans la nature qu'il prenait, « natura assumpta », il faudrait aller jusqu'à la racine même de cette nature, à ce qui la fait subsister, à ce qui lui communique l'existence. Mes lecteurs savent que des auteurs très autorisés établissent une distinction qu'ils disent être non pas purement logique ou de raison, mais très réelle, entre l'essence et l'existence. L'essence est, tout le monde le reconnaît, l'ensemble des éléments constitutifs d'un être ou formant sa nature. Mais, ajoutent-ils, aucun être ici-bas ne subsiste par lui-même, mais en vertu d'un acte causal de la puissance divine. Cet acte a pour effet direct et immédiat l'existence qu'il constitue distincte de l'essence, ne serait-ce que par les caractères individuants dont il revêt celle-ci, en la réalisant.

Or quand il s'agit du Christ, l'acte créateur et conservateur est remplacé par la Personnalité du Verbe dans laquelle et par laquelle subsiste la nature humaine qu'Il s'est unie. Nous appelons cette union « hypostatique », parce qu'elle plonge sa racine, si l'on peut dire, dans l'hypostase divine, au sens propre du mot grec.

Ce n'est pas tout : si nous regardons non plus à la base mais au sommet de la nature complète, nous y remarquerons un point où aboutissent ses facultés et ses puissances, ou, si l'on aime mieux, se concentrent leurs opérations pour s'y harmoniser et y prendre leur direction dernière et définitive. Ce sommet qui couronne tout, nous l'appelons la personnalité en vertu de laquelle un

homme peut dire : Moi. C'est moi qui pense, veut et agit, qui pense par mon intelligence, qui veut par ma volonté, qui agit par toutes les énergies de ma nature ; c'est moi qui dirige les actes dont cette nature demeure le principe formel ou la cause efficiente. Mais la direction dernière m'appartient à moi, personne. La philosophie catholique, telle que l'entendaient déjà les Pères grecs, ne dit-elle pas que la Personne possède les deux causalités exemplaire et finale, tandis que la nature, les facultés considérées en dehors de ce caractère personnel, n'ont que la causalité efficiente.

Sur ce point important autour duquel tournent et s'agitent toutes les querelles nestoriennes et monophysites, quelques explications me semblent nécessaires. Certains esprits trouveront peut-être que nous exagérons le rôle de la personnalité au détriment de la nature et que nous en faisons une sorte de faculté active, supérieure à toutes les autres et tendant à les annihiler.

Non, cela n'est pas : pour nous, la personnalité n'est point une faculté supérieure et distincte, mais leur point de réunion à toutes ou, si l'on aime mieux, la concentration de toutes leurs opérations, ce qui est très différent. Ne séparons donc pas la nature de la personnalité, sous peine de ne comprendre ni l'une ni l'autre ; puisque la personnalité est le sommet ou plutôt la tête des facultés naturelles ; c'est la nature qui se personnalise en se complétant par le Moi et dans le Moi. Voilà pourquoi nous attribuons à la personnalité ainsi comprise, les deux causalités finale et exemplaire.

Qu'est-ce à dire ? Qu'il appartient au moi humain, à la personne, de fixer, de déterminer la fin des

opérations de la nature et les moyens à employer pour l'atteindre. Cette détermination de la fin exige la coopération de toutes les facultés réunies; l'intelligence y aura, croyez-vous, la part principale et c'est vrai ; mais elle n'y suffit point seule. Il faut qu'elle soit aidée par la mémoire, les expériences passées de la volonté et même de la sensibilité. C'est tout l'homme qui est à consulter, c'est-à-dire le moi humain et personnel, auquel il nous faut revenir; bien plus, c'est ce moi personnel qui donne la décision et fixe le but à atteindre.

Le choix des moyens se rattache à la causalité exemplaire, avons-nous dit encore. Je le crois bien ; l'exemplarité, et nous savons désormais ce que signifie ce mot, nous éclaire sur la raison des choses et de toutes choses. Mais la raison première fondamentale des choses, qui est en Dieu, est celle-là même pour laquelle on les adopte ou on les rejette en vue du but à atteindre. Une consultation analogue à la précédente est indispensable et c'est encore le moi personnel qui en sera chargé. L'expérimentation des choses elles-mêmes par toutes les facultés servira beaucoup pour leur adoption ou leur rejet.

Je disais tout à l'heure que l'intelligence jouait dans cette double consultation le premier rôle. Oui, mais à condition qu'elle soit nantie de toutes les ressources naturelles et aidée du concours de toutes les autres facultés. Mais l'intelligence ainsi nantie s'appellera « la raison »; la raison en possession de ces principes métaphysiques qui l'éclairent si bien, celui de finalité par exemple et celui de raison suffisante, si voisin de celui d'exemplarité. Ainsi comprise la raison se distingue de l'intelli-

gence pure et simple. Un homme peut être fort intelligent et assez peu raisonnable : il aura l'esprit ouvert et délié, mais sans principes et dès lors sans équilibre ni bon sens. C'est une personnalité encore, mais une triste personnalité, L'homme, la personne humaine, se définit un *animal raisonnable*. La rationalité est donc le caractère propre et indispensable de la vraie personnalité.

Quoi qu'il en soit, quand il s'agit du Christ, de son être complexe, ne cherchez point dans sa nature humaine ce qui constitue la personnalité, cette autonomie souveraine qui dirige tous les actes ; Le Verbe qui la couronne y a substitué sa personnalité divine. Voilà pourquoi il aura le droit de s'approprier tous les actes de cette humanité qu'il a prise. Nous verrons plus tard les conséquences de cette appropriation qui se laissent déjà deviner.

Le Verbe possède donc la nature humaine par sa base en vertu de l'union hypostatique, à son sommet en vertu de cette même union qui emprunte alors le titre de personnelle, un peu différent de celui d'hypostatique, à la Personne divine elle-même. Inutile de dire que le Verbe règle et gouverne tout ce qui se produit entre cette base et ce sommet, je veux dire toutes les opérations humaines qu'il divinise par le fait même.

IV.

Le Dieu-Homme : Etat Psychologique.

Cette union substantielle, hypostatique, du Verbe et de l'enfant conçu dans le sein de Marie est le don par excellence, le plus grand que le

Ciel pût faire à la terre ; aussi nous appelons cette union la grâce incréée. Mais celle-ci en produisit immédiatement une autre qui en est comme l'émanation, à peu près comme le rayon de soleil est une émanation du grand astre qui nous échauffe et nous éclaire. Je veux parler de la grâce créée, dont la sainte Humanité du Christ demeure le réservoir ou la source inépuisable. Comme cette grâce créée nous est communiquée à nous-mêmes, nous la connaissons mieux et pouvons la juger un peu sur ses effets. On la définit ordinairement : une qualité surnaturelle inhérente à l'âme, dans le but de la sanctifier en la rapprochant de Dieu, d'incliner vers lui toutes nos facultés et nos puissances et de nous unir ainsi beaucoup plus étroitement à lui.

A en juger par les effets qui lui sont habituels, ne pouvons-nous dire, qu'en se répandant avec surabondance dans l'âme humaine du Sauveur, elle y déterminait une correspondance de plus en plus intime aux avances du Verbe, une docilité de plus en plus parfaite de l'intelligence et du cœur à ses inspirations? L'union devenait, on n'ose dire plus étroite, c'était impossible, mais plus amoureuse de la part de l'Humanité sainte qui, à son tour, nous la distribue à nous-mêmes. On dit encore que cette grâce est finie, dès lors qu'elle est créée; et c'est l'un des caractères qui la différencient de la grâce incréée ou donation primitive et hypostatique. Tout cela est vrai; mais remarquons que le principe premier d'où elle nous vient, est infini par sa puissance et son inépuisable bonté; c'est le Verbe fait chair. Qu'importe alors la limitation qui s'aperçoit dans la nature de cette grâce, si elle

se renouvelle ou se perpétue sans la moindre interruption? Aussi peut-on constater une certaine infinité intensive dans ses résultats, je veux dire dans les vertus d'un grand nombre de saints, imitateurs de ce Jésus vers lequel il nous faut revenir pour la mieux connaître encore.

Ici se présente la question de la conciliation entre le libre arbitre ou la libre volonté humaine dans la personne du Sauveur, et cette grâce créée ou sanctifiante qui avait subjugué cette volonté humaine au point de la rendre impeccable? Une remarque préalable s'imposerait : c'est que cette volonté avait été rendue telle et plus absolument encore par l'union hypostatique, cette grâce incréée, principe de la grâce sanctifiante. Nous ne concevrons jamais un Dieu-homme commettant la moindre faute, le plus petit péché véniel, la plus légère résistance à la volonté divine, si rapprochée de cette volonté humaine qu'elle lui a communiqué, dès le premier instant, cette impeccabilité dont elle jouira toujours. Mais en quoi donc et comment cette impeccabilité entamerait-elle le libre arbitre en Jésus? Si notre liberté à nous implique la possibilité de la faute, c'est parce qu'elle n'est plus entière, mais entamée et défectueuse. Ce qui la rétablit et la refait en une certaine mesure, c'est la grâce et la loi morale : il y faut ces deux choses, la loi morale qui éclaire l'intelligence sur le devoir, sa nature et son extension ; la grâce qui donne la force d'accomplir le devoir entrevu. Alors nous reconquérons, avec ce double secours, la plénitude de notre liberté morale qui consiste essentiellement dans la possibilité de choisir entre des buts divers, différents ou quelquefois opposés, mais toujours honnêtes, toujours

bons, et de plus entre les moyens plus divers encore qui peuvent conduire à ces buts.

La faculté de choisir entre le bien et le mal est le propre de la liberté défaillante, la nôtre.

Voyez celle de Dieu. Personne n'osera nier que Dieu soit libre, souverainement libre, auteur et principe de toute liberté. Est-ce qu'il peut faire le mal? Ce serait un blasphème, rien que de le penser.

Ce que nous disons de Dieu, affirmons-le hardiment de son Christ, alors qu'il était sur cette terre, dans la voie, exposé à toutes nos infirmités et à toutes nos misères, mais à l'exception du péché. Sa volonté humaine, bonne, intègre et parfaitement libre, précisément parce qu'elle était libre, s'appuyait sur sa volonté divine; les deux s'unissaient, s'entrelaçaient dans l'amour et la poursuite des mêmes buts toujours excellents, notre rachat, notre sanctification et notre éternel bonheur.

Evidemment, l'intelligence humaine du Christ ne pouvait être exclue de la poursuite des buts indiqués; tout au contraire ce fut, croyons-nous, la première des facultés qui en fut saisie; nous parlons ici d'une antériorité simplement logique, pour les raisons déjà indiquées.

Les théologiens qui soutiennent cette doctrine nous disent que c'est par l'esprit tout d'abord, puis par l'âme pour s'étendre ensuite aux organismes corporels que se fit l'union de la nature humaine avec la Personnalité du Verbe. Que peut bien signifier cette distinction entre l'esprit et l'âme que j'ai rencontrée sous certaines plumes (1).

(1) Voir Scheeben, traduction Belet, liv. V, chap. 22.

Veut-on dire que l'esprit et l'âme diffèrent essentiellement? Je ne le pense pas. On a voulu indiquer plutôt par l'esprit la faculté intellectuelle et le rôle qu'elle a rempli dans cette union. C'est cette faculté qui dût saisir tout d'abord le but de l'Incarnation, la déification du genre humain, sa destinée telle que nous l'avons décrite, son entrée en possession de Dieu vu et aimé, objet direct et cause immédiate de la joie des élus. L'âme de Notre-Seigneur, c'est-à-dire ici ses autres facultés, unie à la Divinité, fut initiée à tout ce que le plan divin contenait de plus haut et de plus sublime, par la science « de vision » dont fut favorisée en premier lieu l'intelligence. En un mot, on indique la marche habituelle de nos propres opérations mentales.

La théologie catholique enseigne que l'âme de Notre-Seigneur aux jours de sa vie mortelle, posséda trois sortes de science : La première est celle qui fait les Bienheureux au ciel, la claire et nette vision de l'Essence divine possédée par le Verbe, seconde Personne de la Trinité.

La vision de cette Essence ne pouvait échapper à l'âme du Dieu-homme et la rendit dès lors bienheureuse.

Il y aurait cependant bien des choses à dire sur ce bonheur, fruit de la vision de la Divinité. Cette béatitude n'était pas sans mélanges étonnants et voulus par celui-là même qui en jouissait. Chez nous aussi les joies les plus vives sont quelquefois traversées par de cruelles souffrances, soit physiques, soit morales; elles sont troublées par des chagrins et des peines qui ne les empêchent pas d'exister, d'être senties d'autant plus vivement que l'on a besoin de consolation et que, de fait, elles

nous en servent. Ne nous en étonnons pas trop, l'homme est un être si complexe, et l'âme humaine, accessible de tous les côtés, est envahie par les impressions les plus diverses dont elle ne parvient pas à se défendre.

Or Notre-Seigneur, aux jours de sa vie mortelle, était dans une situation analogue; il s'était fait pareil à nous, dans le dessein arrêté de s'associer à notre sort et de travailler particulièrement à l'expiation de nos propres fautes par la souffrance. Comment tout cela était-il compatible avec ce bonheur intime et supérieur qui avait pris possession des plus hauts sommets de son âme, la faculté intellectuelle, puisqu'il était le fruit de cette science de vision qui fait les bienheureux dans le ciel? Les théologiens résolvent cette question par ces deux mots : Le Christ était tout à la fois *comprehensor et viator*, dans le ciel et sur la terre. Le ciel, il le portait en lui-même; mais, par amour pour nous, il était descendu dans la voie; il s'était fait lui-même la voie, *Ego sum via*, tout en demeurant *la vérité et la vie*, *Veritas et Vita*, cette vérité que contemplent les élus et cette vie dont ils jouissent au sein de la Trinité. Et la voie que le Christ avait choisie était celle des souffrances, qu'il remontait péniblement pour nous donner l'exemple et marcher à notre tête, jusqu'au terme où il voulait nous conduire. C'est là tout ce qu'expriment ces deux mots : *Comprehensor et Viator*.

Aussi y a-t-il une autre science qui correspond par ses deux extrémités, si je puis dire, à ce double état de Jésus. Par ses principes elle regarde le ciel et vient du ciel; par son objet elle regarde la terre, tout ce qui y est et tout ce qui s'y fait; on l'appelle

« la science infuse ». Ses principes sont les exactes représentations de l'exemplarité divine dont nous avons plusieurs fois parlé, de ces idées-types créatrices et ordonnatrices de tous les êtres, quels qu'ils soient.

Comment cette exemplarité s'était-elle gravée dans l'intelligence du Sauveur? C'est là évidemment qu'est le mystère; il deviendra moins étonnant si nous réfléchissons à la proximité ou plutôt à l'union étroite du Verbe contenant en lui cette exemplarité créatrice et sa propre intelligence humaine. De distance entre le Verbe et cette âme, il n'y en avait point. Restait sans doute à établir une certaine adaptation de cette exemplarité avec l'intelligence, qui permît à cette dernière de saisir les choses créées en elles-mêmes et dans leurs rapports de ressemblance avec les types primordiaux. C'est à la lumière des idées infuses que s'établissait ce rapprochement et que l'âme de Notre-Seigneur voyait tout, jugeait tout, hommes, choses, ordre naturel et même ordre surnaturel et chrétien.

Nous pouvons affirmer, sans hésitation aucune, que cet ordre chrétien et surnaturel, toute cette organisation qui se déploie et se continue sous notre regard, était l'objet principal de cette science infuse. Or, la sainte Humanité du Sauveur devait travailler à l'établissement de cet ordre; il fallait pour cela que son intelligence humaine la vit, la comprit, et d'un premier regard en saisit tous les détails. C'est la science infuse qui lui fournit cette connaissance et non la science de vision qui avait un autre objet, Dieu contemplé dans son essence. Ici il s'agit des choses de Dieu vues en elles-mêmes,

dans leur réalité concrète, une science plus humaine que la science de vision atteignait ce but.

De plus la science de vision, telle que la possèdent tous les bienheureux dans le ciel, implique et apporte le bonheur, la béatitude pleine et parfaite. La science infuse qui montrait à l'intelligence du Christ les tourments de la passion, le calvaire, la mort, le tombeau, apportait d'autres impressions, et surtout sollicitait l'acceptation pleine et entière de ces souffrances par le libre-arbitre.

Enfin la science de vision seule, telle que la possèdent les bienheureux dans le ciel, ne comporte plus la liberté ni, par suite, le mérite qui l'accompagne. Les saints ne méritent plus au ciel et aiment nécessairement le Dieu dont ils jouissent. Le Christ qui était dans la voie de l'épreuve et du mérite, *in via*, viator, avait besoin, si j'ose dire, d'une science autre, répondant à sa situation et aux exigences de l'œuvre rédemptrice qu'il avait entreprise. Cette science divino-humaine comme lui, Dieu-homme, c'est la science infuse.

Reste une troisième science qui s'ajoute aux deux précédentes et que Notre-Seigneur aurait acquise en grandissant, comme l'enseigne l'Evangile : *Puer crescebat sapientia et aetate*, l'enfant grandissait en âge et en sagesse, ce dernier mot serait synonyme de science et de prudence pratique. Nous acceptons pleinement l'enseignement évangélique, il y eut dans l'âme du Sauveur, dans le fonctionnement de ses facultés, une progression réelle. Cependant il faut, ce me semble, quand il s'agit d'apprécier la nature de cette progression et surtout ses résultats, tenir compte de tout ce que nous avons dit jusqu'ici à la lumière du même

Evangile. Je ne me figure pas le Christ échafaudant, par un travail pareil à nos pauvres efforts, l'édifice scientifique de l'œuvre restauratrice dont il s'était chargé. Tout cela lui était parfaitement connu et rayonnait des deux foyers supérieurs et scientifiques au premier chef, sa science de vision et sa science infuse. Pas besoin pour lui de reprendre toutes ces données, pour constituer ce que la théologie appelle sa science acquise.

Cette dernière science ne consisterait-elle pas dans une initiation de ses facultés sensibles ou inférieures à toutes les conséquences déjà enseignées par les deux sciences supérieures, conséquences auxquelles ces facultés inférieures et sensibles devraient participer un jour? Aussi des théologiens, dont les idées ont été combattues il est vrai, appellent-ils cette science acquise d'un nom qui ne dit pas assez et n'est plus dès lors exact : « La science expérimentale ». Le Christ, avec ses facultés incomparables, faisait autre chose qu'expérimenter, alors même qu'il se trouvait en face des faits ; il jugeait et ordonnait tout d'après ses lumières supérieures bien plus que d'après ses expériences.

Mais ces théologiens ne seraient ils pas dans le vrai, s'ils avaient voulu signifier que l'âme du Christ, parfaitement renseignée à l'avance et dès l'origine sur tout ce que lui apporterait l'œuvre rédemptrice, progressait cependant, avec l'âge, dans une certaine compréhension sensible de sa future passion par exemple, par l'initiation de ses facultés sensibles aux choses de la vie humaine. Je verrais là, pour ma part, un commentaire plausible de ces paroles de saint Paul : *Et quidem cum esset Filius Dei didicit ex iis quae passus est, obedientiam.* Et

lui, Fils de Dieu, il apprit des choses qu'il eût à souffrir, l'obéissance aux ordres de son Père qui lui en réservait de bien plus pénibles encore... Et cet autre texte n'a-t-il pas un sens à peu près identique : *Qui condolere possit iis qui ignorant et errant : quoniam et ipse circumdatus est infirmitate.* Et parce qu'il était lui-même comme enveloppé d'infirmité, il apprit par là à mieux compatir aux misères de ceux qui ignorent et se trompent (1).

Toutes ces questions si délicates et si intéressantes sur la psychologie du Christ ont leurs difficultés. On aimerait à rencontrer, dans une explication vraiment théologique, renseignée et sincère, la conciliation qui devait exister entre cette science inférieure acquise et les sciences de vision et infuse dont nous avons parlé.

V

Actes exclusivement divins et Actes théandriques (2).

L'Incarnation produit sur certains esprits une impression qui ne se justifie ni au regard de la foi

(1) *Ad hebræ...* chap. V.

(2) Voici en quels termes le Cardinal Billot établit la différence entre les actes théandriques et les actes purement divins : « Ex his igitur recte concludes operationem theandricam accipi pro operatione, quae cum sit a supposito divinae simul et humanae naturae per alterutram naturam cum alterius communione perficitur. Nunc autem quia nulla fuit humana Christi operatio in qua non communicaverit divinitas, dum e contra humanitas in iis solis operationibus divinitatis communicavit, quae dispensationem incarnationis et redemptionem spectant, sequitur omnem humanam operationem in Christo fuisse theandricam; *non tamen vice versa, omnem divinitatis operationem.* Unde Rusticus diaconus citatus a Petavia *de Inc.* L. 18. C. 12, N, 14, dicit : « Anima nullatenus foris a corpore suo habet operationis principium. Deus autem Verbum et in humanitate existens, in

ni devant la raison elle-même; l'humanité ne leur laisse plus apercevoir la divinité; celle-ci s'est bien voilée dans ce mystère, mais elle ne s'y est point anéantie comme le prétendent les protestants, partisans de la Kenose, comme ils disent.

Nous, catholiques, nous distinguons dans le Dieu-homme deux espèces d'actes : ceux qui nous frappent le plus sont les actes humano-divins ou théandriques, comme on les appelle d'ordinaire, parce que les deux natures, divine et humaine, y participent. Mais n'y a-t-il pas aussi à côté ou plutôt au-dessus de ceux-là, dans le Christ, d'autres actes exclusivement divins, exactement les mêmes qu'avant l'Incarnation?

Sans revenir sur le caractère propre de l'union hypostatique, il est nécessaire de remarquer ici que cette union qui enrichit et transforma si profondément la nature humaine, laissa la Personne divine exactement identique à elle-même, ou, si l'on veut, dans son état antérieur, sans gêner en rien ses actes propres. « Toute la mutation se fit du côté de la nature humaine ». En quoi, par exemple, les relations subsistantes du Verbe avec le Père et le Saint-Esprit auraient-elles pu être atteintes ou modifiées par l'Union de ce Verbe avec l'Humanité qu'il a daigné revêtir? Mais c'est la vie trinitaire en ce qu'elle a de plus fondamental qui eût été changée!

Nous pouvons en dire autant des relations de

coelo et ubique consuetas operationes implevit, licet quasdam et inestimabiles, etiam per corpus. Quid enim differebat ad operationes ejus quae sunt ab initio utrum haberet an non haberet humanitatem, dum per humanitatem non plueret, non tonaret non astra moveret, et nihil per eam amplius sit operatus, nisi sola quae noviter propter nostram sunt facta salvationem, pro qua inhumanatus est. » *De Verbo incarnato*, p. 33.

ce même Verbe avec les mondes qu'il avait créés, et sur lesquels il exerçait toujours la même action d'après les lois de son éternelle Providence. Ainsi le petit enfant que la Vierge tenait sur ses genoux, sous l'humble toit du charpentier de Nazareth, avait, en recevant ses caresses, les mêmes relations avec son père du Ciel, duquel il procédait ou recevait son Essence divine avec ses perfections infinies. Porté par sa mère, le Verbe fait chair portait les mondes et les gouvernait sans effort. Ses actes d'enfant, les jeux auxquels il se livrait, actes humano-divins pouvaient bien voiler les actes purs de sa divine Essence, mais ne les entravaient en rien.

Les actes théandriques, dont la maison de Nazareth était le théâtre, s'entrelaçaient avec les Actes purs et exclusivement divins qui se déployaient au sein de la Trinité comme à travers les mondes.

En considérant les choses dans cette lumière, l'anéantissement du Christ dans les humiliations de sa vie terrestre ne nous fera pas perdre de vue ses grandeurs et sa divinité. Nous lui appliquerons à tous les instants de son existence terrestre tout ce que nous avons dit du Dieu-un, de son être et de ses perfections, dans notre premier chapitre.

Et ce qui est plus important encore, du moins au point de vue pratique, nous ferons la même application à cette existence humiliée elle aussi et comme anéantie, qu'il continue parmi nous dans ses sacrements et tout particulièrement sous les voiles eucharistiques.

Prenons par exemple ce que nous avons dit de l'éternité et de l'immensité de Dieu. Si à travers les espèces sacramentelles nous découvrons, des yeux d'une foi vive et ardente, le Dieu éternel immis-

sant dans un même acte d'intelligence toutes les choses créées qui par leur succession remplissent le passé, le présent et l'avenir; ou bien ce Dieu immense qui remplit de son Essence simple et indivisible tous les êtres qu'il fait vivre et agir par son concours permanent et créateur ; est-ce que ces grands spectacles, toujours vivants dans notre souvenir, ne nous feront pas adorer dans une humilité plus reconnaissante le Dieu caché, auteur de toutes ces merveilles ? Mais ces actes purs et exclusivement divins expliquent et justifient les actes théandriques, notamment celui de la présence eucharistique qui nous atteint plus directement et peut devenir pour tous un principe de sanctification.

Bref, ne séparons jamais l'enfant de la crèche, le crucifié du calvaire et la victime cachée de nos autels, du Dieu du Ciel et de l'éternité. Nous ne concevrons bien le mystère de l'Incarnation ou du Verbe fait chair qu'à cette condition indispensable, que nous perdons trop souvent de vue.

Nous arrivons tout naturellement à l'étude de ces actes théandriques qui nous intéressent davantage, car ils ont tous été posés en notre faveur, pour opérer notre rédemption et notre régénération. On peut les partager, eux aussi, en deux catégories : la première comprendra tous ceux qui ont rempli la vie terrestre du Sauveur depuis sa conception à Nazareth jusqu'à son Ascension ou plutôt à la descente de son Esprit sur l'Eglise définitivement constituée au jour de la Pentecôte. Ces actes nous apparaissent surtout sous un caractère rédempteur et expiatoire.

Mais ces actes théandriques de la vie terrestre

du Christ se reproduisent réellement au sein de l'Eglise, sous d'autres formes, il est vrai. Est-ce que le Christ ne renaît pas en quelque sorte, chaque matin, entre les mains de ses prêtres au saint Autel, de même que son sacrifice se renouvelle dans toutes les messes qui se célèbrent et toujours pour le même but, le salut et la régénération de nos âmes? Nous nous trouvons en présence de la seconde catégorie des Actes théandriques que nous annoncions plus haut.

Essayons de bien comprendre la première, les actes de la vie terrestre du Sauveur. Leur but était double, l'expiation de nos péchés et notre régénération ou le rétablissement de notre filiation adoptive. Rien de plus propre à atteindre les buts proposés, que ces actes tout à la fois divins et humains, puisqu'ils procédaient, comme de leur principe formel, de cette nature humaine que la Personne du Verbe avait saisie et s'était appropriée, ainsi que nous l'avons expliqué.

Et pourquoi cette appropriation si complète, si absolue et si étroite, que cette nature inférieure ne fera plus avec le Verbe qu'un seul être, une seule personne, le Dieu-Homme? C'est que le Verbe, la seconde personne trinitaire, entendait se constituer ainsi le chef de toute la race humaine, qu'il concentrerait, pour ainsi dire, en lui-même aussi réellement et plus étroitement qu'elle n'avait été concentrée et résumée dans son premier père, Adam. Celui-ci l'avait corrompue par son péché et lui avait transmis sa corruption, fruit de son péché et ce péché lui-même, dont ses descendants étaient devenus responsables et portaient encore en gémissant les terribles conséquences.

Le Christ en prenant cette nature, prétendait la purifier et la régénérer; s'insérer dans la succession vitale des générations adamiques, mêler son sang pur et divin aux flots de leur sang corrompu, porter partout les effluves régénérateurs de sa propre divinité, refaire, reconstituer toute la race dans sa grandeur ancienne, transformer enfin les fils d'Adam en fils adoptifs de Dieu son propre Père, en se faisant lui-même leur frère selon la chair.

L'insertion du Dieu-Homme dans la série des générations adamiques s'opéra à Nazareth au jour et à l'heure de sa propre conception. L'inoculation du sang divin dans les veines des générations adamiques se fit au calvaire, dans les trois heures du crucifiement qu'y subit le Christ. Le sang divino-humain circule encore dans nos veines à tous, pour la progression laborieuse de notre transformation morale et spirituelle, soumise à certaines conditions que nous devons connaître. Il importe de rappeler ici en quelques mots ce que le Christ a fait pour rendre cette transformation possible.

Et d'abord il a expié; cela était nécessité parce que nous avons appelé la cause originelle de l'Incarnation rédemptrice, le péché d'Adam suivi de tant d'autres, nous voulons dire les fautes de toutes les générations sorties de ce père coupable. Le Christ s'était fait solidaire de toute cette race maudite et nous savons que le seul moyen d'expier, c'est la souffrance généreusement acceptée et supportée. Mais ici la valeur de la souffrance devenait infinie, parce qu'elle était supportée par un Homme-Dieu. Sans doute elle n'était et ne pouvait être ressentie que par cette nature humaine que le

Verbe s'était unie; mais les actes, comme disent les philosophes, sont de la personne, *actus sunt suppositorum*, appartiennent à la Personne qui, la saisissant avec sa puissance infinie, la faisant sienne, lui donnait une efficacité réparatrice, infinie comme sa divinité. Or, le Christ a souffert ainsi, pendant tout le cours de sa vie terrestre mais surtout au calvaire, dans le supplice de sa passion.

Ce n'était pas assez encore : pour nous sauver pleinement et parfaitement il fallait nous régénérer, en d'autres termes, nous rétablir dans notre dignité de fils adoptifs de Dieu en nous rendant cette grâce première, cette justice originelle qui n'est autre qu'une participation à la vie divine elle-même. L'adoption divine, en effet, ne consiste pas comme l'adoption humaine dans une simple formalité juridique, donnant tout au plus droit à l'héritage de biens passagers, mais dans une communication réelle de la vie de Dieu. La régénération entreprise par le Christ devait être une infusion surabondante de son propre sang dans les veines du genre humain.

Comment tout cela s'est-il opéré? nous le savons bien, mais nous n'y réfléchissons presque jamais. Les veines du Christ ont été ouvertes par les clous qui l'attachaient à la croix, par les épines qui déchiraient son front, par la lance qui entrouvrit sa poitrine et blessa son cœur. Ce sang librement versé rencontra, au pied même de cette croix, des âmes elles aussi largement ouvertes pour le recevoir; l'une d'entre elles au moins avait été bien coupable, mais elle était devenue bien repentante : c'était sainte Madeleine qui représentait toutes les femmes pécheresses, converties par la grâce. Au

côté du Christ mourant, suspendu comme lui à un gibet, celui que nous avons raison d'appeler le bon larron, un voleur et probablement un assassin, fut touché, lui aussi, par ce sang, et purifié au point de devenir le premier juste de la nouvelle alliance et admis à ce titre dans le Paradis. « *Hodie mecum eris in Paradiso.* »

Mais la souffrance qui expie, qui répare les criminelles juissances du péché, qui mérite et attire le pardon, ne fit pas tout au Calvaire. La régénération dont nous parlions tout à l'heure fut due plus encore aux supplications et aux prières du Crucifié qui portait, dans ses vœux comme dans son cœur, tous ces fils d'Adam dont il s'était fait solidaire. Et ces supplications et ces prières, il les adressait au Père céleste, Lui, le Verbe incarné, pour que ce Père restituât à tous les hommes déjà ses frères par la chair, cette vie céleste et sanctifiante qui les ferait des frères par l'Esprit et, par suite, des fils adoptifs du même Père céleste. Et c'est là ce qui eut lieu.

L'acte théandrique qui acheva de réparer la révolte adamique fut l'adoration suprême, adressée, au nom du genre humain, par le Christ au Père céleste du haut du calvaire. Adorer, c'est reconnaître et proclamer Dieu créateur, fin dernière et maître souverain de la vie. Le crime d'Adam avait été de soulever contre ce Dieu *créateur* et *fin dernière* la race qu'il portait en lui. Le Christ, récapitulant et concentrant en quelque sorte dans sa personne cette même race, la courbait, toute inondée de son sang sous la main de ce Dieu qu'il proclamait, par son adoration réparatrice, *créateur*, *fin dernière* et *maître souverain* de toutes les gé-

nérations humaines. Il ramenait ces générations si longtemps révoltées, désormais avides d'étancher leur soif de bonheur dans la possession de cette bonté divine pour laquelle elles avaient été créées. La cause finale de son Incarnation était atteinte. Le Père céleste sentit ses entrailles s'émouvoir à la vue de ces coupables qui lui revenaient couverts du sang et des expiations de son Fils propre et naturel, identifié avec eux jusqu'à prendre leur nature qu'il devait emporter quelques semaines plus tard au plus haut des Cieux (1).

(1) Nous avons étudié bien plus à fond et dans ses détails ce mystère de la rédemption dans notre ouvrage : *Jésus-Christ, principe et fin de la vie humaine.*

CHAPITRE IV

Les grandes hérésies christologiques.

Si brefs qu'aient pu paraître nos trois premiers chapitres, ils nous ont montré cependant nos dogmes fondamentaux déjà arrivés à cette plénitude de développements que les Pères et les Docteurs leur donnèrent dans les cinq ou six premiers siècles. Nous avons vu ces dogmes entourés et fortifiés par ces sciences connexes, sciences philosophiques, anthropologiques et autres, qui gagnèrent beaucoup elles-mêmes dans leur contact avec les grandes vérités révélées.

L'être et les perfections de Dieu, sa notion philosophique, sa vie elle-même, ont été considérés dans notre premier chapitre, à la lumière d'une philosophie naturelle, la théodicée, unie à quelques notions cosmologiques qui en sont comme la base. Le dogme trinitaire nous est devenu plus accessible grâce à des rapprochements très autorisés avec la psychologie, autre partie de la science philosophique, exploitée par nos plus grands docteurs.

Enfin nous avons mieux compris que ces deux dogmes qui ont pour objet, non pas des faits concrets comme les mystères chrétiens, l'incarnation, la rédemption, l'Eglise, mais les réalités spirituelles les plus hautes, les plus précieuses et les plus

instructives, aboutissent, si je puis dire, à l'un de ces faits concrets, historiques et tangibles, l'Incarnation. Ce dernier mystère ne se conçoit et ne s'explique qu'à l'aide des deux premiers, le Dieu-un et le Dieu-trine. Mais nous avons vu aussi qu'en retour l'Incarnation les a éclairés des lumières les plus vives, les a rapprochés de nous pour notre sanctification et notre salut. L'Incarnation est Dieu devenu homme, pouvant être étudié dans ses rapports avec l'humanité toute entière; et voilà pourquoi l'anthropologie ou la science de l'homme, si complexe sous ses formes multiples et variées, considérée dans la totalité de ses éléments et les développements de son histoire, contribue si puissamment à l'intelligence de ce mystère.

Tout cela est le fruit du travail des Pères et des premiers docteurs de l'Eglise : ce développement secondaire et scientifique est leur œuvre dont nous avons donné déjà une synthèse beaucoup trop brève, à notre gré. Mais avant de considérer de plus près cette œuvre si laborieuse, il est bon de dessiner à grands traits les conditions historiques dans lesquelles s'est opéré ce développement qui a rempli les six ou sept premiers siècles de notre ère. Les Pères ont fait ce travail sous la pression des circonstances et pour répondre aux besoins les plus urgents qui s'imposaient à l'Eglise elle-même. Je veux parler des hérésies, dites christologiques, si nombreuses, si complexes, mais qui se ramènent à trois principales, comme nous l'avons déjà constaté, l'arianisme, le nestorianisme et le monophysisme. Avant d'entrer dans le détail, je voudrais formuler quelques observations générales qui s'appliquent à toutes et à chacune.

I

Observations générales.

Et d'abord, nous appelons très justement ces hérésies « christologiques », parce qu'elles s'attaquent à la personne même du Christ; mais, à travers cette personne et le mystère de l'Incarnation, elles visent aussi et nécessairement le Dieu un et trine; et, pour leur répondre, il faudra nous rappeler sans cesse ce que nous avons dit sur l'être et les perfections de Dieu et sur le dogme trinitaire. De plus, afin de les mieux juger, mettons-les à tout instant en présence de la cause finale et de la cause originelle de l'Incarnation. Leur degré de malfaisance et de fausseté se mesure exactement sur leur opposition à ces deux causes. Notre destinée éternelle est-elle ruinée ou simplement entravée par ces hérésies? La blessure originelle qui continue de ronger les entrailles de l'humanité est-elle favorisée par ces mêmes erreurs? Nous avons là deux signes de leur fausseté et de leur nocivité que nous pourrons apprécier plus exactement.

Enfin il est bon de rapprocher ces trois hérésies, arianisme, nestorianisme et monophysisme, si opposées, si contradictoires qu'elles soient entre elles, dans une large synthèse; c'est alors qu'elles s'éclaireront réciproquement. Elles n'ont en effet qu'un seul et unique but, la ruine, la destruction de la Personne du Christ, ou plutôt de son être complexe, considéré dans ses divers éléments. Mais si elles sont unies dans le but qu'elles poursuivent, elles se contrarient et se contredisent dans les mo-

yens à employer pour l'atteindre. La diversité de ces moyens est déterminée elle-même par les échecs que tour-à-tour elles subissent.

L'arianisme n'a pas réussi en s'attaquant de façon directe à la personnalité du Verbe, en d'autres termes, à la divinité de Jésus-Christ; le nestorianisme cherchera à creuser un abîme entre cette personne du Verbe et l'humanité qu'elle a revêtue. Le nestorianisme a été lui-même impuissant ; le monophysisme s'en prendra à l'humanité elle-même dont il absorbera tous les éléments dans la Divinité. Qu'importe Dieu, son existence et toutes les perfections qu'on voudra lui prêter, pourvu qu'il n'ait pas avec l'humanité les rapports sotériologiques qui seraient en vérité trop gênants pour les passions désireuses de liberté et d'indépendance !

Tout cela forme une œuvre unique en dépit de la diversité des moyens ; et cette diversité elle-même me semble avoir été la cause du succès de ces hérésies. Elles ont touché à tout, parcouru le cyle de toutes les erreurs possibles, si je puis dire, erreurs qui, sous d'autres formes bien différentes encore, avaient égaré l'humanité dans les siècles antérieurs ; les hérésiarques des débuts de notre ère les renouvellent en les mélangeant avec les doctrines chrétiennes qui en seront elles-mêmes corrompues, empoisonnées. Mais qu'importe, le but sera atteint ; la dépravation originelle se continuera en s'aggravant, et l'on ne veut pas autre chose.

Pour apprécier plus aisément ces erreurs monstrueuses, il faut jeter un coup d'œil sur les causes qui les préparèrent et les rendirent possibles : c'est l'histoire de cette époque qu'il faudrait résumer.

Le Christianisme se heurta dès sa naissance à deux grands obstacles, le pouvoir politique et l'état intellectuel et religieux du monde gréco-romain. Sa grande force, il la portait en lui-même, dans sa doctrine et son action sanctifiante et régénératrice. On se tromperait si on la plaçait dans ces sciences connexes et naturelles dont se servirent un peu plus tard les Pères et les docteurs, la philosophie ou théodicée, l'anthropologie et les autres. Ces sciences furent des auxiliaires utiles, mais la force qui subjugua le monde résidait dans tout cet ensemble de dogmes dont nous avons fait la synthèse ; ces dogmes créèrent au fond de la conscience humaine de célestes espérances qui la séduisirent.

De plus, en dépit des passions issues du péché adamique, la doctrine catholique répond si bien aux vrais besoins de l'homme et à toutes ses aspirations généreuses, qu'il en fut remué dans ses plus intimes profondeurs. Nous savons aussi que, pour établir la liaison entre cette conscience ou plutôt l'âme toute entière et le Christianisme, il y a autre chose que la force intrinsèque du dogme ; je veux dire la grâce illuminatrice qui s'adresse à l'intelligence pour pénétrer plus avant, jusqu'à la volonté qu'elle subjugue et sanctifie. Et cette double grâce, Jésus-Christ la donnait avec surabondance aux premières générations chrétiennes qui avaient à lutter contre tant d'obstacles. Et en tête de ces obstacles, se dressait le pouvoir politique qui, pour maintenir et défendre l'ancien polythéisme, égorgea pendant trois siècles des millions de martyrs.

Et cependant la puissance hostile la plus à redouter n'était pas dans la main des Césars ni dans le glaive des bourreaux, mais bien plutôt dans la

parole et la plume des intellectuels de ce monde gréco-romain qui avait vu et entendu tant de sophismes, accepté ou subi tant d'inepties et de mensonges. Dans tous les temples s'étaient donné rendez-vous les fausses religions de l'Orient, mélangées aux systèmes si nombreux des écoles philosophiques. Il en était résulté une sorte de syncrétisme aux mille formes, entre lesquelles chacun demeurait libre de choisir ce qui lui plaisait. Et par suite s'étendit partout l'une des plus effroyables anarchies d'idées qui se soient vues au cours des siècles.

L'ancien paganisme se prêtait à tout, n'ayant jamais eu aucune doctrine un peu ferme et arrêtée sur les problèmes religieux qui, un jour ou l'autre, se posent devant la conscience humaine. La série interminable de ses dieux disait assez que l'essence divine était très communicable et apte à revêtir toutes les formes, pour remplir tous les panthéons qu'il plairait à la superstition de bâtir. Les écoles philosophiques étaient tout aussi accommodantes : leur métaphysique, si elles en avaient une, n'était autre qu'un panthéisme où Dieu et la matière se compénétraient au point parfois de s'identifier. Dieu était tour à tour l'âme du monde, un esprit qui se fragmentait dans chaque homme qu'il animait, ou encore l'ensemble des forces répandues à travers les substances matérielles qui deviennent ses propres manifestations. Les stoïciens, secte philosophique très répandue et très considérée, professait eux-mêmes ces doctrines, au moins en partie. Au reste, le platonisme qui semblait plus élevé ne croyait-il pas à une âme universelle, absolument comme les stoïciens matérialistes ; car, pour tous,

l'esprit se résolvait dans la matière, n'étant lui-même qu'une matière plus subtile, pénétrant tout le reste.

Il est bien évident que les Juifs n'échappèrent point à ces influences et pour bien des motifs. D'abord, la Palestine n'était plus ce pays fermé qu'il avait été à certains siècles, ayant son gouvernement autonome, ses idées dont elle était d'autant plus jalouse qu'elle les savait en opposition avec celles des païens qui l'entouraient. C'était un pays soumis, envahi ; ses fils étaient dispersés à travers le monde ; les Juifs de la « diaspora », comme nous disons, l'emportaient par le nombre sur ceux qui étaient demeurés en Palestine. Cette « diaspora » avait un centre principal qui exerçait au loin son influence ; je veux parler d'Alexandrie, cette ville où les Juifs avaient senti autrefois le besoin d'avoir une Bible grecque, la traduction des Septante qui avait supplanté presque partout la Bible hébraïque. Ce milieu alexandrin et tout ce qui en dépendait devait tout naturellement se montrer beaucoup plus ouvert aux idées grecques, surtout aux idées philosophiques qui, bon gré mal gré, confinent aux croyances religieuses.

L'homme, qui, un peu avant Jésus-Christ, représente le mieux ce mélange, c'est Philon, le néo-platonicien, qui professait à sa manière cette théorie de l'exemplarisme divin dont plus tard les Pères se sont emparés en la modifiant, bien entendu. C'était l'ensemble de ces idées prototypes des êtres créés que Philon appelait « le Logos », auquel il prêtait lui aussi une force créatrice. Rien de plus vague que ce concept philonien ; son logos était-il de l'essence de Dieu ou en était-il distinct ou sépa-

ré ? il n'a pas su le dire. Ce qui est certain, c'est que ce logos diffère en tout de celui que saint Jean nous décrit en termes si précis et si nets au début de son Evangile. Son concept de la création est aussi obscur ; ou plutôt, de création proprement dite, il n'y en avait point puisque Dieu a trouvé en face de lui une matière première sur laquelle il a, en quelque sorte, travaillé.

On voit par ces quelques remarques ce qu'étaient devenues les vérités les plus fondamentales chez les Juifs imprégnés des idées grecques. Faut-il s'étonner que ces idées aient pénétré au sein de l'Eglise, bien avant les grandes hérésies christologiques et qu'elles leur aient préparé la voie. C'est au commencement du quatrième siècle qu'Arius professe sa doctrine, condamnée l'an 325 au concile de Nicée. Mais bien auparavant, au cours du second siècle par exemple, nous voyons apparaître le gnosticisme qui fut assez prospère à Alexandrie pour donner naissance à tout un ensemble de sectes ou d'écoles, teintées de notions chrétiennes faussées et perverties, y compris la notion trinitaire. Deux l'entamèrent directement, à tel point qu'elles semblent être des essais de ces hérésies christologiques à l'étude desquelles nous voulons nous borner. Aussi ne ferons-nous que nommer ici le « Monarchianisme patripassien » et l'adoptianisme. Le monarchianisme niait la Trinité ; les personnes n'étaient plus que des modalités de l'essence divine ; c'était le Père lui-même qui avait parcouru tout le cycle des mystères chrétiens, y compris la passion. L'adoptianisme dont il est question était l'œuvre de Théodote le corroyeur comme on le désigne habituellement ; corroyeur signifie ici chef

d'industrie, savant, dit-on, ou du moins érudit, dogmaticien en tout cas qui prêchait que l'homme-Jésus avait reçu au jour de son baptême une puissance de sainteté, symbolisée par la colombe. Il fut excommunié par le pape, lui et ses trop nombreux partisans.

En dépit des apparences, l'Eglise allait être exposée, plus que jamais, à la dangereuse infiltration d'hérésies qui seront des développements ou modifications de ces dernières. Les martyrs avaient couvert ou même étouffé, par leur héroïsme, les erreurs qui l'avaient assiégée jusque là ; mais l'ère des martyrs sembla se fermer avec l'édit de Constantin qui assura la paix, sinon le triomphe de l'Eglise elle-même en 313. Des difficultés d'un autre ordre, plus terribles que la persécution, surgirent bientôt, du fait même des empereurs les mieux intentionnés ; on pourrait citer les deux plus glorieux peut-être, assez distants l'un de l'autre, Constantin le Grand et Justinien. Eux-mêmes ne comprirent ni leur mission ni leur rôle; ils se crurent autorisés à intervenir directement dans les querelles dogmatiques et à les trancher par des édits qui ressemblaient à des encycliques pontificales ou à des décrets de conciles. Les conciles eux-mêmes les convoquaient et s'en faisaient les directeurs sinon les présidents. Saint Athanase, le grand champion de la Divinité du Christ et le vrai triomphateur de l'Arianisme, ne fut-il pas exilé par Constantin qui avait, croyait-on, émancipé l'Eglise? Et plusieurs de ses successeurs, en Orient surtout, et aussi en Occident, ne se déclarèrent-ils pas ariens forcenés ?

Le partage de l'empire en deux fractions à peu

près égales, l'empire d'Orient et l'empire d'Occident, ne favorisa guère l'unité dans le corps ecclésiastique. Sans doute la primauté du Pontife romain, sans être précisée comme elle le fut plus tard, était connue de tous, même à Constantinople. Nous en trouvons des preuves dans l'histoire des grandes hérésies ; aux heures les plus critiques, certains papes surent l'affirmer et l'imposer à tous. Mais il n'en existait pas moins, dans les rangs même les plus élevés de ce clergé oriental, des instincts de révolte qui amenèrent plus tard le schisme de Photius. Ces instincts s'abritèrent bien des fois derrière les privilèges reconnus, sans être bien délimités, de ces sièges patriarcaux d'Alexandrie, d'Antioche, de Jérusalem. Celui de Constantinople, capitale de l'empire, afficha la prétention de se subordonner tous les autres, y compris le plus important, Alexandrie, en attendant de les absorber. C'est au sein d'un concile œcuménique que cette prétention se fit jour et fut reconnue et consacrée.

On conçoit combien il était difficile au Souverain Pontife de donner une direction unique, ferme et constante, aux questions doctrinales dans un pareil monde ecclésiastique et politique ; car il avait souvent contre lui l'autorité impériale, soutenue plus ou moins ostensiblement, tantôt par l'un, tantôt par l'autre de ces patriarches. Des conciles régionaux étaient tenus très souvent, trop souvent, car ils n'aboutissaient qu'à embrouiller ces questions si délicates et si difficiles. Les circonscriptions épiscopales, fort étroites, semblaient avoir été créées pour donner aux patriarches, dans ces assemblées conciliaires, des équipes d'auxiliaires, prêts à tout

sanctionner. Enfin une divergence de mentalité entre l'Orient et l'Occident s'accentue au milieu de ces luttes. Le grec n'était point inconnu dans cette Italie dont la moitié a porté longtemps le nom de Grande-Grèce ; mais il y devint moins usuel, moins compris, surtout lorsque commencèrent les invasions barbares. On avait senti d'assez bonne heure le besoin d'une version latine du Nouveau Testament et de la Bible toute entière. C'est à cette divergence de mentalité que l'on doit en grande partie les querelles philologiques qui se prolongent si longtemps autour de ces expressions mal définies d'essence, de nature, de personne et d'hypostase, d'existence et de subsistence.

Ces quelques considérations suffisent pour nous donner une idée au moins approximative des conditions historiques, littéraires et scientifiques, politiques et religieuses au sein desquelles se produisirent les hérésies christologiques, qui en furent singulièrement favorisées et dans l'étude desquelles il nous faut entrer.

II

L'Arianisme et le concile de Nicée.

Arius, prêtre d'Alexandrie, a donné son nom à la plus terrible des hérésies christologiques, parce qu'il fut le premier à la professer ouvertement, à l'encontre de son évêque, Alexandre. Elle avait eu cependant un préparateur plus puissant que ce Théodote, corroyeur et savant, qui avait agi sur Rome elle-même. Je veux parler de Lucien d'An-

tioche ; nous savons qu'Antioche et Alexandrie étaient, non seulement deux centres patriarcaux, mais aussi deux centres scientifiques souvent opposés. La philosophie et la théologie étaient particulièrement en honneur à Alexandrie où avaient professé Clément et Origène. Ce n'est point pourtant que nous rencontrions les erreurs origénistes sous la plume des principaux Alexandrins, défenseurs de la vraie foi comme Athanase et saint Cyrille par exemple. A Antioche se fonda de bonne heure une école d'exégèse, demeurée célèbre par son amour de l'exactitude philologique et critique, tandis qu'à Alexandrie on avait gardé un culte parfois exagéré pour le symbolisme origéniste. Il n'empêche qu'assez souvent se firent jour à Antioche des erreurs de doctrine dont Alexandrie sut se préserver, du moins dans les plus graves circonstances.

Quoiqu'il en soit de cet état intellectuel, sitôt qu'Arius entreprit de dogmatiser à Alexandrie, il y trouva des complices prêts à se faire les propagateurs de ses doctrines ; et il en fut bientôt ainsi en Palestine et en Syrie. Parmi les évêques qui se déclarèrent ses partisans, on remarque les deux Eusèbes, Eusèbe de Nicomédie et Eusèbe de Césasée. Le premier lui gagna les bonnes grâces de Constantia, la sœur de l'empereur Constantin, et aussi celles de son propre mari, Licinius, collègue de Constantin. Ajoutons qu'Arius déployait une fièvre de prosélytisme très inquiétante ; il s'adressait aux masses populaires aussi bien qu'aux évêques et aux lettrés ; ainsi il composa, pour les différentes classes de travailleurs, des chants appropriés à leurs goûts et à leurs occupations, dans le

but de les gagner à ses idées. Bref son influence devenait redoutable.

Très heureusement le patriarche d'Alexandrie, saint Alexandre, n'était pas homme à reculer devant l'accomplissement d'un devoir ; et il était vaillamment secondé par son secrétaire, qui possédait toute sa confiance et devait devenir le plus illustre champion de l'Orthodoxie. Il se nommait Athanase. De plus l'empereur Constantin voyait avec tristesse son œuvre de pacification religieuse compromise par toutes ces agitations doctrinales, contrairement à son édit de 313. Arius avait bien été contraint de quitter Alexandrie; mais il avait profité de la liberté qui lui était laissée, pour colporter ses erreurs à travers les régions voisines, en Palestine et en Syrie; après quoi il était rentré à Alexandrie.

Avant de narrer, au moins dans ses traits principaux, la longue lutte qui va s'engager, il nous faut connaître les éléments essentiels de l'hérésie arienne : Elle semblait respecter le dogme fondamental, l'existence d'un Dieu unique et spirituel ; mais elle le comprenait fort mal. Ce Dieu unique et spirituel ne saurait, prétendait-elle, engendrer un Fils pareil ni surtout identique à lui-même. Le Verbe, que reconnait Arius, a été créé avant le monde matériel qu'il domine et gouverne parce qu'il en est lui-même l'auteur immédiat. Aussi l'hérésiarque, conséquent avec lui-même, considère-t-il ce Verbe de Dieu comme un fils adoptif, donnant ainsi la main à Théodote, tout en expliquant différemment cette filiation.

Lucien d'Antioche, le véritable inventeur de l'hérésie, poussait la négation plus loin encore.

D'après lui, le Verbe créé par le Dieu unique et spirituel, et lui-même créateur des mondes, s'était simplement revêtu d'une chair pareille à la nôtre ; il prenait à la lettre et sans le bien comprendre le texte du Quatrième Evangile : *Verbum caro factum est*. Mais d'âme humaine, dans cette chair, il n'y en avait point; le Verbe créé en tenait lieu et ainsi s'expliquaient beaucoup mieux la passion et ses tourments, et même ces impressions physiques de la vie terrestre du Sauveur. Cette doctrine se retrouvera plus tard avec de plus amples développements sous la plume d'Apollinaire.

Pour maintenir une apparence de Trinité, Arius reconnaissait un Saint-Esprit, presque aussi distant du Fils créé que celui-ci l'était du Père incréé et inengendré, seul Dieu véritable.

Plaçons maintenant ce système en face de ce que nous avons dit dans nos précédents chapitres : En réalité cet arianisme contient, en dépit de ses airs de dissimulation, la négation la plus radicale, la plus éhontée, de la Trinité des Personnes divines. Puisque le Fils est une simple créature à laquelle le Saint-Esprit est encore inférieur, reste le Père, Dieu unique et véritable. Alors qu'on ne nous parle plus de Trinité ni de Personnes divines. Et, dans ce cas, que fait-on des textes bibliques si nombreux que nous avons cités, où non seulement les personnes divines sont mentionnées mais où leurs relations subsistantes sont décrites? Tout le Nouveau Testament repose sur cette base, le dogme trinitaire ou l'existence des trois Personnes dans une unique nature.

Arius nous dit que le Verbe est créé et ne saurait être engendré, ni par conséquent Fils propre

et naturel de Dieu. Cette affirmation n'a d'autre fondement que l'ignorance absolue de la nature de Dieu. Arius n'a pas la moindre idée d'un être purement spirituel, ni de cette simplicité qui est le caractère propre de l'Essence divine. Et cette simplicité, d'une richesse incommensurable, inclut la fécondité et, par suite, la génération, une génération spirituelle comme son principe évidemment. Pour le prouver, nous n'avons qu'à nous souvenir des explications psychologiques de saint Thomas : Est-ce que notre âme, spirituelle par sa nature et dès lors simple, n'est pas féconde, j'oserais dire, n'engendre pas et la faculté intellectuelle et la faculté volontaire? Ces facultés, disons-nous encore, sont des propriétés de notre âme, propriétés qui procèdent de son fonds et sont spirituelles comme elle-même.

Et l'on refuserait au grand être spirituel par excellence, à ce Dieu inengendré, non créé, infini, la faculté d'engendrer son semblable, spirituel et infini comme lui, au mépris de cet axiome : « que tout être vivant engendre un être qui lui ressemble *Omne generans generat simile sibi!* » Celui que nous appelons le Père serait stérile! On lui accorde, à bon droit du reste, le pouvoir de créer, pouvoir infini qui, à raison de son infinité, appelle et contient tous les autres. Un être infini et tout puissant peut, à ce double titre, engendrer un être identique à lui-même, ainsi que le répète bien des fois le Nouveau Testament.

Arius a nié la Trinité tout d'abord et, en niant la Trinité, il a méconnu la vraie nature de Dieu, sa spiritualité avec sa perfection essentielle, la plus chère, la fécondité, en d'autres termes, les deux

premiers dogmes fondamentaux. Qu'a-t-il fait du troisième, l'Incarnation.

On nous l'a dit suffisamment : que peut bien être l'incarnation sans une personne réellement divine qui s'incarne. Un prétendu Verbe ou Dieu créé est un non-sens. De plus l'incarnation devient quelque chose de trop abaissé et de trop insuffisant, quand on entend par là l'assomption simple et nue d'une chair que l'on ne peut plus dire humaine, puisqu'elle n'a pas d'âme qui l'anime. L'arianisme est l'hérésie mère de toutes les autres, la plus remplie de contre-vérités, de faussetés et de mensonges ; elle est tout à la fois anti-théiste, anti-trinitaire et anti-christologique, puisqu'elle nie équivalemment le Dieu un, le Dieu trine et le Dieu-homme. Les autres hérésies n'en seront que des diminutifs.

Aussi, pour formuler contre elle une dernière et décisive condamnation, voyons comment elle détruit tout à la fois et la cause finale et la cause originelle de l'incarnation. Le mystère du Dieu incarné avait pour fin dernière, avons-nous dit, de nous faire les fils adoptifs du Père céleste, en nous rendant participants de sa propre vie, et de nous introduire à ce prix dans la patrie céleste pour y contempler, y aimer et y posséder tout à la fois le Père, le Verbe et l'Esprit. Est-ce le Verbe créé d'Arius, lui-même simple fils d'adoption, en réalité séparé du Père par une distance infinie, qui nous rendra aptes à réaliser notre destinée, à accomplir jusqu'au bout le programme de déification qui se dessinait tout à l'heure sous nos yeux ? Il serait insensé de le croire.

Quant à la cause originelle de l'Incarnation, le péché adamique, en quoi ce péché avec ses suites

sera-il atteint par cette chair sans âme, unie à un Verbe créé? C'est un principe en théologie christologique, que le Verbe incarné n'a régénéré et transformé que ce qu'il a pris de la nature humaine. Or le Christ d'Arius n'a pas d'âme, pas plus que celui de l'Apollinarisme qui, sous ce rapport, ne fait que reproduire l'une des négations de l'arianisme lui-même.

Tel nous apparaît l'arianisme ; le patriarche d'Alexandrie avait déjà réuni pour le combattre les évêques de sa région et les membres de son clergé dans un synode dont il adressa les Actes au Pape Sylvestre, informé de tout ce qui s'y était fait. Mais les partisans d'Arius avaient tenu une assemblée pareille en Palestine, et l'on avait poussé l'audace jusqu'à persuader à Arius et à ses complices, frappés par le patriarche Alexandre, de reprendre quand même leurs fonctions à Alexandrie. C'était conseiller le schisme le plus scandaleux, et tout cela s'était fait à l'instigation des deux Eusèbes.

Un remède prompt et efficace était indispensable; par ordre de Constantin un concile fut convoqué à Nicée en Bithynie le 20 Mai 325 et les ariens, invités à y venir, exposèrent leurs doctrines en toute liberté. On y compta 318 évêques, presque tous orientaux; Rome et l'Occident n'y furent représentés que par une douzaine de prélats ayant à leur tête, Osius de Cordoue, légat du Pape. On y dressa le « Symbole de Nicée », comme nous l'appelons encore aujourd'hui, et la vraie doctrine sur les questions soulevées par l'arianisme y fut formulée en ces termes :

« Nous croyons en un seul Dieu, Père tout puis-

« sant, créateur de toutes choses, visibles et invisi-
« bles. Et en un Seigneur Jésus-Christ, le Fils de
« Dieu, seul engendré du Père, c'est-à-dire de la
« *substance du Père*, Dieu de Dieu, lumière de
« lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, engendré et non
« créé, *consubstantiel au Père*, par qui toutes
« choses ont été faites dans le ciel et sur la terre,
« lequel est descendu pour nous, hommes, et pour
« notre salut, et s'est fait chair, devenant homme... »

Ce formulaire fut adopté à la quasi unanimité; quelques récalcitrants, et parmi eux Eusèbe de Nicomédie, refusèrent leurs signatures qu'ils apposèrent un peu plus tard, sous la menace de l'empereur, il faut bien l'avouer. Deux seulement s'obstinèrent, et furent excommuniés avec Arius et exilés en Illyrie.

III

Le semi-arianisme et l'empereur Constance.

Tout semblait fini après le concile de Nicée; mais un peu plus tard la querelle recommençait sous des formes adoucies, peut-être plus dangereuses, puisque Constantin lui-même s'y laissa prendre au moins en une certaine mesure. Cependant elles ne devinrent maîtresses qu'après sa mort, arrivée en mai 337. Ces erreurs qui n'étaient que des déguisements ou diminutifs de l'arianisme s'essayèrent, on peut le dire, au sein même du concile de Nicée par la bouche d'Eusèbe de Césarée. Cet évêque présenta une formule, correcte ou à peu près, en ce sens qu'elle ne heurtait directement aucun dogme, mais insuffisante et incom-

plète en ce qu'elle n'opposait aucune dénégation directe et précise à l'arianisme. Celui-ci était atteint, dira-t-on peut-être, par le seul exposé de la doctrine. Non, répondrai-je, car le sens n'en était pas assez précis pour ne pas être tourné en faveur de l'arianisme par les Eusébiens ; et il le fut en réalité.

Eusèbe de Césarée avait lui-même écarté, dans son symbole, la double affirmation de *l'identité de substance* entre le Verbe et le Père que contenait le Credo de Nicée.

La période semi-arienne s'étend du Concile de Nicée (325) à celui Constantinople (381) ; on pourrait la partager, pour plus de clarté, en trois sections : la première, du concile de Nicée à la mort de Constantin le Grand (325-337) : ce fut la moins agitée. La seconde comprend tout le règne de l'arien Constance (337-361). La dernière voit la décadence de ces sectes semi-ariennes ou ariennes (361-381).

Nous nous occuperons surtout du règne de Constance, à l'instigation duquel se développèrent les partis plus ou moins opposés à la Foi de Nicée.

En 341 se tint à Antioche le Synode « in encoeniis » où se rencontrèrent 97 évêques, presque tous eusébiens par les tendances et ennemis de l'*omoousios* de Nicée. A l'*identité* de substance se substitue peu à peu la *similitude* dite *substantielle* entre le Verbe et le Père ; et par ce mot « substantielle » on prétendait sauvegarder toute la doctrine. Mais il y a bien loin de la similitude à l'identité ; donnât-on à cette similitude tous les degrés possibles, jamais elle ne se rapprochera assez de l'identité

stricte et rigoureuse qu'il fallait professer dans la circonstance.

On le sentait bien, mais on ne voulait pas confesser purement et simplement la foi de Nicée. Des divergences se firent jour tout naturellement, selon les degrés que l'on donnait à cette similitude. Aussi y eût-il jusqu'à quatre formules différentes, discutées et successivement acceptées dans les diverses sessions de ce synode. La seconde nous semble la plus explicite; en voici les affirmations principales: « Nous croyons en un seul Jésus-Christ, son fils, « le seul Dieu engendré par qui tout a été fait, en- « gendré du Père avant tous les siècles, Dieu de « Dieu... unique de l'unique, parfait du parfait... « Verbe vivant, sagesse vivante... image adéquate « de la divinité, de la substance, de la volonté, de « la puissance, de la gloire du Père, le premier-né « de la création qui, au commencement, était en « Dieu, Verbe de Dieu suivant ce qui est dit dans « l'Evangile : « Et le Verbe était Dieu, par qui tout « a été fait et en qui tout subsiste ».

Un peu plus loin on ajoute comme commentaire du texte : *baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti* : « Ces noms ne sont pas placés « là au hasard ni sans raison; mais ils signifient « clairement l'hypostase propre, le rang et la gloire « de chacun de ceux qui sont nommés; ils font « voir qu'il sont trois par l'hypostase et un par « l'union ».

Tout cela, à la rigueur, peut s'entendre dans le sens catholique, comme le symbole de Césarée; mais le mot nécessaire n'y est pas, « l'omoousios » de Nicée. Pour le remplacer, on entasse des textes scripturaires ou des locutions qui le contiennent

équivalemment. Mais pourquoi ne pas le dire ? De plus, le subordinatianisme est beaucoup trop accusé dans le commentaire des paroles baptismales où l'on fait mention du rang et de la gloire de chacune des Personnes. Si du moins on corrigeait la subordination attachée au rang par l'égalité dans la gloire; mais on s'en garde bien. Enfin cette formule « un par l'union et trois par les personnes » est également défectueuse. Il dit trop peu ce mot « Union » qu'il eût fallu remplacer par « essence » ou « nature ».

Pour tous ces motifs, ce synode de la dédicace, *In encaeniis*, me semble avoir été la dédicace ou consécration de l'*Omoiousios* que l'on opposera plus explicitement encore, quelques années après, à l'*Omoousios* nicéen.

L'erreur fut à demi contenue, du moins en Occident, par l'empereur Constant, maître de l'Italie et nicéen assez sincère pour s'entendre avec Athanase. Mais elle déborde après sa mort en 350 et envahit l'Occident sous la protection de Constance. Les synodes se succèdent où elle s'affirme sous toutes ses formes ; saint Hilaire de Poitiers, qui avait défendu le symbole de Nicée, à Milan, dans une assemblée de 300 évêques, fut exilé en Thrace d'où il ne rentra dans les Gaules que cinq ans après, en 360.

Les semi-ariens les plus rapprochés de la vraie doctrine, j'entends ceux qui prêchaient la similitude de substance entre le Fils et le Père, étaient débordés et virent se dresser contre eux un parti qui fit revivre l'arianisme pur et simple. Ce parti s'affirma au synode de Sirmium en 357; on y proscrivit jusqu'aux termes d'omoousios et d'omoiou-

sios, c'est-à-dire non seulement l'identité, mais la simple ressemblance du Fils avec le Père. Voici un fragment du décret de cette assemblée : « Comme on le sait d'après la foi du monde catholique, il n'y a qu'un Dieu tout-puissant et père; pareillement il n'y a qu'un fils unique de Dieu, Notre-Seigneur et Sauveur, engendré de lui avant tous les siècles. On ne peut en aucune manière enseigner qu'il y a deux dieux, puisque le Seigneur lui-même a dit : « Je vais à mon Père et à votre Père, à mon Dieu et à votre Dieu. » Et comme les termes « ousia, omoousios et omoiousios » troublent beaucoup de fidèles, il ne faut plus en faire mention et personne ne pourra plus les enseigner, parce qu'ils ne sont pas scripturaires et que le mode dont se fait la génération du Verbe dépasse l'intelligence humaine. Il est hors de doute que le Père est plus grand et surpasse le Fils en honneur, en dignité, en gloire, en majesté et par son nom même de Père. C'est l'exprès témoignage de saint Jean, XIV, 28 : « Celui qui m'a envoyé est plus grand que moi ».

A prendre cette formule dans toute sa rigueur, et c'est bien ainsi que l'entendaient ses auteurs eux-mêmes, elle renferme la négation de la Divinité de Jésus-Christ ; il n'y a plus en lui ni égalité, ni similitude de substance avec le père, mais infériorité avouée; et cette infériorité s'applique non seulement à son humanité comme le comprenait saint Jean, mais au Verbe en tant que Verbe. Ce parti s'appellera bientôt « anoméen ». Ce synode de Sirmium compta lui aussi jusqu'à quatre formules de foi ; celle que nous avons reproduite est la pire de toutes. Beaucoup d'évêques la trouvèrent trop radicale et conseillèrent à l'empereur Cons-

tance la tenue d'un nouveau concile; on était en 357 et la ville de Nicomédie fut d'abord désignée comme lieu de la réunion et ensuite Nicée. Mais les meneurs de l'épiscopat, politiciens avant d'être évêques, craignirent que les Occidentaux, partisans de la doctrine nicéenne, ne l'emportassent par le nombre. Ils pesèrent sur les déterminations de Constance qui opéra, d'autorité, un fractionnement dans l'épiscopat : les évêques occidentaux devraient se réunir à Rimini; ceux de l'Orient à Séleucie.

Pour pousser jusqu'au bout l'oppression et la sottise, on rédigea à l'avance, au nom de l'empereur, une formule qui serait proposée ou, pour mieux dire, imposée, aux deux synodes. Elle prônait la similitude, et quelle similitude ! « Quant au mot « ousia », y était-il écrit, employé ingénument par les pères, comme il a été mal compris des fidèles et qu'il les a scandalisés et que, d'un autre côté, il ne se trouve pas dans les Ecritures, il a été décidé qu'on le mettrait de côté, et qu'à l'avenir il n'en serait plus question. Mais nous dirons le Fils en tout semblable au Père, comme les Ecritures le disent et l'enseignent. »

L'empereur Constance créa, par le fait même, un nouveau parti que l'on appellera le parti « homéen » professant lui aussi la similitude, mais à condition qu'elle ne portât point sur « l'essence » dont il était défendu de parler désormais.

Les deux conciles de Rimini et de Séleucie devaient en délibérer. Celui de Rimini compta 400 membres, 320 orthodoxes ou nicéens et 80 ariens ou semi-ariens. Les orthodoxes condamnèrent à nouveau l'hérésie en sanctionnant la formule de Nicée. Des discussions s'élevèrent tout naturellement au-

tour de cette similitude non substantielle que voulait l'empereur. L'arien Valens, évêque, en homme habile proposa de remplacer ces mots « Le Fils semblable au Père quant à l'essence » par ceux-ci : « semblable au Père en toutes choses ». Le vœu de Constance eût été suffisamment rempli, croyait-il. Il n'en fut rien. Cela pourrait signifier en effet « semblable au Père quant à l'essence elle-même, comme quant à toutes les perfections ». Le parti arien n'y consentit pas. Pour gagner les nicéens eux-mêmes, l'évêque Valens donnait des explications d'un autre ordre et leur disait : *Le Fils n'est pas une créature* mais il ajoutait tout bas, pour ses vrais partisans : *une créature comme les autres*, ou bien encore : *Le Fils n'est pas tiré du néant*, mais il existe par *la* volonté de Dieu... ou bien encore : *Le Fils est éternel*, mais comme nos âmes ou les anges, *en ce qui concerne l'avenir*. Bref les sous-entendus dont il faisait suivre ses concessions apparentes à la vérité, la détruisaient absolument.

Le concile l'excommunia, le déclara déchu de son siège et maintint son décret dogmatique. Le tout fut porté à l'empereur par des délégués qui furent fort mal accueillis; revenus à Rimini ils donnèrent sur l'entrevue impériale de tels détails que, de guerre lasse, tous, orthodoxes et ariens, signèrent la formule de Constance, à l'exception de 20 que l'on trompa un peu plus tard à force de roueries et de mensonges. Notons cependant, à leur décharge, que tous les nicéens se rétractèrent, sitôt qu'ils furent débarrassés de la pression impériale.

L'assemblée de Séleucie compta seulement 160 évêques dont 110 pour la similitude et 40 pour l'a-

rianisme pur; c'est là que ces derniers méritèrent le titre « d'anoméens ». Une particularité mérite d'être mentionnée : ce concile de Séleucie avait anathématisé les « Anoméens », ce qui était très logique puisque, dans son décret, il enseignait cette similitude niée par les adversaires. Cela déplût à Constance qui, dans sa morgue d'infaillible, blâma les pères de troubler ainsi la paix; et tous se rangèrent à son avis, à l'exception de saint Hilaire, qui, après une requête repoussée par l'empereur, écrivit une éloquente protestation *contra Constantium imperatorem*. On estima que ce saint et courageux évêque agitait l'Orient, et pour ce grand méfait on le renvoya en Gaule, ce qui lui plut beaucoup sans doute.

Telle nous est apparue, dans ses faits principaux, la triste histoire de Constance. Peut-on imaginer rien de plus misérable que cette intervention continue et impudente du pouvoir politique en des sujets pareils ! Je comprends ceux qui osent affirmer que la persécution directe était moins à redouter pour l'Église, que cette oppression dissimulée et hypocrite.

Avant de quitter ce sujet, je voudrais condenser ici, en quelques lignes, les arguments que je n'ai pu qu'insinuer contre ces erreurs. Elles viennent toutes de ce que leurs auteurs n'ont jamais voulu comprendre ce qu'est au vrai la génération du Verbe. Et je le dis même de ceux qui prêchent cette similitude substantielle, qui semble se rapprocher de l'identité nicéenne ou consubstantialité.

Arius, les anoméens et les autres avec eux disent que le Fils ne peut être engendré du Père, parce que cela suppose la substance du Père divisible ou

partageable. Mais est-ce que dans nos âmes la production de l'intelligence n'est pas une sorte de génération spirituelle, très différente de la conception ordinaire qui suppose un certain partage matériel de la substance humaine ? Sans doute la production ou génération de l'intelligence humaine diffère de la génération du Verbe divin dans le sein du Père. Cette intelligence est une potentialité qui se dégage lentement et péniblement; tandis que, en Dieu, tout est acte pur : le Verbe jaillit ou procède des entrailles du Père dans sa perfection absolue; sa personnalité distincte vient de ce qu'il est le terme de cette génération dont le Père demeure le principe. Mais cela ne fait que rendre plus plausible la génération spirituelle, en mettant en relief l'infinie richesse de la nature divine dont le Père est le premier possesseur, et qu'il peut d'autant mieux communiquer qu'elle est plus riche.

Les ariens et anoméens et autres disent encore : « Le Verbe ne saurait être éternel, dès lors qu'il est engendré et non existant par lui-même ; en effet il n'a pas en lui, comme le Père, sa raison d'être ».

Saint Athanase a solutionné cette difficulté, si c'en est une, en disant que le Fils est engendré du Père « en vertu de la constitution intime et nécessaire de la nature de la vie divine », et en rejetant pour ce motif comme inexactes les expressions : *Pater genuit consilio et voluntate*. Ce n'est pas sans doute que la volonté et le dessein du Père ne passent, avec sa substance même, dans cette génération; mais la raison première de la susdite génération est dans la constitution et la nature de la vie divine elle-même. La vie du Père se confond avec sa paternité; il est Père dès lors qu'il est, et parce

qu'il est ; et si l'aséité ne se rapporte pas directement à la personne du Fils en tant que personne, elle atteint directement sa nature. Nous pouvons donc dire que cette « Aséité » est une perfection de sa nature, comme toutes les autres perfections d'ordre absolu, et même qu'elle est la source première de ces autres perfections.

Dès lors il est absurde de contester au Fils l'éternité dont il jouit comme le Père, et au même titre que le Père ; le temps, la succession, la durée n'ont rien à voir dans la génération du Verbe, pas plus que dans toutes les relations substantielles et trinitaires.

Pour le même motif, il n'y a aucune subordination réelle du Fils au Père pas plus que du Saint Esprit aux deux premières personnes. Je parle ici du Fils en tant que Verbe et non en tant qu'incarné. La subordination du Dieu-homme au contraire est constante, absolue, voulue par le Verbe lui-même comme par le Père et le Saint-Esprit, car ce sont les trois Personnes qui d'un consentement unanime l'ont arrêtée dans le décret rédempteur dont elle n'est que l'exécution. Quant à la subordination qui semble indiquée par les relations substantielles des Personnes trinitaires, ou si l'on aime mieux par les processions des deux dernières, elle est purement logique ou de simple raison, comme nous disons encore ; ce qui signifie qu'elle aide nos faibles intelligences à concevoir ces relations elles-mêmes, ainsi que les appropriations qui s'y rattachent.

IV

Décadence de l'Arianisme.

La décadence de toutes ces sectes ariennes et semi-ariennes se précipite après la mort de leur grand patron, l'empereur Constance (361). Ce qui hâta aussi cette décadence fut cette multiplicité de professions de foi, contraires ou opposées, qui devaient scandaliser les consciences honnêtes et déconcerter les esprits réfléchis et droits. Pour tout résumer, les partis étaient au nombre de quatre, sans compter les subdivisions des trois derniers. Au dessus de tous, se tenaient les Nicéens ou seuls vrais catholiques; confessant toujours avec le premier concile général l'identité de substance entre le Père et le Fils, leur consubstantialité, en termes plus simples, la Divinité de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Trois sectes, inégales dans leurs négations, s'échelonnaient au-dessous des Nicéens. A l'extrémité opposée, les Anoméens proclamaient l'absolue dissemblance et faisaient de Jésus un homme un peu différent des autres. Deux sectes intermédiaires prêchaient la similitude à des degrés inégaux; les premiers ou « homoiousiens », la similitude substantielle; les Homéens la similitude quant à la volonté et aux actes. Ces désignations un peu ridicules, ni grecques ni françaises, que l'on applique à ces sectes, ont persuadé à certains esprits par trop superficiels qu'il n'y avait là que des querelles de mots, où l'on se battait jusqu'au sang et à la mort, pour un iota. C'est bien mal juger des choses; ce qui était engagé, au contraire, c'étaient les principes

fondamentaux sur lesquels reposera éternellement le Christianisme tout entier. Inutile d'entrer dans plus d'explications.

Ni l'apostat Julien ni l'empereur Valens ne purent relever l'arianisme. Pendant les vingt années qui séparèrent la mort de Constance du Concile de Constantinople, second œcuménique, l'Orient et l'Occident se rapprochèrent quelque peu, grâce aux grands docteurs, Athanase d'Alexandrie et Hilaire de Poitiers. Athanase exilé presque dès le début en Occident visita Trèves, Milan, Rome et d'autres villes encore et put apprécier les ressources qui s'y trouvaient déjà ou que l'on y aurait facilement créées et développées contre l'hérésie. Hilaire exilé pendant plusieurs années en Orient avait communiqué ses impressions sur l'état des esprits dans les régions qu'il traversait, aux évêques des Gaules qui les lui avaient demandées. Bientôt nous verrons saint Basile, le plus grand des docteurs cappadociens, épris du même désir de voir se rapprocher et fusionner pour la défense de l'orthodoxie, ces deux parties de l'ancien empire romain. C'était un mouvement tout contraire aux anciennes séparations de Rimini et de Séleucie, ou, pour remonter plus haut, de Sardique et Philippopolis.

Les empereurs Gratien et Théodose le favorisèrent. Des hérésies nouvelles, greffées sur l'arianisme comme beaucoup d'autres dont il n'entre pas dans notre plan de parler, rendaient ce mouvement plus nécessaire encore. Mentionnons seulement l'hérésie des Macédoniens et celle d'Apollinaire. Les Macédoniens ou pneumatomaques niaient la divinité du Saint-Esprit; c'étaient des semi-ariens conséquents avec eux-mêmes. Puisqu'en

dépit de leurs théories sur la similitude ils rejetaient la divinité du Verbe, ils devaient nécessairement repousser celle du Saint-Esprit. Apollinaire, évêque de Laodicée, pour mieux sauvegarder l'unité de personne dans le Christ, supprimait de l'humanité du Sauveur l'élément le plus essentiel, celui qui avait le plus besoin de régénération, l'âme. Le Verbe n'avait pris que la chair, ou tout au plus, ajoutait-il un peu plus tard, un principe vital inférieur, une sorte d'âme animale. Nous retrouverons cette doctrine, déjà professée du reste par Lucien d'Antioche sinon par Arius, chez les monophysites eutychiens.

Encore un débris de l'Arianisme. Les docteurs cappadociens combattirent ces sectes nouvelles et toutes les autres. Ambroise de Milan unit sa voix à la leur en écrivant ses traités « *De fide* et *De Spiritu Sancto* » à la demande de l'empereur Gratien. Encore une preuve de l'union entre l'Orient et l'Occident, qui s'accentue.

Ce fut sous ces influences et pour remédier à ces maux si grands que se réunit, sur le désir ou plutôt sur la convocation de l'empereur d'Orient Théodose, le Concile de Constantinople sanctionné par le Pontife romain. Il compta 150 prélats orthodoxes et 36 macédoniens et semi-ariens ; le grand docteur cappadocien, Grégoire de Nazianze, devenu patriarche de Constantinople, en présida quelques sessions. Cette assemblée eut à régler bien des questions de personnes et de discipline. Le fit-elle toujours heureusement ? il est permis d'en douter, notamment lorsqu'elle proclamait le Siège patriarcal de Byzance le second de la Chrétienté, quasi rival de Rome. Au point de vue dogmatique ce

concile fut plus heureux en ratifiant ce qui s'était fait à Nicée,et en excommuniant toutes les nuances d'hérésies dénommées dans son décret. L'apollinarisme était réprouvé de façon spéciale, et, contre les Macédoniens, on ajouta à la formule de Nicée les mots suivants : « Nous croyons au Saint-Esprit qui règne et vivifie, qui procède du Père, qui a parlé par les Prophètes ».

L'année suivante (382) ce concile eut une sorte de prolongement où les mêmes évêques rédigeaient une lettre aux Occidentaux, pour leur affirmer, à eux et tout d'abord au Pape Damase, leur conformité de foi. N'était-ce pas là une sorte d'excuse pour l'élévation irrégulière du Siège de Constantinople, qui était comme un lointain présage de Photius ? Enfin ils ajoutaient à la déclaration concilaire sur le Saint-Esprit ces paroles : « Il faut croire que la Divinité, la puissance, la substance, (ousia) est unique dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit : égale gloire et coéternelle domination dans trois parfaites hypostases ou bien trois parfaites personnes (1) ».

La formule est parfaite elle aussi ; jamais on n'en trouvera une meilleure : Substance unique en trois Personnes, tout est là.

L'arianisme était tué par cette formule, ainsi que toutes ses atténuations semi-ariennes. Reste à exposer les deux grandes hérésies qui le prolongèrent en le démarquant.

(1) *Patrologie grecque*, tome LXXXII, col. 1212.

V

Le Nestorianisme et le concile d'Ephèse.

Le Nestorianisme semble être le contrepied, la contradiction de l'arianisme sur des points de grave importance; mais c'est pour aboutir par des voies plus aisées et plus sûres, croyait-on, aux mêmes résultats. De même que Lucien d'Antioche avait été le préparateur de l'arianisme, Théodore de Mopsueste professa le Nestorianisme avant le patriarche de Constantinople qui lui donna son nom. Il serait inutile d'exposer les deux systèmes qui sont presque identiques ; nous parlerons surtout de celui de Nestorius, qui, lui aussi, est sorti de l'école d'Antioche.

Voici tout d'abord ses oppositions à l'arianisme : Arius avait nié la Divinité du Logos, sa consubstantialité avec le Père, et, par suite, la Trinité des Personnes telle que l'a toujours entendue l'Eglise et telle qu'elle ressort des textes évangéliques. Nestorius reconnaît cette divinité du Verbe et le dogme trinitaire tout entier ; on ne trouve aucune attaque *directe* contre ces vérités fondamentales sous sa plume.

De plus, Arius, après Lucien, avait tronqué l'humanité dont son logos s'était revêtu, en lui enlevant ce qu'elle a de plus essentiel, l'âme. Ce dernier point avait été remarqué beaucoup moins que le reste dans l'arianisme, probablement parce qu'Arius l'avait professé dans son seul enseignement oral. Un autre hérétique, Apollinaire, avait complété et expliqué tout ce système et s'était

attiré une quadruple condamnation, de la part du Pape Damase à Rome, de deux synodes tenus à Alexandrie et à Antioche et enfin du Concile œcuménique de Constantinople, ainsi que nous l'avons remarqué. Ce concile donna le coup de mort à l'Apollinarisme en 381.

Nestorius qui arrivait à ce même siège de Constantinople en 428, était prévenu et prit exactement le contrepied de l'Apollinarisme. Apollinaire niait que le Verbe eût pris une âme humaine et prétendait ne pouvoir expliquer qu'à cette condition les œuvres et mérites du Verbe incarné. Nestorius s'appliqua comme son maître, Théodore de Mopsueste, à mettre en relief la pleine humanité du Sauveur. Son malheur fut de l'exagérer. L'idée maîtresse du Nestorianisme avait été exprimée longtemps auparavant par Diodore qui admettait, nous dit-on, « un parfait Fils de Dieu et un parfait Fils de David » dans le Christ ; de sorte que le Fils de Dieu n'était pas devenu un homme, mais avait seulement habité « dans la descendance de David ». Et on concluait : » Le Fils de Dieu ne doit pas être appelé le Fils de David ; l'impassible être appelé le passible, l'incorporel le corporel ; l'homme né de Marie n'a reçu que par faveur le nom de Fils de Dieu (1) ».

Voilà l'hérésie sous sa forme la plus nette ; on en atténuera les termes, on essaiera de la rapprocher de la véritable orthodoxie, mais par des explications inacceptables. Voulons-nous entendre Théodore de Mopsueste dont nous connaissons

(1) Schwane, tome II, pp. 480 et sq. nombreux textes très curieux des précurseurs du Nestorianisme : Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste.

déjà le rôle, nous exposer ce qu'il appelle l'inhabitation du Verbe dans la descendance de David, comme disait Diodore? « Cette habitation ne doit pas être entendue comme une habitation quant à l'être, car à ce point de vue Dieu est présent partout et également rapproché de toutes choses, ni même comme une habitation par la Toute-Puissance, mais comme une inhabitation par sa grâce et son bon plaisir (1). »

Grâce et bon plaisir, voilà le lien entre le Dieu et l'homme dans le Christ. Nous sommes bien loin, on le voit, de l'union « physique » du Verbe et de la nature humaine.

Nestorius sera moins audacieux et prendra de longs circuits pour aboutir aux mêmes conclusions, tout particulièrement dans son livre « d'Héraclide » achevé dans son exil, vers la fin de sa vie. Il commence par proclamer la distinction des natures divine et humaine, qui toutes les deux ont, dans le Christ, leurs opérations distinctes elles aussi, sans confusion ni mélange, à plus forte raison, sans cette absorption d'une humanité tronquée dans la divinité, selon le rêve des Apollinaristes. Mais comment se produisait l'union de ces natures et de ces opérations distinctes? Toute la question est là, et on trouve sur ce point précis, dans les œuvres de Nestorius, des réponses absolument contradictoires. Il nous dira par exemple, dans son livre d'Héraclide, qu'il n'y a pas deux Christ ni deux Fils, mais deux natures dans l'unité de la même personne ; ce qui serait parfait si on l'entendait dans le sens obvie. Mais Nestorius démen-

(1) « Ex libris de Incarnatione (de Théodore de Mopsueste), Migne, *Patrologie grecque...* LXVI, 972. »

tira ces textes de la façon la plus catégorique : voyons par quel chemin il a marché pour unir ces propositions contradictoires.

L'affirmation principale sur laquelle repose tout le système, c'est qu'il y a, dans le Christ, non pas seulement une nature humaine, mais une personne humaine, pleine, parfaite, maîtresse d'elle-même, nous dirions aujourd'hui « autonome », avec l'entière et libre disposition de ses actes, se commandant elle-même, jouissant de cette indépendance morale qui constitue ce que la philosophie catholique appelle « le principium quod ». Nous avons expliqué déjà qu'à ce « principium quod » appartiennent la causalité finale et la causalité exemplaire de tous les actes, en d'autres termes la libre détermination du but à leur donner et des moyens de l'atteindre. La nature, au contraire, vue en elle-même et abstraction faite de la personnalité, ne possède que la causalité efficiente de ses actes; elle en est le principe formel, comme nous disons encore.

Mais, si, dans le Christ, la nature humaine était couronnée, achevée, par la personnalité humaine et entrait en possession de toutes ses propriétés et appartenances, détermination du but à assigner à tous ses actes et des moyens de l'atteindre, détermination plénière, libre et indépendante; que pouvait bien être le rôle de la Personnalité divine à laquelle on la dit unie? Comment ces deux personnalités pouvaient-elles se souder, ainsi qu'on le suppose?

Nestorius inventa je ne sais quelle compénétration de ces deux personnalités, libres et indépendantes, si elles sont réelles; si bien que la person-

nalité divine prêtera son autonomie à la personnalité humaine, pour sanctionner les opérations de cette dernière. Et celle-ci donnera en retour son autonomie pour couvrir, nous ne saurions trouver une explication plus atténuée ou plus atténuante, pour couvrir les actes divins. Il y a plus : de cette fusion des deux personnalités en sortira une troisième, la personnalité théandrique, le « prosopôn de l'union », qui permettra de dire qu'il n'y a qu'un Fils ou, mieux encore, qu'une personne constituée par deux personnalités distinctes comme les natures.

Enfin Nestorius tirera de cette théorie deux conséquences qui le condamneront lui et sa théorie : la première conséquence est que, nonobstant la réciproque donation des deux autonomies faite par la personnalité divine et la personnalité humaine, les actes de cette dernière ne pourront être attribués d'aucune façon à la personnalité divine. Ainsi il ne sera jamais permis de dire qu'un Dieu a souffert pour nous sur la croix, ni qu'il y est mort pour notre salut; comme si ces souffrances et cette mort ne regardaient en rien le Verbe fait chair..... En un mot, ce que les théologiens appellent la communication des idiomes, indiquant une nécessaire communication des natures et de leurs actes, était absolument interdite.

De même il sera défendu d'appeler la sainte Vierge la mère de Dieu, parce que la mère doit être de la même essence que le Fils et que la sainte Vierge, simple femme, n'a pu engendrer le Verbe, ce qui est évident. Mais Nestorius oubliait sans doute que nos mères, bien qu'on les appelle et qu'elles soient bien réellement nos mères, n'ont

pas engendré nos âmes. Ce qui prouve qu'il n'est pas nécessaire que tout l'être soit produit par la génération, pour que la maternité demeure très réelle.

Toutes ces erreurs venaient uniquement de ce que Nestorius refusait de reconnaître dans le Christ une seule personnalité, celle du Verbe à laquelle était subordonnée la nature humaine, complète, intégrale dans ses facultés et ses opérations. La personnalité du Verbe se substituait de droit divin et naturel à la personnalité purement humaine, par le fait de son union physique avec la susdite nature humaine. Cette subordination impliquait une élévation et un ennoblissement sans pareil au lieu d'un asservissement pour la nature humaine.

On plaide pour la volonté libre, comme faisant partie de l'intégrité de la nature humaine. Mais est-ce que notre liberté, à nous hommes, est entamée par la loi morale obligatoire qui la régit? A la place de cette loi morale rayonnant dans notre conscience et y créant l'obligation, substituez le Verbe réellement présent et uni d'une union physique à l'âme du Christ, qui osera dire que le libre-arbitre de cette âme en sera opprimé? Oui, il obéissait, ce libre arbitre, il obéissait toujours et toujours librement et amoureusement au Verbe, à la volonté supérieure et divine du Verbe. C'est là ce qui constituait le mérite de ses opérations et sa véritable grandeur. L'union hypostatique le voulait ainsi, et en vertu de cette union, le Christ, dans la complexité de son être, était parfaitement un, un par sa personnalité divine, propriétaire des deux natures qui le constituaient, de la nature

divine qui était la sienne au sens rigoureux ; de la nature humaine, la sienne encore parce qu'il se l'était appropriée en se faisant homme. Une seule personne, un seul Fils de Dieu, Fils propre et naturel, Dieu et homme tout à la fois, telle est notre croyance.

Nestorius veut faire de ce Christ un simple fils adoptif comme nous, quoique d'un degré supérieur. Au Concile d'Ephèse, ce patriarche obstiné dans son hérésie s'écriait : « Jamais, je n'appellerai Dieu un enfant de deux ou trois mois ni n'accepterai de communier avec vous (1). »

Ailleurs Nestorius écrit : « Autre chose est le Logos qui habitait dans le temple formé par le Saint-Esprit, autre le temple lui-même. » Nous voici revenus à l'inhabitation par grâce et bon plaisir que professait Théodore de Mopsueste, à propos de laquelle l'historien des dogmes, Schwane, fait cette très juste remarque : « De cette façon, Dieu habite dans tous les justes, pas dans tous sans doute au même degré, mais plus ou moins parfaitement, suivant son propre et bon plaisir et suivant les mérites de l'homme. Entre cette habitation du Logos dans les justes et celle du même Logos dans le Christ, il n'y a pas différence de nature et de qualité, mais seulement de degré ; elle était chez lui beaucoup plus parfaite que chez tous les saints et elle progressait chez lui de plus en plus. Après la résurrection, cette union a été portée à un point tel que la nature humaine participa désormais à tous les honneurs qui étaient dus à la nature divine, y compris l'adoration. Cet homme à qui Dieu avait décidé de

(1) *Migne*, P. G. XLVIII, 763 et S. S.

réserver le jugement de tous les autres, il l'avait ressuscité d'entre les morts, il l'avait, par son union avec lui, appelé à partager des honneurs tels qu'il reçoit l'adoration en commun avec le Logos... (1) »

Maintenant que nous connaissons les éléments principaux du Nestorianisme, il importe de le replacer dans son cadre historique en indiquant ses débuts, les moyens employés pour sa répression, les principaux personnages qui y travaillèrent et enfin la sentence conciliaire qui le frappa.

Cyrille d'Alexandrie, l'une des plus grandes figures parmi les docteurs et les pères de cette époque si agitée, fut le principal champion dans la lutte contre cette hérésie. Nestorius provoqua le conflit en soutenant à Constantinople l'un de ses prêtres qui avait, dans un discours public adressé au peuple, attaqué la Maternité divine de la Sainte Vierge. Cela fit scandale et le bruit en parvint jusqu'à Alexandrie. Le patriarche de ce grand et premier siège oriental crut de son devoir de répondre aux arguments dont cette thèse scandaleuse s'appuyait, dans une lettre adressée à son clergé et à son peuple. Une discussion s'engagea entre les patriarches ; l'affaire fut portée à Rome par les deux intéressés et à peu près en même temps.

Le pape Célestin répondit en condamnant Nestorius à une rétractation immédiate sous peine de déposition; et, chose particulièrement grave, le soin de poursuivre l'exécution de la sentence était confiée à Cyrille. Ajoutons que le patriarche d'Alexandrie avait écrit à Nestorius une longue

(1) Schwane : *Histoire des Dogmes*, tome II, pp. 483, 484.

lettre où toute la question était traitée à fond ; à son tour Nestorius reprit le débat pour sa justification,et répondit à tous les anathèmes de son collègue par des réprobations analogues.

Un concile était nécessaire ; il fut convoqué à Ephèse en l'an 433 : Nestorius était dans cette ville, entouré de 16 évêques de son parti : Cyrille présidait soutenu par 50 prélats, égyptiens pour la plupart. Jean d'Antioche et les évêques orientaux différèrent intentionnellement leur arrivée, on les attendit pendant quelques semaines mais toujours en vain. 159 évêques étaient présents lorsque les débats commencèrent le 22 juin. On y lut la lettre de Cyrille, puis celle du pape Célestin et celle du synode romain tenu par ses ordres. Tous ces documents étaient contraires à Nestorius qui fut condamné et déposé de son siège,par une sentence signée de 198 évêques.

Cette sentence n'était autre que la seconde lettre de Cyrille que le Concile faisait sienne ; elle est si importante et si décisive que nous voulons la reproduire au moins en partie :

« Nous soutenons que le Logos s'est incorporé « hypostatiquement la chair animée par une âme rai- « sonnable,est devenu homme d'une façon inexpri- « mable et incompréhensible et a pris le nom de fils « de Dieu. Quoique les natures divine et humaine « soient différentes, elles sont réunies dans l'unité ; « un seul Christ et un seul Fils résulte des deux, « non que la diversité des natures ait été suppri- « mée à cause de l'union, mais parce qu'elles for- « ment par leur union mystérieuse un seul Seigneur « et Fils, Jésus-Christ. De cette façon, celui qui « avant tous les temps a été engendré par le Père,

« a été appelé fils de la Vierge par la chair. Ce n'est « point cependant que sa nature divine ait pris « dans le sein de Marie un commencement d'exis- « tence; il serait insensé et inconvenant de le sou- « tenir; mais parce qu'à cause de nous et de nos « péchés il s'est uni hypostatiquement la nature « humaine, il a été enfanté par la Vierge et il est « appelé pour cela son Fils selon la chair.

« De cette façon encore nous disons du Logos « qu'il a souffert et est ressuscité, non en ce sens « qu'il ait reçu des meurtrissures et des coups dans « sa propre nature divine qui demeure au-dessus « de tout cela; mais parce que le corps qu'il s'est « uni les a endurés.

« Si nous voulions rejeter cette union hypostati- « que, nous en viendrions à reconnaître deux Fils. « Nous n'avons donc pas le droit de séparer le « Seigneur Jésus en deux fils, et c'est méconnaî- « tre absolument la foi orthodoxe que d'introduire, « comme l'ont fait quelques-uns, l'union des per- « sonnes aux lieu et place de l'union des natures. En « effet la Sainte Écriture ne dit pas que le Logos « s'est uni à une personne humaine, mais qu'il « s'est fait chair. On entend par là qu'il participe « comme nous à la chair et au sang, s'est appro- « prié notre corps et est sorti comme homme du « sein d'une femme sans perdre pour cela la divi- « nité. Il est resté ce qu'il était auparavant, même « en prenant une chair humaine et animée (1). »

La sentence une fois prononcée, restait à la faire exécuter et ce ne fut point chose facile. Jean d'Antioche, arrivé avec 43 partisans, tient un conciliabule où il excommunie à son tour ceux qui avaient

(1) Schwane, *Histoire des Dogmes.*

frappé Nestorius. Mais le successeur de Célestin, Xyste III, confirme tout ce qui s'était fait sous la présidence de Cyrille ; Nestorius est contraint par l'empereur de quitter son siège ; le patriarche d'Alexandrie, accusé de monophysisme, se justifie en différents écrits considérés aujourd'hui encore comme des chefs-d'œuvre d'exactitude doctrinale et de modération. Ainsi il sacrifia certaines locutions qu'il avait précédemment employées, sitôt qu'il pût se convaincre que la foi demeurait sauve. Grâce à cette modération, les deux écoles d'Antioche et d'Alexandrie se rapprochent une fois encore et se donnent la main par dessus les ruines de l'hérésie, vaincue partout excepté en Perse où elle se survécut longtemps. Jamais elle n'exerça sur l'esprit populaire l'influence qu'avait prise l'arianisme : elle apparaît comme une secte de théologiens, perdus dans des complications de mots et d'idées moins propres à saisir les masses, que des négations plus radicales et moins raffinées. Cependant ce Christ pareil à nous, fils adoptif comme nous, d'un degré plus élevé sans doute mais qui permet à chacun de le concevoir et de l'exploiter à sa fantaisie, ne pouvait être oublié entièrement. Il est devenu dans les temps modernes le dieu de bon nombre de protestants dits orthodoxes.

Ces protestants professent la foi en Jésus, le Dieu-homme ; mais si vous entrez en communication directe avec eux et que vous les sondiez un peu à fond, vous découvrirez bientôt que le Jésus qu'ils adorent n'est pas le nôtre. Ce n'est point le Fils consubstantiel au Père, vrai Dieu de vrai Dieu, tel que l'enseigne le Concile de Nicée, et avant lui l'Evangile. C'est le dieu de Nestorius, un homme

divinisé par la grâce à un degré éminent, si l'on veut, mais rien de plus. Sentent-ils le besoin d'une rédemption? Ils entendent par là l'influence religieuse que le Christ inventé par Nestorius peut exercer sur eux et exerce de fait sur certaines consciences. Ils se font ainsi une religion commode, peu exigeante, propre à les rassurer lorsque de vagues inquiétudes que je n'ose appeler des remords s'élèvent en eux aux ressouvenirs de tels ou tels actes. Parfois même, certaines âmes sentimentales demandent à ce pseudo-christianisme les illusions d'un piétisme de circonstances. Ce sont là, du moins, les formes sous lesquelles j'ai cru reconnaître ce Nestorianisme moderniste sur lequel il serait inutile d'insister ici.

VI

Le Monophysisme eutychien, sévérien et monothélite.

Le Nestorianisme devait nécessairement provoquer une réaction qui, comme il arrive souvent, se jeta dans l'extrême opposé, et sous prétexte de repousser plus victorieusement la dualité des personnes, alla jusqu'à nier celle des natures et à ne plus reconnaître dans le Christ que la nature divine. Cette hérésie, très justement appelée le « Monophysisme » a traversé plusieurs phases en variant ses formes, mais sans changer le fond; elle affirmait l'unité de la nature divine en Jésus-Christ, et niait, plus ou moins ouvertement, la nature humaine.

Eutychès, archimandrite de Constantinople, a donné son nom à la première période du Monophysisme, sans avoir exercé cependant une influence bien considérable. Du reste, les hommes comptent moins à cette époque qu'à celles du Nestorianisme et de l'Arianisme ; les différents partis qui s'étaient formés éclipsent les individus ; ce sont ces coteries surtout qui agissent. Or elles sont habituellement plus violentes et surtout plus opiniâtres que des chefs responsables ; elles poussent les choses beaucoup plus loin et essaient d'agir sur les masses. C'est ce qui arriva et à tel point que le pouvoir civil, déjà enclin à s'immiscer au delà de toute mesure dans les choses religieuses, intervint d'une façon plus scandaleuse encore, sous prétexte que ces dissensions populaires rendaient son gouvernement plus difficile, ce qui n'était pas sans quelque fondement, mais ne justifiait rien.

Les monophysistes s'appuyèrent, pour la plupart, sur un texte de saint Cyrille d'Alexandrie qui combattit si victorieusement Nestorius ; il aurait confessé dans le Christ « une seule nature, celle du Dieu incarné et fait homme ». Cette formule, employée en réalité par le grand évêque, n'était pas heureuse ; la phrase est obscure, mal construite, mais nullement hérétique, surtout quand elle est corrigée par tant d'autres passages de l'illustre évêque. Et dans ce texte même, le mot « incarné » n'indique-t-il pas à lui seul une nature différente de cette unique nature divine que Cyrille semble affirmer au début d'une façon trop exclusive ?

Quoiqu'il en soit, Eutychès prétendait en s'appuyant sur Cyrille que, après l'incarnation, il n'y

avait plus qu'une seule nature en Jésus-Christ, la nature divine, et, par suite, qu'il était bien consubstantiel à son Père céleste, mais nullement à nous, hommes, ce qui annulait l'incarnation elle-même. D'après ce moine opiniâtre et ignorant, l'humanité avait été absorbée par la nature divine ; de quelle façon, il ne l'expliquait pas. D'autres parleront pour lui et dans des sens très divers ; à partir du concile qui le condamna, le rôle d'Eutychès fut nul ; son erreur trouva des esprits plus ingénieux qui lui feront subir les modifications opportunes. Saint Cyrille mort en 444 n'était plus là pour expliquer sa doctrine que les Eutychiens purent dénaturer à plaisir, ni pour la défendre contre d'autres adversaires encore qui refusaient de le comprendre.

Sur ces entrefaites, un concile tenu par Flavien, patriarche de Constantinople, avait cité à sa barre l'archimandrite Eutychès qui, après divers refus, se décida à comparaître. On lui posa deux questions : Y a-t-il dans le Christ deux natures, la nature divine et la nature humaine et, par cette dernière, nous est-il consubstantiel ? Eutychès répliqua comme de coutume en citant la phrase de Cyrille, interprétée à sa manière : Il n'y a dans le Christ qu'une seule nature, celle du Dieu « incarné ». Son opiniâtreté le fit condamner par les 35 évêques présents à ce synode.

Eutychès en appela au pape, auquel il envoyait une profession de foi équivoque et qui recevait en même temps les actes du Concile de Constantinople. Le souverain Pontife saint Léon répondit par une lettre demeurée célèbre, dans laquelle il précise la doctrine des deux natures en une seule per-

somme, de leur distinction réelle et de leur union sans confusion ni mélange, gardant chacune leurs facultés propres et les opérations qui en dépendent. Et surtout il explique avec une clarté admirable que chaque nature n'agit jamais indépendamment de l'autre ni en dehors de l'union. *Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est, Verbo scilicet operante quod Verbi est et carne exequente quod carnis est.*

Entre cette Lettre pontificale et le Concile de Chalcédoine se place un fait hideux que le pape lui-même appela « le brigandage d'Ephèse », espèce de conciliabule présidé par Dioscore, le triste successeur du grand Cyrille, où l'on escamota le document romain et les autres pièces contraires à Eutychès amnistié et rétabli dans son ancienne dignité. Le tout fut souscrit par 135 évêques à l'instigation de l'empereur Théodose II, le véritable auteur de ce qui fut fait dans cette circonstance. Ce prince, étant mort peu après, laissa le pouvoir entre les mains de sa sœur et de Marcien son époux, tous deux catholiques sincères. Alors on put réunir un véritable concile, à Chalcédoine, qui en 451, s'empressa d'annuler le « brigandage » d'Ephèse et de porter l'un des décrets de foi les plus nets et les plus explicites que nous ayons sur les questions débattues. Les Pères de Chalcédoine n'eurent pour cela qu'à s'inspirer des Lettres de Léon où l'hérésie d'Eutychès avait été pénétrée et comme disséquée dans toutes ses parties essentielles.

Le pape accusait cet hérésiarque d'avoir ruiné toute l'œuvre de notre rédemption en attribuant au Christ un corps étranger au nôtre; et en second

lieu d'avoir défiguré et ruiné l'idée et l'être même de Dieu, en affirmant que sa nature divine était sujette au changement et à la douleur. La façon dont Léon justifie ses reproches est remarquable à bien des points de vue. Ainsi il insiste tout particulièrement sur les joies que nous éprouvons en mangeant la chair eucharistique, et sur les effets que nous avons le droit d'en attendre. Or, tout cela devient faux et insoutenable, si la chair du Christ n'est pas une chair humaine et pareille à la nôtre, mais unie à sa divinité, sanctifiée par elle et chargée des fruits de sa rédemption, des mérites de ses souffrances et de sa mort. Le Christ d'Eutychès n'est plus le véritable homme-Dieu, le second Adam et le Père spirituel du genre humain. Il n'a pas sanctifié et divinisé dans sa personne une vraie nature humaine, mais une nature étrangère à la nôtre. Ses exemples de vertu ne nous sont pas applicables et demeurent sans importance pour nous. Quant à la proposition soutenue par tous les Pères, que ce que *le Logos n'a pas pris de notre nature, il ne l'a pas racheté*, les monophysistes n'en font aucun cas (1).

Voici en quels termes le Concile de Chalcédoine résume et confirme la Doctrine de saint Léon : « Suivant donc les saints Pères, nous enseignons « unanimement un seul et même Fils, Notre-Sei- « gneur Jésus-Christ, complet quant à la divinité « et complet quand à l'humanité, vraiment Dieu et « vraiment homme composé d'une âme et d'un « corps; consubstantiel au Père selon la Divinité « et consubstantiel à nous selon l'humanité, sem- « blable à nous en tout hormis le péché; engendré

(1) Voir Schwane, t. II, pp. 54 et sq.

« du Père avant les siècles selon la Divinité et, « selon l'humanité, né pour nous et pour notre « salut, dans les derniers temps,de la Vierge Marie, « mère de Dieu ; un seul et même Christ, fils uni- « que en deux natures, sans mélange, sans trans- « formation, sans division, sans séparation, car « l'union n'a pas supprimé la différence des natu- « res, chacune d'elles a conservé sa manière d'être « propre et s'est rencontrée avec l'autre dans une « unique personne et hypostase... »

Le pape Léon sanctionna tout ce qu'avait décidé, *sur les questions de foi* ce concile, le plus nombreux peut-être qui se fût tenu jusqu'alors. On a bien des fois remarqué que le Pape n'approuva point les mesures disciplinaires qui y avaient été prises, sans doute à cause des empiètements du Siège de Constantinople sur les autres patriarcats, notamment sur celui d'Alexandrie.

VII

Reviviscence du Monophysisme de 451 à 518. Condamnation dernière. 680-681.

Le Monophysisme eutychien, frappé par le Concile général de Chalcédoine, dut nécessairement se dissimuler et même disparaître en ce qu'il avait de tout à fait contraire aux points définis ; mais il ne faudrait pas croire que ce fût pour bien longtemps. Un esprit insidieux et pervers, très délié et très subtil, Sévère, qui parvint à s'emparer du Siège d'Antioche, s'acharna à le faire revivre en atténuant ses négations les plus radicales. Ainsi il commença par reconnaître que le Christ nous était

consubstantiel par son humanité comme il était consubstantiel à son Père céleste; en un mot il était vrai Dieu et vrai homme. A l'entendre, on eût cru avoir cause gagnée ; il n'en était rien.

Cette nature humaine que Sévère reconnaissait dans le Christ, il la dépouillera de sa puissance d'agir pour mieux exalter le Verbe qui se l'est unie. Ainsi il se gardera bien de parler de deux volontés ou de deux opérations, bien que volonté et opérations fussent les propriétés et dépendances de la nature humaine qu'il déclarait reconnaître dans le Christ. Mais l'habile sophiste concentre toute son attention et celle de ses lecteurs sur la personne agissante ou opérante, et sur les actes qui en procèdent. Ces actes, dira-t-il, peuvent être divers et offrir des formes tour à tour divines et humaines, divines comme les miracles, humaines comme les souffrances de la passion. Mais, patient ou agissant, le Christ est un; une aussi est sa puissance d'agir et de vouloir. « Les saints et sages pères, écrit-il, n'ont-ils pas enseigné qu'il n'existait dans le Christ qu'une seule activité et une seule volonté. »

Il y a, dans ce dernier mot, une fausseté et une perfidie dont nous retrouvons bientôt les conséquences. Lorsque les Pères ont parlé d'une seule volonté dans le Christ, ils entendaient une seule volonté humaine, non partagée comme chez nous entre le bien et le mal, ni même hésitant entre l'un et l'autre; en d'autres termes ils excluaient de l'humanité du Christ ce dualisme moral dont tous nous souffrons; cette lutte que tout homme doit soutenir contre lui-même. Mais jamais les grands docteurs, Cyrille d'Alexandrie par exemple, dont

se réclamaient les monophysistes, n'ont nié les deux volontés, *divine et humaine*, pas plus que les deux natures dans le Christ.

A mesure que ces questions s'éclaircissent; les théologiens de l'Orient comme de l'Occident donnent une solution identique à ce problème : ils connaissent un principe personnel unique, le Verbe, seconde personne de la Trinité, *le principium quod*, puis les deux natures divine et humaine, *principia quæ :* dans la nature humaine les facultés maîtresses, intelligence et volonté avec leurs opérations diverses comme elles-mêmes : la nature divine avec ses opérations substantielles et la volonté divine à laquelle la volonté humaine se subordonne librement et amoureusement, sans rien perdre d'elle-même ni de son libre arbitre : enfin au-dessus de tout la Personnalité du Verbe s'appropriant tous les actes de la nature humaine pour constituer avec les Actes correspondants de la nature divine les opérations théandriques qui nous ont rachetés et régénérés.

Telle nous apparaît l'analyse des éléments constitutifs de l'être complexe de notre Sauveur et Maître, Jésus-Christ; ainsi que le comprirent et l'enseignèrent les Pères et les docteurs qui triomphèrent de toutes ces hérésies christologiques, si redoutables dans leurs métamorphoses qu'il nous faut suivre jusqu'au bout. Leur dernière forme fut le Monothélisme. Inutile de dire, que ce monothélisme ou doctrine d'une unique volonté dans le Christ n'était qu'un diminutif de Monophysisme eutychien et sévérien.

De 518 à 602 s'écoula une longue période, presque un siècle, de triomphe relatif pour les doctrines

de Chalcédoine ; cette accalmie était due à une série de princes catholiques qui ne furent pas sans causer cependant bien des embarras à l'Eglise. Nous n'excepterons pas même le plus illustre, Justinien, qui intervint plus ou moins heureusement dans la querelle « dite des trois chapitres » dont il serait trop long de parler ici. Elle ne se rattache qu'indirectement au sujet qui nous occupe, bien qu'elle ait fait l'objet principal du cinquième concile œcuménique tenu en 553 à Constantinople.

Mais vers l'an 620 la situation se modifia, extérieurement du moins ; on était las de toutes ces disputes et il y avait chez beaucoup un grand désir de pacification. Toutefois ce n'était pas la paix dans la vérité dont on avait souci, mais bien plutôt d'intérêts politiques qu'il fallait servir à tout prix, en trahissant la vérité elle-même. L'empereur Héraclius avait vu une partie de ses états, l'Egypte et l'Arabie, envahies par les Arabes ; l'union de tous était nécessaire pour les combattre. Or Schwane nous dit dans son *Histoire des dogmes*, tome II, p. 571, que les monophysistes étaient au nombre de six millions dans cet Orient, et Héraclius craignait qu'ils ne trahissent sa cause en face de l'ennemi, si on ne les gagnait eux-mêmes. Tout ce peuple, nous dit le même historien, n'avait qu'une religion de surface, sans consistance parce qu'elle était sans foi sérieuse ; le clergé était ce qu'il nous est apparu jusqu'ici. L'empereur avait dans Sergius, patriarche de Constantinople, un homme prêt à tout faire, rusé et perfide, qui entreprit de corrompre les évêques les plus influents et réussit à tromper jusqu'au Pape lui-même. Sergius avait fait arriver au patriarcat d'Alexandrie un nommé Cyrus de Phasis,

monophysiste. Le siège d'Antioche était occupé par Anastase qui ne valait guère mieux. Restait un un seul opposant, l'ancien moine Sophronius, dévoué à la sainte doctrine et élevé au siège de Jérusalem.

Sophronius fut assez courageux pour publier une lettre synodale, adressée ensuite au Pape et aux patriarches orientaux, pour exposer la vraie doctrine sur les deux natures en Jésus-Christ et leurs opérations distinctes. Sergius averti du péril s'empressa d'écrire au pape Honorius une lettre insidieuse, où il disait tous ses efforts pour entretenir la paix en Orient; ainsi il avait supplié Cyrus, patriarche d'Alexandrie, de garder le silence le plus absolu sur l'objet des différends entre Chrétiens. Si l'on parlait d'une opération en Jésus-Christ, on était taxé d'eutychiasnisme ; enseigner deux opérations était plus dangereux encore, car le plus grand nombre croyait découvrir une contradiction entre les deux volontés opératrices. Mieux valait ne parler que du Christ, unique opérateur. Cependant, pour ne pas effaroucher l'orthodoxie du Pontife, Sergius ajoutait que « le Fils unique de Dieu, vraiment Dieu et homme à la fois, opère des choses divines et humaines et que de lui procède, sans partage ni division, toute opération soit divine soit humaine ». Pour soutenir cette doctrine il faussait sciemment le sens d'un texte de saint Léon, l'un des plus glorieux prédécesseurs d'Honorius. C'est le texte déjà cité.

Celui-ci s'y laissa prendre, sans doute aussi par amour de la paix. Avant d'avoir reçu aucune explication du patriarche Sophronius dont la lettre synodale avait occasionné tout ce débat, Honorius

répondit à Sergius de Constantinople une lettre dont les adversaires de la papauté ont fait, hâtons-nous de le dire, un abus coupable. Schwane en donne des extraits, avec commentaires confus, comme ce qui sort habituellement des plumes allemandes. M. Tixeront, dans son *Histoire des dogmes*, la résume à peu près comme il suit : « 1° On doit éviter de dire une ou deux opérations. Jésus-Christ est l'unique opérateur, mais il a opéré d'une multitude de façons... ni les Evangiles, ni les Apôtres ni les conciles n'ont parlé d'une ou de deux opérations ; décider s'il est à propos de le faire ne nous appartient pas ; c'est l'affaire des grammairiens ou des philosophes... 2° Il faut s'en tenir à ceci : Jésus-Christ personne unique a accompli à la fois des œuvres divines et des œuvres humaines. Le même Jésus-Christ a opéré dans ses deux natures divinement et humainement... 3° Quant à l'unité de volonté on doit la reconnaître, car le Verbe a pris sans doute notre nature, mais non pas notre nature viciée et il n'y a pas eu en Jésus-Christ de volonté de sens différent ni contraire à la loi de l'esprit. »

Ce résumé nous semble exact ; il est difficile de ne pas estimer la lettre d'Honorius suivie d'une autre qui n'en est guère que la répétition, au moins fort imprudente, inexacte sur quelques points, fausse sur d'autres d'assez grave importance, que nous laissons à nos lecteurs le soin d'apprécier selon leur conscience.

Mais établissons une distinction nécessaire entre une simple lettre, fut-elle adressée à un patriarche sur des matières doctrinales, et un document intéressant l'infaillibilité pontificale, existant dès lors

de fait, évidemment, quoique non précisée et définie comme aujourd'hui. Et surtout l'infaillibilité n'a absolument rien à voir dans une réponse à des questions mal posées intentionnellement et avec perfidie, dans le but de surprendre une approbation et d'imposer une conduite générale à des églises déjà égarées par l'hérésie.

A l'instigation de Sergius, le principal auteur de tout ce que nous déplorons, l'empereur publia un édit, l' « Ecthèse », rendant obligatoire l'enseignement de cette doctrine avec tout ce qu'elle contenait de réticence et de sous-entendus. La majorité de l'épiscopat oriental s'empressa d'accepter cet édit, que sanctionnèrent deux synodes ou conciles régionaux tenus à Constantinople.

Mais les concessions doctrinales, fussent-elles appuyées par des conciles comme il s'en tint un trop grand nombre en Orient à cette triste époque, n'aboutissent jamais à un résultat définitif ; elles servent à brouiller les situations, à diviser de plus en plus et clergé et fidèles, jusqu'à ce que des circonstances providentielles les redressent et réparent autant que possible le mal qu'elles ont fait. Il en fut de même de l'Ecthèse et de la lettre d'Honorius. L'un des successeurs d'Héraclius, Constant II, abandonna l'Ecthèse et la remplaça par un autre décret un peu moins mauvais, « Le Type », qui prescrivait un silence impossible à garder.

Enfin, un peu plus tard, sous Constantin Pogonat et avec l'assentiment du pape Agathon, se réunissait à Constantinople, en 680-681, le sixième Concile œcuménique qui termina cette querelle, l'une des plus misérables pour la façon dont elle fut conduite et les compromissions dont elle fut parse-

mée. Le monophysisme y fut condamné sous sa dernière forme et « Les deux volontés divine et humaine avec leurs opérations naturelles, sans séparation, sans conversion, sans division ni mélange » furent reconnues et consacrées.

Ce concile fut très sévère pour Honorius, et bien qu'accepté ou subi en ce point par le pape Léon II, peut-être pourrait-on voir dans son anathème le résultat de préjugés contre la Papauté, particulièrement vivaces à Constantinople où ils préparaient le schisme de Photius (1). Du reste, la situation générale que nous avons caractérisée plusieurs fois, notamment en ce qui regarde l'attitude du pouvoir impérial dans les choses religieuses, portait dans ses flancs et ce schisme et l'orthodoxie bâtarde et impuissante qui règne encore aujourd'hui en Orient, des petits pays balkanais jusqu'à Saint-Pétersbourg inclusivement.

(1) Voici la partie du Décret qui concerne Honorius, traduite par M. Tixeront. Le Concile anathématise « Honorius qui a omis de garder pure cette Eglise de Rome, apostolique par la Doctrine de la Tradition, mais a permis par une trahison perfide que l'Immaculée fut souill'e ». C'est bien dur, la trahison perfide était celle du collègue Sergius auquel le Pape avait montré une confiance aveugle. Mais en quoi l'Eglise romaine fut-elle souillée par cette imprudence, aussi coupable qu'on voudra la supposer? Honorius prétendait-il formuler un décret de foi ?

DEUXIÈME PARTIE

ÉVOLUTION THÉOLOGIQUE DES DOGMES

CHAPITRE PREMIER

Essai et Formation première de la théologie catholique de l'an 150 à l'an 300.

Bardenhewer nous donne, au tome Ier de son ouvrage sur les *Pères de l'Eglise*, la liste assez longue des écrivains catholiques qui remplirent les cinquante dernières années du siècle et tout le troisième, avec un très court abrégé de leur vie et de leurs œuvres. Nous avons déjà remarqué que cette littérature pleine de vie et de doctrine, n'était point cependant sans taches. Les erreurs commises par quelques-uns des défenseurs les plus sincères de la foi, furent assez graves pour servir de point d'appui à l'arianisme et aux hérésies qui en dérivent. Il importe de les connaître, si l'on veut bien comprendre le mouvement formateur de la théologie catholique, les difficultés qu'il rencontra et la façon dont il sut en triompher.

Deux écrivains, d'esprit très différent, me sem-

blent représenter les principaux aspects du mouvement théologique à cette époque : je veux dire saint Irénée, évêque de Lyon, et Origène, directeur du Didascalée ou école théologique, fondée en Egypte par Pantène et déjà illustrée par Clément d'Alexandrie. Origène, né dans cette même ville, de parents chrétiens vers l'an 185, n'avait que 18 ans quand il recueillit la succession de Clément. Sa vie fut remplie par un labeur acharné et en somme très fécond, en dépit de ses erreurs et des persécutions qui lui vinrent un peu de tous côtés. De là des agitations et des déplacements continus qu'il serait hors de propos de mentionner ici. Il mourut à Tyr, agé de 70 ans, en 254.

Irénée l'avait devancé et, dans des travaux plus restreints et plus modestes, avait comme préparé l'antidote des errements origénistes. Né à Smyrne, en l'an 130, quelques-uns disent en 120, il fut le disciple de l'évêque Polycarpe qui l'envoya en Gaule vers 157; il s'établit à Lyon où l'histoire le signale comme un prêtre déjà célèbre et exerçant autour de lui une influence considérable. Le clergé lyonnais, persécuté par Marc-Aurèle, le députa vers le Souverain Pontife Eleuthère, dans le but de lui dénoncer l'hérésie montaniste qui agitait ce pays. C'était vers l'an 175. A Rome, Irénée fit la rencontre peut-être de Valentin qu'il devait longtemps combattre, et certainement de ses sectateurs, qui y continuaient son œuvre. A son retour à Lyon, il fut élu comme successeur de saint Pothin, martyrisé avec beaucoup de ses diocésains. Alors commença cet apostolat que l'on peut appeler scientifique autant que chrétien, qui contribua grandement à l'évolution théologique du dogme. On le

considéra comme le chef de l'Eglise des Gaules et tout particulièrement de la Gaule méridionale. Il instruisit et réforma par ses disciples, sinon en personne, les diocèses voisins. Sa parole fut écoutée à Rome où la querelle des Quarto-décimans fut apaisée par son intervention auprès du pape Victor.

Mais, ce qui importe surtout, c'est son action doctrinale et conquérante, telle qu'elle ressort du seul de ses nombreux ouvrages qui nous soit parvenu intact, nous voulons dire son livre *Adversus hæreses*, contre les hérésies.

I

Théologie de saint Irénée.

Le grand mérite d'Irénée est d'avoir opéré, pour son compte personnel et à la grande édification de tous, un mouvement de régression vers les documents néo-testamentaires, leur étude approfondie et conduite dans un esprit éminemment catholique. Il travailla ainsi de tout son pouvoir à greffer notre théologie naissante sur cette première évolution intrinsèque et constructive de nos dogmes, telle que nous l'avons décrite dans notre *Théologie du Nouveau Testament*. Si l'on veut bien prendre la peine de lire notre chapitre sur l'Eglise et sa constitution par Jésus-Christ, sur la transmission qui lui fut faite de la doctrine révélée, et celui sur le « Munus Apostolicum », le rôle des Apôtres et particulièrement de saint Paul, on n'aura qu'à mettre en regard telles pages du Livre d'Irénée pour

voir que l'évêque de Lyon a, l'un des premiers, compris les choses ainsi et les a pénétrées dans leur plus intime profondeur. Nul mieux que lui, ni surtout avant lui, n'a prêché et mis dans un plus saisissant relief le « Magistère ecclésiastique » qui n'est que le prolongement du *Munus apostolicum*.

L'évêque de Lyon a montré, avec une lucidité étonnante, dans quel esprit devaient être étudiés les livres sacrés eux-mêmes, le Nouveau Testament en particulier et les Evangiles dont il constate l'autorité reconnue de tous. Il nous met ainsi en possession des sources mêmes de la doctrine, à laquelle il donne une forme théologique et qu'il défend contre tous les sectaires, par des arguments de raison, répondant à la fausse philosophie que l'on faisait valoir contre elle. Que dans son unique traité, il ait donné un exposé complet de tout le Christianisme, je ne le prétends point; il ne le pouvait pas : mais il a touché aux points les plus essentiels, et il l'a fait avec une sûreté qui ne se dément jamais.

Voici en quels termes il parle de l'Eglise, de la foi qu'elle professe et de la hiérarchie qui la maintient et la conserve; ces textes sont bien connus mais toujours bons à relire :

« Cette foi, écrit-il, est la même dans l'Eglise « répandue par tout l'univers, et les peuples qui « parlent tant de langues différentes tiennent là-« dessus le même langage. Les Eglises qui sont « dans la Germanie, dans l'Espagne, parmi les « Celtes, dans l'Orient, dans l'Egypte, dans la « Lybie, ont la même créance et la même tradi-« tion. Comme il n'y a qu'un soleil pour éclairer « l'univers, il n'y a aussi qu'une même lumière de

« la vérité qui brille partout et éclaire tous ceux « qui veulent la connaître. Les apôtres n'ont prê- « ché qu'après avoir reçu la connaissance parfaite « de la doctrine. Mathieu a donné aux Hébreux « l'Evangile écrit dans leur langue tandis que Pierre « et Paul prêchaient à Rome et y fondaient l'E- « glise. Après leur sortie, Marc, disciple et inter- « prète de Pierre, nous a aussi donné par écrit ce « que Pierre, avait prêché, et Luc, qui suivait Paul « a rédigé l'Evangile que Paul avait enseigné. En- « suite Jean, le disciple du Seigneur et qui avait « reposé sur sa poitrine, a aussi donné son Evan- « gile, contre les erreurs de Cérinthe et des Nico- « laïtes (1). »

Ces constations revêtent une autorité singulière, lorsqu'on se rappelle que leur auteur est né 23 ou 24 ans après la publication de ce Quatrième Evangile qui, à l'époque où il écrivait, était déjà connu du monde entier. Et de qui donc lui-même tenait-il ces renseignements ? De Papias, évêque de Hiérapolis et disciple de saint Jean ; de Polycarpe, celui-là même qui l'avait envoyé en Gaule. Voici en quels termes il le raconte : « Polycarpe non seulement avait été instruit par les Apôtres, mais encore établi par eux, évêque de Smyrne où je l'ai vu en ma première jeunesse. Il a vécu longtemps et était extrêmement vieux lorsqu'il est sorti de cette vie par un glorieux martyre. Il a toujours enseigné ce qu'il avait appris des apôtres, ce que l'Eglise enseigne et qui est seul véritable. Toute l'Eglise d'Asie et ceux qui ont succédé à Polycarpe sur le siège épiscopal de Smyrne rendent témoignage qu'il est lui-même un témoin de la vérité,

(1) Liv. III. Chap. Premier.

bien plus digne de foi que Valentin et les autres errants. Il vint à Rome au temps d'Anicet et ramena à l'Eglise plusieurs sectateurs de ces hérésies, publiant que l'unique et seule vérité qu'il avait apprises des Apôtres, était celle que l'Eglise enseigne aujourd'hui (1). »

Voilà ce que j'appelle l'insertion première et fondamentale de notre théologie catholique sur le Magistère apostolique et sur les livres sacrés dont il demeurait l'interprète. Ce Magistère avait son centre à Rome ; c'est Irénée qui en témoigne aussi au lendemain de la disparition des Apôtres. Notons ici un passage décisif sur la question : « Parce qu'il serait trop long de compter les successions d'évêques dans toutes les Eglises, nous nous contenterons de mentionner, à cause de son pouvoir suprême, la plus grande et la plus ancienne, connue de tout le monde, fondée et établie à Rome par les glorieux Apôtres Pierre et Paul. Par la tradition qu'elle a reçue des Apôtres et cette foi annoncée aux hommes et conservée jusqu'à nous, nous confondons tous ceux qui tiennent des assemblées illégitimes, de quelque manière que ce soit, par amour-propre, par vaine gloire, par aveuglement et par malice. Car c'est à cette Eglise, à cause de sa puissante Primauté, que toutes les autres doivent se rattacher, c'est-à-dire tous les fidèles quelque part qu'ils soient. *Ad hanc enim Ecclesiam, propter potentiorem principalitatem, necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles.*

Ici, Irénée donne la liste de tous les papes depuis saint Pierre jusqu'au pontife alors régnant, cet

(1) Liv. III. Chap. IV.

Eleuthère vers lequel les Lyonnais l'avaient envoyé. Voici maintenant jusqu'où Irénée poussait la soumission à ce Magistère, héritier de l'autorité apostolique : « Que serait-ce, se demande-t-il, si les Apôtres ne nous avaient pas laissé les Evangiles ? Ne faudrait-il pas suivre la tradition qu'ils ont confiée aux Eglises? C'est ce qu'observent plusieurs nations barbares qui croient en Jésus-Christ sans papier ni encre, ayant la doctrine du salut écrite dans leurs cœurs par le Saint-Esprit et gardant fidèlement l'ancienne tradition concernant un Dieu créateur et son Fils Jésus-Christ... Dieu a mis dans l'Eglise toutes les opérations du Saint-Esprit auxquelles ne participent point ceux qui ne viennent pas à l'Eglise ; car où est l'Eglise, là est l'Esprit de Dieu, et où est l'Esprit de Dieu, là est l'Eglise. L'Esprit est la vérité ; c'est pourquoi ceux qui n'y ont point de part, ne reçoivent point des mamelles de la Mère la nourriture de vie ni l'eau pure dont Jésus-Christ est la source (1). »

Les preuves scripturaires de tout ce que l'on vient de lire sont amplement exposées dans notre

(1) Toutes les citations du Livre d'Irénée sont extraites d'une traduction déjà vieille et dont nous avons tenu à respecter la forme ; elle appartient à une bibliothèque des Pères de l'Eglise commencée aux approches de notre grande révolution, en 1758, alors que les Encyclopédistes étaient déjà les maîtres de l'opinion française. Le plan me semble avoir eu des imitateurs qui l'ont reproduit peut-être sans le chercher, tant il est naturel. « Il y aura, dit l'éditeur dans un Avant-propos fort modeste, quatre articles pour chaque Père. On trouvera dans le premier article l'histoire de sa vie. Le second contiendra l'analyse de ses écrits. On rapportera dans le troisième les endroits les plus remarquables de sa doctrine touchant le dogme, la morale et la discipline. On donnera dans le quatrième un recueil de ses plus belles sentences spirituelles... » Ce plan me semble assez heureux et son exécution remplit dix volumes. Nos lecteurs savent sans doute que nous ne possédons plus que de très courts fragments du texte grec d'Irénée. Nous n'en avons qu'une version latine très ancienne, puisque Tertullien s'en est servi et qui semble bien n'être qu'une sorte de décalque parfois trop scrupuleux du grec.

chapitre sur l'Eglise (Théologie du Nouveau Testament), il suffira de s'y reporter pour saisir, dans toute son extension, son intensité et sa profondeur, l'entrelacement qui existe entre la théologie catholique naissante sous la plume d'Irénée et les sources néo-testamentaires qui déjà la contiennent, sous des formes différentes et plus autorisées puisqu'elles sont divines.

Il ne faudrait pas croire cependant qu'Irénée voulut préconiser, comme chose parfaite, un abandon aveugle envers le Magistère ecclésiastique, sans aucun effort d'intellection pour pénétrer à l'intime d'une doctrine qui s'adresse tout d'abord à la raison elle-même. Irénée n'eût pas été l'ennemi de l'axiôme formulé plus tard par saint Anselme : *Fides quærens intellectum*. Sa foi à lui-même essayait de comprendre et elle y réussissait, comme le prouve le livre que nous analysons. Je n'en voudrais pour preuve que les liaisons organiques et intrinsèques qu'il remarque entre les différents dogmes, notamment entre l'incarnation rédemptrice et les sacrements ; on voit là tout un ensemble où la critique des textes scripturaires se joint à une métaphysique sagace, à une anthropologie studieuse et renseignée, et tout spécialement à une psychologie très fine et très pénétrante. Irénée sait sonder les replis de l'âme, montrer ses faiblesses natives et aussi ses ressources, son libre-arbitre avec ses défaillances et ses victoires possibles, surtout quand il saisit la main miséricordieuse que lui tend le Dieu de l'Eucharistie.

Certaines sentences ont, dans leur brièveté, un sens profond qui mérite d'être médité : « Dieu dans sa bonté nous a donné le bien ; il nous a rendus

capables de vertus en nous faisant libres et semblables à lui. Par sa Providence, il a connu l'infirmité humaine et ses suites, et par sa bonté et sa puissance, il a voulu en triompher; il fallait que la nature parût tout d'abord telle qu'elle est, et ensuite que ce qui est mortel fût vaincu et absorbé par l'immortalité et que l'homme devînt ainsi l'image parfaite de Dieu... La souffrance que Dieu inflige aux hommes, la peine qu'il leur impose pour punir leurs crimes, est un bien au regard de sa justice. Selon la nature, nous sommes tous enfants de Dieu, parce que nous sommes tous ses créatures. Selon l'obéissance et la foi, tous ne sont pas enfants de Dieu, mais ceux-là le sont qui croient en lui et qui accomplissent sa volonté... (1) »

Lorsqu'on étudie d'un peu près certaines pages de saint Irénée, on y découvre la réfutation, ou du moins les éléments d'une réfutation anticipée des hérésies christologiques, comme le Nestorianisme et les différentes formes du Monophysisme. Ces erreurs détruisaient, en effet, les efficacités de l'incarnation rédemptrice qu'Irénée se plaisait à mettre en lumière. Que peut bien être, par exemple, l'apollinarisme ou la négation de la chair du Christ et de sa sainte humanité toute entière, au jugement de qui aura compris ce qu'Irénée avait dit, bien longtemps auparavant, de la chair eucharistique et de sa purifiante et sanctifiante vertu ? De même encore les considérations de notre docteur sur le libre-arbitre allaient au devant du Pélagianisme, pour l'anéantir avant même qu'il se formule. Ne sont-ce pas là les premiers et précieux

(1) Liv. IV. Chap. 75, 77, *passim*.

éléments de notre théologie en formation au cours du second et du troisième siècles ?

Ce qui précède montre déjà toute la grandeur et l' élévation intellectuelle d'Irénée. On ne le connaîtrait qu'à demi cependant, si l'on ne considérait que le côté positif de son œuvre. Pour l'avoir tout entier, il faut encore examiner le côté critique, la façon dont il défendait la théologie naissante contre ses plus redoutables adversaires d'alors, les « gnostiques ». Un livre appartenant à la collection Bloud, « La pensée Chrétienne », va nous aider à l'apprécier à ce point de vue. Ce travail signé de M. Dufourcq, professeur adjoint à l'Université de Bordeaux, qui avait déjà écrit une « Vie de saint Irénée » pour une autre collection : « Les Saints », n'est point, à vrai dire, une œuvre personnelle, mais une traduction partielle du traité de l'évêque de Lyon, *Adversus hæreses*. Toute la collection *La Pensée Chrétienne* devait être ainsi comprise et exécutée : « Des extraits traduits et reliés entre eux par de brèves analyses, nous dit le *prospectus*, permettront aux lecteurs d'entendre chacun des Pères exposer lui-même la synthèse intégrale ou les théories particulières que lui a inspirées sa foi. » Ce plan, on le voit, ne diffère pas sensiblement de celui qui fut exécuté au XVIII[e] siècle (1).

(1) Pourquoi donc le *prospectus* de *la Pensée Chrétienne* termine-t-il la liste des auteurs chrétiens à étudier ainsi, par des noms que l'on s'étonne vraiment de lire en pareil lieu : un Berkeley, un Kant, un Comte ? Et on ajoute immédiatement, sans la moindre explication ni réserve : « La collection de leurs œuvres choisies présentera un tableau *plus exact de la tradition chrétienne* que quelques œuvres personnelles que l'on puisse écrire ». Nous attendons qu'on nous montre l'*exacte tradition* chrétienne dans Kant et dans Comte ; on aurait pu tout aussi bien y ajouter Renan.

Nous partageons du reste entièrement les appréciations que M. Dufourcq formule dans sa préface sur Irénée, notamment lorsqu'il le considère comme « le fondateur de la théologie chrétienne dont il pose les bases, et comme le vrai triomphateur du Gnosticisme ». On bien encore lorsqu'il nous dit « qu'Irénée a étroitement rattaché sa synthèse spéculative au symbole qu'enseignait l'Eglise et que récitaient les humbles ». «... Par là, ajoute-t-il, l'unité de la foi et de la vie chrétienne a été pour jamais fondée. »

Par contre, nous ne croyons guère aux sympathies montanistes que le même auteur prête à Irénée, sans nous en donner aucune preuve ; pas plus que nous ne comprenons l'insinuation relative à l'âme incorporelle par rapport au corps, « mais de fait composée d'une substance infiniment subtile », toujours d'après Irénée. Aucun texte de notre docteur n'est indiqué pour justifier cette sorte de corporéité ou de composition, si subtile qu'elle soit.

La seule défaillance que nous reconnaîtrions chez Irénée est relative au Millénarisme, et encore son millénarisme s'éloignait-il aussi peu que possible de la vraie doctrine.

Quoiqu'il en soit, M. Dufourcq, dans les textes qu'il traduit, nous fait bien connaître comment Irénée a réfuté le Gnosticisme qui n'était qu'une espèce de concentration de toutes les erreurs courantes, sortant à la fois de la philosophie grecque, du paganisme et des religions orientales. Elles sont rangées et décrites par l'évêque de Lyon sous ces trois titres : système de Ptolémée, système de Valentin, système de Marcus. Puis, Irénée remonte plus haut, jusqu'aux ancêtres dont il établit aussi

la critique : Simon le magicien, Basilide et Carpocrate. Enfin vient la gnose judéo-chrétienne, mélange hybride de quelques-uns de nos dogmes, altérés et défigurés, avec des erreurs philosophiques qui ont avec eux une certaine connexité. Ces systèmes philosophiques portent en effet sur des problèmes anthropologiques dont le Christianisme nous a donné la solution.

Telle est la matière du premier livre contre les hérésies, traduit ou résumé par M. Dufourcq. Le second contient la critique de ces systèmes, une réfutation de leur métaphysique générale, une discussion de leur théorie des Eons, de leur théorie scripturaire et de leur théorie psychologique.

Nous savons que Mgr Freppel a écrit tout un volume sur saint Irénée ; M. Dufourcq lui a emprunté une appréciation sur la métaphysique générale des Gnostiques que nous croyons devoir reproduire ici :

« Dessein général de l'argumentation d'Irénée.

« Comme les Gnostiques rejettent la création du monde au sens propre du mot, ils sont nécessairement rejetés eux-mêmes ou vers l'hypothèse grecque d'une matière préexistante, ou vers la théorie orientale de l'émanation ; dualisme ou panthéisme, ils n'ont pas d'autres recours. Saint Irénée les poursuit dans ces deux retranchements. Ou vous séparez Dieu du monde, leur dit l'Evêque de Lyon, ou vous confondez Dieu et le monde, et dans l'un et l'autre cas vous détruisez la vraie notion de Dieu. Si vous placez la création hors de Dieu, en ce sens qu'elle existe indépendamment de lui, quelque nom que vous donniez à cette matière éternelle, que vous l'appeliez vide, chaos, ténèbres, peu

importe. Vous limitez l'être divin, vous circonscrivez le domaine de son activité, ce qui revient à le nier. Dieu ne peut exister qu'à la condition d'être infini, de renfermer en soi la totalité des êtres ; et s'il en était un seul qui pût exister par lui-même ou échapper à sa puissance, c'en serait fait de l'être souverain. Vous avez beau dire que le monde a pu être formé par des anges ou quelque autre puissance secondaire ; de deux chose l'une, ou ils ont agi contre la volonté de Dieu ou d'après son commandement. Dans la première hypothèse, vous accusez d'impuissance Dieu ; dans la seconde, vous êtes ramené malgré vous à la doctrine chrétienne qui voit dons les anges de simples instruments de la volonté divine. Donc ou admettez la création, ou renoncez pour toujours à trouver le Dieu véritable,

« Que si au contraire vous placez la création en Dieu, de telle sorte qu'elle se réduise à un pur développement de sa substance, vous entrez dans une voie plus inextricable. Alors tout ce qu'il y a dans les créatures d'imperfections et de souillures, retombe sur Dieu lui-même dont la substance devient la leur. Vous dites que le monde est le fruit de l'ignorance et du péché, le résultat d'une déchéance ou d'une chute du Premier Homme, une dégénération progressive de l'être, ou, suivant votre métaphore favorite, une tache sur la tunique de Dieu ; mais ne voyez-vous pas que dans cette confusion de l'infini avec le fini, c'est la nature divine elle-même qui déchoît, qui dégénère, qui est entachée de vice ou d'imperfection. Est-il possible d'altérer plus gravement la notion de Dieu ? Vous ne pouvez échapper à cette conséquence qu'en reve-

nant au dogme chrétien de la création qui, tout mystérieux qu'il est, renferme la seule solution raisonnable, parce qu'il distingue parfaitement ce qui ne doit être ni séparé ni confondu (1) ».

Remarquons la sagacité avec laquelle Irénée a dégagé du fatras de tous ces systèmes, les deux théories qui en forment la base, le dualisme et l'émanation. De plus, il les frappe d'arguments irréfragables et cela montre l'idée philosophique, parfaitement exacte, qu'il s'était formée des attributs divins dont ces théories sont la négation directe, à savoir, la Toute-Puissance créatrice et l'absolue simplicité de l'Essence divine. Aujourd'hui nous n'avons certes pas grand mérite à disserter avec une exactitude au moins relative sur l'être et les perfections de Dieu, après tous les développements que notre théodicée a reçu des Pères et des docteurs postérieurs à Irénée. Mais l'Evêque de Lyon avait à se former, pour son compte personnel, ces concepts philosophiques qui nous sont familiers, celui par exemple de l'acte créateur et conservateur par lequel l'univers entier subsiste, bien plus, par lequel tout progresse et se développe. N'est-il pas de doctrine courante que ce que nous appelons les potentialités ou les énergies cachées au fond des substances, quelles qu'elles soient, n'entrent en activité, ne passent à l'acte proprement dit, que sous l'influx de l'Acte conservateur qui n'est que l'Acte créateur continué ?

Or jamais la philosophie païenne n'est parvenue à comprendre ainsi les choses. Platon lui-même croyait à l'éternité de la matière sur laquelle le

(1) Freppel, *Saint Irénée*, pp. 346-347.

maître des dieux et des hommes exerçait simplement une action qui ne différait guère de la nôtre. Là-même était la base de ce dualisme que combat Irénée. A qui donc devons-nous dès lors, dans ses éléments philosophiques, la théorie de la création *ex nihilo* et l'analyse que nous en faisons avec celle de la Puissance et de l'acte, si ce n'est à Irénée et aux autres Pères, premiers auteurs de notre théologie catholique ? Je crois, pour ma part, que la notion surnaturelle de la grâce et de son action constante sur les âmes, n'a pas du tout été étrangère à la formation du concept philosophique du concours divin dans l'ordre naturel. Les deux notions s'appellent et se tiennent et la première, celle qui a engendré l'autre, si je ne me trompe, est celle qui nous est venue de la Révélation. C'est dans un mouvement régressif vers les documents scripturaires, éclairés par la Tradition, qu'Irénée a trouvé les éléments de sa réfutation du dualisme naturaliste comme de l'émanation panthéiste.

Nous nous tromperions étrangement si nous pensions que ces erreurs ont disparu aujourd'hui ; elles subsistent et même subsisteront toujours ; leurs formes varient, mais le fond demeure toujours le même. Où sont les hommes qui, en dehors des croyants éclairés et conscients des richesses de leur foi, admettent cette action constante du Dieu créateur et conservateur en eux-mêmes, sa participation à tous leurs actes, sa causalité perpétuellement créatrice de tout ce qu'il y a d'être en eux ? A peine cette vérité est-elle soupçonnée par certains esprits naturellement très réfléchis, qui sentant la fragilité de tout ce qui les constitue, cette déperdition journalière de forces dont ils ne sont pas les

maîtres, à tout le moins la désorganisation progressive de leurs organismes corporels, se disent que tout cela ne venant pas d'eux doit être cherché dans une cause supérieure. Mais cette cause, ils ne savent pas comment l'atteindre et vivent dans un monde exclusivement phénoménal dont ils ne sortent jamais. Le naturalisme contemporain n'est pas autre chose que cela.

J'irais plus loin encore : Pourquoi notre foi catholique est-elle chez quelques-uns si chancelante, et chez un bien plus grand nombre, inerte, inactive et surtout quasi aveugle, sans aucune intellectualité? C'est qu'elle ne connaît rien de ces bases philosophiques que cherchait et que trouva Irénée. L'action divine conservatrice de tout notre être, créé d'abord par elle, leur échappe absolument... Alors il leur devient bien plus difficile de comprendre et même d'admettre les efficacités si diverses de la grâce, tour à tour prévenante, adjuvante, sanctifiante et régénératrice, actuelle et habituelle... qui n'est que le concours divin, transporté dans l'ordre surnaturel et s'exerçant sous d'autres formes et dans des buts bien plus élevés. Après tout, il n'y a qu'un Dieu, tout à la fois créateur et sanctificateur. Appliquons-nous à saisir la différence de ses œuvres « ad extra », naturelles et surnaturelles, sans perdre de vue leur connexité, ou plutôt leur réciproque compénétration en nous et autour de nous.

Irénée a été l'un des premiers à bien saisir tout cet ensemble et ses merveilleuses harmonies.

Si le dualisme n'a pas complètement disparu, du moins parmi les intellectuels contemporains, n'en serait-il pas de même de l'émanatisme? Et ne le

retrouvons-nous pas sous ces deux formes, le panthéisme hégélien ou idéaliste et le panthéisme matérialiste de Hoeckel ? Au jugement de Hegel, c'est l'idée qui, en se développant, crée les faits et tout le reste ; l'idée représente donc l'infini en puissance, tout prêt à passer à l'acte. Hoeckel, un autre Allemand, nous dira que tout sort de la cellule primitive, substance matérielle qui, en évoluant, engendre toutes les espèces animales et l'espèce humaine elle-même, tout ce qui vit et respire. On voit la place qu'occupe l'évolution proprement dite dans ces deux systèmes. Pourquoi un troisième, disciple des deux autres, ne proclamerait-il pas *créatrice* l'évolution elle-même, puisqu'elle porte en son sein toutes les formes du « perpétuel devenir » ?

Voilà à peu près tous les moyens intellectuels de se passer de Dieu ; on divinise son œuvre, l'ombre de lui-même, pour se dédommager de son absence. Irénée comprenait autrement les choses ; retenons ses principes, pour les utiliser au besoin et en faire les applications opportunes aux générations contemporaines.

II

Défaillances intellectuelles et altérations doctrinales de l'an 150 à 300.

Ce qui fait saint Irénée si grand et si vrai, ce n'est pas seulement son amour pour l'Eglise et son respect souverain de la Révélation écrite et de la Tradition orale, mais encore sa juste défiance de

l'erreur, qu'elle vînt de la philosophie hellénique ou des sectes déjà en formation. Sa prudence à l'égard de l'Hellénisme ne fut pas imitée par tous les écrivains catholiques du second et du troisième siècles. Voici les constatations de Bardenhewer sur le plus illustre des apologistes de cette époque. Aux yeux de saint Justin, « la philosophie grecque celle de Platon notamment, est comme le Christianisme lui-même, une révélation de Dieu, révélation, partielle sans doute, troublée et altérée par le mélange des passions humaines. Mais enfin, elle est dans une certaine mesure une émanation de la raison éternelle, du « Logos spermatikos ». Toute vérité est chrétienne et tous ceux qui ont vécu selon le Verbe ont été chrétiens, quoiqu'ils aient passé pour athées ; tels furent, chez les Grecs, Socrate, Héraclite et tous ceux qui leur ressemblent ; chez les « *barbares* », Abraham, Ananias, Azarias, Elie et beaucoup d'autres (1) ».

Ces rapprochements sont-ils selon la vérité? Je connais les explications qu'on donne et qui en atténuent la portée; mais l'esprit qui les a inspirés n'était certes pas sans périls; c'est le moins qu'on puisse dire.

Au reste, ce n'est pas chez saint Justin qu'il faut chercher les aberrations les plus graves dont souffrit cette époque; nous les demanderons à un esprit plus puissant, mieux renseigné encore sur la philosophie grecque, et généralement sur toutes les connaissances qu'un homme pouvait posséder alors, je veux parler d'Origène. Aucun des Pères de l'Eglise, si ce n'est peut-être saint Augustin, n'a au-

(1) Apol. I, 46 ; II, 13.

tant écrit qu'Origène ; sa fécondité était inépuisable. Malheureusement une très grande partie de ses œuvres a péri et nous ne connaissons le plus souvent celles qui nous restent, que par des traductions plus ou moins fidèles. Des dix livres intitulés *les Stromates*, ne subsistent que quelques débris ; nous devons dire la même chose de son immense travail, « Les Hexaples », entrepris surtout pour établir la concordance du texte grec des Septante avec le texte hébreu. Ses travaux exégétiques revêtirent bien d'autres formes ; que possédons-nous de tout cela, comme de ses Homélies? Presque rien.

Par contre nous avons, dans son intégrité paraît-il, son ouvrage *contre Celse*, qu'il écrivit à la fin de sa vie, vers l'âge de soixante ans. L'écrit qui l'emporte sur les autres par les matières qu'il traite est, sans contredit, le *Périarchon* ou « *de principiis* ». Pourquoi faut-il que le texte grec soit perdu presque entièrement et ait été remplacé par une version latine, inexacte d'après les aveux du traducteur lui-même, Rufin d'Aquilée, ami et défenseur d'Origène. « Chaque fois, écrit Rufin, que nous avons rencontré dans ses livres un texte contraire à ce qu'il avait pieusement défini en d'autres endroits, nous nous sommes permis de l'omettre comme ayant été altéré et ne lui appartenant pas ; ou bien nous l'avons reproduit conformément à ses affirmations réitérées. Il est des passages où l'auteur, écrivant pour des lecteurs instruits et expérimentés, pouvait paraître obscur à force de brièveté. Ceux-là, nous nous sommes proposé de les éclaircir, en ajoutant ce qu'il avait écrit plus ouvertement sur les mêmes matières dans d'autres ouvrages. Cependant, nous n'y avons rien mis du

nôtre; il nous suffisait de rendre à Origène ce qu'il avait dit en d'autres endroits (1) ».

Rufin eut à ce sujet des polémiques fort vives avec saint Jérôme qui s'était fait lui-même, comme Justinien empereur, le traducteur ou reproducteur de certaines œuvres d'Origène. Mais ces détails historiques, en se prolongeant, nous éloigneraient de notre but qui est de rechercher dans quelle mesure Origène et l'Origénisme ont contribué à la préparation de l'Arianisme et des autres hérésies que nous connaissons déjà... Nous demanderons nos renseignements à Origène lui-même, à ses textes, interprétés par un maître qui a toute notre confiance. On sait que Mgr Freppel a consacré en effet deux forts volumes à Origène. Disons d'abord que l'évêque d'Angers est l'admirateur d'Origène, ce qui ne signifie pas un partisan de ses doctrines. Tout au contraire il dénonce ses nombreuses erreurs avec toute la loyauté et la franchise qui lui étaient habituelles, et que connaissent bien tous ceux qui l'ont un peu fréquenté.

Bardenhewer a écrit cette phrase sévère (2) : « En dernière analyse la dogmatique d'Origène n'est que la métaphysique pagano-grecque de son temps, avec un vêtement chrétien. Ainsi devait la juger Porphyre vers 304 : « Dans sa vie, disait-il, parlant d'Origène, c'était un chrétien et un ennemi des lois; mais dans sa conception des choses de ce monde, et de l'être divin, c'était un Hellène ».

Mgr Freppel n'eût point souscrit à ce jugement et il va nous en dire les raisons.

Dans une leçon pleine de précision et de clarté,

(1) Extrait de la Préface de la traduction par Rufin.
(2) Tome I, p. 267.

la 15e du tome 1er, Mgr Freppel nous explique tout le plan et le projet du Livre « Des Principes » ou plutôt de la vie intellectuelle toute entière d'Origène. « Son but, arrivé au plein midi de sa vie, était de montrer l'accord de la science avec la foi, de la religion chrétienne avec ce que la philosophie grecque a de vrai et de légitime... Il est, continue un peu plus loin Mgr Freppel, le premier qui ait tenté de faire ce que l'on appellerait aujourd'hui une philosophie des dogmes, ou une *somme théologique* embrassant les données de la révélation dans un seul et même ouvrage, suivant les lois fondamentales de la pensée et du raisonnement. Tel est le caractère du *Periarchon ;* les vérités révélées s'y trouvent réduites en système, de telle façon que chacune d'elles se relie à la précédente, comme la conséquence au principe et réciproquement (1). »

Qu'est-ce que cela sinon la conception la plus nette, la plus réfléchie et la plus complète, de ce que devait être et de ce qu'est devenue en réalité, sous la plume de nos grands docteurs et des plus illustres scolastiques, la théologie catholique elle-même? *Fides quaerens intellectum* ; l'intelligence, la compréhension réfléchie, raisonnée, des vérités de foi, leur exposition cohérente, coordonnée, établie sur des arguments de raison et sur les preuves les plus authentiques de la révélation, de manière à satisfaire les esprits les plus exigeants, pourvu qu'ils se montrent de bonne foi et de bon sens.

Mais de la conception même nette et claire d'un tel plan à sa réalisation, il y a loin ; bien des essais devaient en être tentés avant d'arriver à un plein

(1) Tome I, pp. 314, 316.

succès. Des points très graves demeuraient dans une obscurité de laquelle des discussions sérieuses et prolongées pouvaient seules les tirer. Il eût fallu tout d'abord avoir une idée exacte des vérités de la Foi, consignées dans les Ecrits néo-testamentaires, savoir jusqu'où elles vont et nous doivent conduire. Par delà cette zone lumineuse s'étend le domaine très vaste des opinions plus ou moins autorisées et plus ou moins libres. Origène en avait conscience; mais il n'eût point une perception exacte de la frontière qui sépare ces deux domaines.

« Les saints Apôtres, écrit-il dans la préface du *Periarchon*, en prêchant la foi du Christ, ont transmis clairement sur certains points les vérités qu'ils jugeaient nécessaires pour tous, pour ceux-là même qui semblaient devoir négliger davantage les recherches de la science divine. Mais, quant à la raison du dogme, ils ont laissé le soin de la trouver à ceux qui recevaient dans une plus grande mesure les dons de la sagesse et de la science. Sur d'autres points ils ont bien dit ce qui est, mais en passant sous silence le « *comment* » et le « *pourquoi* », sans doute afin de fournir à ceux qui viendraient après eux l'occasion d'exercer leur esprit, et pour les exciter à se rendre d'autant plus dignes et plus capables d'embrasser la Sagesse. »

Certes voilà une grande et magnifique tâche qu'Origène essaya en parfaite sincérité, si nous en croyons saint Pamphyle : « Souvent nous le voyons, écrit ce saint dans son *Apologie d'Origène*, exposer son sentiment avec une grande crainte de Dieu et en toute humilité. Après avoir exprimé son opinion, il a coutume d'ajouter qu'il ne la donne pas pour définitive et qu'il se garde bien de

trancher la difficulté, se bornant à chercher dans la mesure de ses forces et à creuser dans le sens des Ecritures, sans se flatter de l'avoir complètement saisi. »

Mais quelle est donc la vraie source des erreurs et des graves égarements d'Origène? Mgr Freppel répond et à bon droit : dans sa théodicée incomplète et défaillante. Certes le grand Alexandrin croyait d'une foi entière à toutes les perfections divines, à la spiritualité absolue comme à la simplicité et à l'incompréhensibilité de l'Essence divine ; à sa Toute-Puissance, à sa souveraine Sagesse et à sa Souveraine bonté, à tous les attributs qui déterminent les rapports du Créateur avec ce monde que nous nommons pour ce motif *attributs providentiels*. Mais c'est dans le concept philosophique qu'Origène se formait des rapports de cette Providence divine avec les choses créées qu'il commettra des erreurs grosses de conséquences.

Bref, le problème contre lequel se brisa Origène est celui-là même que solutionna si heureusement saint Irénée, et qui fut présenté à ces deux grands esprits par la philosophie grecque, spécialement par le Platonisme.

Le Platonisme enseignait l'éternité d'une matière incréée, sur laquelle Dieu exerçait seulement son action. Origène n'admettait pas cette matière *incréée*, qui eût dû être, pour des esprits conséquents, indépendante de Dieu lui-même ; mais, par une concession à jamais regrettable et fort peu logique à ce platonisme alexandrin, Origène la disait et la croyait *éternelle*. Remarquons-le bien cependant, ce n'est pas ce monde que nous avons sous les yeux auquel Origène prêtera une éternité

de durée ; il sait trop bien que ce monde passe et s'use de façon évidente, et que, dès lors, il a commencé comme il finira plus ou moins tôt. Mais son génie inventera une succession de mondes plus ou moins différents les uns des autres, qui seront la perpétuelle manifestation dont la Puissance divine elle-même a besoin, comme l'objet nécessaire sur lequel elle s'exercera.

Nous dirons bientôt ce qu'il est permis de penser de cette succession des mondes en la considérant à un point de vue différent ; mais comment Origène n'a-t-il pas vu qu'elle ne solutionnait en rien le problème ? S'ils se succèdent, ces mondes ont commencé ; le premier a commencé avec le temps, mais avant le temps Dieu était ; il était avec sa Toute-Puissance qui avait son exercice en Lui-même, dans sa propre Essence, ou pour dire plus et mieux encore, dans les Relations substantielles des Personnes divines. En tout cas cette Toute-Puissance était libre de ses manifestations extérieures ; cette liberté est son apanage éternel, inamissible et inviolable comme elle-même.

Si nous voulons aller au fond des choses, le vrai problème n'est pas dans cette éternité de la matière ou du monde créé. Il est et demeurera toujours dans la coexistence mystérieuse de l'incréé et du créé, de l'infini et du fini. Pour l'élucider dans la mesure possible, des métaphysiciens de marque ne craignent pas d'affirmer qu'après la création des mondes, il n'y a pas plus d'être qu'auparavant, en vertu de cet axiome que l'effet est tout entier dans sa cause, mais de façon bien plus éminente, *eminentiori modo*. Il n'en est point de la Cause première et créatrice comme des causes secondes. Ces

dernières portent aussi, en elles, leurs effets, mais de toute autre façon. Un architecte, avant de construire une maison, l'a dans son esprit ou son imagination où il l'a bâtie selon les règles de son art. Mais pour que son dessein s'exécute, il lui faudra des pierres et d'autres matériaux qui entreront dans la construction elle-même, des ouvriers qui les ajusteront selon les prescriptions données. Le tout sera déterminé par le but à atteindre, indépendant de l'architecte lui-même, j'entends l'usage et l'emploi que le propriétaire fera de son immeuble. Ainsi, à côté de la cause exemplaire ou du modèle aperçu dans l'esprit de l'architecte, que d'autres causes entrent en exercice, causes efficientes, matérielles, instrumentales, finales.

Quand il s'est agi de la construction des mondes, la cause créatrice a remplacé toutes les autres; elle les a faits de rien, comme elle l'a voulu, sur un plan conçu et exécuté par Elle, dans un but prédéterminé par Elle; et ces mondes subsistent, durent, évoluent, en vertu de la même causalité créatrice jusqu'au plein accomplissement de ses desseins. Sans elle, ces mondes ne se conçoivent même pas; et s'il vous plaisait, dans les fantaisies de votre imagination, de les chercher en dehors de cette causalité suprême, souveraine, vous ne trouveriez que du vide, vous essaieriez d'analyser le néant.

Et c'est pour ce motif que les métaphysiciens dont je parlais, habitués à considérer l'être en ce qu'il a de substantiel, affirment que la création des mondes n'a rien ajouté à l'être qui existait déjà. Le Dieu créateur les portait en lui *eminentiori modo*, et ces univers une fois réalisés ne sont

que des reflets de ces idées créatrices, *effectrices*, dont nous parlait Denys, le pseudo-aréopagite, dans les textes que nous avons cités. Origène ne savait pas cela; Irénée l'avait entrevu; la théorie ne s'est formulée que plus tard.

Après la théodicée d'Origène, on a incriminé sa doctrine trinitaire et sur ce point on lui prête des erreurs encore plus graves. Bardenhewer les résume ainsi : « D'après Origène, c'est une conséquence nécessaire de sa bonté que Dieu se manifeste et se communique, et c'est de même une exigence inéluctable de son immutabilité, qu'il se manifeste de toute éternité. Il se sert à cet effet du *Logos* qui est distinct du Père, non seulement en tant que Personne « *mais aussi quant à l'Essence* », puisqu'il est soumis au Père comme au seul Dieu suprême. Du Père par le Logos procède ensuite le Saint-Esprit, moindre que le Logos, comme celui-ci est moindre que le Père (1) ».

M. Tixeront, dans son *Histoire des dogmes*, tome I, pp. 278-307, est un peu moins sévère que Bardenhewer. Il nous dira par exemple : « Origène est franchement subordinatien. Le Fils est sans doute *de la substance du Père ;* il la possède moins pleinement que le Père; elle est en lui comme atténuée, diminuée puisqu'elle est communiquée et que d'ailleurs le Fils est l'instrument du Père.. Son action est moins étendue; elle ne s'exerce que sur les êtres raisonnables... Le Saint-Esprit est inférieur au Fils ; sa sphère d'action est moins étendue que celle du Père et du Fils. Celle du Père s'étend à tous les êtres; celle du Fils à toutes les

(1) Bardenhewer, tome II, p. 267.

créatures intelligentes; celle du Saint-Esprit seulement aux justes ».

Mgr Freppel est beaucoup plus indulgent; il reconnaît les incorrections de langage d'Origène, sur ce point comme sur tant d'autres. Mais il prétend que certains passages assez nombreux corrigent les textes que l'on allègue et en redressent le sens. Il insiste tout particulièrement sur le dessein qu'avait Origène de sauvegarder la distinction des Personnes, attaquée par les Modalistes, Patripassiens, Sabelliens et autres. Du reste, Origène a toujours affirmé, de la façon la plus catégorique, la consubstantialité des Personnes divines; jamais il ne s'est laissé égarer par la théorie de plusieurs apologistes du second siècle, sur le « Logos endiatêtos », ou le Verbe caché et comme en formation dans le sein du Père. Pour lui, le Verbe est éternel comme le Père et n'a connu aucun commencement. Ainsi, entend-il, entre autres textes, celui des Proverbes de Salomon : « Dieu m'a établi le principe de ses voies pour accomplir ses œuvres », ce qui équivaut aux déclarations de saint Jean : « *In principio erat Verbum* », commenté dans l'un de ses principaux ouvrages.

Quant au Saint-Esprit, voici en quels termes s'exprime Origène dans ce même traité ou *Commentaire sur saint Jean :* Chap. II, p. 6 : « Si quelqu'un parle contre le Fils de l'homme, son péché lui sera remis; mais si quelqu'un blasphème contre l'Esprit-Saint, son péché ne lui sera remis ni en ce siècle ni en l'autre. Quant à nous, nous nous croyons qu'il y a trois Personnes, le Père, le Verbe et le Saint-Esprit, et que le Père seul ne tire son origine d'aucun autre... » Et ailleurs, à

propos de la formule du baptême : « Baptisez-les au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit », Origène écrit : « Un est celui qui sauve, unique est le salut. Un est le Père vivant, le Fils et le Saint-Esprit; cette Unité ne résulte pas d'un mélange des trois, mais d'une substance unique, tandis qu'il y a trois hypostases en tout parfaites et se rapportant l'une à l'autre... »

En réalité, une considération fondamentale me semble, non pas justifier entièrement certaines expressions défectueuses d'Origène sur la subordination du Verbe au Père, mais en atténuer le sens, surtout lorsque l'on met ces passages défectueux en face d'autres textes qui en sont le correctif. Je veux parler de la subordination dite « de raison ou de concept » qui résulte de la génération du Verbe et de la Procession du Saint-Esprit. Les Pères grecs les plus irréprochables, les docteurs cappadociens par exemple, emploient eux-mêmes des expressions qui impliquent ou expriment nettement cette sorte de subordination, au moins apparente. Le Père seul est « agennêtos », comme l'on dit en grec, ou « innascibilis » en latin ; en d'autres termes, il ne reçoit son être de personne; puis, en vertu de sa Paternité, il transmet cet être tout entier au Fils par la génération ; enfin, de concert avec ce Fils, il le communique au Saint-Esprit qui le reçoit ainsi des deux. D'après notre manière habituelle de concevoir, comment cette communication n'impliquerait-elle pas une autorité du côté du Père et une subordination du côté du Fils et du Saint-Esprit ?

Pour corriger ce que ce concept a de défectueux ou d'incomplet, il faut se rappeler que cette com-

munication est pour le Père *une nécessité de nature* ; dès lors qu'il est, il est Père, et cette paternité ne se conçoit ni n'existe sans la génération ou l'engendrement d'un Fils : Paternité et Filiation s'appellent et s'impliquent réciproquement. Il y a donc entre les Personnes divines *coordination* naturelle plutôt que *subordination*, incompatible du reste avec leur égalité stricte et rigoureuse.

Nous avons une autre manière de le prouver ; on la contestera peut-être, mais elle vaut la peine d'être exprimée ici et sérieusement méditée. Le Père est la source éternellement jaillissante de la Divinité, ou de l'être divin, de l'Essence divine qu'il communique toute entière à son Fils. Or, parmi les propriétés essentielles à cette nature divine, se remarque celle que les théologiens appellent « l'Aséité » ou le privilège d'être par soi, de porter en soi-même sa raison d'être. Remarquons bien le caractère de cette propriété ; elle est *essentielle* ou de *nature* et non directement ou proprement *personnelle*. Ce qui signifie que le Père, en communiquant à son Fils cette nature ou essence divine, n'a pu la dépouiller de cette propriété *d'être par soi*, de subsister en soi et par soi ; si bien que le Fils engendré par le Père lui est, par le fait même, *égal* et *consubstantiel*. *L'Aséité* nous apparaît comme la source de cette *égalité* consubstantielle qui exclut toute subordination réelle, positive. Nous devons appliquer tout ceci au Saint-Esprit comme au Verbe.

Quelques-uns des textes précédemment cités indiquent qu'Origène n'ignorait pas cette égalité stricte et rigoureuse entre les Personnes divines qu'il déclarait consubstantielles. Mais quand il

parlait de subordination et décrivait cette marche descendante de puissance et d'autorité que constate M. Tixeront, il considérait, non plus les Personnes divines dans leurs relations substantielles, « ad intra », mais dans leurs opérations extérieures. Ou plutôt Origène considérait ces œuvres extérieures elles-mêmes.

Nous reviendrons sur ce point dans notre prochain chapitre sur la Trinité ; contentons-nous de citer ici ce que dit Mgr Freppel, résumant la pensée d'Origène (Tome I, p. 228) : « Ne ressort-il pas du texte grec reproduit par Justinien que l'auteur (Origène) entend parler des effets, des résultats de la puissance divine, et non de cette puissance considérée en elle-même ? Dès lors je ne vois pas trop en quoi l'on ferait consister la difficulté. Envisagé comme le principe de la justification ou comme la vertu sanctifiante, l'Esprit-Saint n'habite certainement que les âmes justes. De même les créatures raisonnables sont les seules qui participent au Fils en tant que Verbe ou raison éternelle. Au contraire, le Père en raison de sa fonction particulière de créateur ou de principe universel des choses, étend son action à tous les êtres tant irraisonnables que doués de raison. Comme il y a moins de saints que d'êtres raisonnables (parce que tous les êtres raisonnables ne sont pas saints) ; comme il y a moins d'êtres raisonnables que de créatures privées de raison, on peut dire en un certain sens, eu égard aux effets de la puissance divine, que la sphère d'activité de l'Esprit-Saint est plus restreinte que celle du Fils, et le cercle des opérations du Fils moins étendu que celui du Père. Nous trouvons là tout sim-

plement ce qu'on appelle en style théologique, l'appropriation des actes « ad extra », et leur répartition entre les trois Personnes divines, suivant le caractère de chacune et le mode des processions, bien qu'au fond l'œuvre soit une et indivisible. C'est ainsi qu'on a toujours attribué plus spécialement la création au Père, l'illumination des intelligences au Fils et la sanctification des âmes au Saint-Esprit. Or telle est précisément la pensée d'Origène, d'après la traduction de Ruffin ».

La doctrine d'Origène sur la Trinité n'avait donc que des taches légères ; mais sa théodicée était beaucoup plus défectueuse. Elle l'avait amené à enseigner l'existence de mondes successifs, nécessaires pour expliquer et justifier en quelque sorte l'éternité de Dieu lui-même. Reprenons cette théorie avec tous les développements qui l'aggravent. Les esprits, conçus comme préexistants à tout le reste, étaient le noyau de ces créations diverses, éternelles comme Dieu. De plus ces êtres spirituels furent créés tous égaux d'une égalité stricte et rigoureuse. Cette égalité primitive impliquait les grâces et les dons surnaturels ; Dieu les avait faits pour lui-même ; leur destinée était de le posséder un jour, ceux du moins qui useraient sagement de leur libre-arbitre, cause première et principale de leur perfection ici-bas et de leur béatitude dans le ciel (1).

Enfin on remarque quatre catégories d'intelligences : La première et la plus haute, celle qui n'avait point défailli, est celle des Anges, Archan-

(1) Voir le *Periarchon*, livre III, 9, n° 6.

ges, Chérubins et Séraphins. La seconde se compose des esprits sidéraux habitant les astres, avec des corps étincelants comme ces astres eux-mêmes. Cette classe intermédiaire nous semble la moins définie dans la pensée origéniste. Immédiatement au-dessous, les âmes tombées comme châtiment de leurs fautes constituent des séries descendantes parmi lesquelles les âmes humaines tiennent le premier rang. Viennent enfin les démons justement châtiés de leurs révoltes et de leurs crimes.

Ce système, vu ainsi dans ses lignes générales, est inadmissible et presque entièrement faux. Il est faux dans ses deux affirmations principales : la préexistence des esprits et leur égalité foncière, fondamentale, s'étendant à tous, depuis les anges jusqu'aux hommes et aux démons, en passant par les âmes sidérales... Quant à la préexistence, empruntée à Platon, les âmes auraient vécu des siècles sans les corps qu'elles animent aujourd'hui. Substances complètes sans doute, intelligentes et libres, — nous parlons des âmes humaines, — elles auraient joui des caractères essentielles de la personnalité. Origène applique tout cela à l'âme de Jésus-Christ, avant l'Union hypostatique. Ainsi cette union se serait faite entre une personne humaine, complète, intégrale et le Verbe, seconde personne trinitaire, ce qui est du pur nestorianisme. Aussi les nestoriens ne manquèrent pas de s'autoriser du nom d'Origène, pour appuyer leur doctrine.

Il y a plus, d'après le docteur alexandrin, cette âme du Sauveur, préexistante à l'Incarnation, aurait mérité par ses actes personnels d'être ainsi unie au Verbe divin; ce qui est contraire à la gra-

tuité absolue de tout l'ordre surnaturel, réputé au-dessus et en dehors de tous les mérites possibles.

Il est aussi de la dernière évidence que ces innombrables prévarications des âmes préexistantes, perdant leurs qualités comme châtiment de leurs fautes, jusqu'à tomber dans la matière et devenir prisonnières de corps qui n'étaient point faits pour elles, ne sauraient se concilier avec la doctrine catholique sur la chute originelle ni même sur la nature véritable de l'âme humaine. Cette âme en effet, d'après la philosophie universellement admise, est une substance incomplète qui ne saurait exister normalement ni exercer ses fonctions intellectuelles et volontaires, sans la participation des organismes corporels auxquels elle est unie. La chute adamique dont la race humaine est et demeurera victime, ne ressemble en rien à ces prévarications individuelles, dont la grande masse des âmes préexistantes se seraient rendues personnellement coupables. Ce sont là des constructions doctrinales qui diffèrent essentiellement; et si la doctrine catholique est vraie, le système origéniste est, sur tous ces points, faux et de pure imagination.

Nous pouvons en dire autant de cette égalité foncière, fondamentale, que le Dieu créateur aurait établie entre tous les esprits créés, notamment entre tous les membres de l'espèce humaine, pour ne parler que d'eux. Or rien n'est plus contraire à la nature, bien et dûment étudiée. Sans doute un homme ressemble à un autre homme, puisque tous deux ont la même nature, une âme douée des mêmes facultés, un corps constitué des mêmes organes. C'est là ce que nous appelons *l'identité spécifique*, qui n'implique qu'une simple similitude

d'essence, mais pas du tout l'égalité, encore moins l'égalité stricte et rigoureuse, telle que l'entendait Origène, telle qu'un trop grand nombre l'entend encore aujourd'hui. Cette identité spécifique est une conception de notre esprit, avec un certain fondement dans les choses elles-mêmes. Mais sitôt que l'on passe de la conception à l'être concret et vivant, éclatent ces différences, ces inégalités, que nous appelons les caractères individuants. Ces caractères différentiels peuvent bien être accrus par l'usage ou l'abus de la liberté; mais ils procèdent du fond même de la nature, bien plus, du fond même de l'âme, en d'autres termes plus philosophiques, du principe formel de notre être, en partie du moins, et non exclusivement du principe matériel, dit individuant, sans doute parce qu'il traduit de façon sensible les caractères fondamentaux de l'âme elle-même.

J'invoquerai à ce propos un théologien de marque, le Cardinal Billot qui écrit dans son traité *De Novissimis*, quaest. VII, p. 182; 3e édition : « Respondeo negando principium super quo tota ratiocinatio superstruitur, videlicet : Omnes animas humanas esse aequales et perfectionis uniformis. Nam re melius considerata, veritas omnino habere videtur, tot esse individuales charactere animarum *secundum se*, quot sunt et corporum, quanquam individualis animæ perfectio eatenus ex dispositione corporis cui in naturali generatione fuit infusa, dependeat, quatenus creata est a Deo hæc anima, huic corpori sic vel sic disposito proportionaliter correspondens.

« Sciendum quod sicut sunt unius speciei omnia corpora humana, et tamen ista unitas specifica lati-

tudinem diversorum graduum individualium admitit, dum unus est bene complexionatus..., sic et cum unitate specifica animarum stat diversitas graduum individualium ipsarum, ut, sicut corpus unum est alio substantialiter perfectius individualiter, nobiliorisque complexionis, ita una anima sit altera individualiter nobilior, ac per hoc sit unus homo altero præstantiori ingenio... (1) »

Cette égalité originelle est donc contraire à la doctrine catholique, comme la préexistence inventée par Origène ou plutôt adoptée par lui à l'imitation du platonisme.

Sur ces deux erreurs se greffent les trois dernières qu'il nous reste à signaler encore : la théorie des *épreuves successives* en connexion avec la *pluralité des mondes* telle que la concevait Origène, et enfin le *rétablissement final* de toutes choses, en contradiction flagrante avec tout ce qui précède.

La théorie des épreuves successives est elle-même contredite par certains textes d'Origène, sur l'éternité des peines de l'enfer et des récompenses du Ciel. Dans ces textes nous trouvons tout simplement, à prendre les mots dans leur sens naturel, la pure doctrine catholique. Sur les peines de l'enfer, voici un fragment d'Origène extrait par saint Pamphile d'un travail de notre alexandrin sur les « Proverbes de Salomon » : « Toutes les inventions des hérétiques sont superflues ; car il est manifeste que le Seigneur assigne aux péchés du genre humain le même châtiment qu'à ceux des démons, en disant : Allez au feu éternel qui a été préparé pour

(1) Ferrariensis in l. c. Gentes. Ch. 3.

le diable et pour ses anges. Par cette sentence, il montre que la même espèce de peines attend les hommes pécheurs, le diable et ses anges, bien qu'une même peine admette divers degrés d'intensité. Le supplice de l'un est plus douloureux et plus terrible en raison de la grandeur des péchés, tandis que des fautes moins graves permettent à l'autre d'être traité avec plus d'indulgence (1). »

Sur l'éternité des peines, Origène est tout aussi explicite dans son *Commentaire sur saint Mathieu*, n° 12 : « Quiconque se sépare de Jésus tombe dans le feu éternel, qui est d'un autre genre que le feu dont nous faisons usage. Il n'y a pas de feu éternel parmi les hommes, ni même de feu qui dure longtemps, car ici-bas tout feu s'éteint vite ; éternel au contraire est ce feu dont Isaïe parle vers la fin de sa prophétie. Leur ver ne mourra point et leur feu ne sera jamais éteint. »

Quant au bonheur du Ciel, Origène commente ainsi un texte de saint Paul aux Corinthiens : « Dire que Dieu sera tout en tous, cela signifie qu'il sera tout en chacun. Or, qu'il soit tout en chacun, nous devons l'entendre ainsi : Quand l'âme raisonnable aura été purifiée de toute contagion du péché et qu'il ne restera plus en elle une ombre de malice, tout ce qu'elle pourra sentir, penser et concevoir, sera Dieu lui-même, de telle manière qu'elle ne verra plus que Dieu, qu'elle ne possèdera plus que Dieu, Dieu étant désormais la mesure de toute son activité... Après que le sens perverti aura été redressé vers ce qui est pur et parfait, le Dieu unique qui seul est bon deviendra tout, non dans

(1) Apologie d'Origène, chap. X.

plusieurs mais dans tous, et en toute vérité, car il n'y aura plus nulle part ni aiguillon de la mort ni même jusqu'à l'ombre du mal (1) ».

Peut-on décrire le Ciel en termes plus magnifiques! Et Origène conclut ainsi : « Ce vase d'honneur, le corps glorifié, demeurera toujours dans le même état et invariablement, par la volonté du Créateur ; l'Apôtre en fait foi lorsqu'il a dit : « Nous avons une maison construite non par la main des hommes mais par Dieu lui-même, maison éternelle dans les Cieux ».

Comment s'imaginer après cela que la théorie origéniste sur *la liberté* a amené l'auteur à désavouer et à contredire de pareils textes, pour professer des séries d'épreuves successives, renaissant les unes des autres, dont les mondes multiples qui se succèdent eux aussi comme ces épreuves elles-mêmes, seront tour à tour le théâtre? Voici en quelques mots cette théorie dans tout son développement : Les âmes gardent au Ciel comme dans l'enfer leur libre-arbitre ; et ce libre-arbitre implique le choix entre le bien et le mal. De telle sorte que les damnés dans les enfers, les démons eux-mêmes, peuvent changer leurs destinées, en concevant de bons desseins qu'ils commencent dès lors à réaliser. Les élus du Ciel peuvent aussi prévariquer et tomber dans des dégradations sans nom et sans nombre. Qu'arrive-t-il alors ? C'est que de nouveaux mondes matériels sont créés pour recevoir et ces damnés qui y travailleront à leur réhabilitation, et ces élus qui, fatigués du Ciel, viendront reprendre sur ces terres nouvelles les voies de désordres sans cesse renaissants.

(1) *Périarchon*, livre III, chap. VI, n° 3.

Ainsi se rejoignent la cosmologie d'Origène et sa psychologie, toutes les deux pour aboutir à un *résultat final* aussi étrange et aussi incohérent que tout le reste.

Voici en quels termes Mgr Freppel résume toutes ces fantaisies origénistes : « Comment donc le docteur alexandrin conçoit-il la naissance de ces mondes multiples destinés à servir de théâtre aux évolutions successives de l'activité humaine? Absolument de la même manière qu'il nous expliquait l'origine du monde actuel. Quand les âmes, dégagées de cette enveloppe grossière, ne savent pas se maintenir dans la condition plus parfaite où elles sont arrivées, elles retombent dans des corps, et alors surgit un nouveau monde matériel en harmonie avec leur situation morale (1) ».

La pluralité des mondes pouvant servir d'habitacles non aux esprits sidéraux d'Origène, mais à des âmes incarnées comme les nôtres, a fait rêver d'autres savants que le docteur alexandrin. Ces millions d'astres, dont nous n'entrevoyons qu'un petit nombre dans nos nuits d'été, traversent, prétendent-ils, des phases analogues à celles qu'a connues, selon toute probabilité, notre petite planète. Les uns sont incandescents comme le soleil qui nous réchauffe ; d'autres déjà refroidis comme la lune qui nous envoie ses pâles rayons. Entre ces deux extrêmes s'échelonnent tous les autres dans une diversité de température que nous ne devinons pas. Dieu, le Dieu tout-puissant que nous adorons, qui a tout créé pour sa gloire, conduit tous les êtres de l'univers, par des voies inconnues, vers

(1) Freppel, tome II, p. 72.

des fins plus mystérieuses encore, mais qui toutes se rapportent à une fin dernière et suprême qui n'est et ne peut être que lui-même.

Sa souveraine sagesse a-t-elle pu laisser tous ces mondes plus merveilleux que notre petite terre, sans aucune créature intelligente et libre, capable de le connaître pour l'aimer et le servir ? Et ce spectacle grandiose qui se déroule à ses pieds, tous ces mondes qu'il promène à travers les immensités, ne seraient-ils qu'un amoncellement de matières étincelantes ?

Bien que notre théologie catholique soit muette ou à peu près à cet égard, je ne crois pas qu'elle nous défende de penser le contraire, et de considérer au moins comme possible l'habitation de certains astres par des créatures libres et intelligentes, capables de pensée et d'amour. Et s'il en est ainsi, des communications plus mystérieuses que tout le reste ont dû être établies par la miséricordieuse Providence entre ces âmes et le Dieu de l'incarnation. Les Anges du Ciel ne se groupent-ils pas autour de nos autels, à l'heure du Sacrifice, pour offrir, par l'Auguste victime, leurs adorations et leurs hommages au Père céleste ?

Ce serait là une application du texte de saint Paul : « In ipso omnia constant ». Si tous les mondes puisent dans le *Christ* leur raison d'être, avec toutes leurs évolutions et tous leurs mouvements, pourquoi en exclure ces astres qui étincellent dans les profondeurs des cieux ?

A nos lecteurs d'apprécier ces hypothèses comme il leur plaira, à condition toutefois de ne pas les confondre avec le système origéniste.

Nous arrivons à ce qu'il y a de plus dangereux

dans ce système, je veux parler du « *rétablissement final* » dont le principe nous est expliqué au livre Ier du *Periarchon*, chap. 6, n° 2 : « La fin est toujours semblable au commencement et, par conséquent, de même que la fin de toutes choses est une, ainsi leur commencement doit-il être identique. Malgré cette identité du point de départ, on a vu s'introduire parmi les créatures raisonnables des différences et des variétés très nombreuses, mais qui par la bonté de Dieu, par la soumission du Christ, par l'union du Saint-Esprit, se ramènent à une fin unique, semblable au commencement. » Nous nous rappelons ce commencement, cette absolue et rigoureuse égalité naturelle et surnaturelle des âmes, identiques les unes aux autres. Les voici ramenées à cet heureux état ; toutes égales, toutes béatifiées : Judas voisinera avec saint Pierre ; saint Jean avec Caïphe ; saint Paul présidera la confrérie des grands hérésiarques, Arius, Nestorius, Eutychès ; il aura des attentions toutes particulières pour les Semi-Ariens, Eusébiens, Monothélites, Pélagiens. Danton et Marat feront des politesses à saint Vincent de Paul, et, pour finir, l'Archange saint Michel embrassera tendrement le prince des ténèbres qu'il maltraita naguère trop cruellement sans doute. Et c'est là ce que le grand Origène appelle *le Rétablissement final*.

Aujourd'hui les sceptiques et demi sceptiques qui ne savent trop que penser de la destinée humaine, aiment à se bercer de cette chimère. S'il y a un Dieu, ce dont ils ne sont pas sûrs, il doit être bon au point de vouloir rendre heureuses toutes ses créatures. Sans doute pour arriver à ce rétablissement final, il faut le supposer tout à fait indiffé-

rent au bien comme au mal, c'est-à-dire à ce qui outrage sa propre nature, à lui, Dieu, comme à ce qui l'honore. En d'autres termes il faut nier cet attribut que l'on nomme sa sainteté, ou plutôt, tout l'ensemble de ses attributs moraux parmi lesquels se range, bon-gré mal-gré, la justice. Cette justice en effet l'oblige en quelque sorte, si bon soit-il et précisément parce qu'il est bon, à châtier le mal et à récompenser le bien, à frapper le vice et à glorifier la vertu. Et comme le libre-arbitre a la triste et nécessaire faculté, non seulement de choisir le mal, mais de s'y obstiner et d'y vivre, ainsi que l'impliquait la théorie origéniste elle-même ; il faut en définitive que le Dieu de toute justice lui inflige un châtiment irrévocable comme ses opinâtretés. Cette lutte entre le tout-Puissant Créateur et sa créature révoltée, ne saurait se perpétuer à l'infini : la justice humaine inflige au criminel incorrigible la peine capitale ; la justice divine abandonne au sort qu'il s'est fait lui-même le réprouvé que la bonté n'a pu ni désarmer ni conquérir.

Cette psychologie de la liberté en face du devoir et cette théodicée, supérieure encore, éclairant des lumières de la révélation la justice de Dieu dans ses rapports avec la miséricorde, a pu seule préserver de l'erreur origéniste des métaphysiciens comme le cappadocien Grégoire de Nysse, un instant séduit par elle, puis redressé et corrigé par son frère saint Basile de Césarée et par son ami, Grégoire de Nazianze.

En résumé, il y avait dans Origène deux hommes qui auraient voulu s'accorder et s'entendre, sans jamais ou presque jamais y réussir, le chrétien et le philosophe, le chrétien fermement attaché au

dogme tel que l'enseignait l'Eglise, le philosophe tout imprégné d'Hellénisme, de cette philosophie grecque, curieuse, avide de solutions pour les plus redoutables problèmes qu'elle agitait en vain depuis des siècles, et en somme toute remplie d'erreurs et d'ignorances.

Le plan d'Origène était admirable, mais l'heure de sa réalisation n'était pas venue... Saint Augustin, le plus puissant de tous, a lui aussi abordé presque toutes les questions qui relèvent de la théologie catholique, mais sans les systématiser comme l'ont fait quelques siècles plus tard les scolastiques. Lui aussi a eu des tâtonnements, a commis des erreurs puisqu'il a écrit ses rétractations; tant il est vrai que, dans ces matières profondes de métaphysique religieuse, certains problèmes ne s'élucident qu'avec les siècles. Les Pères grecs et latins nous ont rendu l'incomparable service de préparer les éléments les plus essentiels de toutes nos sciences ecclésiastiques. Origène eût le tort de vouloir les devancer ; emporté par l'impétuosité de son génie et peut-être de sa foi sincère, il se hâta beaucoup trop et se trompa sur des points de la plus haute gravité.

C'est lui, il faut bien l'avouer, lui et ses maladroits disciples, plus encore de perfides exploiteurs de ses exagérations et de ses errements, qui formèrent au sein de l'Eglise orientale cette atmosphère intellectuelle où grandirent toutes les hérésies. Il n'en est presque aucune qui ne s'autorise d'Origène : on l'a appelé le père de l'arianisme, injure imméritée ; les Nestoriens, Eutychès et les Monophysites se réclamèrent de son nom, pour les motifs que nous avons déjà indiqués. Lorsque

nous parlerons du Pélagianisme, nous n'aurons qu'à nous souvenir de sa théorie sur la liberté pour comprendre qu'Origène était entaché à l'avance de cette erreur.

Ne nous étonnons donc point d'entendre l'Eglise condamner pendant des siècles l'Origénisme dont le docteur alexandrin ne fut point seul responsable. Ceci nous explique comment il eût, à certaines époques, les plus illustres défenseurs, saint Athanase par exemple, puis saint Pamphile, Eusèbe de Césarée, les docteurs cappadociens, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Grégoire de Nysse. Saint Jérôme lui-même n'avait-il pas été son admirateur et son ami, avant de devenir son dénonciateur le plus implacable.

Les papes furent contraints d'intervenir à mesure que les hypothèses prétendues explicatives de nos dogmes étaient érigées en lois. On connaît deux lettres du pape Anastase, l'une adressée à Jean, évêque de Jérusalem, l'autre à Simplicien, évêque de Milan, contre Origène. On lit dans la première : « Si le traducteur d'Origène, Rufin, s'est proposé pour but de livrer à une juste indignation des doctrines erronées qu'il a fait passer dans la langue latine, je n'ai rien à dire. Mais, s'il fait cause commune avec l'auteur et qu'il l'approuve, c'est un coupable qui se rend complice de la faute d'autrui. Quant à Origène, sans rechercher quel il a été, je m'en tiens à ce qu'une traduction récente nous en a fait connaître ; et par là j'ai pu me convaincre que ses déviations de la foi apostolique et traditionnelle tendent à envelopper de nuages les esprits sincères... »

Dans la lettre à Simplicien, le même pape écrit :

« Tout ce qu'Origène a formulé de contraire à notre foi, nous le repoussons comme digne de châtiment. On a placé sous nos yeux certaines assertions vraiment blasphématoires que nous avons en horreur ; et si Origène en a écrit d'autres de ce genre, sachez que nous les condamnons avec leur auteur. »

C'est très explicite, et cependant il y a dans ces formules une distinction plus ou moins avouée entre ce que l'on prête à Origène et ce qu'il a pu écrire réellement. Qui tranchera jamais entre les œuvres véritables du docteur alexandrin et celles qu'on lui attribue ? Il y a là un problème à jamais insoluble. Mais ce qui devenait de plus en plus évident à l'époque que nous étudions, c'est la fausseté et la perversité de l'origénisme, tel qu'il coulait à pleins bords à travers ces chrétientés orientales, si troublées et si confuses, où l'hérésie jaillissait si aisément et faisait tant de ravages.

Aussi l'Eglise multiplie ses condamnations : après Anastase, c'est le pape Gélase et 70 évêques en concile à Rome en 494 ; puis le pape Vigile vers 541 ; puis encore le V^e^ Concile œcuménique réuni à Constantinople en 543 pour l'affaire dite des trois Chapitres. Et la sentence de condamnation fut renouvelée aux VI^e^, VII^e^ et VIII^e^ conciles généraux. Ces sentences répondaient aux besoins les plus pressants de l'Eglise ; nous le comprendrons mieux encore à mesure que nous étudierons l'évolution théologique que voulait servir Origène et qu'il troubla si profondément.

CHAPITRE II

L'évolution théologique au IVe siècle. Le dogme trinitaire.

Après cette période d'essai et de formation dont nous nous sommes occupé, vient celle des décisions fermes et définitives qui remplissent tout le quatrième siècle et nécessitent un travail plus considérable encore et surtout mieux conduit. Nous le savons, les deux premiers conciles œcuméniques se tinrent à cette époque, celui de Nicée en 325 et celui de Constantinople en 381. Nous en avons indiqué les résultats et même reproduit les parties importantes de leurs décrets, dans notre chapitre sur les hérésies christologiques. Ces décrets sont très importants puisqu'ils fixent et déterminent en formules indiscutables ce qui doit être cru dans l'Eglise dont ils expriment ainsi la pensée intime. Ce sont, comme l'on dit, les points statiques de la doctrine.

Cependant il ne faudrait point leur demander ce qu'ils ne contiennent pas, ce qu'ils ne sauraient contenir, la pensée ecclésiastique, pleine et entière, à laquelle rien ne saurait être ajouté désormais. Lorsque l'Eglise définit aujourd'hui même, après deux mille ans d'existence, elle n'entend pas immo-

biliser son enseignement dans des formules rigides, au point d'être inaptes à des développements ultérieurs. A plus forte raison, devait-il en être ainsi au début.

Si j'insiste sur ce point, c'est pour montrer dès maintenant que nous ne devons pas considérer ces conciles grecs, si graves soient-ils, comme les instruments les plus actifs pour la formation de la théologie catholique, ni pour l'évolution explicative de nos dogmes. Il nous faut la demander aux premiers docteurs et aux Pères de l'Eglise, aux écrivains de marque de cette époque primitive, en d'autres termes à une élite intellectuelle dont les travaux furent consacrés par les conciles eux-mêmes.

Au point de vue où nous nous plaçons, le quatrième siècle, en dépit de ses profondes misères, est le plus grand de tous ; il se partage en deux phases assez distinctes. La première est remplie par la préparation immédiate du Concile de Nicée, par la tenue de ce concile et par les développements qu'il reçut de la plume de l'un de ses principaux préparateurs : je veux parler de saint Athanase, d'abord secrétaire, puis successeur de saint Alexandre sur le siège d'Alexandrie. Ces débats portèrent sur la génération du Verbe ; c'est la question qui absorbe tous les efforts et je n'en suis point surpris tant elle est complexe. J'entends par là qu'elle en implique d'autres dont elle dépend et qui sont des plus difficiles. L'homme qui les fit progresser toutes à la fois et contribua ainsi dans une mesure étonnante au développement théologique du dogme, à ses explications métaphysiques, fut celui que nous nommions tout à l'heure. En commentant la défini-

tion nicéenne, Athanase en tira des arguments qui rejaillirent sur notre théodicée toute entière; il y eut là comme une lointaine préparation aux considérations si belles qui se lisent dans *Les Noms divins*, de Denys l'aréopagite.

Pour écraser définitivement l'Arianisme il fallait des études plus amples encore auxquelles participa Athanase, mais qui furent continuées et en partie du moins complétées par les docteurs cappadociens entre autres; car nous n'avons point la prétention d'embrasser ici toute la patrologie grecque de cette époque. Nous choisissons simplement les noms qui nous semblent le mieux résumer l'évolution théologique, unique objet de cette étude.

L'arianisme, comme nous l'avons expliqué ailleurs, avait été modifié et rendu plus dangereux par le semi-arianisme, ainsi qu'il arrive à toutes les hérésies importantes. Elles s'atténuent, se dissimulent pour mieux tromper et c'est après leur condamnation que s'opère cette métamorphose. Nous pouvons compter qu'il en sera ainsi pour le modernisme; croire que nous en sommes débarrassés pour jamais me semble être d'une naïveté puérile, et, pour s'y abandonner, il faut ne rien savoir de l'Histoire de l'Eglise, ni de la nature de l'erreur, ni des propensions et habitudes qu'elle crée dans les intelligences.

Quoiqu'il en soit, pour en revenir à l'Arianisme et au semi-Arianisme, ils ne furent vaincus que lorsque le dogme trinitaire tout entier eut reçu les principales explications théologiques qu'il requiert; et c'est ce qui remplit la seconde phase du quatrième siècle. La génération du Verbe devait s'élucider par la connaissance plus approfondie de

la Procession du Saint-Esprit ; les deux questions sont connexes et dès lors se compénètrent et s'éclaircissent mutuellement. Le concile de Constantinople devait ainsi compléter l'œuvre nicéenne, sans avoir l'air d'y toucher. Certes, la définition formulée contre les Macédoniens ou les Pneumatomaques est bien courte ; elle tient en quelques lignes ; mais on ne pouvait définir la Divinité du Saint-Esprit qu'après les élucidations données sur la distinction des Personnes trinitaires, sur les fondements ou raisons notionnelles de cette distinction, sur les relations subsistantes ou substantielles de ces Personnes les unes avec les autres. Au fond de toutes ces considérations métaphysiques se posait la grosse question de l'unité de substance possédée dans une simultanéité et une égalité parfaites, par les trois Personnes qui en demeurent les propriétaires libres et absolues.

Toutes ces questions et d'autres encore qui y sont mêlées avaient été étudiées et résolues par le travail des docteurs et tout particulièrement des Cappadociens. Ces derniers furent les vrais préparateurs du concile de Constantinople, comme Athanase l'avait été pour celui de Nicée. Deux d'entre eux, saint Grégoire de Nazianze et saint Grégoire de Nysse y remplirent un rôle considérable en soutenant, avec leurs propres idées, la doctrine de leur compagnon, disparu depuis quelques années déjà, nous pourrions dire leur Maître à plusieurs points de vue, Basile de Césarée. Après ce concile, ils travaillèrent à enfoncer dans les esprits les plus récalcitrants toutes les conclusions doctrinales qui sortaient de la définition en la complétant; et c'est sous la pression de tous ces efforts réunis que dis-

parut le Semi-Arianisme; ou plutôt il fallut l'avènement du Nestorianisme vers 418, pour détourner la frénétique passion de l'hérésie qui travaillait tout cet Orient, sur des points différents. C'est alors qu'elle abandonna le Dogme trinitaire et ses explications métaphysiques pour se ruer sur la Personne même du Christ ou plutôt sur son être complexe, en essayant de dissocier les deux natures qui le constituent, la nature divine et la nature humaine.

Mais revenons à la première phase de l'hérésie trinitaire au quatrième siècle, ou, pour préciser davantage, à la Génération du Verbe.

I

La Génération du Verbe. Ses faux interprètes : le Concile de Nicée et ses vrais commentateurs, saint Athanase et les Cappadociens.

Les défaillances qu'il nous faut noter ici, avant toutes les autres, sont celles qui pouvaient favoriser l'arianisme; presque toutes portent sur le dogme trinitaire ou, pour préciser davantage, sur la génération du Verbe. Ces erreurs se rencontraient plus ou moins accentuées sous la plume des apologistes du second et du troisième siècles, saint Justin, Tatien, Athénagore, Théophile d'Antioche et autres. Leur source première était ce néoplatonisme qui avait engendré les hérésies combattues par saint Irénée. Ce n'est pas qu'il soit permis de confondre les Apologistes avec des hérétiques. Les Apologistes avaient une idée très nette de Dieu, de

son infinité, de son immutabilité et de ses autres perfections. Mais la difficulté commençait pour eux, lorsqu'ils essayaient de concilier ces perfections divines avec la création de ce monde, contingent et soumis à toutes les variations, à toutes les désorganisations et décadences qui résultaient de cette contingence elle-même? Quelles relations pouvaient bien exister entre une telle œuvre et le Dieu infini et éternel qu'ils adoraient?

Sans doute ils n'avaient point oublié les premiers versets du Quatrième Evangile : *Au commencement était le Verbe et le Verbe était en Dieu et le Verbe était Dieu. Par lui toutes les choses ont été faites et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans lui.* « *Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil quod factum est* ». Ces Apologistes se souvenaient aussi que, d'après le Platonisme, ce monde avait eu un ordonnateur qu'ils appelaient le démiurge. Comment ne pas songer à établir une relation entre les deux doctrines? Et pourtant un abîme les séparait, je veux dire la création « ex nihilo » enseignée par le Christianisme et qu'eux-mêmes acceptaient parfaitement. Aussi leur effort porta sur un autre point : Dieu est éternel et immuable; à un moment donné il crée par son Verbe, par ce Verbe qui était en lui. Il y a donc eu en Dieu même un changement, une manifestation de ce Verbe jusque-là caché dans le sein du Père et qui se révèle par la création qui est son œuvre propre. Cette prolation ne serait-elle pas ce que l'on appelle la « génération du Verbe? » Ou du moins comment cette prolation, si elle diffère de la génération proprement dite, se concilie-t-elle avec cette dernière?

Voici en quels termes M. Tixeront (1) expose cette difficulté : « Leur pierre d'achoppement — aux apologistes — a été le problème de la création. Dieu est éternel, immuable; à un moment donné cependant il a créé au dehors. Il y a donc eu en lui quelque chose de changé ? Oui, il semble qu'ils le croient : il y a eu la prolation ou la génération du Verbe. Eternellement le Verbe était en Dieu; celui-ci a toujours été λογικός : ils l'admettent (2). Comment le Verbe existait-il en Dieu ? Comme personne distincte ou comme simple puissance, comme raison immanente ? Les apologistes ne répondent pas clairement. On a signalé dans saint Justin deux passages (Apol. II, 6; Dial. 61) en faveur du second sentiment, mais ils sont trop peu explicites pour qu'on puisse les interpréter en ce sens. Le saint docteur remonte jusqu'avant la création : il regarde le Verbe comme Dieu personnel avant toutes choses créées (Dial. 48, 61, 62). Il ne va pas au-delà. Tatien est encore moins affirmatif que son maître sur l'existence personnelle et éternelle du Logos. Au commencement, dit-il, Dieu est seul ; il possède seulement en lui sa λογικὴ δυναμις qu'il profère au moment de la création. Même obscurité ou plutôt mêmes formules inquiétantes dans Athénagore (Suppl. 10) et dans Théophile d'Antioche (II, 10, 22). Celui-ci semble même faire un pas vers l'erreur avec sa théorie des deux états du Logos d'abord enfermé dans les entrailles du Père ἐνδιάθετος et là simplement son intelligence et son sentiment, νοῦς καὶ φρονήσις, puis proféré par lui au dehors, προφορικός ».

(1) *Histoire des Dogmes*, tome I, pp. 235 et sq.
(2) Tatien, 5.

Ces textes supposent qu'au moment de la création un changement s'est produit dans l'état intérieur du Logos. Dieu a besoin du Logos pour créer, pour produire et atteindre le contingent, l'imparfait, le muable. Il le tire donc en quelque sorte de son sein; il l'engendre et le profère pour être son instrument et son organe dans l'acte créateur. C'est la doctrine de la génération temporelle du Logos : le Verbe éternellement Verbe n'est devenu Fils qu'au moment déterminé, celui qui a précédé la création. Mais cette prolation, remarquons-le encore, est une vraie génération et n'est pas une production « ex nihilo ».

« Néanmoins, comme la création est l'œuvre de la volonté divine, nos Apologistes nous représentent également la génération du Verbe comme le fait de la volonté du Père. Ils n'affirment pas, il est vrai, qu'elle vient de sa volonté libre, mais ils affirment qu'elle vient de sa volonté et de sa puissance. Et de là une subordination du Verbe et du Fils au Père, non pas seulement en tant qu'homme après l'Incarnation, mais en tant que Verbe et Dieu (1) ».

Ces défaillances, disons mieux, ces erreurs viennent de l'idée défectueuse que les apologistes se formaient de l'essence divine. Qu'on se reporte à ce que nous en avons dit dans notre premier chapitre. Dieu est esprit pur, infini dans ses perfections, dans son activité et dans sa vie, manifestation de cette activité infinie. Dieu est « acte pur » absolu, sans limites, sous quelque aspect que nous le considérions. Et tout en lui procède de ce fonds

(1) Tome I, pp. 237, 238.

substantiel qui est de soi et par soi, en d'autres termes de son « Aséité », source d'une fécondité éternelle et inépuisable. Donc en lui point de changements d'aucune sorte. Il est ce qu'il est et parce qu'il est d'une immuable simplicité.

Comment concilier, avec la nature et les attributs de Dieu ainsi compris, cette génération temporelle avec les changements nécessaires qu'elle implique et que l'on avoue ? Avant la création, le Verbe n'est d'après quelques-uns, qu'une force λογικὴ ; quelle est la signification exacte de cette dernière expression ? Une force intelligente ? Et quel était l'état vrai de cette force en attendant d'être proférée au dehors ? En raisonnant à fond et logiquement, avec ce système, le Verbe ἐνδιάθετος serait dans le sein du Père une sorte de potentialité, entrant en exercice par la création elle-même ; et ce qui le prouve, c'est ce changement qui se serait produit dans le Verbe au moment de la création. Mais une question se présente tout naturellement à l'esprit : la création des mondes et surtout leur organisation ne se sont point produites en un instant ni d'un seul coup. Le Logos se serait-il modifié, lui aussi, à mesure que ses desseins se seraient formés ou réalisés ? On ajoute encore que le Père avait besoin du Logos pour créer, pour produire ou atteindre le contingent, l'imparfait, le muable. On nous décrit ainsi un Dieu impuissant qui ne réalise ses desseins qu'à l'aide d'un instrument, d'un organe qui le complète lui-même. Et dès lors Dieu n'est-il pas atteint dans son immutabilité, aussi bien que dans sa puissance et plus encore dans la simplicité de son être ou sa spiritualité ? Ce qui montre une fois de plus que des conséquences fort inattendues

peuvent sortir d'une théorie défectueuse, acceptée avec la plus entière bonne foi.

On conçoit tout le parti qu'Arius devait tirer d'une pareille théorie. Lui aussi confessait, comme les apologistes, un Dieu tout-puissant, infini, immuable, d'une transcendance dont il exagérait la notion au point d'en faire sortir son hérésie. Dieu était transcendant jusqu'à ne pouvoir entrer en relation directe avec quoi que ce soit de créé et de contingent. Il avait donc besoin d'un intermédiaire, le Verbe ; mais son Verbe à lui différait de celui des Apologistes. Ceux-ci reconnaissaient dans le Verbe le vrai Fils de Dieu, engendré de sa propre substance ; ils ne se trompaient que sur le mode et les conditions de cette génération qui cessait d'être éternelle et introduisait le changement au sein de Dieu lui-même. Par une contradiction inexplicable, le Verbe d'Arius qui devait être l'auteur immédiat et le véritable créateur des mondes, n'était en définitive qu'une simple créature d'un ordre plus élevé que toutes les autres, mais si distant du Dieu vrai et spirituel que les Valentiniens auraient pu établir entre les deux toute leur série d'éons. Qu'était devenue, dès lors, l'inviolable et jalouse transcendance de ce Dieu qui ne devait souffrir aucun contact avec le créé et le contingent ?

Le concile de Nicée vint à point pour redresser toutes ces erreurs fort inégales et que nous avons l'obligation de distinguer avec grand soin, je veux dire les illusions des Apologistes et l'hérésie fondamentale d'Arius. Notons ici que le concile n'introduisit dans sa sentence qu'une déclaration d'identité de substance entre le Verbe et Dieu le Père, identité qui était le fruit de la génération

elle-même. On conçoit qu'après cette sentence bien des questions pouvaient et devaient se poser encore sur cette génération, son mode et ses conditions. Dès le début, le Magistère ecclésiastique porte, dans ses actes les plus solennels et les plus graves, précisément parce qu'ils sont solennels et graves, cette discrétion et cette réserve que nous avons déjà constatée. Il ne dit que ce qui est strictement nécessaire et exigé par les circonstances. Les développements utiles viendront ensuite; ils sortiront de la définition comme les conséquences sortent d'un principe. Il appartiendra aux docteurs de les déterminer; et voilà pourquoi nous leur avons attribué, en grande partie, l'évolution théologique qui s'est produite dans l'Eglise, tout particulièrement à l'époque que nous étudions.

Saint Athanase y participa plus que tout autre. Bardenhewer indique en ces termes ses principaux ouvrages : « La controverse arienne inspire au saint docteur presque tous ses traités dogmatiques. Au premier rang, par le mérite comme par l'étendue, figurent les quatre premiers livres ou discours contre les Ariens » (*Patr. grec.*, XXVI, II, 526.) Après avoir dans le premier livre exposé le dogme catholique de la « Génération éternelle du Fils avec le Père, Athanase dans le second et le troisième explique sur ces questions les passages discutés de l'Ecriture; enfin dans le quatrième il fait ressortir la distinction personnelle du Fils et du Père. Plus tard Athanase écrira ses deux traités sur la Trinité et le Saint-Esprit... puis sur l'Incarnation du Verbe ; encore contre les Ariens. »

On le voit, les grandes œuvres d'Athanase, notamment les discours contre les Ariens, *Orationes*

contra Arianos, ne sont que de longs commentaires du Concile de Nicée. Pour nous en tenir à ce qui nous a paru le plus essentiel, disons que le docteur s'attache à pénétrer et à interpréter la génération du Verbe, et cela de deux manières, en l'opposant aux affirmations erronées des Ariens et en la rapprochant, ou plutôt en la tirant de la double notion du Dieu un et du Dieu trine. Il déploie dans ces considérations une dialectique parfois très serrée et très forte que nous ne saurions assez mettre en lumière. Cela ne l'empêche pas de recourir à tout instant aux preuves scripturaires ; les textes évangéliques abondent sous sa plume et se mêlent à ses propres exposés... C'est alors surtout qu'il établit les relations qui existent entre la génération du Verbe et l'œuvre rédemptrice. Le côté sotériologique, comme nous disons aujourd'hui, soutient et développe la partie plus directement christologique ; en termes plus simples, l'œuvre révèle l'ouvrier ; la rédemption manifeste toute la grandeur divine du Rédempteur.

Reprenons la thèse athanasienne à ce double point de vue.

A en croire Arius et ses sectateurs, la production de leur Logos était marquée d'un triple caractère qui la rendait trois fois fausse et blasphématoire du vrai Verbe incarné. Cette production était une simple création « ex nihilo » ; de plus elle était le fruit d'une libre volonté de Dieu Père ; enfin elle était temporelle, ayant eu un commencement qui précéda celui du monde dont ce Logos devait être l'auteur.

Tout cela est faux ; aussi les raisons qu'en donnent les Ariens ne résistent pas à un examen sérieux.

D'après eux, pour que la génération du Verbe telle que nous, catholiques, nous la concevons, eût pu remplacer la création *ex nihilo*, la seule possible, il eût fallu que la substance divine se fût partagée et comme fractionnée. Or, disaient-ils, la substance divine est simple et immuable. Mais, leur répondait Athanase (1), c'est précisément parce que la substance divine est absolument simple et immuable que la génération du Verbe, toute spirituelle elle-même, n'implique ni division ni partage, mais est simple comme l'essence d'où elle procède.

Chose tout à fait digne de remarque, Athanase établit lui aussi des rapprochements entre la génération du Verbe et la parole humaine, un peu à la manière de saint Augustin auquel on les attribue comme à leur premier inventeur. Il est vrai, Augustin et après lui les scolastiques mettent en relief les similitudes — relatives — entre la parole humaine, parole intérieure et parole proférée, et le Verbe, tandis qu'Athanase fait valoir les différences ou oppositions, non moins réelles que les similitudes, entre le Verbe humain et le Verbe divin. La parole proférée ou intérieure, comme la pensée humaine elle-même, s'évanouit et passe si absolument qu'il n'en reste rien ; tandis que le Verbe divin demeure éternellement. Et Athanase part de là pour affirmer l'égalité et l'identité du Verbe avec le Père qui le produit, comme le rayon du soleil est un et identique avec le foyer lumineux qui le projette vers nous.

Remarquons ici une fois pour toutes que si la

(1) *Orat. II contra Arian.*, 1, 10, 35.

plupart des traducteurs ou interprètes des Pères emploient, comme nous venons de le faire, ces termes de production ou produit au lieu de génération ou de procession, la pensée d'Athanase et des autres exclut tout sens de création proprement dite. Je crois apercevoir la raison de locutions pareilles sous leurs plumes ; c'est qu'elles expriment plus énergiquement l'activité du Père dans la génération du Fils, ou celle du Père et du Fils dans la procession du Saint-Esprit... Mais il faut en écarter avec grand soin toute idée d'adjonction créatrice qui les rendrait fausses et dangereuses. Saint Athanase est, sous ce rapport comme sous tous les autres, d'une orthodoxie irréprochable. Pour lui l'image de Dieu est Dieu lui-même, qu'on la considère comme résidant dans le sein du Père, « *Verbum apud Deum* », ou bien comme proférée ou traduite d'une certaine manière dans les œuvres « ad extra ». Cette prolation ne change rien à ce qu'elle est en soi, dans le sein du Père qui l'engendre. Ces explications qui ressortent des textes mêmes d'Athanase nous semblent très significatives, en ce qu'elles précisent et amplifient tout à la fois la notion de la génération du Verbe.

Les Ariens prétendaient, en second lieu, que la création du Verbe était le résultat d'un acte spécial de la libre volonté de Dieu, et cela était tout à fait dans la logique de leur système. Dès lors que Dieu esprit pur, tout puissant, inaccessible, incommensurable, avait créé de rien cet Eon, destiné à être un intermédiaire entre lui et les mondes inférieurs ; cet Eon leur futur créateur devait être le produit de la libre volonté du Dieu souve-

rain dont, une fois incarné, il serait le représentant.

Cette affirmation arienne ne se soutient pas mieux que celle de la création « ex nihilo », remplaçant la génération du Verbe. Dès lors que cette génération spirituelle demeure établie par les affirmations répétées des écrits néo-testamentaires et particulièrement du Quatrième Evangile, affirmations corroborées par toutes les explications précédentes, il est impossible de soutenir que ce Verbe serait le produit de la libre volonté du Père. Cette libre volonté ne s'exerce que dans les œuvres « ad extra, ou la création des êtres contingents et les effets qui en dérivent. Cette libre volonté leur est antérieure et supérieure, maîtresse souveraine de tout ce qui les concerne. C'est pour ce motif que l'on appelle ses propres vouloirs, « des vouloirs antécédants ; » et quand on considère leur ensemble, on dit « la Volonté divine antécédante. »

Mais lorsqu'il s'agit de la nature propre de Dieu de ses attributs constitutifs, s'il était permis de parler ainsi, il ne saurait être question de *volonté libre*. Nous ne dirons pas que Dieu est bon, que Dieu est juste, que Dieu est saint, que Dieu est éternel, parce qu'il le veut librement, antérieurement à l'existence de ces attributs eux-mêmes. Non ! ces attributs, c'est lui, c'est sa nature. Il est tel parce qu'il est ; il tient cet être de Lui, il subsiste par lui-même, mais il subsiste tel qu'il est et il ne saurait être autrement. Il se veut tel, je le reconnais, mais d'une volonté que nous appelons conséquente, attendu qu'elle procède de son être et qu'elle en procède nécessairement.

Il en est ainsi de la génération du Verbe ; elle est parce qu'elle est. Dieu se veut avec son Verbe ; il

se veut *en vertu de sa nature* et d'une volonté conséquente à sa nature, nécessaire à sa nature et pas libre du tout, au sens où s'entend d'ordinaire ce mot libre, exprimant le choix entre faire ou ne pas faire, être ou ne pas être. Tout ceci nous reporte au III[e] Discours contre les Ariens, chap. 61, 62, 64, *passim*.

Pour élucider davantage encore ce point beaucoup plus important qu'il ne paraît, reportons-nous un instant aux similitudes psychologiques constatées par les Scolastiques entre Dieu et nous, entre notre âme spirituelle et son être, spirituel en un sens bien supérieur. Nous distinguons dans notre âme elle-même un fonds essentiellement spirituel, qui représente le Père, principe et source de la Divinité. Notre intelligence correspond au Logos ; notre volonté aimante et agissante est une image lointaine de l'Esprit, la troisième Personne trinitaire. Serait-il sensé de demander si notre faculté intellectuelle procédant de l'intime de notre âme, ne serait point une création libre de ce fonds qui la porte et la contient, avant même qu'elle se manifeste par des actes ? Et simulant jusqu'au bout l'argumentation arienne, serait-il sensé de demander si la manifestation naturelle et progressive de notre faculté intellectuelle, à l'âge de l'adolescence et de la jeunesse, ne serait pas le produit ou la création de notre libre volonté ?

Mais non, répond encore le sens commun : la faculté intellectuelle et la volonté libre sont des propriétés de notre âme elle-même et qui existent en vertu de sa nature, propriétés nécessaires d'une nécessité relative comme l'âme, c'est-à-dire subsistantes dans l'âme humaine qui ne se conçoit pas

sans ces facultés, bien plus qui n'existerait pas sans elles, qui cesserait d'être si ces facultés disparaissaient absolument. Telles sont les relations subsistantes dont le jeu constitue notre vie intellectuelle et morale et qui nous représentent d'une certaine manière, bien imparfaite sans doute, les relations personnelles dans la Trinité divine.

De même encore la substance de notre âme est tout autant dans ces facultés intelligente et voulante que dans ce fonds qui, sans elles, serait inerte et stérile. Et cela nous servira encore, si nous le comprenons bien, à nous former une idée analogue ou approximative de la nature divine, possédée en commun par le Père, le Verbe et l'Esprit.

Le Verbe d'Arius, créé de rien par la libre volonté de Dieu, n'était point éternel, évidemment, puisqu'il avait commencé d'être. Au lieu de nous arrêter à discuter ce dernier point comme nous avons discuté les deux premiers, mieux vaut embrasser d'un coup d'œil tout l'ensemble de la théorie athanasienne sur « la génération ». Nous réfuterons ainsi d'un seul coup l'antithèse arienne.

On l'a cent fois répété, les Pères grecs ont une manière spéciale d'envisager le dogme trinitaire ; leur attention se porte et même semble se concentrer sur les personnes divines, tandis que la nature est laissée au second plan. Les Personnes sont considérées comme possédant cette nature ou essence divine, de la façon la plus absolue et la plus complète. Elles en sont les souveraines ; c'est la Personne qui dispose de la nature et en jouit, non en égoïste, mais dans une communion parfaite avec les autres. Et la Personne qui s'offre la première à la méditation de nos docteurs, c'est évidemment le

Père qui est pour eux le principe et la source de la divinité.

Le docteur qui a procédé ainsi, avant tous les autres, c'est Athanase, et il y a été amené tout naturellement. Il combattait Arius qui attaquait la personne du Verbe dont il altérait la nature. Athanase allant droit à son adversaire, ou plutôt droit à son but propre et personnel, défendait la Personne du Verbe en expliquant et sauvegardant l'intégrité de sa nature divine. L'idée de nature, pour être au second plan, n'était donc point négligée ; au reste, pour que la génération du Verbe par le Père puisse se concevoir, il faut avoir une notion aussi exacte que possible de la nature ou essence divine. Aux yeux des docteurs grecs, cette essence est une sorte de fusion et comme la compénétration réciproque de tous les attributs divins. Ils établissent de fait entre ces attributs « une circumincession » pareille à celle que la théologie nous dit exister entre les Personnes trinitaires elles-mêmes. Nous affirmons que Dieu est juste, qu'il est bon, qu'il est sage, qu'il est miséricordieux ; mais cette bonté, cette sagesse, cette justice, cette miséricorde ne diffèrent pas de son être; ces attributs en sont comme les différents aspects. Nous les distinguons, selon les exigences de notre esprit incapable de les saisir autrement, pour nous en faire une représentation plus exacte. En réalité ces attributs sont identiques entre eux, parce qu'ils sont identiques à l'essence divine, constituée en quelque sorte par eux dans sa simplicité que saint Augustin qualifiait de *multiple* et *diverse*, sans doute à cause de sa fécondité. Nous venons de décrire, sans y songer, la pure et absolue et infinie spiritualité de Dieu,

qui implique tout cela, qui contient tout cela et bien autre chose encore; et quand on s'en est formé une idée analogue, comme celles que nous avons de tout de ce qui touche directement à Dieu, on ne s'étonne plus de cette identification de toutes ces perfections avec l'essence divine.

Or, c'est cette essence divine, avec toutes les perfections qu'elle implique, que possède le Père, source et principe de la divinité dont il est le premier et souverain propriétaire et Maître. Et c'est cette nature ou essence divine toute entière, avec toutes ses perfections constitutives, qu'il communique au Verbe en l'engendrant. La communication est si complète, si absolue, que cette nature transmise par la génération revêt un caractère personnel ; elle sera possédée entièrement, souverainement, par le Fils engendré, comme elle est possédée par le Père lui-même. La distinction de personnes est dès lors établie entre *celui qui engendre* et *celui qui est engendré*, entre le Père et le Fils. La paternité est le principe de la communication de nature ; la filiation en est le terme. *Principe* et *terme* sont des propriétés personnelles et distinctes, en dehors desquelles tout est commun et identique. Le Christ ne disait-il pas : « *Ego et Pater unum sumus*, Le Père et moi, nous sommes un. »

Entendons sur ce sujet un interprète très autorisé de saint Athanase, Théodore de Régnon : « Le concept alexandrin présente la divinité comme une vie d'où pullulent toutes les perfections divines. Dieu est la source de tout le bien caché en lui ; et c'est de lui que procèdent sa sagesse et sa puissance et sa justice. D'autre part le concept de son abso-

lue simplicité nous oblige à bannir de la divinité toutes les catégories qui supposent une composition, ne fût-ce qu'une composition de raison... Mais voici où se révèle la force expansive de la vitalité divine. Chez les créatures le mouvement vital demeure dans un seul et même suppôt. Le mouvement part sans doute du fond de la substance, « vita ab intrinseco », mais ce mouvement ne peut aller plus loin que la surface de la substance, pour y déposer ses qualités qui ornent et perfectionnent le suppôt, mais qui prennent leur soutien dans la substance. Quant à la vie divine, elle est de telle puissance qu'elle projette son terme au delà du suppôt dont elle sort. Elle est de telle énergie que son terme se soutient par lui-même. Elle est de telle expansion qu'elle projetterait son terme hors de Dieu, si tout ce qui est de Dieu, « ex Deo », n'était pas Dieu et en Dieu. En un mot cette vie est essentiellement génératrice et la vitalité de Dieu est une fécondité. C'est ainsi que toutes les perfections divines subsistent formellement dans une hypostase distincte de l'hypostase originelle. Elles sont les perfections mêmes du Père ; elles sont sa substance ; elles sont de lui et en lui ; mais elles sont une personne différente de lui ; elles sont le Fils de Dieu. Dieu est sage et projette sa sagesse ; Dieu est raisonnable et projette sa raison : Dieu est Père et projette son Fils ; Dieu projette Dieu.

Et je ne fais que traduire saint Athanase : « De Dieu, dit-il, procède Dieu, du Sage, la Sagesse ; du raisonnable, la raison ; du Père, le Fils (1) ».

Théodore de Régnon consacre ensuite quinze pa-

(1) *Athan. contre Arian.*, IV 1.

ges entières (tome III, 516 et sq.) à prouver, en commentant les textes du saint docteur, que le Fils est la Sagesse du Père, la Puissance du Père, la Volonté du Père. Et pour cela il s'appuie uniquement sur ce principe que le Verbe est véritablement substantiel au Père. Tout ceci nous rejette bien loin des contre-vérités de l'Arianisme : création *ex nihilo* du pseudo-verbe par la libre volonté de Dieu. Athanase répond : Si le Verbe est le vouloir du Père, la volonté substantielle du Père, il n'est pas le produit de ce vouloir, un simple effet de ce vouloir, cause efficiente de tout ce qui existe. Si la volition divine suffit à la production des créatures, si d'autre part son Logos, son Verbe est efficace et démiurge, il est hors de doute que ce Logos ne soit le décret vivant du Père et l'action substantielle, la raison véritable dans laquelle toutes choses sont constituées et gouvernées (1) ».

Ailleurs, Athanase répond aux Ariens : « Le Fils n'est pas comme la création l'œuvre de la volonté divine, mais par nature il est le rejeton de la substance. Puisqu'il est la propre raison du Père, il ne laisse point place avant lui au raisonnement d'une délibération. N'est-ce pas dépasser toute folie que s'imaginer que Dieu délibère, médite, choisit, s'exhorte lui-même à vouloir, pour ne pas rester irraisonnable et insensé, mais pour avoir Raison et Sagesse? »

La théologie athanasienne sur la génération du Verbe se retrouve sous la plume de tous les docteurs grecs et tout particulièrement dans l'école d'Alexandrie. Le plus illustre successeur d'Atha-

(1) Athanase, orat. III, parag. 62.

nase, Cyrille, le grand adversaire de Nestorius, en fit le point de départ et la base de ses arguments contre le Nestorianisme lui-même. Athanase la transmit directement aux Cappadociens, ainsi que le constate l'un d'eux, Grégoire de Nazianze, dans le panégyrique qu'il prononça à Constantinople, à l'époque du concile contre les Pneumatomaques et où il disait : « Au temps d'Athanase, beaucoup avaient une foi infirme à l'égard du Fils; un plus grand nombre à l'égard du Saint-Esprit, et cette moindre impiété était presque considérée comme une piété, si rares étaient ceux qui eussent une foi saine à l'égard des deux. Athanase le premier et presque le seul, ou du moins accompagné d'un bien petit groupe, osa déclarer la vérité clairement et nettement lorsqu'il professa dans ses écrits l'unique divinité et substance des trois Personnes. Avant lui la lumière avait été accordée à nombre de docteurs à l'égard du Fils; mais, par une inspiration divine, la même lumière fut accordée à Athanase à l'égard du Saint Esprit (1). »

Nous verrons bientôt comment les Cappadociens, dont était Grégoire de Nazianze, continueront son œuvre.

Nous avons dit au début qu'Athanase s'était servi d'un argument plus simple que toutes ces considérations métaphysiques, pour démontrer la divine génération du Verbe; cet argument était tiré de l'œuvre rédemptrice elle-même. Cette œuvre avait à ses yeux un triple but : c'était tout d'abord de nous délivrer du péché et de l'esclavage qu'il avait apporté à tous les fils d'Adam. De plus, cette

(1) Athanase, orat. III, parag. 62.

libération était le fruit de la grâce qui, en entrant dans notre âme, l'avait sanctifiée en rétablissant notre union avec Dieu. Enfin l'étonnement est porté à son comble, lorsqu'on analyse les richesses de cette sanctification qui nous fait les vrais fils de Dieu. Notre adoption par le Père céleste est en effet une participation créée à la vie du Christ qui, en revêtant notre chair, l'a comme imprégnée non pas seulement d'un parfum de divinité, mais des énergies et des forces régénératrices de cette divinité elle-même.

Est-ce que l'éon arien ou semi-arien aurait pu opérer de tels prodiges? Mais il n'est lui-même qu'une créature, faite de rien, « ex nihilo », et c'est contre toute logique qu'on le suppose créateur des mondes à la place d'un Dieu perdu dans une orgueilleuse et indolente solitude?

N'y-a-t-il pas contradiction manifeste encore à supposer que le Dieu qui a dédaigné de créer lui-même notre petit monde et aussi les sphères célestes, aura fini par consentir à traiter de pauvres humains, comme ses fils d'adoption?

Bref, l'œuvre rédemptrice appelle, nécessite, le rédempteur tel que le décrivent nos Evangiles; égal à son Père, Dieu comme Lui, bon comme Lui, miséricordieux comme Lui. Tout cela est en opposition flagrante avec l'Arianisme ; Athanase le prouve dans ses discours contre les Ariens dont nous avons analysé quelques passages, et bien ailleurs encore, notamment dans son traité de l'Incarnation.

Nous diminuerions trop le rôle d'Athanase en laissant croire qu'il se borne à la défense de la Génération du Verbe, question qui en implique

tant d'autres. C'est tout, ou presque tout l'ensemble de la doctrine théologique qu'il embrasse dans ses œuvres (1).

II

Les docteurs cappadociens et le Concile de Constantinople. Procession du Saint-Esprit et questions connexes.

Le groupe cappadocien se composait, nous le savons, de Basile de Césarée, de Grégoire de Nazianze et de Grégoire de Nysse. L'union de ces trois hommes, parfaite sur presque tous les points, la diversité même de leurs talents et des influences qu'ils exercèrent, servirent grandement la cause de la vérité, et tout particulièrement l'évolution du dogme qui nous occupe. Le plus puissant par les qualités administratives et gouvernementales fut saint Basile ; mais son entente des hommes et des choses ne gênait en rien ses hautes spéculations doctrinales où il portait la même sûreté que dans la conduite des affaires. C'est lui qui fut le directeur et souvent l'inspirateur des deux autres. Il avait été initié dans les écoles de Constantinople et d'Athè-

(1) On trouvera la liste complète des œuvres d'Athanase dans un article fort intéressant du P. Le Bachelet (*Dictionnaire de Théologie catholique*, Tome I, col. 2154). On remarquera ce qui y est dit des « *Quatre discours contre les Ariens?* Le *Liber de Incarnatione verbi et contra arianos* est rangé parmi les ouvrages assez nombreux dont on conteste l'authenticité; mais les raisons qu'on en donne semblent assez faibles. Cela nous montre une fois de plus les doutes qui se sont élevés contre des parties considérables de la littérature patristique, sans lui enlever toujours son autorité ; ici l'authenticité seule serait en cause.

nes à toutes les connaissances qui y étaient cultivées et tout particulièrement à la philosophie et aux belles lettres. C'est à Athènes qu'il se lia par une amitié aussi étroite que durable avec Grégoire de Nazianze. Ils étaient à peu près du même âge, Grégoire était né en 330 et Basile en 331. Elevé malgré lui au siège métropolitain de Césarée qui avait juridiction sur toute la Cappadoce, Basile décida son ami à se laisser sacrer évêque de Sasimes; son but était de s'en servir pour la défense de ses droits métropolitains, méconnus dans cette partie de la province.

Toutefois la période la plus brillante et la plus utile de la vie de Grégoire suivit la mort de Basile en 379. Les catholiques de Constantinople, débarrassés de l'empereur Valens, attirèrent dans la capitale de l'empire Grégoire renommé pour son éloquence et la sûreté de sa doctrine. Les Ariens et les Semi-ariens leur faisaient une guerre acharnée et déjà leur avaient enlevé toutes les églises, grâce à la connivence de Valens. L'évêque de la petite localité de Sasimes fut séduit par la pensée de rétablir l'influence catholique au centre même de l'empire : protégé par Théodose, le successeur de Valens, il fut intronisé patriarche de Constantinople en 380, dans l'église de Sainte-Sophie, là même où devait s'ouvrir l'année suivante le second concile œcuménique. C'est là aussi que Grégoire de Nazianze prononça, pendant la durée du concile, *cinq discours théologiques demeurés* célèbres, sur la Trinité.

Nous avons dit, dans notre chapitre sur les « hérésies christologiques », que Grégoire présida les premières séances du concile ; il se démit en-

suite de sa charge patriarcale pour rentrer à Nazianze dont il gouverna le diocèse jusqu'à la nomination de son parent Eulalien; puis il se retira dans le domaine paternel où il mourut en 389.

L'autre Grégoire est le frère de Basile de Césarée et, comme Grégoire de Nazianze, établi malgré lui évêque de Sasimes, lui aussi fut sacré, à son corps défendant, toujours par saint Basile, évêque de *Nysse*, simple bourgade de Cappadoce.

C'était en 371. Et ce qui nous montre bien l'état d'anarchie religieuse où tout ce pays était tombé, cinq ans après, en 376, des évêques ariens ou semi-ariens tenaient un synode à Nysse même et y prononçaient la destitution du frère de Basile. Un peu plus tard, en 380, Grégoire de Nysse devient archevêque de Sébaste et c'est en cette qualité qu'il assista en 381 au Concile général de Constantinople, à côté de son ami, Grégoire de Nazianze. Si celui-ci fut l'orateur du Concile, Grégoire dit de Nysse, quoique archevêque de Sébaste, en fut le théologien. Aujourd'hui il est réputé le plus illustre des trois, à cause de son génie philosophique, qui ne le préserva point cependant d'erreurs assez graves dont nous aurons peut-être l'occasion de parler. Enfin si Grégoire de Nazianze se montre parfois versatile, hésitant et incertain, Grégoire de Nysse, à en croire son frère Basile, est encore plus inhabile en administration et en affaires. Il ne nous déplaît pas de mentionner ici les défaillances de ces hommes demeurés grands en dépit de tout, ainsi que les misères et les hontes de ces siècles en proie à l'hérésie, comme aucune autre époque ne le fût. Cela n'en montre que mieux les admirables ressources de la miséricordieuse Providence, habile

à se servir de tout pour assurer le triomphe de la Vérité et de son Eglise.

Le grand service que les Cappadociens ont rendu à l'évolution théologique, fut de fixer le sens de ces expressions : nature, essence, substance, hypostase, personne, si souvent employées dans la théologie de la Trinité. Ce mystère en effet est celui d'un Dieu « un en trois personnes ». Comment comprendre et concilier cette unité de nature avec la trinité des Personnes? Il faudra tout d'abord se former une idée aussi exacte que possible de la nature et de la personne. Qu'est-ce qu'une nature et qu'est-ce qu'une personne. Et quel sens peuvent bien avoir ces mots, lorsqu'on les transpose dans l'ordre divin de la Trinité? Voilà ce que nos docteurs, les Cappadociens, se sont appliqué à définir.

Nature, essence et substance sont trois termes synonymes, en ce sens qu'ils expriment la même réalité, mais en nous la montrant sous des aspects un peu différents. Aussi la synonymie n'est-elle jamais absolue.

On entend par l'essence d'un être ce qui le constitue, ce qui le fait être ce qu'il est, ses éléments principaux, ou, comme nous disons, « essentiels ». Il n'empêche qu'à ces éléments essentiels peuvent s'en adjoindre d'autres, moins indispensables et secondaires qui le compléteront cependant. On les appelle accidentels, mot assez vague qui permet ou implique certaines diversités.

La substance est la même réalité primitive, dite toute à l'heure essence, mais vue par un autre côté, en ce qu'elle existe en soi, sinon par soi, et sert de fondement à tout le reste, aux éléments secondaires ou accidentels. Ainsi la substance est

ce qui persiste dans l'être, ce qui dure, ce qui assure et maintient son identité, tandis que les qualités accidentelles ou phénoménales se modifient, passent et se succèdent; ou bien encore, quand elles ont avec la substance elle même un certain degré d'inhérence, jouissent dans des mesures diverses de sa stabilité. Ce sont dans ce cas des propriétés qui peuvent elles-même être foncières, fondamentales, à tel point que leur destruction entraînerait la ruine de la substance.

La substance est donc avant tout le suppôt des accidents; ce qui n'empêche qu'il y ait bien des sortes de substances, puisqu'elles peuvent être complètes ou incomplètes, simples ou composées. Notre âme est une substance simple puisqu'elle est spirituelle; incomplète puisque, pour produire ses actes, elle a besoin du concours de cette autre substance composée et matérielle, notre corps. La substance complète est celle qui n'a besoin d'aucune autre pour subsister et pour agir.

Enfin la nature n'est rien autre chose que l'essence ou la substance, considérée comme principe de l'opération spontanée ou réfléchie, selon l'être dont on s'occupe. C'est un principe en effet que la nature détermine l'opération, comme celle-ci détermine l'acte lui-même; toutes ces choses se suivent et s'entraînent.

On voit par ce que nous venons de dire qu'essence, substance et nature, se rencontrent avec des éléments constitutifs très différents à tous les degrés de la création, dans toutes sortes d'êtres, depuis la pierre faite d'éléments très durs, très résistants et que l'on croirait inertes, jusqu'à l'ange et jusqu'à Dieu, en passant par toutes les espèces

végétales et animales, y compris l'homme. On devine quels débats peuvent naître de leur examen et des différents points de vue que présentent à l'observateur toutes ces essences, substances et natures. Que ces discussions s'élèvent jusque dans les sphères religieuses et spirituelles, jusqu'à Dieu un et trine, jusqu'au Dieu-homme, étudié par des esprits qu'auront faussés à l'avance les passions, les préjugés et les erreurs du polythéisme, du gnosticisme ou des philosophies modernes ; on ne devra plus s'étonner des hérésies dont nous avons donné déjà des aperçus assez significatifs.

Bien que ces mots d'essence, de substance et de nature expriment les notions les plus fondamentales de la métaphysique, ils étaient loin d'avoir un sens précis et déterminé avant Athanase et les docteurs cappadociens. Ariens et semi-ariens s'appliquèrent à créer et à entretenir à ce sujet les équivoques les plus compromettantes ; ces équivoques régnèrent même parmi les catholiques sincères. Ainsi en fût-il pour le mot *hypostase* qui semblait correspondre au mot latin *substance* et auquel les Grecs appliquèrent le sens de Personne, qu'ils finirent par justifier très suffisamment à force d'explications. Il n'empêche que pendant longtemps lorsque les Grecs professaient trois hypostases divines, les Latins entendaient trois substances ou essences diverses, ce qui était le comble de l'hérésie.

D'autres discussions s'élevèrent à propos du mot grec « Prosôpon » qui, lui aussi, semble bien avoir changé de signification. Au début, il se disait d'un personnage de théâtre ou du rôle qu'il jouait. Les Ariens s'empressèrent d'appliquer ce

« prosôpon » aux Personnes trinitaires ; ils entendirent que le Dieu unique et spirituel qu'ils reconnaissaient avait successivement rempli les rôles ou fonctions que l'orthodoxie catholique attribuait au Père, au Verbe et à l'Esprit. Les Sabelliens firent de même ; c'était pour tous ces hérétiques indistinctement, toujours empressés de combattre la vérité par tous les moyens possibles, le Dieu en trois Personnes distinctes dans la même nature. Bref, confusion et variation de sens pour tous ces mots d'une suprême importance, tels étaient les procédés habituels de l'esprit grec, si subtil et si ennemi de la simple vérité.

A une époque postérieure, Boèce, philosophe bien connu, a défini la personne en ces termes : *Persona est naturae rationalis substantia individua.* Toute personne est une substance individuelle de nature raisonnable. Nous voyons tout d'abord que Boèce entend par personne ce qu'il y a de plus élevé dans l'échelle des êtres vivants. Sa substance doit être individuelle et cette individualité signifie qu'elle vit et opère par elle-même sans être unie à aucune autre. C'est par conséquent une nature achevée ; elle jouit d'une véritable incommunicabilité. Son indépendance est telle qu'elle s'appartient absolument, si bien qu'aucun autre suppôt ne saurait se l'approprier. Elle est, comme nous disons, « sui juris », maîtresse de soi ; sa raison, sa volonté, toutes ses facultés lui appartiennent au point qu'elle est responsable de toutes leurs opérations et de tous leurs actes ; sa rationalité implique le libre-arbitre, fondement de ses responsabilités. Tels sont les caractères de toute personnalité.

Une formule quelquefois employée marque la différence entre la personne et l'essence pure et simple : la personne s'appelle la substance première et l'essence proprement dite la substance ou l'essence seconde. Cette dernière n'est que la collection des attributs génériques ou spécifiques avant leur réalisation. Quand elle devient un être vivant et concret que révèlent des caractères individuants, on l'appelle substance première. Dans ses discussions sur l'hypostase, saint Basile disait que l'essence était le commun, le général, et l'hypostase le particulier, *l'individuel* ou l'ensemble des caractères individuants. C'est l'existence qui la dotait de ces qualités propres et en faisait, comme disaient les Grecs, une *hypostase*.

Saint Basile autorisa cette désignation contestée d'abord par les Latins et la fit reconnaître, ou du moins tolérer par le pape Damase, à côté du mot latin « Persona », que ce pape avait consacré en s'en servant lui-même dans des documents adressés à toute l'Eglise (1).

Ce n'est pas que les propriétés notionelles ou personnelles dans la Trinité puissent être rapprochées, sans réserve, de ces caractères individuants qui couronnent ou achèvent l'essence humaine réalisée. Nous verrons bientôt que l'analogie doit être entendue avec discrétion dans le cas présent. Essayons, en attendant, de nous faire un concept, acceptable pour la raison, du Dieu personnel qu'adoraient les Juifs et des Personnes trinitaires qu'adorent les Chrétiens.

(1) Voir tome I du P. de Régnon le chapitre intitulé : Fusion des Formules ; équivalence des mots « Personne » et « Hypostase », pp. 167-216.

Nous n'avons plus à prouver que le Dieu de l'ancienne Alliance était un Dieu personnel et que les Juifs le concevaient ainsi. Ce que nous avons dit de sa nature et de ses attributs, tout particulièrement de sa vie, le montre assez. Dieu est suprêmement intelligent par le fait qu'il se connaît, qu'il se voit et se pénètre dans tout son être et ses perfections. Son intellection est infinie, à l'égal de son être lui-même qui en est l'objet immédiat. Comme il se connaît, il se veut et il s'aime ; toutes ses opérations immanentes sont voulues en même temps que nécessaires d'une nécessité de nature et intrinsèque. Ne sont-ce pas là les caractères essentiels de la Personnalité dans un être infini, se possédant lui-même, jouissant de lui-même et trouvant dans cette jouissance un bonheur infini.

Donc le Dieu de la raison et de la révélation primitive, comme celui des prophètes et de toute l'ancienne économie judaïque, est un Dieu personnel ; il s'est toujours montré ainsi dans tout le cours de ses manifestations, en attendant leur achèvement par l'Incarnation. Nous avons déjà dit et expliqué que ce qui frappait surtout les Pères grecs en Dieu, c'était sa personnalité. Or, dans la Révélation évangélique, cette Personnalité divine qui apparaissait aux Juifs concentrée dans le Père se multiplie en quelque sorte, ou plutôt se montre dans toute son intégrité jusque-là inconnue. Dieu est et demeurera éternellement un, mais un en trois Personnes et nous savons que cette Trinité de Personnes n'entame en rien l'Unité de nature.

Ce que nous avons dit de la génération du Verbe en contient des preuves sur lesquelles il serait inutile de revenir. Toutefois il importe de noter ici la

relation qui en sort et relie le Père au Fils et le Fils au Père. Une relation est, au sens propre du mot, un rapport entre deux personnes ; rien de plus doux, de plus fort et de plus intime que le rapport d'un Père avec son Fils et d'un bon Fils avec son Père. Mais il y a si loin des hommes à Dieu, de nos relations d'homme à homme aux Relations trinitaires que la théologie catholique appelle subsistantes, substantielles ! Mesurons cette distance.

C'est la génération qui établit, qui constitue le rapport entre le Père et le Fils. Quand il s'agit des hommes, la génération est un rapport initial, lointain, de plus en plus lointain à mesure que s'avance la vie. Le père a donné, par les moyens que la nature comporte, un germe qui a évolué, grandi et finalement produit le Fils, homme semblable au père.

En quoi cela ressemble-t-il à la génération éternelle du Verbe dans le sein de Dieu ? En rien. Dieu, pur esprit, riche de toutes les perfections infinies, bonté, sainteté, puissance, sagesse, éternité, immensité, par l'Acte pur de la génération communique au Fils son être tout entier sans mesure ni réserve, toutes ses perfections, tous ses attributs, en un mot tout ce qu'il est et tout ce qu'il a. Ce Fils est la seconde Personne de la Trinité en vertu de cette génération éternelle qui remplit les siècles passés, présents et futurs, l'éternité au sens propre et rigoureux de ce mot, génération qui dure toujours, se continue toujours et toujours la même. La génération humaine dure un instant et est faite en partie de corruption. La pure et sainte et spirituelle communication du Père au Fils, de l'Essence, des perfections, des attributs du Père céleste au Verbe,

n'a jamais eu de commencement et n'aura jamais de fin.

La théologie catholique n'a-t-elle pas mille fois raison d'appeler cette génération une relation subsistante, substantielle, puisqu'elle porte toute la substance divine et constitue la personne divine elle-même.

Regardons maintenant aux deux extrémités de cette relation ; à son origine nous trouvons le Père, le principe qui n'a pas de commencement, pas d'origine ; à l'autre bout, le Fils qui est le « Terme ». Ces deux mots « principe » et « terme » s'opposent et marquent la distinction des Personnes. Nous en avons déjà fait la remarque que notre argumentation ou exposition nous oblige à répéter ici. Le Père et le Fils sont deux et demeureront deux puisque l'un, le premier, est l'auteur dont le second est le vivant portrait. Qui dit Père dit Fils et les deux se distinguent en s'unissant et se compénétrant, comme nous aurons encore l'occasion de l'expliquer.

Pour faire comprendre exactement le genre d'opposition qui règne entre le principe et le terme de la relation substantielle, entre le Père et le Fils, il est bon de revenir sur la querelle entre les ariens et semi-ariens et les docteurs de Cappadoce, continuateurs d'Athanase. Le Père, disaient les Ariens, est « non créé », « non engendré », » non fait », ἀγέννητος, tandis que le Fils est engendré, c'est-à-dire créé, devenu, fait, γεννητος. Donc il y a opposition « de nature ». Le Père est Dieu ; le fils ne l'est pas, ne peut pas l'être au même sens, disons mieux, au sens propre du mot. C'est un dieu secondaire et inférieur au Père qui l'engendre.

A cette argumentation d'Eunomius, l'habile interprète et successeur d'Arius, que répondait saint Basile, le premier des Cappadociens ? En résumé ceci : Vous dénaturez le sens et plus encore la portée du mot ἀγέννητος. En réalité ce mot ne touche qu'à la question d'origine et encore il ne la tranche pas, car il est simplement négatif ; il dit ce que l'origine du Dieu-Père n'était pas. Ce Dieu-Père n'était ni engendré, ni créé, ni fait ; en d'autres termes son origine ne ressemblait en rien à celle des hommes. L'ἀγέννητος ne va pas plus loin et ne dit pas ce qu'elle est. Et surtout il ne touche en rien, il ne concerne en rien la question de substance. Qu'est-ce que ce Dieu « non créé » ? L'ἀγέννητος l'ignore.

Au reste voici les paroles de Basile : « En y réfléchissant nous constatons que le mot ἀγέννητος n'a aucun rapport à la question du « Quid sit » ou de la nature mais bien plutôt à la question du « Quomodo sit » ou de l'origine. En effet lorsque notre esprit examine si le Dieu suprême provient de quelque cause, il n'en peut trouver aucune et il exprime la « non-origine divine » par le mot ἀγέννητος. Il en est de même quand nous parlons des hommes : Dire : un tel provient d'un tel, ce n'est pas expliquer la « quiddité » de quelqu'un, mais son origine. C'est ainsi qu'à l'égard de Dieu, le mot ἀγέννητος ne déclare pas ce qu'il est mais « qu'il ne provient pas ». «... Un peu plus loin, Basile (1) ajoute : Celui qui définit la nature divine par le mot ἄναρχος ou ἀγέννητος me fait l'effet de celui qui, interrogé sur la nature d'Adam, répondrait

(1) *Contrà Eunomiam*, lib. I. 15. — de Régnon pp. 227-228.

qu'il ne provient pas du mariage d'un homme et d'une femme, mais qu'il a été fabriqué par la main de Dieu. Mais, lui dirait-on, je ne vous demande pas quel est le mode de provenance ; je vous demande quel est le fonds substantiel de l'homme, et après votre réponse, je ne le sais pas davantage. La même chose arrive pour le mot ἀγέννητος qui nous apprend le « comment de Dieu bien plutôt que sa nature elle-même ».

Pour tout résumer : ces deux mots ἀγέννητος et γέννητος expriment ce que nous appelons les propriétés notionnelles du Père et du Fils qui touchent simplement leurs origines, sans exprimer directement leur nature. Le Père est inengendré, ce qui ne l'empêche pas d'être générateur ; l'autre est engendré ; reste à chercher la nature du Père qui sera sans doute celle du Fils...

Grégoire de Nysse et Grégoire de Nazianze, les deux autres Cappadociens, reprennent à leur tour la question et, après la mort de Basile, écrivent sous le même titre : « *Contra Eunomium* » des traités non moins remarquables... Voici comment Théodore de Régnon (1) apprécie en finissant l'ensemble de leurs œuvres : « la réfutation d'Eunomius par les trois docteurs cappadociens détermina un grand progrès dans la science théologique. En effet l'obstination de l'hérétique à considérer le mot ἀγέννητος comme un mot de nature contraignit saint Basile et ses amis à distinguer avec une plus grande précision entre les attributs absolus de la substance divine et les propriétés notionnelles qui caractérisent chaque personne... »

(1) De Régnon, tome III, pp. 241-243 *passim*.

« Cette histoire est intéressante à plus d'un titre. Et d'abord elle nous montre l'activité intellectuelle de l'Eglise qui fixe son langage par le progrès d'un corps vivant, suivant la belle remarque de Vincent de Lérins. Du commencement à la fin, c'est la même vie, car c'est la même foi ; mais peu à peu les dogmes deviennent plus précis et plus distincts, grâce à une terminologie définie et à des formules officiellement consacrées. »

« Ce travail eût à s'accomplir sur tous les dogmes. En effet les Pères de l'Eglise font observer que Dieu, pour nous révéler ses mystères, a dû condescendre à notre faiblesse et se servir d'expressions humaines que nous puissions comprendre. Mais, disent-ils, ces mots inventés d'abord pour exprimer des choses terrestres, sont souillés par les misères inhérentes à la créature et les hérétiques se sont perdus pour s'être attachés à leur sens primitif et matériel. Le devoir des docteurs fut donc de purifier les expressions fournies par la révélation, et de montrer comment leur sens spirituel élevé nous fournit une connaissance des mystères par voie d'analogie. Ainsi en fût-il pour ces mots : Père, Fils et génération. »

***

Il nous reste à expliquer, avec les Pères cappadociens, la procession du Saint-Esprit. Remarquons ici que le Concile de Constantinople qui prononça sur la Divinité de la troisième Personne trinitaire, n'entra dans aucune explication sur sa Procession elle-même, ni sur la spiration active du Père et du Fils, principe unique de sa Divinité. Qu'on relise

son décret dans notre chapitre sur les Hérésies christologiques. C'est aux Pères et aux docteurs qu'il faut demander ces premiers éclaircissements sur le mode et la nature de cette procession, qui passèrent à une époque bien postérieure dans les définitions des conciles.

Rappelons tout d'abord que la relation du Père au Fils implique un don réciproque. Le Fils a tout reçu de son principe, le Père, non pas seulement par une action pleinement volontaire de celui-ci, mais par une nécessité de sa nature infiniment abondante et féconde au point de se verser dans un autre lui-même. Le Fils ainsi engendré devait tout naturellement reporter vers son auteur, dans un élan égal à celui qui lui avait tout communiqué, les perfections qu'il en avait reçues, afin de se sentir uni à lui, selon qu'il le proclamait « *Ego et Pater unum sumus.* « Le Père et moi nous sommes un ». Ces deux amours du Père et du Fils se rejoignent et s'unissent pour n'en former qu'un seul. Mais rappelons-nous que toutes les opérations en Dieu sont fécondes et il ne saurait en être autrement, vu l'infinie richesse de la nature divine. Cela est tout particulièrement vrai de ces opérations intellectuelle et volontaire qui constituent la vie divine.

Le fruit de l'opération intellectuelle a été la génération du Verbe. Que va produire l'opération volontaire, j'entends la jonction de ces deux amours du Père et du Fils? Nous avons dit que ces deux amours n'en font qu'un, qui est comme l'aboutissement de la vie divine toute entière et qui l'achève en la résumant. Tout ceci est très réel, quoique inexprimable en langage humain.

Pour nous, hommes, quand nous avons conçu une pensée longuement méditée et réfléchie, elle devient l'expression non seulement de notre intelligence, mais de notre âme toute entière; nous l'aimons, elle nous plaît peut-être jusqu'à nous ravir. Alors nous voudrions la réaliser, lui donner un corps et une âme en quelque sorte qui en feraient comme un reflet de tout nous-même. Dieu nous a fait à son image et ressemblance, image très lointaine et bien imparfaite ; cependant nos opérations nous permettent de nous former une idée analogique des siennes.

Quand la divine révélation vient nous dire que le Père céleste aime son Fils d'un amour infini et vivant, que le Fils reporte vers le Père un amour identique et égal, que cette double respiration amoureuse n'en fait plus qu'une ; faut-il s'étonner qu'elle soit productive, ou plutôt qu'elle se réalise dans une Personne identique aux deux autres dont elle sera le lien. Et comme les deux autres, elle possèdera toutes les perfections divines, la plénitude de l'essence divine dont elle aura, avec les deux autres, la libre et entière possession.

C'est là tout le mystère dont le concept s'achèvera dans la mesure possible, si nous remarquons bien que la spiration dont la troisième Personne est le fruit, quoique provenant du Père et du Fils ou du Père par le Fils, est unique. Le Père y a mis tout ce qu'il a et tout ce qu'il est, en se communiquant au Fils dans l'amour et par l'amour. Le Fils obéissant à ce mouvement amoureux s'y associe, y mêle son propre amour; il pense et veut comme le Père, et avec le Père, et tout ce que pense et veut le Père. Les deux veulent la réalisation de

cet amour dans un Esprit qui sera le leur, uni à eux, saint de leur sainteté, vivant de leur propre vie qui en lui se clôt et s'achève.

Alors l'Eglise, organe et interprète de ces grandes et incomparables réalités, pourra dire que l'Esprit procède du Père et du Fils, est comme la respiration amoureuse du Père et du Fils, leur souffle vivant, personnel comme eux, le Saint-Esprit, la troisième Personne de l'ineffable et adorable Trinité.

Après avoir expliqué très au long ce que nous venons de résumer brièvement sur les Personnes trinitaires et leur distinction par leur origine, l'innascibilité pour le Père, la génération pour le Fils, la spiration active du Père et du Fils pour le Saint-Esprit, les docteurs cappadociens portent toute leur attention vers la conciliation de cette Trinité des Personnes avec l'unité de nature ou d'essence. Le moyen tout naturellement indiqué consistait à bien préciser les notions de nature, ou d'essence ou de substance dont nous avons nous-même parlé, comme ils venaient de préciser celle des Personnes. Dans un chapitre très important sur le « difficultés de ce concept », Théodore de Régnon résume tout le travail des Cappadociens sous ce quadruple titre : 1° réduction du Concept trinitaire à l'unité d'essence ; 2° réduction à l'unité de nature ; 3° réduction à l'unité de substance ; 4° réduction à l'unité d'origine... Impossible d'être plus complet. Pour la réduction à l'unité d'essence, nos docteurs avaient affaire aux ariens et plus encore aux semi-ariens.

Si nos lecteurs veulent bien se reporter à ce que nous en avons dit dans notre chapitre sur les Hé-

résies christologiques, ils saisiront mieux toute la difficulté de la question. Les Ariens prétendaient que le Père seul est Dieu, qu'il a d'abord créé le Fils, qui à son tour a créé le Saint-Esprit. Les semi-ariens concédaient une similitude d'essence entre le Fils et le Père et cette similitude avait des degrés descendants, depuis les » homoiousiens jusqu'aux anoméens » qui contestaient toute espèce de ressemblance.

Mais la similitude n'est pas « l'identité »; l'*idem ens* n'est pas synonyme de *simile ens*; et la similitude spécifique dont nous avons déjà parlé est encore bien plus distante de l'identité, précisément à cause de ses imprécisions et ses degrés possibles. Entre le Père et le Fils, les semi-ariens auraient pu loger l'ogdoade ou même le « plérôme » ou les trente dieux des Valentiniens, pourquoi pas tous les dieux de l'ancienne Olympe.

Que nous sommes loin de l'identité exprimée par « l'omoousios » de Nicée, cette identité que nous appelons numérique ou de singularité, pour bien exprimer qu'elle ne se divise ni ne se partage, mais qu'on la possède toute entière ou qu'on ne la possède pas du tout.

Pour convertir les dissidents de bonne foi, qui prêtaient à la similitude d'essence la signification d'identité, nos docteurs usèrent de ménagements et essayèrent de les ramener à la croyance catholique par des voies un peu détournées, qui ne leur réussirent pas toujours. Ainsi saint Basile leur demanda-t-il tout d'abord de confesser l'égalité substantielle entre le Père et le Fils; dès lors que cette égalité était substantielle au sens propre et rigoureux du mot, elle devenait synonyme d'iden-

tité. Mais son frère, Grégoire de Nysse, s'étant engagé trop avant dans ces concessions, Basile fut obligé de le redresser par des arguments très démonstratifs. Bref il fallut en venir à professer en termes formels *l'unité* d'essence entre les trois Personnes divines, et c'est ce qui assura le triomphe contre les ruses et les dissimulations hypocrites des hérétiques. Saint Grégoire de Nazianze fut tout aussi explicite que Basile assez longtemps après la mort de ce dernier, dans ses célèbres « Discours théologiques » prononcés à Constantinople, à l'occasion du second concile œcuménique (1).

La réduction du concept trinitaire à l'unité de nature suit nécessairement puisque essence et nature expriment la même réalité ; il y a cette unique différence, que le mot nature appelle ou implique l'idée d'opération. De là découle une preuve spéciale : la nature se manifestant par l'opération elle-même, si celle-ci est une, la nature sera une. Saint Basile le constatait en ces termes : « Il est de toute nécessité de nous laisser guider par les opérations que nous connaissons, pour parvenir à la connaissance de la nature divine. Donc si nous voyons que les opérations du Père, du Fils et du Saint-Esprit, diffèrent entre elles, nous pourrons, de cette différence d'opérations, conjecturer une différence de nature... Si au contraire nous constations que l'opération du Père, du Fils et du Saint-Esprit, est parfaitement une sans différence ou distinction, force nous sera de conclure de l'identité d'opération à l'identité de nature (2). »

(1) Voir ces textes tome I, du P. de Régnon p. 382 et sq.
(2) Ad Eustathium, epist. 189, parag. 6.

Notons que l'opération dont il est question ici est concrète et aboutit aux œuvres « ad extra ». Cette opération part d'une nature concrète qui implique l'unité, en d'autres termes, la consubstantialité des Personnes. Voici comment saint Grégoire de Nysse s'exprime à propos de la grâce sanctifiante qui, dit-il, « nous communique non pas trois vies, mais une seule vie, la même étant opérée par le Père, étant disposée par le Fils et dépendant du vouloir du Saint-Esprit. On comprend par cet exemple comment l'opération de la Sainte Trinité n'est pas divisée selon le nombre des hypostases, mais est un seul mouvement de volonté libérale, une seule disposition allant du Père par le Fils vers l'Esprit. Car nous ne disons pas trois vivificateurs de ceux qui opèrent une même vie... En résumé aucune opération ne se distingue suivant les hypostases, comme si elle procédait individuellement de chacune sans le concours des autres... Elle est exercée par la Sainte Trinité et n'est pas divisée selon le nombre des Personnes, comme si chaque œuvre considérée en soi fût du Père seul, ou du Fils individuellement, ou du Saint-Esprit séparément (1) ».

Inutile d'insister sur la réduction à l'unité de substance; les arguments seraient les mêmes. L'unité d'origine nous attire davantage; on l'appelle aussi la récapitulation de la Trinité dans l'unité, et c'est non pas un cappadocien, mais un pape, Denys de Rome, qui a formulé cette doctrine reproduite par saint Athanase dans son écrit : « *De decretis Nicaenae synodi* (2).

(1) Greg. de Nysse, *Quod non sint tres Dii*, M. XLV. Col. 125.
(2) Migne. Col. 464.

Il est nécessaire, dit le pape Denys, qu'au Dieu de toutes choses soit uni le Verbe divin. Il faut qu'en Dieu revienne habiter et vivre le Saint-Esprit. Enfin il est de toute nécessité que la divine Trinité soit « récapitulée » et ramassée en un seul, comme en un faîte, c'est-à-dire, dans le Dieu de toutes choses, le Tout-Puissant. »

Les Cappadociens firent écho à cette doctrine : Dans l'un de ses fameux discours au concile œcuménique de Constantinople, Grégoire de Nazianze disait : « Si pour honorer le Fils et le Saint-Esprit nous devions les supposer sans origine, ou les rapporter à un principe étranger, il faudrait craindre de déshonorer Dieu et de lui opposer quelque chose. Mais si, à quelque hauteur que j'élève le Fils et l'Esprit, je ne les place pas au-dessus du Père et ne les sépare pas de leur principe, si je place là-haut une sublime génération et une admirable procession ; voyons, Arien, je te le demande, lequel de nous deshonore Dieu? N'est-ce pas toi qui le reconnaît bien pour le principe de créatures, mais qui lui refuse d'être le principe de ses égaux en nature et en gloire, comme nous le confessons. »

Saint Athanase avait formulé toute cette doctrine en termes aussi énergiques dans ce *Quatrième livre contre les Ariens* que nous avons déjà exploité au début de ce chapitre : « Puisque le Christ, y disait-il, est Dieu de Dieu, puisqu'il est de Dieu le Logos, la Sagesse, le Fils, la Puissance; pour tout cela, un seul Dieu est annoncé dans les divines Ecritures. Le Logos est le Fils unique de l'unique Dieu ; il se rapporte donc à celui de qui il est ; de sorte que, bien que le Père et le Fils soient deux, l'unité de divinité n'est ni divisée ni déchi-

rée. Aussi doit-on dire qu'il y a de la Divinité un seul principe et non deux principes et que par conséquent, il y a monarchie, de la manière la plus absolue. De ce principe même, le Logos est le Fils, non comme un autre principe subsistant par soi-même ou comme produit hors du premier principe; car dans ce cas il y aurait dyarchie, polyarchie; mais comme le propre Fils de l'unique principe, comme sa propre Sagesse, son propre Logos, procédant de lui. »

Ce principe unique, non né, non créé, « l'innascibilis » des Latins, « l'agennêtos » des Grecs, est l'être subsistant « ex se, a se, per se, » en termes plus simples, ayant en lui seul la raison de son existence, cette perfection qui renferme toutes les autres.

CHAPITRE III

Aspect nouveau du dogme trinitaire: sotériologie.

Nous avons vu dans nos précédents chapitres les hérésies orientales, Arianisme, Nestorianisme et Monophysisme, s'attaquer directement à la Personne du Sauveur ou au dogme proprement dit de l'Incarnation, pour en nier et en dissocier les éléments constitutifs. Restait une autre manière de ruiner le mystère du Dieu-Homme, plus simple en apparence mais également funeste dans ses résultats; c'était d'en démontrer l'inutilité ou même la non-nécessité. Pélage l'essaya en Occident.

Nos lecteurs se rappellent qu'au début de notre chapitre sur le Dieu-Homme ou l'Incarnation, nous avions commencé par établir la condition déterminante ou ce que nous avions appelé, d'un mot peut-être un peu impropre, la cause originelle de ce mystère, le péché d'Adam ; puis sa Cause finale, notre destinée surnaturelle. Sans la faute adamique, l'incarnation du Verbe eût pu exister et se serait même réalisée, d'après certains théologiens; mais tout le monde accorde qu'elle n'eût point été aussi nécessaire; et même il est de doctrine commune qu'elle ne se serait pas faite. Le péché d'Adam et

la condition misérable à laquelle l'humanité avait été réduite furent les motifs qui déterminèrent l'infinie miséricorde à nous secourir comme elle l'a fait. Nier ou supprimer la faute originelle, c'est supprimer la cause occasionnelle ou le motif déterminant de l'Incarnation du Verbe.

Un moyen également sûr de ruiner le mystère, c'est de supprimer sa cause finale, notre destinée surnaturelle et la gloire de Dieu qui en doit résulter. Le Christ est venu en ce monde pour nous apprendre à reporter plus haut nos regards et nos aspirations, vers le Ciel et l'Eternité. Aussi après avoir établi par des preuves trop irrécusables notre déchéance, puis le maintien de notre destinée en dépit de cette déchéance elle-même, reste-t-il à étudier les moyens qui nous conduisent de l'une à l'autre. Ces moyens sont les conséquences immédiates, ou, si on le préfère, les applications pratiques de l'Incarnation elle-même, l'œuvre salvifique du Christ rédempteur. C'est là, comme notre titre l'indique, un côté nouveau de la Christologie proprement dite que l'on appelle d'ordinaire « la Sotériologie ».

L'Orient imbu de l'esprit grec, subtil, indiscipliné, ami des chicanes sophistiques dont il ne s'est jamais dégagé, s'est surtout occupé de la Christologie proprement dite, pour l'altérer et la corrompre par les hérésies que nous connaissons. L'Occident qui s'était formé sous l'action et l'influence de Rome, avait des goûts plus positifs et plus pratiques ; les questions qui le passionnèrent revêtirent dès lors un autre caractère et concernaient plus directement l'homme lui-même, ses intérêts présents et à venir. Ce n'est pas que ces

intérêts furent toujours bien compris ; là aussi naquirent des hérésies qui se sentirent bientôt en connexions organiques avec les hérésies orientales. Pélage, dont nous nous occuperons, fut en rapport au moins indirect avec Théodore de Mopsueste, l'un des auteurs du Nestorianisme, par un prêtre nommé Rufin. Les deux hérésies se développèrent parallèlement ou à peu près ; elles furent frappées en même temps. Le coup décisif leur fut porté à l'une et à l'autre au concile d'Ephèse. Sans doute, on s'y occupa surtout du Nestorianisme, qui avait soulevé presque tout l'Orient où l'erreur de Pélage avait eu un retentissement beaucoup moindre. Mais le disciple, le plus habile, et le plus dangereux, de Pélage, « Julien d'Ecclane », s'étant rendu à Ephèse, sans doute avec l'espoir d'y répandre son erreur, y fut solennellement condamné.

En Occident, Pélage avait vu se dresser contre lui un docteur, illustre entre tous par l'étonnante fécondité et l'élévation de son génie. Je veux parler d'Augustin, évêque d'Hippone, qui travailla à l'évolution du dogme sotériologique, et à l'élucidation de toutes les questions qu'il implique : questions du péché originel, sa nature et ses suites ; questions si délicates et si difficiles de la Grâce et du Libre-arbitre, question même de la Prédestination. Il y a là des problèmes d'un ordre moins élevé que ceux qui furent agités en Orient à propos du dogme trinitaire, mais qui sont presque d'une égale importance. Au lieu de métaphysique, c'est l'anthropologie chrétienne qui se forme et se précise peu à peu, et tout particulièrement la science de l'âme humaine, dans ses rapports les plus intimes et les plus cachés avec le Dieu régénérateur et Sauveur.

Notre prétention n'est point d'aller au fond de ces mystères ; mais d'en dire ce qui nous semblera le plus utile à nos lecteurs et le plus en rapport avec notre but.

I

Le Pélagianisme et le Péché originel.

On considère habituellement la négation du péché originel comme le centre et le cœur de l'hérésie pélagienne, et en cela on a parfaitement raison. Mais, à consulter les textes de Pélage, son *Libellus Fidei* adressé au Pape Innocent en l'an 417, sans parler de son traité *de Libero Arbitrio* que nous ne connaissons guère que par les fragments reproduits par saint Augustin, on est amené à croire que ce sont les erreurs commises par Pelage et ses deux auxiliaires, le moine Célestius et Julien, évêque d'Ecclane, concernant le libre-arbitre, qui ont été le point de départ du Pélagianisme.

1.— *Libre-arbitre.* — Il importe donc que nous ayons nous-mêmes une idée exacte du libre-arbitre et de ses rapports avec la grâce ravie à l'humanité dans la personne d'Adam, par le péché originel, pour suivre dans tous ses détours et ses déductions les plus importantes l'hérésie pélagienne. Les explications que nous donnerons sur ce point serviront à élucider tout le reste. Le libre-arbitre ou la volonté libre semblent deux mots à peu près synonymes, et ils le sont aussi à condition qu'on les comprenne bien. La volonté est le sujet immédiat

du libre-arbitre qui nous apparaît comme sa propriété essentielle. Et cependant les théologiens définissent le libre-arbitre *appetitus rationalis*, appétit raisonnable pour nous marquer qu'il n'est pas sans relation étroite avec la raison elle-même, si bien que cette raison en contient comme la racine première. Et la raison doit être entendue ici dans son sens le plus élevé comme la faculté de l'être et de son intelligibilité ; aussi est-elle douée d'une intuition qui le saisit en ce qu'il a d'intime. C'est donc cette faculté rationnelle qui est chargée, par la nature elle-même, d'éclairer la volonté et de porter à notre libre-arbitre la lumière qui déterminera ses choix, son élection. Car le propre de ce libre-arbitre, n'oublions pas de le dire, est d'opérer ces choix qui entraîneront toutes les forces de la volonté elle-même dans la direction qui lui sera indiquée par la faculté raisonnable ou l'intelligence.

Voici donc que ce libre-arbitre, cette volonté libre, précisément parce qu'elle a la responsabilité des actes posés par l'âme toute entière, je veux dire avec le concours de toutes ses puissances, nous apparaît subordonnée à une loi qui lui sera notifiée par la faculté intellectuelle. Les lumières qui lui seront apportées ainsi seront nécessairement directrices et créeront l'obligation proprement morale, en vertu de l'axiome *Sub lege libertas*. Il n'y a pas, il ne saurait y avoir de liberté humaine sans une loi pour la régir, pas plus qu'il n'y a, dans le monde matériel, de forces sans lois physiques qui les empêchent de dévier et de porter tout autour le trouble et peut-être la ruine.

Mais vers quel objet la loi morale dirigera-t-elle

le libre-arbitre ? L'objet direct, immédiat et nécessaire de la volonté libre s'appelle « le bien » ; cette volonté laissée à ses instincts naturels désire ce qui est bon, ce qui est bien, car ce bien nourrit et développe l'être humain tout entier dont cette volonté est le ressort actif par excellence. Lorsque la raison est droite et s'est développée dans l'atmosphère de lumineuse vérité qui lui convient, elle montre à la volonté libre, comme but suprême et obligé de ses opérations, le bien absolu, principe et source de tous les autres, Dieu. L'homme considéré dans les facultés qui lui sont propres, a été créé pour Dieu, a besoin de Dieu, et, dès lors, le cherche par toutes ses aspirations et à travers ses égarements eux-mêmes. Cependant ce bien suprême apparaît bien lointain à un trop grand nombre, et même à certains n'apparaît pas du tout ; tandis que dans les sphères inférieures s'étalent, avec tout ce qu'ils ont de séduisant, les biens terrestres qui sont là sous leurs mains et à leur disposition. Ces biens sont des reflets du Bien suprême, des rayons tombés du sein de Dieu. Quand on les considère dans leur ensemble, ils revêtent une sorte d'universalité à travers laquelle le libre-arbitre n'a qu'à choisir ; et quand il a fait son choix et a réussi à se les approprier, il ne lui reste plus qu'à en jouir.

Mais ici intervient la loi morale, la loi rationnelle qui procède tout d'abord de l'être par excellence, du Bien suprême auquel tous les autres sont subordonnés, Dieu. Et, chose merveilleuse, cette loi procède en même temps de la conscience humaine pour mieux atteindre le libre-arbitre, la volonté libre et la régler plus sûrement dans les manipula-

tions et l'usage de ces biens extérieurs. Lorsque leur jouissance n'est pas gouvernée par cette loi, elle pervertit, elle corrompt, elle désorganise l'être humain tout entier; ce qu'il cherche dans ces êtres contingents qu'il s'approprie, ce n'est plus ce qu'ils ont de bon dans un but d'utilisation légitime, mais ce qu'ils ont de séduisant et de corrupteur pour en abuser à sa fantaisie et selon ses caprices. Le libre-arbitre, l'appétit raisonnable, a cédé le gouvernement de la vie à un autre appétit qui devait lui être subordonné et qu'une psychologie renseignée appelle l'appétit sensitif ou sensible. Lorsque ce dernier devient le maître, il soulève bientôt ces tempêtes morales qui brisent et emportent tout.

Pélage et ses deux amis, le loquace et impétueux Célestius et le rusé et habile Julien d'Ecclane ne voulurent rien voir de tout ce que nous venons de dire. Ils confondirent et l'appétit raisonnable qui constitue la vraie liberté et l'appétit sensible qui déchaîne toutes les tempêtes, pour tout couvrir de la même approbation. Pélage dans son *Libellus fidei* définit ainsi la liberté : *Libertas arbitrii qua a Deo emancipatus homo est, in admittendi peccati et abstinendi a peccato possibilitate consistit.* Le libre-arbitre est donc la pleine et entière émancipation de l'homme à l'égard de Dieu, puisqu'il consiste dans le pouvoir et le droit de commettre le péché ou de s'en abstenir. Voici comment ces hérésiarques justifiaient cette émancipation et cette révolte : ils distinguaient dans le libre-arbitre tout d'abord la puissance d'agir, ce qu'ils appelaient le « *posse* », en d'autres termes « la nature » qu'ils reconnaissaient tenir de Dieu. De cette na-

ture sortait le libre-arbitre proprement dit ou la volonté, le « velle », principe immédiat de l'acte, *l'esse*. Tout cela est exact; mais voici qui l'est moins : Si la nature ou le « posse » vient de Dieu, le « velle » ou la volonté libre, à plus forte raison l'acte lui-même, *l'esse* leur appartiennent si bien à eux-mêmes, que Dieu n'avait rien à y voir. Voici leur texte tel que saint Augustin le reproduit dans son traité *De gratia* : « Primo loco statuimus « posse »; secundo « velle »; tertio « esse »; posse in natura, velle in arbitrio, esse in effectu locamus. Primum illud id est « posse » ad proprium pertinet qui illud creaturæ suæ contulit. Duo vero reliqua, hoc est « velle et esse » ad hominem referenda sunt quia de arbitrii fonte descendunt ». C'est la méconnaissance absolue de l'acte créateur lui-même qui se perpétue dans l'acte conservateur sans lequel l'être créé cesserait d'exister immédiatement... Et nous verrons plus tard que l'acte humain quel qu'il soit, de quelques facultés qu'il émane, ne se conçoit même pas sans une motion directe et immédiate de ce Dieu créateur et conservateur.

2. — *Le Pélagianisme et l'Ordre surnaturel primitif.* — Ce que nous venons de dire du Pélagianisme et du libre-arbitre, montre déjà suffisamment que cette hérésie n'est rien autre chose que le naturalisme le plus accentué. La négation qui en ressort avant toutes les autres est celle de l'ordre surnaturel primitif, établi par le Dieu créateur en personne dès l'organisation de ces mondes où l'homme fut placé. Dieu vu dans son Essence et aimé pour lui-même, à cause de ses infinies perfections par l'humanité béatifiée, telle nous apparaît

« la Cause finale » de cet ordre surnaturel primitif. Or il est bien évident que ce n'est pas le libre-arbitre, tel que le concevait Pélage, qui eût été capable de conquérir ce ciel et cette éternité promis au chef de notre race. Tout au plus ce libre-arbitre, comme les autres facultés de l'âme humaine, possédait-il ce que nous appelons une *capacité obédientielle*, ou une certaine aptitude à recevoir les forces divines qui lui permettraient d'atteindre cette fin suprême...

Notre nature n'exige ni ne postule ce bonheur qui, sans la révélation qui lui en a été faite, lui fût demeuré totalement inconnu. Aujourd'hui encore, en nous auscultant nous-mêmes, je veux dire en sondant le fond de nos facultés naturelles, nous y trouvons tout au plus des aspirations à une immortalité dont les caractères nous échappent. En vertu de sa spiritualité notre âme est immortelle ; elle se sent faite pour vivre au delà de ce tombeau où elle ne saurait se décomposer et pourrir comme nos organes. Que ces organismes physiques et matériels s'y dissolvent en poussière, cela se comprend, mais que les facultés de notre âme qui, par sa force propre, saisit à travers le monde sensible les lois qui le régissent, puissent finir de la même manière c'est là un concept que l'esprit humain n'acceptera jamais. Mais à quoi cette intelligence sera-t-elle occupée lorsque les organes qu'elle anime seront défaits ? Que saisira-t-elle par delà ce monde sensible avec lequel elle n'aura plus de relations selon toutes probabilités? Quelles seront ses jouissances vraies, fugitives ou durables? autant d'énigmes que cette raison humaine n'eût jamais pénétrées ; il a fallu une révélation pour l'en instruire, comme il

lui faudra des forces supérieures pour l'introduire dans ce monde qu'une lumière divine lui fait entrevoir.

Bref, pour tout résumer, le but suprême de la vie humaine, vision, possession et jouissance de Dieu lui-même, est en dehors de nos prises naturelles. Il nous a été promis et nous sera donné fort gratuitement. La gratuité est le caractère évident de tout l'Ordre surnaturel ; si la cause finale de cet ordre porte ce caractère, nous devrons le retrouver dans les moyens établis pour nous y conduire. Ces moyens, pour Adam au sortir des mains du Créateur, comme pour nous aujourd'hui, se résument d'un mot qui exprime cette gratuité, « la grâce », ce qui est tout à la fois gracieux et gratuit.

Nous pressentons déjà ce que cette grâce doit être, en elle-même et dans ses origines ; puisque sa fonction est de nous conduire au ciel, c'est qu'elle en vient ; elle ne peut être qu'un jaillissement de cette vie divine, céleste et éternelle, qui nous y attend ; ses flots nous inondent dès ici-bas. La grâce adamique ne différait point essentiellement de la grâce chrétienne. Son degré était peut-être inférieur, comme ses moyens de communication moins immédiats. La grâce du Christ nous arrive par les sacrements, qui sont comme les veines et les artères de ce grand corps vivant et organisé auquel nous appartenons, et qui s'appelle l'Eglise. La grâce, dans l'ordre surnaturel primitif, eût été communiquée par Adam à ses descendants par les voies ordinaires de la génération ; elle eût inondé le monde si les membres de la race adamique lui fussent demeurés fidèles. Le plan providentiel était sans au-

cun doute d'établir une solidarité plus étroite entre tous les hommes. Et ce qui l'eût solidifiée et rendue plus douce, c'eût été ce mélange des deux vies naturelle et surnaturelle, jaillissant ensemble de la même source immédiate, le cœur d'Adam dans les veines des générations.

Personne ne connaît à fond et dans les détails ce qu'eût été cette économie primitive, si le péché adamique ne l'avait détruite à sa source même ; nul doute qu'elle n'eût été grande et belle comme celle que lui a substituée l'infinie miséricorde du Christ rédempteur.

3. — *Le péché originel, sa nature et sa transmission.* — Nous retrouvons sous la plume de Julien d'Ecclane et sur les lèvres de Pélage les récriminations blasphématoires que les rationalistes de tous les siècles ont répétées à propos du péché originel. Saint Augustin (1) les a énumérées dans l'ouvrage qu'il commença d'écrire contre l'hérésiarque Julien sans pouvoir l'achever. De plus Mercator dans son *Commonitorium* formule les mêmes reproches contre Pélage. Le vrai coupable, aux yeux de ces deux hérésiarques, n'est point Adam mais Dieu en personne qui a la cruauté de faire retomber sur toute la race humaine les fautes d'un seul. En quoi et comment le petit enfant qui vient de naître, peut-il être rendu responsable d'un péché quelconque ? Pour l'accuser ainsi, attendez que ses facultés se soient développées, et qu'il se soit au moins associé par un acte réfléchi à la révolte de son ancêtre. Tous nous sommes habitués à ces rodomontades de la sophistique rationaliste, tou-

(1) *Opus imperfectum contra Julianum*, chap. I et VI.

jours prompte à redresser les prétendus errements de la Sagesse divine. Considérons les choses de plus haut et en elles-mêmes ; les deux points qui dominent tout sont la « nature de la faute adamique et son mode de transmission. »

Le péché adamique se distingue de tous ceux qui se peuvent commettre aujourd'hui par sa nature propre et sa spéciale gravité, à cause des lumières dont était comme enveloppé son auteur et aussi de sa qualité de chef de race, engageant en une certaine mesure sa postérité toute entière. Sans doute ce péché ressemble aux nôtres par certains côtés : Il y eut de la part d'Adam une révolte suffisamment voulue et délibérée contre le Dieu créateur et sanctificateur, la méconnaissance de sa volonté formellement exprimée, en d'autres termes, la violation d'une loi positive, l'obligeant sous les peines les plus graves et signalées à l'avance, « *morte morieris* ». Ce commandement tel qu'il est formulé dans la Genèse semble bien être l'expression symbolique de toute la loi morale, du code divin tout entier, prescrivant tout bien et défendant tout mal. N'est-ce pas là en effet l'objet de la morale que Dieu voulait graver dans la conscience du premier homme ? *De ligno autem scientiæ boni et mali ne comedas.* La science du mal est toujours dangereuse surtout pour certaines consciences ; le moyen le plus sûr de ne le point commettre, c'est de l'ignorer. L'arbre paradisiaque a des rejetons partout ; et que d'âmes se perdent pour aimer la saveur de ses fruits les plus mauvais.

Nous n'en pouvons douter, la révélation primitive dont le chef de notre race avait été favorisé et dont notre Genèse ne contient que des fragments,

avait dû le renseigner tout d'abord sur le but suprême de la vie et la Cause finale de cet Ordre surnaturel que la Providence inaugurait dans sa propre personne. Cette Providence souverainement sage, ne lui laissa point ignorer le lien essentiel qui existait de fait, comme les événements ne le prouvèrent que trop, entre la défense formulée et cette fin suprême, assignée au genre humain tout entier dans la personne de son chef. Le péché adamique entraînait de soi la rupture avec le Ciel et l'éternité.

A l'heure où il pécha, Adam portait en lui la grâce habituelle ou sanctifiante, en d'autres termes, la vie divine. Cette vie était inhérente à la substance de son âme et se développait en vertus de même ordre dans toutes ses facultés, absolument comme elle le fait en nous, chrétiens. Les deux économies divines, l'économie primitive et l'économie réparatrice qui lui a été substituée par Jésus-Christ, ne sauraient différer dans leurs éléments fondamentaux sans contredire les textes du concile de Trente que nous avons déjà cités. Pour atteindre le Ciel et l'éternel bonheur, Adam devait posséder comme nous les moyens proportionnés à cette fin, la grâce en un mot. Or, c'est cette grâce dont le dépouille son acte de révolte.

La théologie catholique exprime la révolution psychologique qui en fut le résultat par ces deux mots « *reatus culpae* ». La faute, c'est l'acte de révolte vu en lui-même ; le « reatus » indique son effet direct, l'ablation de la grâce qui l'élevait au-dessus de lui-même, le divinisait en quelque sorte. La dégradation qu'apporte et implique cette privation de la grâce divinisante ne pouvait être évitée.

Le mot « reatus » indique l'état subséquent où se trouva précipité le coupable.

Que transmettra ce chef de race à ses descendants ? Est-ce l'acte peccamineux pris en lui-même ? Aucune voix autorisée ne l'a jamais dit ; l'acte pris en lui-même est personnel à Adam. Mais ce qui demeure, ce sont ses suites ; ce qui se perpétue et très justement, c'est la privation qui en résulte. Adam a dissipé sa fortune surnaturelle ; comment veut-on qu'il la transmette à ses enfants ? Cette fortune, nous l'avons expliqué, était un bien gratuit et donné sous certaines conditions ; le Ciel ne nous était dû à aucun titre. La grâce était un moyen de l'obtenir ; mais pour être inhérente à l'âme, elle ne lui appartenait point cependant comme ses facultés ou propriétés essentielles, l'intelligence et la volonté par exemple. Cette grâce pouvait en être détachée et elle le fut par la prévarication originelle, comme elle l'est encore aujourd'hui par les révoltes de notre libre-arbitre. Nous disions plus haut qu'à côté de cet appétit raisonnable qui s'appelle le libre-arbitre en existe un autre, l'appétit sensible et inférieur qui peut se mettre en contradiction avec lui. Tant que l'appétit raisonnable est dominé et dirigé par la loi morale qui n'est que la mise en œuvre des sanctifiantes énergies de la grâce, la liberté se sent forte pour résister à l'appétit sensitif et aux passions qu'il soulève... Mais la grâce vient-elle à périr, la loi morale surnaturelle ou même naturelle s'obscurcit ou s'éclipse ; alors ne nous étonnons plus que les passions inférieures que nous appelons concupiscences se déchaînent et entraînent la vie toute entière.

Ceci explique déjà comment les concupiscences sont nées de la chute adamique ; elles ont leur siège dans cette partie inférieure de l'âme, en connexion plus étroite avec les organismes corporels et appartiennent surtout à cette vie sensible, transmise par les parents dans l'acte même de la génération. La descendance adamique put les ressentir plus vivement que nous, comme les premiers et douloureux contre-coups de notre commune déchéance. Toutefois il ne faut rien exagérer, ni désespérer d'une nature troublée dans ses opérations, mais non entamée dans son essence. Ne dit-on pas communément dans nos écoles de théologie que Dieu aurait pu créer l'homme dans un état exactement pareil au nôtre, ayant les mêmes entraînements et les mêmes défaillances ? Je le crois, tout en pensant que sa douce et miséricordieuse Providence eût trouvé des moyens naturels de venir à son secours et de le conduire, en dépit des concupiscences, à une fin en rapport avec les aspirations honnêtes qui sont au fond de cette nature ; si entamée soit-elle. Cette supposition d'un ordre purement naturel n'a rien qui répugne et nous pouvons l'admettre, tout en sachant bien qu'il n'a jamais existé ni n'existera jamais.

II

Saint Augustin en face du Pélagianisme.

Saint Augustin est né à l'époque des grandes crises ariennes et semi-ariennes en l'an 354. Tout le monde sait comment sa vie chrétienne se ratta-

che à l'apostolat de saint Ambroise, évêque de Milan ; c'est au pied de la chaire de ce dernier qu'Augustin reconquit ou du moins éclaira et fortifia sa foi longtemps morte. Il était alors professeur de belles-lettres, comme l'avaient été plusieurs autres de nos docteurs et jouissait d'une réputation justement méritée. C'était au mois d'août 386 que la crise se dénoua ; il avait alors 32 ans. Né à Tagaste, petite ville de Numidie, d'un père encore païen et d'une mère qui l'éleva avec une tendresse toute chrétienne, il avait étudié dans les grandes écoles de Carthage. C'est là que, saisi et emporté par ses passions, il commença cette union criminelle avec une femme dont il eût un fils, Adéodat.

Un peu plus tard, après avoir professé la rhétorique à Carthage même, il part pour l'Italie où il comptait trouver plus de renommée, et peut-être aussi se soustraire aux exhortations et aux plaintes de sa mère Monique. Mais celle-ci le rejoignit à Milan où ses prières avec les leçons de l'expérience et surtout la miséricordieuse bonté de Dieu, l'abattirent au pied de la croix. Baptisé par saint Ambroise le 25 avril 387 avec son fils Adéodat et son ami Alypius, il retourne en Afrique, voit sa mère mourir à Ostie au cours du voyage, se retire dans la maison familiale près de Tagaste avec des amis et des compagnons d'études et de prières, et il forme avec eux une véritable communauté religieuse.

Quelques années après en 392, dans un voyage à Hippone, port de Numidie où sa réputation de science, de vertu et de piété l'avait précédé, il assiste à une assemblée religieuse où le vieil évêque Valerius expose à son peuple la nécessité d'être

secouru par un prêtre qu'il méditait d'établir son coadjuteur. Tous les regards se portent sur Augustin et l'Assemblée toute entière s'écrie : Augustin évêque ! Un peu plus tard Augustin est consacré à la demande de Valerius, par le primat de Numidie.

Le grand docteur n'eut rien à changer à sa vie, si ce n'est cependant d'étendre à un plus grand nombre d'âmes le zèle qui le dévorait. Il étudie comme auparavant ; il écrit bien davantage encore ; il prêche et conduit plus fermement la lutte contre les erreurs qui dévastaient l'Eglise. Alors commence cette interminable série de productions théologiques et scientifiques qui nous étonne et nous déconcerte. Nous essaierons d'en saisir au moins le sens et la direction générale, mais surtout leur influence sur l'évolution du dogme sotériologique. Augustin ne quitta plus guère sa terre natale ; il mourut à Hippone dans les circonstances les plus tragiques ; cette ville était assiégée depuis trois mois par les barbares Vandales et devait succomber un peu plus tard sous leurs coups ; Augustin avait rendu le dernier soupir, entouré de ses amis et de ses disciples, le 28 août de l'an 430.

Toute une littérature s'est formée autour de son nom et de ses œuvres et l'on pourrait dire qu'elle remplit les siècles les plus éclairés et les plus vivants de notre histoire. Aujourd'hui, dans notre France où l'on désirerait plus de goût pour les choses religieuses, les romanciers eux-mêmes écrivent des livres sur saint Augustin. M. Louis Bertrand, par exemple, le suit à travers les phases de son existence si agitée et si remplie ; il nous peint avec talent le psychologue et aussi l'apôtre. Des théologiens

de marque, comme le P. Portalié, nous analysent ses œuvres dans des travaux que tous les prêtres un peu au courant connaissent et apprécient. Tout cet ensemble d'études montre le rôle et la grandeur d'Augustin. Notre but est plus modeste; c'est seulement dans ses démêlés avec les Pélagiens, que nous voudrions chercher ce qu'Augustin a fait de plus important pour l'évolution du dogme. Nous le prenons au point où ses immenses travaux se rattachent à ceux des Pères Grecs, dont nous nous sommes occupé dans nos précédents chapitres.

Ce qui dut attirer principalement l'attention du grand docteur sur les négations pélagiennes, c'est que cette hérésie, avec sa psychologie naturaliste, mettait en question tout le mystère si complexe et si grand du Dieu-Homme. Il y avait sous la plume de Pélage une anthropologie faussée et pervertie; mais dans cette perversion était impliquée toute la religion chrétienne. Si l'homme, en effet, peut avec les seules forces de sa liberté, opérer tout le bien que l'on a le droit d'attendre de lui, à quoi bon la grâce expiatoire et régénératrice qui jaillit des plaies du crucifié ? Aucun homme n'a jamais été plus apte par nature et mieux préparé qu'Augustin, par ses propres défaillance, à saisir d'un coup d'œil toute la portée du Pélagianisme.

Psychologue, notre docteur l'était à un degré éminent ; il suffit d'ouvrir n'importe laquelle de ses œuvres et d'en parcourir quelques pages pour en acquérir la persuasion. Il a éprouvé en lui-même, noté avec soin et étudié à fond tous les tressaillements de l'âme emportée par d'odieuses passions tout d'abord, puis s'élevant par les plus

méritoires sacrifices aux plus admirables vertus. Les égarements de l'esprit ne lui sont pas plus étrangers que les défaillances de la volonté ou les impuretés du cœur... Que pouvait-on trouver de plus bas au point de vue intellectuel, à l'époque où il vécut, que ce Manichéisme venu du fond de l'Asie en recueillant sur son passage, à travers le monde grec, toutes les erreurs philosophiques que maintenant il dissimule sous des dehors en partie chrétiens. Or Augustin avait été manichéen. Cette espèce de consécration religieuse accordée aux deux principes contraires qui se disputent le monde, le bien et le mal, n'était-elle pas un moyen de couvrir la vie coupable du père d'Adéodat, qui pendant plus de quinze ans avait été en proie aux déchirements d'une conscience gardant toujours et en dépit de tout, dans son fond le plus intime, les leçons de son angélique mère, sainte Monique ?

C'est à la lumière de ces ressouvenirs mêlés et toujours vivants qu'Augustin, soyons-en sûrs, jugeait la prétendue intégrité du libre-arbitre, capable de toutes les vertus, tel que le voulaient et l'enseignaient Pélage, Célestius, Julien d'Ecclane et tous leurs sectateurs.

Avant d'attaquer les Pélagiens, Augustin avait eu à lutter contre les Donatistes ; cette secte, déjà vieille d'un siècle à peu près, avait singulièrement dégénéré. On eût dit une entreprise de brigandages dans le but d'incendier les villages et les villes et d'assassiner jusqu'aux femmes et aux enfants, au lieu de s'occuper des âmes. De 404 à 410 Augustin fit contre eux de suprêmes efforts ; il entra en relations avec ceux de leurs représentants qui gardaient encore quelque honorabilité, appela leurs

évêques dans une série de synodes où il eut des discussions qu'il essaya de rendre pacifiques et utiles, mais sans aboutir à des résultats sérieux. Les empereurs romains avaient porté contre ces Circoncellions, ainsi qu'on les appelait, des lois sévères leur interdisant toute réunion sous peine de confiscation ou d'amendes. L'évêque d'Hippone qui avait toujours été partisan déclaré de la douceur et de la mansuétude dans les querelles religieuses voyant celles-ci dégénérer en guerres civiles, approuva les mesures prises par l'autorité, tout en intercédant pour l'emploi d'une certaine douceur dans leur application.

Son dernier essai de pacification auprès des donatistes échoua comme tout le reste, au sein d'une grande conférence qu'on n'ose appeler un concile et qui se tînt à Carthage au mois de juin 411, sous la présidence effective d'un commissaire impérial, Marcellinus. Après cette conférence, on dut renouveler les lois déjà portées contres ces hérétiques et en urger l'exécution. Augustin fut ensuite libre de tourner tous ses efforts contre Pélage et ses partisans.

Dès 410, Pélage et Célestius avaient quitté Rome pour venir en Afrique où ils espéraient sans doute répandre plus librement leurs erreurs. Pélage ne s'y attarda guère ; il avait hâte d'arriver en Orient, où il attendait, de la part des Semi-Ariens, des secours qui ne lui manquèrent pas en effet. Célestius, demeuré en Afrique, se démasqua en prêchant ses doctrines que l'on résuma dans les propositions suivantes, dénoncées dans un concile tenu à Carthage, cette même année 411 : « Adam a été créé mortel comme nous et destiné à la tombe, qu'il eût

péché ou non. Son péché l'a atteint lui tout seul, sans nuire au genre humain. La loi judaïque conduisait au royaume éternel comme l'Evangile ; avant l'avènement du Christ, des hommes vécurent sans péché; les enfants naissent aujourd'hui dans l'état où se trouva Adam avant sa prévarication. Le genre humain n'a donc été entraîné ni par le péché ni par la mort d'Adam, pas plus qu'il ne participe à la résurrection du Christ. L'homme peut éviter le péché et il l'évite de fait, quand il le veut. Enfin les enfants non baptisés jouiront de la vie éternelle. »

C'est bien là toute la quintessence du Pélagianisme tel qu'il est demeuré jusqu'à sa disparition. En attendant, il fut condamné par le concile de Carthage en 411, dans la personne de Célestius ; celui-ci, au lieu de se soumettre, en appela à Rome où il prit, du reste, bien garde de se rendre, préférant se retirer à Ephèse. Augustin, qui n'avait pas assisté à ce concile carthaginois, entra en lice à la demande du clergé et du peuple et écrivit ses deux ouvrages : *De peccatorum meritis et remissione* et *De spiritu et littera*, suivis en 415 du *De perfectione justitiae* (1).

L'évêque d'Hippone ne se contenta pas de combattre le pélagianisme dans cette Afrique où il n'était aidé par aucun centre intellectuel pareil au Didascalée d'Alexandrie, ni même à l'Ecole d'Antioche. Il le poursuivit jusque dans cet Orient, en députant son ami et son auxiliaire Paul Orose vers

(1) On trouvera une analyse de ces travaux dans la savante étude du P. Portalié (Dictionnaire de Théologie catholique, col. 2280 et suiv.) et aussi des remarques plus brèves dans l'*Histoire des Dogmes* de M. Tixeront ; d'autres encore, mais plus confuses, à la manière allemande, chez Schwane, etc..

saint Jérôme qui, comme l'on sait, avait élu domicile en Palestine. Là, Pélage devait trouver un appui dans l'évêque de Jérusalem, Jean, qui fit admettre la justification de l'hérésiarque tout d'abord au sein d'un synode, à Jérusalem, puis, dans un concile plus nombreux, à Diospolis, ou Lydda, en 415.

Deux évêques gaulois, Héros d'Arles et Lazare d'Aix, s'étaient déjà faits les dénonciateurs de Pélage auprès des Orientaux, probablement dans un voyage en Palestine. Ces mêmes évêques informèrent Augustin et le synode de Carthage des hypocrites explications de Pélage à Lydda et à Jérusalem, et de leurs résultats ; 63 évêques de la province de Carthage renouvelèrent leur condamnation de l'an 411 contre le Pélagianisme et en saisirent Rome. Par un mouvement analogue et sans doute concerté, 60 évêques numides, sous l'impulsion d'Augustin, formulèrent à Milève des condamnations identiques qu'ils envoyèrent, eux aussi, au pape Innocent Ier. Celui-ci excommunia les deux coupables, Pélage et Célestius, et écrivit à ce sujet trois lettres, dont deux furent expédiées aux évêques africains et la troisième en Orient, cette même année 416.

Pélage ne se tient pas pour vaincu ; il adresse à Innocent Ier une profession de foi, pleine de dissimulation et de mensonge, qui parvint à son successeur le pape Zozime ; celui-ci, s'y laissa prendre. Célestius traqué en Orient, à Ephèse d'abord, puis à Constantinople, apprend l'accueil fait par Zozime au « *Libellus fidei* » de son ami et maître Pélage, accourt à Rome où il s'empresse de faire toutes les protestations et tous les serments que

l'on voudra. Le pape, deux fois trompé, agrée et bénit ces belles dispositions et écrit aux évêques africains qu'ils se sont trop empressés de condamner deux innocents. C'est comme le prélude de l'affaire d'Honorius.

Augustin, l'instigateur de tout ce qui s'était fait en Afrique et même en Orient, était atteint au moins indirectement plus qu'aucun autre. Les évêques africains se réunissent en concile et essaient de renseigner le Pape, plus à fond, sur les menées des deux hérésiarques ; ils demandent qu'on maintienne la condamnation portée par Innocent. Zozime répond qu'il traitera l'affaire avec eux, mais sans rien changer jusqu'à nouvel examen. En 418, deux cent vingt-quatre évêques réunis à Carthage rédigent huit canons contre les erreurs pélagiennes. Zozime, impressionné sans doute par cet ensemble de faits, examine de plus près toute la cause et cite à comparaître à sa barre Célestius qui s'enfuit au lieu d'obéir. Le pape mieux instruit finit par écrire une célèbre Lettre circulaire, non pas seulement aux évêques africains, mais à toute l'Eglise catholique ; il y réprouvait et condamnait le Pélagianisme, définissait le péché originel et la nécessité de la grâce pour toute opération surnaturelle et l'acquisition de tout mérite. Le triomphe de la vérité était complet et absolu ; on le devait surtout à Augustin qui avait élucidé les points en discussion, dans des écrits qui se multipliaient comme les besoins que l'on en avait, écrits que nos théologiens étudient avec le plus grand profit aujourd'hui encore. Le progrès du dogme, son évolution théologique, était, comme il le sera toujours, l'œuvre de l'une de ces intelligences d'élite dont les tra-

vaux sont les préliminaires et la préparation indispensable des définitions elles-même du Magistère ecclésiastique.

On le voit, les deux hérésies nestorienne et pélagienne ont grandi simultanément; Pélage, qui s'enfuyait de Rome en 410, avait devancé Nestorius qui ne prenait possession du siège patriarcal de Constantinople qu'en l'année 428. Mais ce dernier avait eu des devanciers que l'on peut considérer comme les premiers et véritables auteurs de l'hérésie à laquelle il donna son nom. Je veux parler de Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste dont les négations furent plus avancées et plus audacieuses que celles de Nestorius lui-même. Au reste ces deux hérésies avaient des connexités plus étroites, tout intimes et organiques. Pélage, nous le savons, exaltait outre mesure le libre-arbitre qu'il prétendait être capable de toutes les vertus, et qu'à ce titre il émancipait de Dieu lui-même. Mais le Nestorianisme n'essayait-il pas quelque chose d'analogue dans une sphère bien supérieure. Théodore de Mopsueste et Nestorius revendiquaient pour l'humanité, dans le Christ, une liberté maîtresse d'elle-même, telle qu'il convient à une personne distincte, de l'avoir. N'était-ce pas, dans la sphère christologique proprement dite, je ne dirai pas l'équivalent, mais une tentative beaucoup plus audacieuse que tout ce qu'essayait Pélage, pour la complète émancipation du libre-arbitre, chez les membres de la race adamique ?

En toute occurrence et pour d'autres motifs encore, les deux systèmes, le nestorien et le pélagien, aboutissaient aux mêmes conclusions dans le domaine de l'action et de la pratique. Nestorius

détruisait l'union hypostatique : le Verbe, au lieu d'être uni physiquement à une nature humaine intègre, faite d'une âme pareille à la nôtre et d'un corps comme notre corps, n'avait plus qu'une relation morale avec l'enfant de la crêche. En effet, avec ce système il n'y a plus de Verbe incarné, mais un simple fils adoptif de Dieu ; et nous ne pouvons en attendre ni rédemption ni salut. Ne lui demandez pas ces actes théandriques ou divino-humains dont il est absolument incapable.

Pélage peut dès lors se mettre à l'aise pour nier, à son tour, la grâce qui régénère et qui sauve; Nestorius en a supprimé la source première et le vrai principe. La Sotériologie pélagienne vaut la Christologie de Nestorius; laquelle a engendré l'autre? il est difficile de le dire, elles sont sorties presque en même temps de l'esprit d'erreur qui secouait le monde oriental et qui eût ébranlé notre Occident, avec l'Afrique romaine, sans Augustin et les évêques qui le suivirent.

Revenons au concile carthaginois de l'an 418 et à l'Encyclique adressée à l'Univers catholique par le pape Zozime; c'est le point culminant de toute l'histoire pélagienne et nous sommes autorisés à y rattacher tous les efforts et surtout les principaux écrits d'Augustin. Nous avons expliqué ailleurs que les définitions conciliaires, alors qu'elles sont sanctionnées par les papes, doivent être considérées comme les plus fermes assises de notre dogmatique. Ce sont, comme l'on dit, des points statiques sur lesquels il est défendu de revenir, du moins pour les modifier. Car il reste à les élucider de plus en plus et à en tirer toutes les conclusions qui y sont contenues. Le concile de 418 s'était prononcé

sur l'existence du péché orignel et la nécessité de la grâce; ce sont là deux points qui avaient été déjà et qui demeureront longtemps encore l'objet principal des travaux de notre docteur. Il leur consacre deux de ses ouvrages : *De correptione et gratia*, et *de Gratia Christi* où il établit qu'avant le péché Adam jouissait de la grâce sanctifiante, avec l'adoption divine et tous les dons et vertus surnaturelles que cette grâce implique : rectitude de la volonté, charitée infusée dans le cœur par le Saint-Esprit. Bien plus, notre docteur mentionne, immédiatement après, les dons que nous appelons préternaturels, l'immortalité, l'intégrité des sens et la soumission de la chair à un libre-arbitre d'une parfaite rectitude et enfin une science merveilleuse sur tout ce qui concernait la destinée humaine (1).

On a prétendu parfois qu'Augustin avait inventé le « *reatus culpae* » transmis à toutes les générations humaines, comme si elles avaient été réellement coupables de l'acte adamique lui-même. Les Pères antérieurs, disait-on, allaient beaucoup moins loin, alors qu'ils reconnaissaient que les descendants du premier ancètre avaient ressenti les effets de sa faute. Rien n'est plus aisé que de prendre, dans la patrologie grecque ou latine, des fragments de textes qui semblent exclure de la question qu'ils traitent, tout ce qu'ils n'expriment pas directement. Mais rien aussi n'est plus faux et plus dangereux que cette méthode. Les Pères n'écrivent pas des traités en règle comme le firent plus tard les scolastiques, dans le but d'être aussi complets que possible. Le plus souvent nos premiers docteurs font de la polémique et écrivent

(1) Voir Patrol. Lat., tom. XXXII, col. 1206.

pour répondre à des objections plus ou moins précises, à des difficultés toujours partielles ; et c'est pour ce motif que leurs réponses sont partielles aussi et n'embrassent point toute la question.

Il en fut ainsi pour le péché originel et la façon dont il fut traité avant Augustin. Tels auteurs insistent sur ses effets et ses répercussions évidentes, sans s'expliquer à fond sur sa nature propre. Ce n'est pas pour nier cette dernière, mais bien plutôt c'est qu'ils la supposent admise de tous. Augustin va certainement plus loin, sur toutes ces questions, que les docteurs qui l'ont précédé ; il y était poussé par ses polémiques contre Pélage et ses sectateurs. L'adoption divine, résultat direct de la grâce sanctifiante, fut surtout mise en lumière. Quand on adopte, ce n'est pas seulement l'individu ainsi pris et considéré comme fils, qui entre au foyer domestique ; les enfants qui naîtront de lui ne sauraient en être écartés. A plus forte raison en doit-il être ainsi quand l'adoption a été bien plus que juridique, comme ce fût le cas pour Adam qui reçut dans ses veines, avec la grâce sanctifiante, une réelle effusion de la vie même de Dieu. L'adoption ainsi comprise embrasse tout naturellement les générations à naître et engage l'avenir, dans une mesure que les événements eux-mêmes montreront et peut-être même détermineront. En attendant, des liens organiques se forment qui obligent à considérer les fils dans l'ancêtre adopté, et les rapports possibles de la race toute entière avec l'adoptant. Mais si, par malheur, il y avait rupture coupable et monstrueuse ingratitude de la part de l'adopté en pleine révolte contre son bienfaiteur, on ne devrait pas s'étonner que cet ingrat entrainât dans sa faute

elle-même et la ruine qui en serait la conséquence, ses propres enfants. C'est là tout le « reatus culpae » qui nous lie au grand prévaricateur, chassé de l'Eden par la trop juste sentence qui nous a tous atteints dans sa personne.

On a contesté encore une autre affirmation d'Augustin : aujourd'hui, nous dit-il, les enfants portent les iniquités des parents au moins jusqu'à la quatrième génération ? Sans doute, ajoute notre docteur, ces parents coupables ne peuvent pervertir la nature comme l'a fait la faute adamique « *Non ita possunt mutare naturam, reatu tamen obligant filios nisi gratuita gratia subveniat.* » (Enchiri patr. lat., tom. XL., col. 254.) Ces péchés héréditaires diffèrent aussi de la faute adamique en ce que celle-ci seule exige un rédempteur. Cette opinion d'Augustin est partagée par l'un de ses disciples les plus illustres, le pape saint Grégoire le Grand.

Le but de ces célèbres docteurs ne serait-il pas de nous rendre plus aisée et plus rationnelle la croyance à la transmission de la faute adamique, par la simple constatation de faits contemporains ou plutôt de tous les siècles ? Lorsque certains vices ont ravagé chez un père et une mère, *a fortiori* chez plusieurs ancêtres, non seulement les âmes mais encore et surtout les organes corporels qui en portent la marque indélébile, personne n'est surpris de rencontrer les mêmes tares chez les fils et les petits-fils de ces malheureux. Cette descendance, hélas ! ne fait trop souvent qu'imiter les ancêtres, suivre les mêmes voies, donner les mêmes scandales ; et tout cela en vertu d'une hérédité déplorable, mais qui doit pourtant bien avoir sa raison d'être. Car ce n'est pas en vain que Dieu a

fait l'homme sociable ; ses actes ont des répercussions nombreuses et diverses autour de lui et parfois longtemps après lui, surtout dans sa descendance.

La nature n'est pourtant pas changée chez ces dégénérés, nous dirait Augustin. Changée dans son tréfond, je le concède ; mais dans quelle mesure a-t-elle été atteinte ? Qui le dira ?

Tout ceci répond, au moins indirectement, à une autre question déjà touchée, celle de la concupiscence de la chair dans laquelle certains ont voulu voir la transmission même du péché originel. Cette concupiscence en est, à notre avis, l'effet le plus sensible et le plus douloureux ; mais il y a dans sa transmission quelque chose de bien plus grave, l'ablation de la grâce, cause de tout le reste.

L'effet ultime de la prévarication originelle, non réparée par ces grâces médicinales que nous prodigue, à nous les baptisés, le Christ rédempteur, c'est la damnation, ou, pour redire le mot épouvantable, c'est l'enfer. Mais que faut-il entendre alors par l'enfer ? La peine du « dam », la damnation au sens restreint, en d'autres termes, la privation du bonheur du Ciel, fin dernière et suprême de l'homme en état de grâce ? Le péché adamique a enlevé au premier homme et, en lui et par lui, à sa race entière, à tous ses descendants la grâce habituelle qui, infusée dans l'âme, en transforme toutes les puissances et y crée ces vertus sources d'actes méritoires.

Comment une âme dénuée de ces forces surnaturelles, incapable de foi, d'espérance et d'amour envers le Dieu Père, Verbe et Esprit, atteindrait-elle, comme son objet propre et direct, ces Personnes divines ? Comment pourrait-elle voir au

Ciel et contempler dans son essence un Dieu auquel elle n'a jamais, sur cette terre, cru de cette foi qui eût préparé son esprit à cette vision béatifiante? Sur quoi se fonderait l'espérance de le posséder et d'en jouir, d'exploiter ses perfections divines comme un bien propre et personnel, alors qu'elle ne l'a jamais aimé, ne l'ayant jamais assez connu pour que cet amour se soit formé dans son cœur et l'ait fait battre un seul instant ?

L'ablation de la grâce, source de tous ces biens, implique la perte du Ciel ; c'est le grand dam ou dommage irréparable, l'enfer. Mais, quand cette ablation résulte du seul péché adamique, sans que s'y soit ajoutée aucune faute personnelle, comme chez le tout petit enfant qui meurt avant d'avoir été baptisé, y a-t-il des peines sensibles, des souffrances physiques ? Augustin répondait : ces souffrances sont mitigées autant que possible. Notre théologie actuelle déclare ces enfants exempts de toute souffrance physique.

Des esprits curieux à l'excès se demandent quel serait le sort éternel du païen qui aurait observé, toujours et en tout, la loi morale naturelle, dans la mesure où il l'aurait connue. N'aurait-il pas quelque droit de compter sur cette mitigation des peines, réservée à l'enfant non baptisé ? Il me semble que l'on peut attendre plus et mieux pour lui ; Dieu, dans sa miséricordieuse Providence, saurait bien lui envoyer une de ces grâces de choix, tout à la fois illuminatrice et sanctifiante, s'emparant de son esprit et de son cœur, pour le rattacher par des liens assez étroits à l'âme de l'Eglise et assurer son salut. Ce qui nous reste à dire rendra cette opinion au moins problable.

CHAPITRE IV

L'évolution sotériologique.

Notre précédent chapitre ne contient, avec quelques précisions historiques, que des généralités doctrinales sur le Pélagianisme ou le péché originel et ses suites. La question de la grâce et même celle du libre-arbitre n'y sont qu'effleurées; or ce sont les plus importantes et les plus difficiles. Il faut donc les reprendre, car là surtout s'est produite l'évolution que nous avons appelée sotériologique.

Le point particulièrement délicat concerne les relations de la grâce et du libre-arbitre, leur accord et trop souvent leur discordance ou opposition. Saint Augustin a toujours maintenu cette double action, divine et humaine, et c'est en cela qu'il a rendu d'éminents services et fait échec aux dangereuses théories pélagiennes. Des questions si importantes, bien que déjà élucidées en ce qu'elles ont de fondamental par le docteur d'Hippone, ne pouvaient pas demeurer dans une sorte de « statu quo », sans être discutées à nouveau. Les grands scolastiques, saint Thomas en particulier, consacrèrent, en ce qu'elle a d'essentiel, la doctrine augustinienne, sans les exagérations que de faux disciplines y avaient greffées. On peut lire à ce

sujet l'article annexe du P. Portalié sur l'Augustinisme, dans le *Dictionnaire de théologie.*

Mais un peu plus tard des théologiens de marque introduisirent dans la question du libre-arbitre, de la grâce et de leurs rapports, des éléments qu'ils crurent nouveaux. Un thomisme qu'il ne faudrait pas attribuer tout entier à saint Thomas, a beaucoup disserté sur l'efficacité de la grâce et l'entité déterminative de cette efficacité. D'autres cherchèrent dans la grâce dite suffisante et ses rencontres providentielles avec le libre-arbitre, la raison même de cette efficacité. Nous n'entrerons dans ces débats que dans la mesure absolument nécessaire pour indiquer ce que l'évolution sotériologique a pu y gagner.

Mais pour bien saisir la relation du libre-arbitre et de la grâce et surtout des différentes espèces de grâces, grâce sanctifiante et grâce actuelle, il m'a paru nécessaire d'étudier ce que la philosophie catholique appelle le concours divin, ou bien encore concours général, on pourrait dire « universel », pour marquer qu'il s'étend à tout; et enfin concours naturel parce qu'il s'exerce dans l'ordre de la nature, ce qui le différencie de la grâce qui appartient essentiellement à l'ordre surnaturel. Ce concours précède la grâce et prépare son action dans les différentes facultés de l'âme, intelligence, volonté, et liberté; car lui aussi éclaire l'esprit, meut la volonté et assiste et secourt la liberté dans les choix qu'elle doit faire, mais toujours dans l'ordre naturel. Son rôle à lui est de maintenir dans une activité constante les causes secondes créées par Dieu, tandis que la grâce saisit celles qui appartiennent au règne humain, pour les éle-

ver à l'ordre surnaturel et les rendre capables d'actes tout à fait supérieurs et transcendants. C'est pour ce motif que nous parlerons tout d'abord et assez longuement de ce concours divin, et que nous le placerons en face des causes secondes qu'il soutient, anime et vivifie.

Il sera bien plus aisé après cela de comprendre ce qu'est la grâce et aussi le libre-arbitre, la grâce actuelle principalement qui remplit dans l'ordre surnaturel un rôle identique à celui du concours dans l'ordre naturel; le libre-arbitre qui nous représente la causalité seconde en nous-mêmes et en tout homme. Ce second paragraphe nous montrera, mieux encore que le premier, l'union des deux causalités divine et humaine, la causalité divine dans le concours et la grâce; la causalité seconde dans la nature même matérielle et dans le libre-arbitre ou la volonté humaine.

Nous aurons là un ensemble à peu près complet des causalités efficientes qui agissent dans l'univers; car concours et grâce, nature et libre-arbitre, sont autant de causes efficientes. Or, jamais dans le monde tel que Dieu l'a fait, une cause efficiente quelconque n'agit sans un but à atteindre, ce que nous appelons une cause finale qui provoque et détermine son action, pas plus que sans une loi qui dirige cette action vers la fin prévue et déterminée. S'il en est ainsi dans le monde physique, à plus forte raison dans le règne humain et l'ordre moral. Donc libre-arbitre, concours divin et grâce surnaturelle, sont et doivent être commandés par une cause finale qui est la gloire de Dieu, à laquelle se rattache la destinée humaine en vertu d'un décret providentiel, le décret de la prédestination.

I

Le concours divin et les causes secondes.

Le concours divin se rattache à l'acte créateur par lequel le Dieu tout puissant a constitué, dans leur nature propre, tous les êtres qui existent. Cet acte émané de sa volonté souveraine les a faits de rien tout ce qu'ils sont aujourd'hui, tout ce qu'ils seront demain et aussi longtemps qu'ils subsisteront. Lorsqu'on analyse, comme nous l'avons fait ailleurs, la nature de ces êtres, on y découvre la marque de leur origine. Ils sont faits de deux éléments, la matière et la forme comme disaient les scolastiques, le principe formel toujours simple qui a saisi la matière dont ils sont composés, en a coagulé et en tient unis les atômes qu'il anime, s'il s'agit d'êtres vivants. Or tout cela est comme suspendu sur ce néant qui l'appelle et le menace encore pour ainsi dire. Il y a en effet, en chacun de ces êtres et tout d'abord en nous tous, l'imminence d'une dissolution que nous sentons venir. Nous ne subsistons qu'en vertu de l'acte *créateur* continué; pour marquer le second service qu'il nous rend, nous l'appelons l'acte *conservateur*, enclins que nous sommes à décomposer jusqu'aux notions intellectuelles afin de les mieux comprendre.

De plus ces êtres, ainsi perpétuellement évoqués du néant par la puissance créatrice et conservatrice, éprouvent presque tous le besoin de grandir; ils appellent sans le savoir un accroissement de leur être et s'ils vivent, une progression dans la vie. Car celle-ci même demeure inerte, inactive, quand elle

n'est pas excitée par d'autres forces supérieures et en acte. Il faut donc à toutes les créatures, à tous les êtres contingents qui n'ont point en eux la raison de leur existence, des « motions intérieures et extérieures » qui déterminent leur développement et les fait passer de la puissance à l'acte. La motion qui devance et domine toutes les autres et sans laquelle rien ne serait, c'est la motion divine, le concours divin naturel; les motions extérieures viendront ensuite et n'existeront que par elle, seront déterminées par elle-même.

Nous voici donc en présence de trois actes divins, l'acte *créateur*, l'acte *conservateur* et l'acte *moteur* ou la motion proprement dite. Les deux premiers constituent et entretiennent les êtres créés, en les dotant des énergies qui conviennent à chacun ; ils les élèvent ainsi à la dignité de causes, mais de causes secondes qui ne peuvent rien et ne sont rien sans la cause première et créatrice. Et la preuve, nous la donnons en ce moment : c'est que tous ces êtres, toutes ces causes secondes demeurent indéterminées, incapables de produire aucun effet, si elles ne sont mues par la cause créatrice; cette motion, encore une fois, c'est le concours divin, naturel et universel, puisqu'il s'étend à tout et est nécessaire à tous.

La philosophie païenne eut une perception vague, incertaine et bientôt absolument fausse, de ce concours divin et de sa nécessité; cette nécessité était pour elle comme pour nous la suite et la conséquence de la contingence de tous ces êtres qui s'effritent et s'usent d'eux-mêmes et ont dès lors besoin d'être sans cesse renouvelés. Les penseurs de l'antiquité cherchaient, comme on l'a fait tout le long

des siècles et comme on le fera toujours, l'explication de ce renouvellement, nos sophistes d'aujourd'hui disent de ce « perpétuel devenir. » Quelques-uns s'imaginèrent l'avoir trouvée dans le système que nous appelons « le panthéisme ». D'après eux, tous les êtres étaient constitués par une molécule unique avec des formes variées indéfiniment sans doute; cette monade participait à l'essence divine; car, à eux aussi, il fallait une divinité quelconque, en d'autres termes un être non contingent ou subsistant par lui-même. En vertu de cette unité d'essence tout devenait divin ; le monde où partout éclate la vie leur semblait comme un immense animal n'ayant qu'une âme, un principe vital pénétrant toutes ses parties pour les vivifier, sous tous les modes que nous apercevons. Ce panthéisme prit bien d'autres formes encore, que je n'ai ni le temps ni l'intention d'étudier ici; partout et toujours il me semble être la déformation inconsciente et comme la caricature de notre philosophie du concours divin.

La philosophie moderne, aussi pervertie que celle des païens, se heurte au même mystère qu'elle croit solutionner en deux mots qui n'ont aucun sens raisonnable : « l'évolution créatrice ». Mais, pour quiconque raisonne, ce n'est pas l'évolution qui est créatrice ; elle n'est et ne peut être que créée comme toutes les modalités qui dépendent d'une substance. On ne conçoit pas une évolution, en d'autres termes, un changement progressif, sans un être qui évolue ou progresse. Parlez-nous donc de ces êtres et cherchez en eux, dans leur nature propre, dans les éléments qui les constituent, la raison de cette évolution, de leur progression vitale ou, comme vous

dites, de leur perpétuel devenir. Alors nous vous comprendrons sans vous approuver; il y aura dans vos dires une certaine intelligibilité apparente, qui ne se rencontre pas dans votre évolution dite créatrice, précisément parce que vous la prétendez créatrice.

Revenons à l'être qui évolue; d'où vient-il? subsiste-t-il par lui-même; tout ce qui nous entoure a-t-il en lui sa raison d'existence? Non évidemment puisque, sous notre regard, tout commence et finit et que nous pouvons étudier et parfois en analyser l'origine et la fin. Quelle est l'origine de tous ces êtres? Haeckel répond : la cellule primitive de laquelle tout le reste est sorti. L'Hégélianisme répond: Non, c'est l'idée qui évolue et se réalise. Mais l'idée ne se conçoit pas sans un esprit; ce sera donc l'esprit qui évoluera. Comment concevez-vous cet esprit, créateur à sa manière? Est-il infini, éternel, immense, subsistant par lui-même; est-il Dieu, le Dieu véritable? Non, Dieu exclut cette évolution intrinsèque qui répugne tout d'abord à son immutabilité. Dès lors votre idée productrice ne vaut pas mieux, pour expliquer l'existence des mondes, que la cellule d'Haeckel. Pour vous aussi, comme pour le philosophe matérialiste, le plus sort du moins, l'être du non-être.

Voilà où la nécessité de remplacer notre philosophie catholique du concours divin, naturel, général ou universel, a conduit tous ces pseudo-philosophes modernes, aussi aveugles que les païens. En résumé monisme matérialiste, hégélianisme et panthéisme n'ont rien trouvé jusqu'ici qui explique, d'une façon quelque peu sensée et acceptable à la raison humaine, l'existence et le perpétuel renouvellement de cet univers.

La théorie catholique sur tout ceci est aussi simple que grande et belle : nous sommes au printemps ; tous les germes s'ouvrent et s'épanouissent, les arbres se couvrent peu à peu de feuillages, de fleurs et bientôt se couvriront de fruits. Hier encore tout était inerte et mort ; ces énergies vitales, même les plus riches, étaient comme endormies dans une sorte d'indétermination qui les rendait inutiles. Pour les en tirer, il a fallu une force supérieure qui les a fait passer, comme nous disons dans notre langage philosophique, de la puissance à l'acte. Cette force supérieure, c'est la force créatrice elle-même, se faisant conservatrice et motrice et, comme telle, saisit ces activités endormies en ce qu'elles ont de plus intime, les pénètre, les anime et les pousse à leurs pleins développements. Nous reconnaissons, dans cette série d'opérations merveilleuses, le concours divin universel, travaillant de concert avec les causes secondes. Est-ce à dire que dans la nature il y ait deux causalités concurrentes, la causalité divine et la causalité créée? Non certes; mais ces deux causalités, au lieu d'être concurrentes comme dans une sorte d'égalité, se superposent; la causalité supérieure et divine pénètre la cause seconde, en ce qu'elle a de plus essentiel, jusqu'à lui donner tout ce qu'elle a d'être et de forces. Et elle la conduit ainsi à son plein développement, en d'autres termes, à la fin que le Créateur lui a assignée.

Nous l'avons dit, tout mouvement dans la nature a un but, une cause finale qui le détermine, comme il a une cause efficiente qui le produit ; et pour le conduire de l'une à l'autre, de sa cause productrice à sa fin, il lui faut une loi qui le dirige.

Cela a lieu dans les sphères inférieures de façon tout aussi évidente et même, à certains points de vue, plus évidente que dans le règne humain où le dessein providentiel est contrarié trop souvent par les caprices de notre libre-arbitre. La fin de cette universelle germination que nous avons décrite s'étale sous notre regard ; c'est le plein épanouissement du règne végétal avec la multiplicité et la diversité de ses espèces et toujours sous l'excitation de la motion divine, du concours naturel... La preuve que ce concours n'a pas supprimé, mais soutenu et animé la causalité des principes végétatifs, cachés dans tous ces germes, c'est que chaque arbre, chaque plante, conserve tous les caractères distinctifs de son espèce, et produit les fruits que l'on attendait. La motion divine, qui a tout fait, s'est conformée dans son action persévérante à la nature même de l'arbre, selon les lois posées par la Providence.

Les causalités substantielles qui nous occupent, sont bien peu comprises des naturalistes qui étudient simplement les phénomènes et leurs conditions, sans se soucier des causes proprement dites. Mais tout ce que je viens d'exposer n'en est pas moins d'une certitude absolue, pour tout esprit mettant l'intuition intellectuelle dont l'être en ce qu'il a d'intime et de profond est l'objet direct et immédiat, au-dessus de cette intuition inférieure et sensible qui recherche et mesure les simples phénomènes.

Quant au public qui n'a jamais réfléchi à ces choses, ce qui le trompe et l'illusionne, c'est la complexité des êtres eux-mêmes et l'action réciproque qu'ils exercent les uns sur les autres. Interrogez

un simple horticulteur sur la croissance du règne végétal, il vous dira : Mais ce qui provoque cette croissance, c'est le soleil par sa lumière et sa chaleur. Inutile de chercher au-delà.

Tout au contraire, répondrai-je, c'est l'occasion de chercher sous ces apparences les réalités supérieures qui s'y cachent. Ce grand astre auquel on fait appel, mais qui l'a créé et qui le soutient dans l'espace ? Qui gouverne les forces qui l'entraînent à travers les immensités ? Qui a déterminé ses relations avec notre terre ? Cette petite planète, en même temps qu'elle tourne sur elle-même, tourne aussi autour du soleil dans des mouvements réguliers qui l'en rapprochent ou l'en éloignent selon les saisons ? Car c'est tout cela qui contribue à donner la lumière et la chaleur au petit germe qui en a besoin pour grandir et se développer. Et ce soleil, à cause même de sa grosseur et aussi de sa lumière et de sa chaleur, comme de ses mouvements réguliers, a surtout besoin de la motion toute puissante du Dieu, qui, en le créant, lui a faite si grande la place qu'il occupe dans le coin de l'Univers auquel nous appartenons. C'est encore et toujours la Providence de ce Dieu créateur et conservateur, qui a déterminé les rapports du grand foyer incandescent avec le germe terrestre qu'il réchauffe et vivifie, et auquel il faut tel degré de chaleur et de lumière et non tel autre. Et il en est ainsi pour tout le règne végétal, avec ses espèces si variées, qui toutes se développent sous la même activité solaire, dont la moindre vibration ne se produit jamais sans le concours divin, naturel et universel.

Je parlais tout à l'heure de la complexité des

êtres et des complications d'influences qui en résultent. Pour faire pousser le moindre germe et en faire sortir un arbre. il a fallu non seulement la lumière et la chaleur du soleil, mais aussi les pluies qui lui apportent les rafraîchissements dont il a besoin. C'est ce même soleil qui les lui fournira, en échauffant la surface des mers. De leurs vagues se détachent quantité de vapeurs qui se répandent dans l'atmosphère, s'y accumulent jusqu'à former de gros nuages noirs qu'à certains moments ébranlent des forces électriques. Ces nuages sont poussés par la tempête jusqu'aux continents voisins qu'ils arrosent de pluies abondantes; et chaque espèce végétale en recueille la quantité qui lui convient ; c'est ce qui entretient sa vitalité. Sous ces phénomènes cherchez les deux causalités substantielles, vous les trouverez et toujours dans l'accord que nous avons déjà noté : les causes secondes toujours mues par la Cause première dont le concours assure leur perpétuelle efficacité, en les pénétrant de la sienne propre et toujours de la même manière. Point de concurrence entre ces deux espèces de causes, mais subordination absolue et pénétration intime et entière des causes secondes par la causalité divine. Tel est le concours divin et naturel, s'étendant à tout dans la création.

Des causes, des lois et des fins, n'est-ce pas là tout l'Ordre providentiel dont le principe créateur, conservateur et moteur, nous est désormais connu? Cet Ordre providentiel apparaît mieux encore dans la subordination des différents règnes qui se partagent la création elle-même, le règne végétal, le règne animal et le règne humain.

Nous parlions plus haut de la finalité intrinsè-

que qui existe en tout être vivant ; elle consiste essentiellement dans la coordination de tous les organismes en fonction de la vie pleine et totale de l'être en question. La plante elle-même a des organismes ; son alimentation se fait par les racines et sa respiration se fait par les feuilles. Outre cette finalité intrinsèque, il en existe une autre, que l'on appelle extrinsèque, parce qu'elle se rapporte habituellement à un être voisin, je ne dirai pas, étranger. Les fruits que produit l'arbre sorti du germe grâce aux soins de l'horticulteur servent à cet horticulteur ou au propriétaire du jardin, disons plus simplement, à tous ceux qui les mangent. Etendons cette considération à tout le règne végétal ; il n'est pas un de ses produits qui ne contribue à l'alimentation de l'espèce animale, en même temps qu'à l'espèce humaine.... Quand ces végétaux ont passé dans les organismes de certaines bêtes, sont devenus leurs chairs vivantes et se sont ainsi rapprochés de notre propre chair, les hommes s'emparent de ces animaux, les tuent et s'en nourrissent.

C'est dans l'ordre des finalités ; les règnes sont faits les uns pour les autres, le règne végétal pour le règne animal et les deux pour le règne humain. Qui préside à ces transformations ? Toujours la même causalité infinie et toute puissante, avec ses motions persistantes et diverses, animant et pénétrant toutes les causes secondes, subordonnées les unes aux autres, pour atteindre les fins diverses et, elles aussi, subordonnées de la même façon, d'après les lois déterminées par la suprême Sagesse. Et cette Causalité suprême, cachée au fond des êtres créés par elle, fait tout cela par son action propre

et continue, mouvant et animant toutes les causalités secondes, efficientes et finales, opérant selon les lois établies.

2. — *Le concours divin et l'homme.* — Notons d'abord que ce concours s'exerce sur la double vie végétative et animale, dont nous avons constaté la réalité dans l'être humain comme chez les espèces inférieures. Et si nous avions la persuasion raisonnée et réfléchie que, sans lui, pas un mouvement, pas la moindre vibration ne se produit dans les recoins les plus cachés de notre chair, dans nos nerfs et nos muscles tout aussi bien que dans l'exercice quotidien de nos sens extérieurs, sens de la vue, de l'ouïe et autres; cette présence de Dieu, son action persévérante dans les éléments inférieurs de notre être, nous disposerait à accepter cette même action et ce même concours dans nos opérations plus hautes, intellectuelles et volontaires.

Comme ce concours divin se proportionne et s'adapte à la nature des causes qu'il met en mouvement, pour comprendre son action en nous, il faut savoir ce que sont ces facultés auxquelles il s'adresse. Nous en avons déjà parlé à propos du libre-arbitre dans notre chapitre précédent; notre intelligence a un double regard sur la substance et l'intelligibilité des êtres par sa haute intuition, et sur les simples phénomènes par son intuition sensible. Vient ensuite notre volonté, faculté aimante, agissante et libre. Le libre-arbitre en effet est une propriété de la volonté elle-même, nous serions tenté de dire, sa propriété maîtresse, car ce libre-arbitre exerce son action sur nos opérations les plus hautes. Le concours divin agit lui-même à l'intime de toutes ces facultés pour leur faire produire

des actes correspondant à leur nature, résultats normaux de leur causalité, car chacune de ces facultés a sa causalité propre et efficiente.

Evidemment le concours divin qui s'adresse à l'intelligence diffèrera de celui qui se fait sentir dans une substance végétale. La cause créatrice fait produire au végétal les fruits qui correspondent à sa nature; pour que l'intelligence humaine produise un acte proportionné à son activité intrinsèque, un acte intellectuel, la motion divine que la cause première lui fera sentir, sera elle aussi proportionnée à cette activité intellectuelle de la faculté mentale et à l'acte qui en sortira. Cette motion se fera *illuminatrice*, car l'action divine, « l'acte pur », comme nous disons encore, révèle toutes les perfections de sa nature dans ses productions « ad extra » et les marque ainsi à son image, au degré qui lui convient.

Il n'empêche que, selon la marche habituelle de la Providence, une autre condition moins indispensable est posée et vient du dehors par l'entremise d'une cause seconde. L'objet de la pensée à naître dans notre esprit nous est présenté sous une forme au moins initiale, surtout quand il s'agit de cette éducation morale qui atteint par l'intelligence la volonté et le libre-arbitre, pour leur faire produire des actes moraux et naturellement honnêtes, puisque nous nous tenons jusqu'ici dans l'ordre purement naturel. C'est l'enseignement extérieur qui offrira à l'intelligence l'objet de la pensée, non pour qu'elle le confisque à son seul profit, mais pour qu'elle le présente à son tour à la volonté sous une forme propre à la séduire, la forme du bien. La volonté, en effet, est la faculté du bien; ce qui est

bon et bien, voilà ce qui détermine la spécification de son acte, comme le vrai détermine l'acte proprement intellectuel. Alors la volonté s'émeut, tressaille, prend le bien qui lui est ainsi montré dans un rayonnement de vérité ; elle essaie de se l'approprier pour en vivre.

Mais à certaines conditions qu'il nous faut bien comprendre, dans l'ordre même où elles nous sont offertes. La première, c'est que cette volonté soit, elle aussi, mise en mouvement et en acte par le concours divin qui, d'illuminateur qu'il était en s'adressant à l'intelligence, devient moteur et, à ce titre, excite et avive toutes les énergies, toutes les activités de la volonté, déjà avertie par l'intelligence de la présence de l'objet désiré, le bien. C'est alors seulement qu'elle essaie de se l'approprier ; ou plutôt, avant qu'elle passe à cette appropriation et réalise ce bien entrevu, par une action bien personnelle dont elle sera responsable, il faut que le libre-arbitre le choisisse, se l'attache comme quelque chose de voulu et dès lors de personnel.

Comment va se poser cet acte qui achève et sanctionne tous les actes précédents, acte souverain qui n'est autre que l'exercice propre et légitime de la liberté et surtout quelle part le concours divin conservera-t-il dans cet acte spécial du libre-arbitre, maître de lui-même ? Là est le *point délicat et difficile* de la question que nous traitons en ce moment.

Voici l'explication la plus raisonnable, ce me semble, et assez généralement admise.

Tous les actes énumérés jusqu'ici, vus dans leur ensemble et leurs relations si étroites, constituent une sorte de bloc dont le caractère propre est d'être

« *indélibérés* ». Ce caractère d'indélibération étonne au premier aspect dans l'analyse un peu minutieuse que nous en avons faite ; et cependant cette indélibération est bien réelle et existera jusqu'à ce que le libre-arbitre ne prononce son arrêt qui rendra « *délibérés* » tous ces actes, soit qu'il les accepte, soit qu'il les rejette, y compris l'acte volontaire lui-même.

Examinons-les à nouveau : L'acte d'intelligence tout d'abord ; mais avant d'être passé au crible de l'examen définitif du libre-arbitre, il a quelque chose de non voulu et de nécessaire. Le bien ou le vrai, car c'est la même chose sous des formalités diverses, le bien peut apparaître à l'intelligence sous deux aspects : Est-ce le bien suprême en ce qu'il a de plus profond et de plus substantiel, Dieu comme entrevu à travers les créatures, qui sollicite l'assentiment de l'esprit? L'assentiment intellectuel est emporté avant toute réflexion. Est-ce au contraire un bien tout relatif et tout humain, tel que nous le montrent les créatures, qui s'offre à nous sous des apparences absolument trompeuses? il peut se faire que nous soyions séduits avant toute réflexion, et quant à l'intelligence et quant à la volonté dont les premiers mouvements sont plus prompts encore. Ces mouvements peuvent préparer le libre choix ; peut-être même y entreront-ils sans se modifier essentiellement ; mais jusqu'ici ils sont indélibérés, irréfléchis, n'ont rien de définitif, et dès lors n'engagent point à fond la responsabilité. A vrai dire, ce sont des éléments inchoatifs de l'acte libre qui va se consommer sous la double action du libre-arbitre et du concours divin.

Le concours divin ne s'interrompt pas ; il ac-

compagne jusqu'au bout l'acte humain, l'acte libre au moment où d'indélibéré il se fait délibéré. Dieu éclaire encore et toujours l'intelligence et meut encore et toujours la volonté, mais sans exercer sur elle des contraintes. Elle est et demeure libre ; c'est ce qui fait sa dignité : *être maîtresse de son acte*, et c'est ce qui fera tout à l'heure sa responsabilité. Voici qu'elle se décide ; elle décide d'agir ou de ne pas agir ; c'est la liberté de contradiction. Est-ce assez ? Non, elle se décidera à agir dans un sens ou un autre, dans un sens bon ou dans un sens mauvais ; c'est la liberté de contrariété ; elle fera telle chose bonne ou telle chose radicalement mauvaise.

On dit parfois : la liberté de contrariété rentre dans la liberté de contradiction ; il y a identité entre les deux. Parfois oui, mais pas toujours. Voici un homme en face d'un précepte positif qui l'oblige *hic et nunc* sous peine de faute grave ; il refuse et s'enferme dans l'abstention ; ne pas agir, c'est pécher. Mais l'alternative n'est pas toujours aussi rigoureuse et dans ces cas, nombreux je crois, ne pas agir diffère de l'action proprement dite et essentiellement mauvaise qu'appelle et entraîne la liberté de contrariété.

Une autre difficulté se présentera certainement à quelques esprits. Comment concilier le mal de l'acte délibéré avec le caractère de nécessité que semblaient revêtir tout à l'heure les éléments qui l'ont préparé, en d'autres termes, l'acte intellectuel et l'acte volontaire indélibérés ? Les deux facultés sont impressionnées *a priori*, et comme entraînées par le bien réel ou apparent vaguement entrevu. L'homme qui pèche recherche le plaisir et la jouis-

sance, dans l'appropriation d'un bien fort relatif qui le passionne et le fait tomber. Où se trouve la liberté de son acte, ce qui le lui rend imputable, ce qui le rend coupable en un mot ?

La liberté de son acte ? mais elle git toute entière dans la faculté qui le décide, dans le libre-arbitre ou appétit raisonnable, qui, en tant que raisonnable, a pu et a dû en scruter la nature et les motifs, redresser ceux qui étaient défectueux, injustifiables, lui fussent-ils présentés par une raison surprise et trompée au premier abord. Car c'est ici surtout qu'intervient la motion illuminatrice, le concours divin, sans parler de l'action illuminatriee elle aussi, quoique extérieure, de la loi morale. S'il y a eu ignorance involontaire et invincible de cette loi morale, la faute disparaît ou est diminuée dans la mesure de cette ignorance. La volonté, nous dira-t-on sans doute, peut être surprise également par le bien relatif et trompeur qui lui est offert. Oui encore, mais elle aussi et surtout sera promptement et aisément redressée par la motion rectificatrice de la Causalité souveraine. Si la volonté humaine a vraiment une intention droite et pure, elle trouvera dans son libre-arbitre ainsi secouru les ressources suffisantes pour se détourner du mal et poser un acte naturel et honnête.

Bref, il y a dans tous et chacun de nos actes vraiment humains, entre ce qu'ils ont tout d'abord d'indélibéré ou d'instinctif et spontané et le « délibéré » tel que nous l'analysons, un moment décisif et comme un point central qui appartient tout spécialement au libre-arbitre, maître de son choix. Reste toujours à expliquer la part du concours divin

dans ce choix et sa réalisation, alors même qu'il est mauvais. Est-ce qu'il cesse tout à fait ce concours et que l'homme qui se dispose à pécher, car il s'agit de lui, est abandonné à la damnation qu'il se prépare? Je ne le croirai jamais; le concours divin se continue sous des formes spéciales, plus éclairant et plus pressant, mais sans exercer de contrainte proprement dite, pas même celle de l'amour qui se substituerait ainsi à la liberté.

Laissons à Dieu, créateur de l'âme humaine et meilleur psychologue que nous ne pouvons l'être, le soin de poser son acte en même temps que ce malheureux pose à l'encontre l'acte de sa rébellion. Quand il a fait le libre-arbitre pour rendre l'humanité capable de mérites, Dieu a dû, dans sa raison souveraine, lui laisser la possibilité de démérites qu'il prévoyait, à charge de récompenser les uns et de châtier les autres.

Et voyez jusqu'où va la logique divine, plus droite et meilleure que la nôtre : Après la décision mauvaise du libre-arbitre vient sa réalisation, la perpétration de la faute, peut-être du crime, crime d'impudicité par exemple, crime de violence et d'homicide. Avec quelles forces le révolté, le criminel va-t-il accomplir son forfait? avec les siennes propres sans doute, mais qui lui seront continuées par la Cause créatrice, Dieu. Cette Cause créatrice, Dieu, direz-vous peut-être, sera donc son complice? Non certes, le penser serait un blasphème. La Cause créatrice mettra dans l'acte du brigand ce qu'il garde de naturel, disons plus, ce qu'il garde de bon ou d'être puisqu'il y a de l'être dans un acte quelconque et que tout ce qu'il y a d'être vient de Dieu. L'être constitutif et fondamental de l'acte résulte

de la motion divine créatrice et conservatrice; mais c'est le révolté qui le pervertit, *fausse sa direction*, rend cet acte malfaisant et criminel. Oui, c'est le révolté qui le fait « tel » et qui en sera châtié un jour.

Toutes les incompréhensibilités contre lesquelles se heurte l'esprit humain, aboutissent à la coexistence du fini et de l'infini et de leurs relations. Nous touchons ici au point le plus mystérieux de ces innombrables et perpétuelles rencontres de Dieu et de l'homme. Ce point, comme tous les autres, est éclairé d'assez de lumières pour que son acceptation soit aisée aux esprits assez humbles pour confesser leur infirmité native. Quant aux orgueilleux, ils n'y comprendront jamais rien et s'y briseront toujours.

II

La grâce et le libre-arbitre : le salut.

La première condition pour pénétrer à fond les difficiles problèmes qui vont nous occuper, c'est d'abord d'établir très nettement la différence entre le concours général dont nous avons parlé et la grâce chrétienne et surnaturelle. Ce sont deux motions divines, mais pas du tout du même ordre. Dans ses œuvres extérieures ou « ad extra », Dieu a établi bien des diversités qui toutes procèdent de sa Puissance souveraine; cette Puissance est une et identique à elle-même dans ses opérations immanentes ou intimes, intérieures, j'oserais dire, à sa Divinité. Mais, les motions dont nous nous occupons

ici, concours et grâces, sont des manifestations extérieures dans lesquelles l'action divine demeure absolument libre. Ainsi le concours général, cette motion divine qui se déploie d'un bout à l'autre de la création, se proportionne à la nature même des causes secondes et produit des effets très différents dans les espèces végétales ou animales et dans l'homme lui-même.

Pourquoi n'accorderiez-vous pas à cette Puissance souveraine d'avoir, dans le règne humain, des manifestations plus hautes encore que celles que nous y avons admirées? Au lieu de s'enfermer dans la sphère naturelle à laquelle appartient l'âme humaine, pourquoi la motion divine de la grâce ne l'en sortirait-elle pas, dans le but de l'élever en un monde supérieur, nouveau, inconnu, où ses facultés transformées atteindraient à des destinées que rien ne lui permettait de soupçonner (1).

Mais le moyen le plus simple de faire saisir la différence essentielle entre le concours général et la grâce, c'est d'analyser les origines de celle-ci. D'où vient-elle? Du Ciel et de l'Eternité sans doute, comme le concours divin lui-même. Mais elle a une seconde source plus rapprochée de nous et en partie humaine; c'est Jésus-Christ, le Dieu Homme. Cette grâce à laquelle nous participons s'est formée dans son sein, au centre même de son être complexe puisqu'elle fut comme un échange primordial entre la Divinité et son humanité elle-même. Lorsque le Verbe, la seconde Personne de

(1) Si l'on désirait une discussion plus approfondie sur la distinction entre les deux ordres, naturel et surnaturel, on la trouverait à propos des faits ordinaires et des faits miraculeux dans mon ouvrage *Les infiltrations kantiennes*, pp. 139 et sq., 3e édition.

la très sainte et adorable Trinité, s'unit de l'Union la plus étroite à notre humanité, il s'échappa de ses profondeurs intimes, à ce premier contact, comme un jet de ses propres et divines énergies qui remplit et pénétra l'âme humaine, ses facultés, et jusqu'au corps du Christ sauveur. Cette projection eut pour résultat l'adaptation la plus absolue et la plus parfaite de toute cette humanité à la Divinité elle-même, si bien que Dieu et l'Homme ne firent plus qu'un. Il est bien évident que ce jaillissement des perfections divines dans la Sainte Humanité du Sauveur ne cessera jamais, le Christ Sauveur demeurant toujours identique à lui-même.

C'est cette projection qui constitue ce que nous appelons la « Grâce créée » pour la distinguer de la grâce encore supérieure et *incréée* qui n'est autre que l'union hypostatique des deux natures divine et humaine. Or cette grâce créée est celle à laquelle nous participons ; elle est à nous, j'oserais dire qu'elle n'existe que pour nous, comme l'Incarnation elle-même du reste, dont elle est la conséquence première et principale. Le Christ la posséda pour nous autant et plus que pour lui qui n'en avait nul besoin ; il la portait en lui à *titre de chef de cette Humanité nouvelle* qu'il voulait créer sur cette terre et y faire durer autant que les siècles. Aussi les théologiens appellent-ils cette grâce « *Gratia Capitis* », la grâce du chef de l'Eglise.

Le baptême nous établit dans une relation toute spéciale avec le Christ, principe de la grâce ; nous sommes, par ce sacrement, comme plantés et insérés dans les blessures faites à sa chair au jour de la Passion, *complantati sumus cum Christo in mortem*. Il se fait dès lors de lui à

nous une projection de son sang et de sa grâce, de son sang qui nous purifie, de sa grâce qui nous vivifie. Les théologiens qui analysent cette grâce, nous disent qu'elle est une qualité surnaturelle; ils entendent par là qu'elle n'est point une substance complète, ni distincte et séparée de l'âme qui la reçoit, mais une réalité très véritable qui, comme les qualités accidentelles, s'attache à l'âme, lui est inoculée, la pénètre en ce qu'elle a de plus intime, la transforme au point de lui donner une certaine ressemblance avec Dieu lui-même. Un mot exprime mieux encore tout ce mystère : la grâce habituelle et sanctifiante, car il s'agit de celle-là, nous *déifie*, fait de nous des fils adoptifs de Dieu et des frères de Jésus-Christ, son vrai et propre Fils naturel.

Ce n'est pas tout ; si la grâce s'attache au fond et à la substance de l'âme, sans en être toutefois, hélas, inséparable, c'est pour créer dans les facultés de cette âme ce que nous pouvons appeler, ce me semble, des *principes nouveaux* et supérieurs d'action ou des causalités surnaturelles. N'est-ce pas là en effet la traduction exacte de ces mots couramment employés par nos meilleurs théologiens, « *habitus vel principia operativa* » ? Ces causalités surnaturelles sont les vertus infuses dont les efficacités parfaitement concordantes avec les fonctions de chacune de nos facultés, s'unissent, se mêlent avec elles pour produire des actes divino-humains, en d'autres termes, des actes tout à la fois naturels et surnaturels. Voici par exemple que la « vertu de foi », principe opératif au premier chef puisqu'il est à la racine de tous les autres, s'empare de l'intelligence, de l'esprit de l'enfant baptisé, pour croître et grandir avec lui, avec cette

intelligence elle-même. Les pensées qui naîtront dans cette intelligence inspirée par la vertu de foi, ne seront-elles pas les produits d'un double principe, d'une double causalité, la causalité rationnelle, l'intelligence de cet enfant, et la causalité surnaturelle, la vertu de foi, principe opératif, émané du Christ comme de sa source première ?

Nous avons en nous une seconde faculté, la volonté, dont les opérations sont aussi multiples que celles de l'intelligence ; cette volonté est tout à la fois aimante, agissante et libre. La vertu, disons mieux, les vertus opératives émanées de la grâce se répandront dans toutes les branches d'activité de cette volonté elle-même : les affections qui naîtront dans cette volonté aimante, en d'autres termes, qui feront battre le cœur de cet enfant, procéderont de la vertu opérative par excellence, la charité, l'amour divin qui aura pour objet principal Dieu aimé pour lui-même, et pour objet secondaire tout ce que nous devons aimer à cause de Dieu et en Dieu. Mais l'amour, quand il est ardent et sincère, n'est-ce pas lui qui inspire et dirige tous les actes? Voici donc que la vertu surnaturelle et opératrice, la Charité, dirigera en tout, partout et toujours, la volonté agissante comme elle déterminera les décisions de sa liberté.

Toutefois ne dissimulons rien : Nos facultés naturelles, quoique possédées, gouvernées et animées par ces principes opératifs ou vertus surnaturelles, Foi et Charité, demeurent cependant toujours fragiles, parce qu'elles demeurent toujours humaines. Nous avons dit que la grâce était une qualité inhérente à l'âme ; mais nous avons insinué aussi qu'elle n'en était point inséparable. Tant que

nous demeurerons en ce monde, une lutte que nous caractériserons bientôt, pourra toujours s'établir entre les facultés de nos âmes et ces principes opératifs créés par la grâce. Alors ces vertus surnaturelles n'étant plus soutenues et aidées par les facultés humaines dans lesquelles elles séjournent, s'attiédissent, souffrent de ce désaccord qui n'est pas la rupture, mais l'annonce et comme un commencement de rupture. Ainsi délaissées et à demi trahies, ces vertus ne posent plus leurs actes avec la même facilité.

Dieu, l'auteur de l'Ordre surnaturel, avait prévu ce délaissement et s'est empressé d'y porter remède, au moyen d'une seconde grâce qui, elle-même, revêt plusieurs modes selon nos besoins, mais qui s'appelle d'un nom générique « *la grâce actuelle* ». Ce nom indique que son but premier et principal, du moins chez le baptisé, est de pousser à l'action, de déterminer des actes nombreux, variés et méritoires.

Voici quelles sont les influences et les efficacités de la grâce actuelle : nul doute qu'elle n'exerce sur chacune de nos puissances une action qui leur soit proportionnée, c'est-à-dire en rapport direct avec leurs opérations naturelles et « surnaturelles » et les actes correspondants qui en doivent sortir. Elle doit par suite agir tout d'abord sur l'intelligence pour y raviver le principe opératif de foi, vertu infuse qui devient alors explicite et active au point de produire des convictions, éclairées et ardentes autant que fortes, qui entraîneront tout le reste, à certains moments du moins, et détermineront toute la conduite. L'homme qui vit, qui pense et agit sous l'empire de la foi, ne saurait douter de l'ordre surnaturel, de l'ensemble des

vérités qu'il implique et aussi de leurs moindres détails, pas plus qu'il ne doute de l'existence du monde matériel qu'il voit et palpe à tout instant.

Sans doute les impressions lumineuses que cet homme reçoit du Ciel et qui lui apportent les certitudes dont je parle, diffèrent des sensations ressenties au contact journalier avec la matière, mais ne laissent pas plus de place aux hésitations et aux incertitudes. Au reste, n'en est-il pas de même des convictions scientifiques ou simplement rationnelles qui inspirent nos jugements les plus ordinaires ? Ces convictions diffèrent, elles aussi, des certitudes purement matérielles ; mais au lieu de céder à celles-ci, elles les dépassent. Pour le chrétien éclairé par les motions divines que j'analyse, le monde de l'Au-delà vers lequel il marche ou plutôt auquel il appartient déjà, ce monde surnaturel l'emporte sur tout le reste en certitude, en clarté, j'oserais dire, en évidence.

La motion exercée par la grâce actuelle sur la volonté augmenterait cette clarté et cette certitude si elles pouvaient l'être ; du moins elle les rend l'une et l'autre plus douces. Considérons un instant cette motion en ce qu'elle développe, dans l'âme croyante et aimante, la vertu infuse d'espérance, principe immédiat de ces actes spéciaux qui tiennent de la foi et de l'amour et nous introduisent à l'avance dans une sorte de possession et de jouissance anticipées des biens célestes. Prenons ces derniers au sens strict et rigoureux ; j'entends parler ici de ces biens et de ces jouissances que nous posséderons pleinement et parfaitement dans le ciel. Tout ceci peut-être dépasse notre compréhension, à nous qui menons ici-bas une vie chré-

tienne sans aucun doute, mais cependant ordinaire. Toutefois il est beaucoup d'âmes qui, sans être parfaites, ont le sentiment et comme la sensation, sinon habituelle et continue, du moins renouvelée à leurs moments de ferveur, de la paix, de la joie et de l'enivrement que leur apporte la Présence de Dieu en elles.

Est-ce que la grâce sanctifiante, quand elle est active et mise en mouvement par la grâce actuelle, n'attire pas en nous, si indignes que nous soyons de leur présence, les trois Personnes divines, le Père, le Verbe et le Saint-Esprit ? Jésus Christ n'a-t-il pas dit : si vous m'aimez comme vous pouvez m'aimer ici-bas, si vous m'aimez un peu, si vous essayez de m'aimer comme vous le devez, mon Père céleste viendra en vous, j'y viendrai avec Lui et mon Esprit ; nous établirons en vous notre demeure. Si cela est vrai, et pouvons-nous en douter ? comment ne le sentirions-nous pas à l'intime de notre âme, à ce point central d'où émergent ces facultés par lesquelles nous percevons de bien des manières tous les êtres qui agissent sur nous et en nous ? Oui, à plus forte raison, comment ne pas sentir ces trois Personnes divines présentes et agissantes par toutes ces motions que les théologiens analysent, mais que les âmes saintes décrivent mieux encore, dans un langage que nous ne méditons pas assez ?

Je le sais bien, ces contacts sentis avec Dieu sont rares et fugitifs ; nous les oublions et nous trahissons trop souvent les résolutions qu'ils nous inspirent. Du moins, ils activent en nous la sainte espérance, cette vertu trop souvent endormie dans tant de chrétiens dont l'existence s'écoule sans que

leur regard s'élève vers les cieux et que leur cœur s'attache à cette possession du Père, du Verbe et de l'Esprit qui, commencée ici-bas, s'achèvera dans l'Eternité.

La grâce actuelle peut produire en nous cet amour, céleste lui aussi, lui surtout, plus encore que l'espérance. L'amour divin commencé dans les cœurs fidèles à la motion surnaturalisante de la grâce, est exactement le même que celui qui embrase les bienheureux dans le ciel ; ou pour être absolument exact, cet amour en diffère ici-bas par le degré, l'intensité et surtout par la force béatifiante, et la sécurité, mais non en ce qu'il a d'essentiel. Sainte Thérèse, à ses moments de ferveur dans son monastère d'Avila, était dévorée par un amour absolument identique à celui qui l'enivre et la béatifie aujourd'hui dans la patrie céleste. Et c'était la grâce actuelle qui, surexcitant en elle toutes les efficacités contenues dans la grâce sanctifiante, opérait ces merveilles.

2. — *Le libre-arbitre.* — Inutile de dire que toutes ces merveilles supposent le concours du libre-arbitre. Nous avons déjà expliqué comment se produit cet assentiment de la volonté libre ; on se rappelle les deux actes qui se succèdent et se complètent; c'est d'abord l'acte indélibéré au cours duquel l'intelligence et la volonté elle-même sont saisies par la grâce illuminatrice et motrice, mais sans avoir eu le temps de la délibération et, par suite, d'un consentement refléchi. C'est après cette prise de possession par la double motion divine toujours prévenante, qu'intervient le libre-arbitre proprement dit, non pas qu'il n'ait ressenti déjà la motion divine agissant sur la volonté dont il a

en quelque sorte le gouvernail. Mais pour que les opérations de la grâce soient réellement régénératrices, il est absolument nécessaire que le libre-arbitre entraîne après lui toutes les facultés dans une participation délibérée et consentie à la motion divine. Or il ne le fera qu'à la condition de s'en être imprégné lui-même, si bien que l'acte dans lequel tout se résume soit le résultat de la causalité première et divine et de la causalité seconde agissant sous son impulsion, en d'autres termes, sous l'impulsion de la grâce actuelle.

Ici les théologiens distinguent deux espèces de grâce actuelle, la grâce suffisante et la grâce efficace. Sans entrer dans aucun détail sur les deux systèmes opposés, nous croyons pour notre part que la question débattue, « d'où vient l'efficacité de la grâce », peut se solutionner en quelques mots : cette efficacité vient de deux sources, la grâce et le libre-arbitre ; elle est incluse dans la grâce dite suffisante, d'où elle se dégage et s'explicite par le contact avec le libre-arbitre, consentant à son action, agissant avec elle et par elle. La grâce, de suffisante devient efficace, sans changer de nature mais en changeant de degré ; qu'elle soit plus lumineuse et plus chaude par le fait même qu'elle se sent acceptée et triomphante, je le crois volontiers. Ce sont ces modifications de degré que les théologiens signalent lorsqu'ils appellent ces mêmes grâces *actuelles*, *excitantes*, *prévenantes*, *opérantes*, « dans l'acte lindélibéré » ; puis adjuvantes, coopérantes ou subséquentes, dans « l'acte délibéré ». Si je ne me trompe, ce morcelage correspond tout autant et même plus aux différents états du libre-arbitre, qu'aux modes d'action ou d'intensité de la grâce. Du reste est-ce

que ces états ou ces modes ne dépendent pas les uns des autres, en ce sens qu'ils s'appellent et se correspondent en se succédant. Jamais l'homme, jamais le chrétien ne fait vers Dieu une avance sincère et loyale, que Dieu ne lui réponde immédiatement, quand il ne l'a pas lui-même prévenu.

On a dit avec beaucoup de raison « que, dans les intentions de la Providence, les moyens de grâce ne sont pas destinés à nous épargner l'effort spirituel, mais à l'obtenir de nous ; ils ne sont pas faits pour nous endormir dans la sécurité ; mais pour nous tenir perpétuellement en éveil ; ils ne nous exemptent d'aucun des devoirs de vigilance, de rétrospection, de prévision et de circonspection ; ils offrent les moyens dont nous devons savoir nous servir et de nous dépenser toujours davantage. »

Ce texte me semble précieux, en ce qu'il nous ouvre des perspectives trop ignorées sur les lois providentielles qui président à la distribution des grâces. On se demande pourquoi Dieu, dans telles circonstances, n'accorderait pas ou n'a pas accordé une grâce assez efficace pour triompher des obstacles opposés par le libre-arbitre de tels ou tels pécheurs endurcis, rendus intéressants par des vertus naturelles que l'on se plaît à célébrer. Mais Dieu, le Dieu de la nature et de la grâce, veut que les deux ordres dont il est le créateur s'unissent, se coordonnent dans l'opération salvifique, à tel point que cette union et cette cordination sont les conditions, posées par lui, pour le salut de tous les prédestinés sans exception aucune. La grâce que l'on demande serait tellement pressante qu'elle ne laisserait plus aucune place à la liberté. Où donc la divine miséricorde, si compatissante soit-elle, prend-

elle la mesure de sa propre intervention pour *les cas cités tout à l'heure*? Dans une volonté antécédante, *absolue* et *inconditionnelle*, de sauver les âmes en question? Non, mais dans la prescience, dans la prévision, disons mieux, dans la vision très nette et très claire qu'elle a de toute éternité de la réponse que ces âmes feront à ses propres avances. Si vous enlevez ce facteur essentiel, quoique subordonné et secondaire, le libre-arbitre, vous niez, vous détruisez les conditions posées par Dieu lui-même à l'opération salvifique; c'est toute l'économie de l'ordre surnaturel qui en serait modifiée. Dieu mettra dans l'opération salvifique toutes les tendresses de son cœur, toutes les énergies de sa providentielle bonté; mais ne lui demandez pas d'exercer une sorte de contrainte morale qui irait contre son but.

Quelle est la conduite qu'il tient à l'égard des âmes les plus hautes, de ces âmes qu'il veut élever aux sommets de la sainteté, d'une sainte Thérèse par exemple ? Il la presse, il la sollicite par une grâce très persuasive, très insinuante et très chaude. Toutefois cette grâce ne grandit, ne devient plus persuasive et plus chaude encore, que dans la mesure où sainte Thérèse l'a acceptée, lui a obéi, s'y est montrée fidèle, est allée jusqu'au bout dans la réalisation des sollicitations divines dont elle a été l'objet. Telle est la marche providentielle : associer le libre concours de la volonté humaine aux prévenances de la grâce de plus en plus efficace et souveraine, jusqu'à conduire les âmes généreuses à la pratique constante de l'héroïsme chrétien.

Ainsi s'expliquent encore ces innombrables et

incommensurables inégalités qui se remarquent parmi les chrétiens eux-mêmes et qui sont le résultat du plan providentiel. Qu'on se rappelle la parabole des talents qui symbolisent ces valeurs divines et surnaturelles, les grâces. Le maître donne à l'un de ses serviteurs cinq talents, à un autre deux, et à un troisième un seulement avec ordre de les faire fructifier. Et pourquoi cette distribution inégale ? Le texte sacré nous le dit très clairement : « *Unicuique secundum propriam virtutem* ». Le maître donne à chacun selon la connaissance antécédante qu'il avait acquise de leur savoir-faire et de leur vouloir. Il ne se trompa point ; le premier, celui qui avait reçu cinq talents, les fit lui-même valoir ; il y mit tout son soin et tout son labeur, « *Operatus est in eis* », et il en gagna cinq autres ; tandis que le fainéant qui n'en avait reçu qu'un, s'empressa de l'enfouir pour n'avoir point à s'en occuper.

Le résultat final nous est connu ; lorsque le paresseux rapporta tout juste ce qu'il avait reçu, non sans y ajouter l'injure : « *Durus es, metis ubi non seminasti ;* vous êtes un maître dur qui récoltez où vous n'avez pas semé ». Enlevez à cet homme l'argent dont il n'a rien su tirer, dit le maître à ceux qui l'entourent, et donnez son talent à celui qui en a déjà reçu dix. C'est bien là ce qui se pratique dans le gouvernement divin et la distribution des grâces ; celui qui, sous les excitations de la grâce actuelle, a développé en lui ces principes opératifs, la foi, l'espérance et l'amour, vertus que nous appelons justement théologales parce qu'elles se rapportent directement à Dieu, sans parler de ces vertus morales qui s'étendent à tous les actes

de la vie, celui-là reçoit davantage encore. Dieu, plus généreux que lui, le comble de grâces nouvelles et, s'il y répond en les exploitant, les dons divins vont s'accroître d'autant plus vite. C'est la perfection qui s'acquiert de plus en plus et qui se consommera dans les cieux. Le texte de notre parabole s'exécute jusqu'au bout : « *Omni habenti dabitur et abundabit.* A celui qui possède déjà, il sera donné à nouveau et il nagera dans l'abondance ». Ce n'est que justice, car il a beaucoup travaillé ; c'est un généreux et un brave ; sa fortune surnaturelle a été noblement acquise et la couronne qui l'attend au ciel est bien méritée.

Qu'a fait le lâche qui a enfoui son talent ? ce talent, c'était la grâce du baptême et toutes les richesses qui en devaient sortir ; tout cela a été jeté dans un sol fangeux ou à tout le moins stérile, ce qui signifie, une conscience sans valeur, bientôt envahie par les passions et souillée par le vice. Tout a été stérile entre ses mains et lui a été justement enlevé.

La parabole des talents ne dit pas tout ; la Providence divine a des ressources très multiples et très diverses qu'elle emploie selon les temps, les circonstances et les besoins. Avant de jeter dans les ténèbres extérieures, l'inintelligent et lâche enfouisseur des dons divins, le donateur généreux revient bien des fois vers lui ; il l'excite et le pousse par des motions successives à sortir ce talent enfoui sous la fange, à l'exploiter et le féconder, en un mot à en tirer tout ce qu'il contient. C'est là l'œuvre des grâces excitantes, qui passent et repassent sur l'âme endormie, à demi-morte et peut-être morte surnaturellement dans le dessein de la ressusciter.

Notre existence à nous chrétiens, quand nous avons le malheur de défaillir, devient une longue lutte, plus ou moins dramatique, entre la grâce actuelle qui revêt toutes les formes déjà indiquées et ces concupiscences mauvaises qui se disputent notre âme et surtout la disputent à Dieu. Notre libre-arbi re est sans cesse tiraillé entre ces deux forces contraires, le bien et le mal, le vice et la vertu. Nous avons déjà parlé de ces biens plus apparents que réels, épars dans la création où ils revêtent un caractère d'universalité bien propre à nous séduire en nous faisant oublier le seul vrai bien, Dieu. Au lieu d'en user avec réserve et prudence, un trop grand nombre en abusent ; ce sont les victimes de la concupiscence des sens. Avec ces biens terrestres on achète des jouissances coupables, criminelles même ; alors la concupiscence revêt un caractère plus odieux et devient la concupiscence de la chair, la luxure qui s'étend et cherche tout autour d'autres victimes encore pour les souiller et les déshonorer. Ce qui n'empêche que la bête humaine ne s'enorgueillisse de ces honteuses victoires ; elle se tresse à elle-même des couronnes, se proclame autonome, indépendante, maîtresse d'elle afin de mieux opprimer les autres tout en flattant leurs passions.

Qui peut arrêter ou du moins limiter de semblables désordres, si ce n'est la grâce avec le concours du libre-arbitre ? Et ce travail de restauration morale suit une marche toujours régulière que nous avons déjà décrite, mais que nous voulons caractériser en quelques mots une dernière fois. Tout d'abord la grâce actuelle suscite et avive ces vertus qui nous mettent en rapport direct avec

Dieu, la foi, l'espérance et la charité. Quand l'âme est éclairée et échauffée par ce renouvellement de vie intérieure, elle porte son attention et son effort sur ces vertus morales directement opposées aux concupiscences. De là le détachement des biens terrestres et cette libre indépendance qui fait que l'on en use sans périls ; la pratique de la chasteté devient aussi plus aisée et nous savons combien elle est indispensable pour la paix et la tranquillité de la conscience, comme pour la dignité intérieure et extérieure de la vie. Enfin la plus difficile de ces vertus morales, si on la veut porter à un degré de sincérité et de loyauté qui est comme sa marque et sa garantie, c'est l'humilité de l'esprit et du cœur. Se méfier de soi, non pas pour paralyser son effort et entrer dans des hésitations qui préparent les défaites, mais se méfier de soi pour se confier et s'abandonner plus complètement à Dieu et mieux exploiter toutes les ressources naturelles et surnaturelles dont il nous gratifie, telle est la voie d'une perfection au moins relative que la grâce actuelle ouvre devant nous et où elle nous pousse à entrer. Quand cette grâce actuelle n'est pas obéie, c'est la défaite morale et la ruine spirituelle qui sont en perspective et s'abattent bientôt sur le chrétien vaincu.

La défaite morale, qui ne l'a connue un jour ou l'autre ? Où sont ces perpétuels vainqueurs qui, au cours d'une existence un peu longue et agitée, sont bien sûrs de n'avoir jamais commis l'une de ces fautes graves qui tuent la grâce habituelle ou sanctifiante et entament plus ou moins profondément ces vertus opératives, productrices des œuvres qui sauvent ? Je ne dis pas que toutes les habitudes

chrétiennes disparaissent même sous les coups du péché grave. L'homme qui a trahi l'un de ses devoirs essentiels, n'a pas pour autant perdu la foi ; il croit comme auparavant tous les articles de son « Credo » ; tous les points de la doctrine catholique. C'est là une habitude infuse qui domine son intelligence, alors que sa volonté s'est constituée dans un état de révolte. Il y a en nous tous de ces contradictions intimes, de ces dissociations lamentables entre les éléments essentiels de notre vie d'âme.

Mais à partir du jour et de l'heure où la volonté s'est révoltée, où le libre-arbitre s'est soustrait à la grâce, l'a repoussée en vertu de la maîtrise qu'il exerce sur toutes les puissances de l'âme et leur fonctionnement, l'esprit lui-même a été atteint. Alors même qu'il garde encore l'habitude infuse de la foi, il ne se sent plus éclairé et vivifié par cette grâce illuminatrice qui le caressait si délicieusement hier encore. Bien plus, il s'est fait une déchirure jusque dans sa volonté ; cette volonté aimante et agissante, en se détournant du devoir, a perdu la certitude morale d'être dans le chemin qui conduit au ciel et à l'éternité. Elle regarde encore de ce côté et espère bien rentrer dans la vraie voie, mais cette espérance n'est plus vivifiée par l'amour et a perdu la joie sainte qui la réconfortait.

Qui ramènera cette âme égarée à la pratique de ses obligations morales et à la plénitude de la vie surnaturelle ? Encore la motion divine, la grâce prévenante et excitante, l'action d'un Dieu qui nous aime toujours et ne nous abandonne jamais, pas même à nos heures d'égarements. Et combien de fois nous l'a-t-il prouvé au cours de notre exis-

tence ? Combien de fois l'avons-nous trahi? Et combien de fois ne nous a-t-il pas recherchés et reconquis par la tendresse miséricordieuse de sa grâce actuelle? C'est sur tout cela qu'est fondée la certitude morale de notre salut.

Nota. — Ne serait-ce pas sous l'influence grandissante du déterminisme contemporain que l'on a pris l'habitude de supprimer systématiquement dans cette expression « le libre-arbitre » le trait d'union qui était autrefois le signe et la traduction *orthographiqae* de la doctrine métaphysique soutenue dans le chapitre que nous terminerons par cette remarque?

L'ancienne littérature française le comprenait ainsi : c'est que, sous des plumes catholiques, ces deux mots le « libre-arbitre » ainsi unis n'en forment plus qu'un, le nom d'une unique faculté de l'âme humaine. Et alors c'est toute la théorie de la liberté morale qui s'abrite sous cette expression. Comme exemple voir au tome V de la *Bibliothèque des Pères de l'Eglise* que nous avons plusieurs fois citée, les traducteurs et interprètes des œuvres de saint Augustin.

CHAPITRE V

Les conditions actuelles de l'évolution théologique : La constance de ses lois : Nos conclusions.

I

Ces conditions ne diffèrent pas sensiblement de celles où cette évolution se développe avec tant de labeurs et de fruits à l'époque des premiers docteurs et des Pères.

On répète à satiété que l'unification du monde civilisé sous le sceptre de Rome favorisa grandement la prédication et l'établissement du Christianisme, et cela est vrai dans une certaine mesure. Les relations étaient rendues plus faciles, matériellement et intellectuellement, par une sorte d'universalité que la langue grecque avait obtenue et dont elle jouit pendant d'assez longs siècles. Mais il y avait là aussi, dans ces communications plus aisées et plus rapides, des éléments d'opposition et de résistance contre lesquels la religion naissante eût à lutter. Je veux parler surtout de ce syncrétisme qui avait, non pas fondu mais rapproché ou plutôt amalgamé les multiples religions de l'Orient et certains systèmes philosophiques, à formes reli-

gieuses comme le manichéisme, avec les théories philosophiques de la Grèce bien plus multiples et plus souples encore. L'amalgame religieux, c'est le polythéisme; l'amalgame philosophique s'intitula le Gnosticisme. Le Polythéisme eut son refuge dans le Panthéon romain; je ne sais trop ce qui symboliserait le mieux ce Gnosticisme qui prétendait résumer en lui toutes les connaissances d'alors, un peu comme l'ensemble de nos académies d'aujourd'hui.

Ce sont toutes ces influences réunies qui luttèrent contre le Christianisme, encore nouveau dans ce monde gréco-romain, et le combattirent plus cruellement que tous les supplices de Néron et de ses successeurs. Bien des siècles avaient travaillé à cette double unification politique et intellectuelle. Alexandre de Macédoine avait unifié l'Orient, en étendant ses conquêtes jusqu'aux anciens empires assyro-babyloniens et jusqu'à l'Egypte. C'est de lui que Rome avait hérité. Et au milieu la petite Grèce, par son vaste et fécond génie, avait donné à tout cela, sinon une âme, du moins une littérature incomparable par son éclat et sa durée qui se prolonge même aujourd'hui parmi nous.

Notre situation matérielle et intellectuelle ne diffère guère de celle que nous avons étudiée dans la seconde partie de cet ouvrage. Cependant, il y a quelque dissemblance : l'unification matérielle de l'univers connu et exploité de nos jours par l'Europe encore à demi-chrétienne, est bien autrement serrée et autrement vaste que celle du monde gréco-romain. C'est la terre à peu près entière à l'exception de l'Afrique centrale, de quelques groupes d'îles et des régions polaires, dont toutes

les parties se sont rapprochées sous l'étreinte matérielle de ces voies ferrées qui courront bientôt du Japon aux extrémités des deux Amériques, en traversant toute l'Asie et en sillonnant tous les États européens. Le résultat le plus net et probablement durable de cette unification sera une civilisation apparente et exclusivement matérielle, universellement répandue. En résultera-t-il une certaine unité des esprits par l'adoption d'idées et de croyances communes ? Il ne paraît guère; encore moins et pour des raisons que tous les esprits sérieux entrevoient, faut-il compter sur l'union des cœurs.

Ce qui est en train de s'opérer, c'est un syncrétisme ou amalgame de toutes les aberrations du monde entier, à commencer par ces fausses religions orientales dont on a commencé à écrire l'histoire parmi nous. Or, au fond de toutes ces religions, on trouvera sous des formes diverses le panthéisme ; unissez à cela les systèmes philosophiques qui se sont succédé depuis un siècle ou deux en Allemagne, dans les autres États européens et jusqu'en Amérique, et essayez de concevoir ce qui peut bien en sortir.

Au sein de cette Europe, centre du Monde ainsi aggloméré et synthétisé, quel est au vrai l'état actuel du Christianisme, la seule religion qui supporte l'examen et ait une valeur intellectuelle et morale ? Le Christianisme s'est fractionné en trois tronçons qu'il y aurait crime à tenir sur un pied d'égalité, tant ils diffèrent et s'opposent entre eux ; je veux parler du Catholicisme, du Protestantisme et de l'Eglise grecque. Cette dernière me semble être la conclusion malheureusement trop logique

de l'esprit grec, tel qu'il nous est apparu dans toutes les hérésies orientales. Ce n'est pas que cette Eglise d'Orient, dont s'est emparé le Slavisme, ait hérité positivement de l'arianisme, du nestorianisme et du monophysisme ; mais elle porte dans son sein le virus qui les engendra et que Photius lui a transmis avec l'asservissement au pouvoir civil et politique. Le moins que l'on puisse dire c'est que cette pauvre Eglise orientale est à demi morte de cet asservissement. Où est sa littérature ? Où ses œuvres? Que savent et que peuvent ces popes mariés et ignorants ?

De son côté, le protestantisme a arraché la moitié de l'Europe à Jésus-Christ et c'est là un crime inexpiable. Luther, un moine suivi par trop d'évêques prévaricateurs, a déchiré la hiérarchie catholique en brisant avec le pape. Il a fait pire encore, en tuant toute vie surnaturelle au sein des populations allemandes ou germaines et scandinaves. Son imputation externe, mécanique, des mérites du Christ qui, n'atteignant plus le fond de l'âme ne la pouvaient justifier, était la mort spirituelle sous de fausses apparences de vie qui ne trompèrent que ceux qui voulurent bien être trompés. La dogmatique qui semblait plus respectée sombrait toute entière un siècle plus tard ; aujourd'hui il n'en reste plus rien. Demandez à Auguste Sabatier comment les religions d'autorité ont été remplacées par la religion de l'esprit. Or la religion de l'esprit est, de son vrai nom, le modernisme dont les canons et les obusiers allemands ont craché sur la terre de France, sous les formes que nous connaissons, les conclusions dernières, parfaitement déduites par les intellectuels de la même

race. C'est la « Kultur » et ses derniers fruits.

L'Anglicanisme prit d'autres formes moins dures et moins radicales: il garda une hiérarchie apparente et impuissante qui, en réalité, n'a rien sauvegardé elle aussi. Au XVIII^e siècle, nos encyclopédistes français cherchèrent, de l'autre côté du détroit, les négations philosophiques qui, depuis ce temps-là, ont fait le fond de notre enseignement universitaire.

On me dira sans doute que toutes les branches du Protestantisme ont gardé une sorte d'orthodoxie qui, chez les Anglicans par exemple, se rapproche de plus en plus de nous sous le nom de ritualisme. Je le sais bien et j'ai dit assez souvent ce que je pense, à l'avantage de ces protestants prétendus orthodoxes ; mais ils ont contre eux les principes de leur secte et la logique qui ruinent, de plus en plus, ce qui leur reste de croyance religieuse.

Or, s'il est une vérité incontestable, c'est l'influence que toutes ces sectes, avec leurs branches diverses, exercent par leur seul contact sur les populations demeurées catholiques et parfois sur le clergé lui-même, ainsi que le prouve la crise moderniste dont nous sortons. Il est impossible que ce mélange d'idées plus ou moins fausses ne déprime pas les esprits les mieux faits et les plus forts, avec la prétention que l'on a de tout apprécier et de tout juger par soi-même. On se familiarise avec l'erreur, et d'autant plus sûrement qu'elle se déguise avec plus de soins et d'habileté.

Quels sont les moyens de se défendre ? Ceux-là mêmes qu'employaient les Pères et les Docteurs contre les hérésies christologiques qui, du reste, ont reparu parmi nous sous les formes à peine

modifiées. Il n'y a pas tant de manières qu'on le croit d'attaquer le Christianisme dans ses bases ; la négation des mêmes vérités subsiste sous des arguments similaires, sinon identiques. Donc, pour garder le dogme évolué, expliqué théologiquement tel que nous l'avons aujourd'hui, examinons bien les lois de son développement et respectons-les ; nous sommes sûrs alors de conserver le dogme lui-même dans son intégralité.

II

Lois de l'évolution théologique.

Newman, dans sa laborieuse et méritoire conversion à la Vérité catholique, les a étudiées et formulées ; nous nous en sommes déjà servi pour expliquer la formation première et intrinsèque de notre dogmatique, dans notre ouvrage : *la Théologie du Nouveau Testament*. On nous permettra d'en faire ici une application un peu différente. Ces lois sont au nombre de six au moins ; les trois premières sont les principales, les autres n'en sont que des interprétations.

La première de ces lois consiste à garder dans leur intégralité les faits et les principes dogmatiques, consignés dans le Nouveau Testament ; c'est ce que Newman appelle les idées-types, peut-être en ressouvenir de ces types plus élevés encore et antérieurs, gravés dans l'essence divine, ainsi que l'explique Denys le pseudo-Aréopagite.

La seconde exige un respect quasi égal des principes rationnels et philosophiques qui ont une

sorte de parenté avec nos dogmes eux-mêmes, puisqu'ils doivent entrer dans leur démonstration et, à ce titre, se rencontrent à la base de notre théologie.

La troisième loi est de sonder autant que possible les faits dogmatiques et les doctrines qui en procèdent, à l'aide de ces principes rationnels, de telle sorte qu'il en résulte une exploitation légitime, éclairante et sanctifiante, des dogmes eux-mêmes, qui, à leur tour, sanctionnent et consacrent les susdits principes philosophiques.

Cette triple loi de l'évolution théologique, bien appliquée, détermine elle-même l'organisation réfléchie et raisonnée de nos diverses sciences ecclésiastiques, les plus indispensables. Etudions-les un instant en ce qu'elles ont de plus essentiel.

La première loi veut donc que l'on garde dans leur intégralité et faits et doctrines ; rien de plus naturel et, en apparence, de plus aisé ; mais cela nous conduira très loin. Les faits et les dogmes sont contenus dans les Evangiles, les Actes des Apôtres, les Epîtres de saint Paul et des autres ; c'est là que nous les devons chercher. Mais cela même est l'objet de toute une science, elle-même très vaste et très compliquée, et non sans difficultés, je veux dire « l'exégèse ». Et cette exégèse catholique est précédée d'une science connexe et préparatoire « la critique historique ».

Je n'entre pas dans les détails que mes lecteurs suppléeront d'eux-mêmes. Cependant il importe de faire remarquer que nous débutons ainsi dans cette organisation des sciences religieuses dont nous parlions tout à l'heure. La première de ces sciences, celle qui les domine toutes, s'appelle « la dogma-

tique » proprement dite, objet d'un cours spécial, le plus important de tous, dans nos maisons de formation ecclésiastique. L'exégèse n'est par rapport à la dogmatique qu'une science subsidiaire, chargée de fournir à celle-ci les matériaux dont elle a besoin, après les avoir examinés elle-même. C'est cette science subsidiaire qui se dédouble et dont la partie inférieure s'appelle la « critique historique » qui vérifie les textes, leur origine, leur authenticité. Quoiqu'il en soit et quoiqu'elle fasse, cette critique historique ne saurait aboutir qu'à un résultat incomplet, la constatation des faits extérieurs, miracles et prophéties, qui établissent tout au plus la divinité de Jésus-Cheist, ce que nous appelons « le Surnaturel extrinsèque. » Pour aller plus avant, jusqu'à l'intime du dogme ou surnaturel intrinsèque, il faut qu'elle-même se surnaturalise en acceptant la pleine et divine autorité de ce Jésus qu'elle-même a reconnu comme Dieu. En termes plus simples, il faut qu'elle accepte les données de la foi comme surnaturelles et éclairées par une lumière plus haute que celle de la raison. Alors, mais alors seulement, elle devient l'exégèse catholique proprement dite (1).

L'intégralité des dogmes a, si je puis dire, un organisme plus sûr, en un certain sens, et surtout plus aisé que les textes scripturaires eux-mêmes; car, en ceux-ci, nos dogmes se trouvent mêlés à des vérités secondaires plus ou moins connexes, dont il faut les dégager. Or, pour opérer ce dégagement, l'exégète le plus habile est abandonné à ses ressources personnelles. Si l'on cherche ces

(1) Pour plus de développement, voir mon ouvrage : *Etude comparative des deux synthèses catholique et moderniste*, pp. 158-183.

mêmes dogmes, non dans les textes scripturaires, mais sur les lèvres du Magistère ecclésiastique, ce dernier nous les fournit en termes nets et précis, avec un sens arrêté parfois longtemps à l'avance, pour les plus importants du moins, dans des définitions conciliaires ou autres formules traditionnelles. De plus ce Magistère nous les donne pleinement évolués, je veux dire, avec tous les développements qu'ils ont déjà atteints. Et c'est là un immense avantage que nous n'apprécions pas toujours à sa valeur, et surtout que nous n'utilisons pas comme nous pourrions le faire.

Nous aurions intérêt à imiter sous ce rapport les Pères et les premiers docteurs dont il a été question dans les précédents chapitres, saint Irénée par exemple. Pour avancer sinon pour ouvrir cette évolution théologique qui nous occupe, il se rejeta ardemment vers les sources scripturaires sans doute, mais expliquées et interprétées par la Hiérarchie catholique et tout principalement par le Siège romain.

***

La seconde loi de l'évolution nous commande le respect des principes rationnels et philosophiques. Les premiers de ces principes concernent la métaphysique ou plutôt la constituent ; aussi n'y a-t-il pas de théologie valable ni fermement assise, sans la métaphysique qui est la partie la plus haute de la philosophie. Prenons ce mot « métaphysique » dans son sens obvie et naturel : il signifie ce qui est au-dessus des sciences physiques, de ces sciences dont les progrès si féconds en résultats nous

expliquent, dans presque toutes ses parties, le monde de la matière.

Sitôt que nous nous élevons au-dessus de ce monde matériel, que rencontrons-nous ? L'homme vu par ses côtés élevés et supérieurs dont s'occupent ces autres sciences, elles aussi nombreuses, très cultivées encore, mais moins méthodiquement et moins heureusement que les sciences physiques, sciences que nous appelons anthropologiques. Nous comprenons sous ce mot les sciences philosophiques, morales, sociales, économiques, politiques, avec leurs subdivisions, toutes dominées par les sciences religieuses qu'il faut placer à leur sommet. Mais à la base se trouve la métaphysique dont les éléments premiers et fondamentaux *sont les idées nécessaires* qui brillent, étincellent au fond de l'intelligence humaine pour éclairer tout le reste. En effet c'est tout d'abord l'idée d'être avec toutes celles qui s'y rattachent nécessairement, idées d'unité, de vérité, de bonté, de justice et autres. Ces *idées nécessaires*, en se rapprochant et se coordonant, constituent elles-mêmes les *principes premiers et nécessaires*, principe d'identité ou de contradiction, principes de causalité sous leurs différentes formes, principe de raison suffisante, principe de finalité...

Nous savons que l'intelligence humaine qui les coordonne, sans les créer, s'appelle de ce nom, parce qu'elle est douée d'une force de compréhension qui pénètre à l'intime même des êtres qu'elle étudie : « *Intus legere* » ; elle lit au dedans de ces êtres. Mais avec quelle lumière, si ce n'est celle de ces principes premiers qui l'éclairent elle-même ? La « *vis intellectiva* » qui la caractérise vient de

ces notions de l'être qu'elle trouve écrites dans son propre fonds et qui, en se rapprochant, constituent les principes métaphysiques.

Regardez-la agir ; examinez bien la série de ses opérations : voici cette intelligence en face des objets divers qui fixent son attention et qu'elle veut s'approprier. Pour entreprendre et pousser jusqu'au bout cette appropriation, elle a ses procédés à elle, que nous appelons logiques. Une partie de la science philosophique est consacrée à l'étude de ces procédés, « la logique ». Mais cette logique ne vaut, elle n'est scientifique que dans la mesure où elle exploite et applique avec justesse les principes métaphysiques eux-mêmes. Tout cela se tient et s'enchaîne pour donner à l'intelligence elle-même toute sa valeur et assurer l'efficacité de ses opérations, sa « Vis intellectiva ». Munie de ces principes, l'intelligence s'appelle « la Raison » qui est le propre de l'être humain, *l'Ens rationale*.

Quelque science qu'exploite cette raison, ses points d'appui sont toujours et partout la métaphysique et la logigue ; et c'est avec ces ressources que la raison aborde, pénètre et exploite les vérités révélées elles-mêmes, tout aussi bien que les vérités dites rationnelles qui sont plus particulièrement de son ressort. La première partie de ce livre montre les services immenses que la raison ainsi entendue a rendus à la Révélation, par la constitution de la théologie proprement dite, qui est réellement son œuvre.

***

La troisième loi de l'évolution concerne cette

compénétration de la Foi par la raison et de la raison par la Foi et les services mutuels qu'elles se rendent de cette manière. Nous allons essayer de les mettre en relief.

La première et la plus haute des sciences naturelles, c'est la philosophie et dans cette philosophie la « Théodicée ». Les moins initiés savent combien cette théodicée telle que la formulent les manuels les plus élémentaires, a été éclairée et fortifiée dans ses affirmations les plus importantes par la Révélation, non pas seulement parce que celle-ci a repris en sous-œuvre ces affirmations, mais surtout parce qu'elle a apporté à leur démonstration des clartés nouvelles. Notre chapitre sur le Dieu-Un appartient beaucoup plus à la théodicée proprement dite ou philosophie naturelle qu'à la Révélation. C'est une thèse avant tout philosophique, tout particulièrement en ce qui concerne les preuves de l'existence de Dieu et même sa nature ; j'en dirais autant des principes métaphysiques qui y sont exposés et exploités. Mais qui marquera avec exactitude combien ces principes se sont solidifiés, élucidés et même précisés sous l'influence de la Révélation ? On les chercherait en vain dans tout leur ensemble et leur progression chez les philosophes païens, et même au sein de cet Aristotélisme qui a rendu de très réels services à nos plus grands scolastiques eux-mêmes, comme on s'est plu à le démontrer récemment encore. Il y a, chez les païens, dans la manière de conduire jusqu'au bout les déductions de ces principes, des défaillances que ne commettraient pas nos moindres théologiens ; et cela est dû aux vérités proprement révélées qui soutiennent et complètent l'enseigne-

ment philosophique sur tous les points essentiels.

Des services analogues ont été rendus par notre dogmatique à la plus haute et la plus large des sciences physiques ; j'entends parler de cette cosmologie que nous avons interrogée plusieurs fois. On la définit d'ordinaire « la science des grandes lois qui régissent l'ensemble du monde physique ». Cette question des lois premières et fondamentales du « Cosmos » implique, bon gré mal gré, celle de son origine. Nous avons vu, à propos de saint Irénée, et un peu plus tard à propos de l'arianisme, que la grande difficulté contre laquelle se heurtaient les philosophes anciens et bien des membres du clergé oriental, était celle de l'origine des mondes et des relations de ceux-ci avec le Dieu qu'entrevoyaient Platon et Aristote et qu'auraient dû mieux connaître ces prêtres asiastiques. Nous l'avons déjà dit, le double monisme matérialiste et hégélien n'a pas aujourd'hui d'autre raison d'être.

La création est le dogme nécessaire qui seul répond à ces difficultés initiales, et fonde par là-même les grandes lois cosmologiques, Nous entendons parler ici de la création au sens catholique, la création « ex nihilo », le monde fait de rien, tiré du néant absolu par la Toute-Puissance créatrice qui n'a point eu besoin de matière première, existant sans elle et en dehors d'elle, ce qui eût été plus inexplicable que la création elle-même. Aidée, éclairée et fortifiée par la Révélation sur ce point essentiel, la cosmologie a pu se former un concept rationnel de ces lois fondamentales, soutenant et dirigeant ce monde, parce qu'elles sont l'expression de la volonté créatrice de

l'Univers, comme l'ordre qui s'y est progressivement établi et qui le régit est l'expression de la Sagesse suprême de ce même Dieu créateur et conservateur.

Notre étude sur le concours divin et naturel est une thèse cosmologique autant que philosophique; mais notre conviction très ferme est que, sous ce dernier rapport, je veux dire au point de vue philosophique, cette thèse a été singulièrement éclairée par la théologie catholique sur la grâce. Quand il embrasse non plus seulement le monde physique étudié par la cosmologie, mais aussi l'homme, son libre-arbitre et ses autres facultés, le concours divin naturel ne se comprend bien dans toute sa souplesse et ses efficacités que par ses connexions très étroites avec la grâce elle-même. Aussi ne trouve-t-on cette doctrine du concours, nette et intégrale, que sous des plumes catholiques.

Voilà donc de très étroits rapports et de mutuels services rendus par les sciences même physiques, naturelles, mais surtout anthropologiques, à la science de la révélation d'une part, et, par réciprocité, rendus par la révélation et l'évolution théologique qui en est l'expression, à toutes les sciences et particulièrement aux sciences anthropologiques.

Pour mettre cet échange en une lumière plus vive encore, je terminerai en rappelant l'étroite et réciproque compénétration de la dogmatique révélée et de la psychologie, partie importante de la science philosophique. Cette compénétration est nécessaire puisqu'elle est le but direct, immédiat du Christianisme tout entier. Que veut-il en effet et pourquoi existe-t-il? Pour pénétrer dans ses

plus intimes profondeurs l'âme humaine, pour l'éclairer et la diviniser ; cette âme est d'autre part l'objet direct de la science psychologique, et dès lors cette science est aidée, développée et complétée par la Révélation, par tout le Christianisme. Et, à son tour, la dogmatique chrétienne et révélée trouvera dans cette psychologie rationnelle son appui et, j'oserais dire, ses bases naturelles et nécessaires. Cette psychologie alors ne sera plus seulement philosophique et rationnelle, elle sera surnaturalisée par la revélation et la grâce ; ce sont en effet toutes les puissances, toutes les facultés de l'âme, qui seront saisies et transformées par cette élévation à l'état surnaturel.

La preuve, je l'ai faite et très ample et très démonstrative, dans la seconde partie de notre précédent chapitre sur la grâce et le libre-arbitre. La conclusion générale que l'on peut et que l'on doit en tirer est précisément cette compénétration non seulement des deux sciences, science de la foi et science de l'âme, mais de leurs objets respectifs. Saint Anselme a exprimé l'un des côtés de cette thèse quand il a dit « *Fides quaerens intellectum* » ; c'est la foi, c'est le dogme, c'est la vérité révélée qui a besoin de l'intelligence humaine, qui la cherche pour en être comprise, éclairée, expliquée et développée. Ici c'est l'intelligence qui cherche la foi, *intellectus quaerens fidem* », bien plus encore, c'est la volonté libre qui cherche la grâce « *voluntas quaerens gratiam* », pour en être surnaturalisée et sanctifiée. C'est Dieu et l'homme, l'homme et Dieu se cherchant et se poursuivant dans une réciprocité de besoin ; le besoin de Dieu vient de son immense bonté et de son infinie richesse ; le

besoin de l'homme vient de sa suprême indigence, de son inexprimable misère.

Mais je voudrais, pour rendre ceci absolument irréfragable, l'appuyer sur des autorités qu'aucun catholique ne songera à discuter. La thèse offre un double aspect, l'aspect proprement divin et théologique, l'aspect psychologique et humain. Le concile de Trente va nous fixer sur le côté théologique; il l'a fait bien à l'avance dans sa session sixième, par son fameux décret sur « la justification » qui vaut à lui seul les plus grands traités de nos théologiens. En effet, on y voit tout d'abord le besoin que nous avons tous de la grâce, ou la pauvreté et l'indigence de notre nature. Vient ensuite toute l'admirable économie de la « *justification* », ses sources et sa dispensation, ses sources dans le mystère rédempteur, sa dispensation proportionnée à toutes nos nécessités morales et spirituelles. Des préparations s'imposent d'elles-mêmes à tous les adultes qui veulent en recueillir les bénéfices; le mode de préparation leur est enseigné par le concile lui-même.

Le moment décisif est arrivé : on nous dit ce qu'est en elle-même, dans sa nature propre,« *justificatio impii* » la justification de l'impie et du pécheur; pour la faire mieux comprendre, les Pères du Concile remontent à nouveau jusqu'à sa cause : *quæ sit justificatio impii et quæ ejus causa*? Sa cause formelle, totale, immédiate, c'est la justice même de Dieu qui nous faits justes par une rénovation de l'âme, toute entière transformée et sanctifiée par les vertus de foi, d'espérance et de charité. Et cette rénovation qui nous paraît complète, intégrale, quand nous en considérons les éléments

essentiels, est cependant appelée à grandir, à se développer, quasi à l'infini jusqu'à ce qu'elle ait atteint sa propre fin, Dieu. Ce Dieu, vu, aimé et possédé dans les cieux par l'âme béatifiée ne sera cependant jamais saisi par elle dans l'infinité de ses perfections et de son être; l'océan de lumière et de béatitude où l'âme sera plongée est sans fond et sans limites. Qu'elle y soit immergée pour le parcourir en toute liberté, elle y découvrira toujours et sans fin des beautés nouvelles qui lui apporteront des enivrements d'une inépuisable douceur.

Mais il faut auparavant les conquérir par la pratique et l'observation, rendue de plus en plus facile, des commandements divins ; c'est la persévérance assurée en dépit de chutes toujours possibles, pourvu qu'on s'en relève avec un courage imprégné de plus de prudence et prêt à tout réparer. Qui pourra alors compter, mesurer et apprécier exactement tous les fruits de la justification, la valeur des œuvres surnaturelles ; la raison première et fondamentale des mérites qui s'identifient avec les mérites du Christ en personne par la plus étroite union d'esprit, de cœur et de volonté? Tel m'apparaît le simple énoncé des seize chapitres de la sixième session du concile ; tout le reste de son œuvre n'en est qu'une annexe, notamment ce qui y fut décrété sur les Sacrements.

Si mes lecteurs veulent voir maintenant le côté psychologique de la question étudié dans ses détails, les vertus et les perfections produites dans l'âme par la justification entendue au sens des Pères de Trente, je leur conseillerais de lire un théologien déjà vieux, mais qui demeura toujours jeune par

sa vérité et sa profondeur. Les cent premières pages de son livre : *De perfectionis natura et causis* m'ont particulièrement frappé. Ce qui caractérise Le Gaudier, c'est sa psychologie délicate, pénétrante, très vivante surtout sous les diverses effusions de la grâce telles qu'il les conçoit. On dirait qu'il eût voulu nous montrer réalisée au suprême degré, dans l'âme religieuse, la justification décrite par le Concile de Trente, avec la part que chacune des facultés de cette âme prend à cette réalisation.

Voici par exemple les titres de son chapitre quatrième ; qu'on me permette d'en donner le texte latin qu'une traduction ne remplacerait pas : « Anima « suam a Deo perfectionem haurit intellectu et vo- « luntate. Facultates Deum quasi alimentum animo « unientes sunt intellectus et voluntas circa verum « et bonum versantes ; non solum naturaliter ac « miserere in hac vita, sed in altera perfecte ; in « hâc tamen etiam supernaturaliter, licet disposi- « tive.

« Ideo adduntur habitus supernaturales, quasi « facultatum complementa quorum actibus ipsi ha- « bitus augentur moraliter.

« Anima si supernaturaliter viva et vivifica Deo « quasi alimento crescit Deoque fit similis.

« Eadem sic nutrita vivit eamque sic Deus novo « modo vivens vivificat, ut in Sanctissimo Sacra- « mento... »

Ainsi c'est l'âme qui puise en Dieu sa perfection et elle l'extrait en quelque sorte de Dieu lui-même par l'intellect et la volonté. Peut-on marquer en termes plus vifs et plus expressifs le concours ou plutôt l'action immédiate de tout l'être humain, de toutes les facultés humaines, dans l'extraction des

perfections infinies ou du moins de ce que nous sommes capables d'en prendre, « *haurit a Deo* »? Car, continue notre auteur, ces facultés, ces puissances intelligente et voulante, s'agitant autour du vrai et du bon, le saisissent *en Dieu* comme un aliment dont elles doivent vivre, et dans ce but se l'approprient, se l'assimilent par leur propre travail, sous la double forme qui correspond à leurs aspirations, sous la forme du Vrai pour l'intelligence, sous la forme du Bien pour la volonté. Et elles font tout cela non pas seulement par leurs forces naturelles et de façon misérable ici-bas, mais avec espoir de le faire parfaitement dans le ciel. Cette perfection, nos facultés l'atteignent dès maintenant comme une disposition nécessaire à ce qui existera pleinement plus tard.

Dans ce but encore lointain, Dieu ajoute à ces facultés des aptitudes ou vertus surnaturelles qui les complètent, car tous et chacun de leurs actes accroissent moralement ces vertus et leur donnent plus de force et de vigueur. De telle sorte que l'âme, propriétaire de ces facultés ainsi accrues et surnaturalisées, cette âme déjà vivante en est vivifiée et grandit elle aussi, se nourrissant de Dieu comme de l'aliment qui lui convient, et se fait de plus en plus semblable à lui. Lorsque cette âme est dans cet état, Dieu, le Dieu vivant la vivifie lui-même sous des modes nouveaux et impénétrables, comme dans le Très Saint Sacrement par exemple.

Le Gaudier revient souvent sur cette idée que l'âme avec ses facultés naturelles, accrues des vertus surnaturelles, se nourrit de Dieu comme d'un aliment nécessaire; elle s'approprie les perfections

divines dans la mesure de sa ferveur et de son amour, correspondant à l'amour de Dieu lui-même. Il s'opère ainsi une sorte de fusion entre Dieu et l'âme qui vit de lui et pour lui, dans l'amour et par l'amour. Notre théologien se plaît à nous montrer toutes les autres vertus, animées et transfigurées par l'amour qui supplée ainsi à tout ce qui leur manque. Nous voyons par exemple, dans le chapitre suivant, comment les vertus exigées par les vœux de religion, pauvreté, chasteté, obéissance, détachent l'âme des biens terrestres, des sens et d'elle-même, mais ne la portent pas directement à Dieu comme la charité. La même chose se peut dire de la vertu de religion qui rend à Dieu le culte qui est dû au Maître et Créateur de toutes choses, mais ne le cherche pas directement comme sa fin dernière, ce qui demeure le propre de la charité. La foi et l'espérance, deux vertus théologales qui, à ce titre, ont Dieu pour objet, visent cependant, de façon plus immédiate, les vérités révélées, les grâces et autres moyens de conquérir la béatitude céleste. L'amour qui accompagne presque toujours et comme nécessairement ces vertus est un amour d'intérêt et de concupiscence, tandis que la charité aime et cherche Dieu pour lui-même et non en vue de ses dons. Aussi la perfection consiste-t-elle dans la pénétration de toutes ces vertus inférieures, si grandes soient-elles, par la charité qui devient le principe et l'âme de la vie chrétienne toute entière.

Ce que je tiens à faire remarquer, c'est que, dans la description de ces vertus, notre théologien ascétique analyse les facultés et opérations de l'âme, tout autant que les efficacités de la grâce. Il

est psychologue en même temps que dogmaticien et, sous sa plume, s'unissent dans une harmonie qui donne une vraie valeur à son œuvre, la philosophie et la foi. « *Fides quaerens intellectum, intellectus quaerens fidem* ».

Voilà la vraie théologie ascétique, celle qui ne se contente pas de mêler les conclusions morales que tout le monde connaît, à un sentimentalisme aux formes pieuses et parfois romantiques qui ne répond à rien. L'ascétisme doit être avant tout dogmatique ; j'entends par là qu'il puise sa sève et tire sa vraie valeur de l'intime des dogmes fondamentaux, médités, aimés, et enfin appliqués.

L'observation intelligente et réfléchie des trois premières lois de l'évolution embrasse tout ce que je viens d'exposer. Les trois dernières n'en sont que les conséquences : je les résumerai brièvement.

III

Les lois dernières de l'évolution : leur application pratique ; nos conclusions.

La première de ces lois est celle de l'assimilation ; la seconde, celle des déductions logiques qui, au nom et par la vertu des dogmes fondamentaux, atteignent les diverses sciences anthropologiques ; la troisième enfin vise les conclusions morales et pratiques qui sortent de cet ensemble doctrinal.

Qu'entendons-nous par la loi de l'assimilation ?

Dès lors qu'une doctrine est vivante, capable d'évolution et de développements, elle doit nécessairement se nourrir en s'assimilant toutes les idées

qui ont une conformité de nature et une sorte de parenté avec elle, dans les différents milieux qu'elle traverse. Or, les idées qui peuvent et doivent entrer comme éléments secondaires dans l'évolution théologique, sont innombrables, et seront empruntées à toutes les sciences humaines. Si cette affirmation étonnait certains esprits, je les prierais de se rappeler et de compter les sciences que nous avons déjà énumérées comme donnant leur concours à l'évolution théologique. Ce concours implique évidemment l'assimilation que Newman considère comme l'une des lois de cette évolution elle-même.

Nous pouvons comparer l'assimilation intellectuelle et scientifique à l'assimilation physique qui nourrit et entretient notre corps. Les aliments ne nous nourrissent qu'à la condition d'être digérés ; or, on ne digère que des substances qui sont, dans une certaine proportion, de même nature végétale ou animale que nos organismes eux-mêmes. Si sous ces aliments se cachent des substances absolument hétérogènes, elles produiront dans notre corps des perturbations peut-être très graves. Si ces substances étaient ou contenaient des poisons, elles nous apporteraient la mort.

Etablissez les mêmes gradations pour l'alimentation intellectuelle ou scientifique. Les idées ambiantes, les opinions et doctrines répandues dans les milieux où nous vivons, sont-elles en conformité vraie avec les dogmes de notre foi ? la théologie catholique s'en arrangera très bien et s'en servira plus ou moins selon leur valeur propre. Ces idées pourront entrer comme éléments secondaires sinon dans l'exposition doctrinale elle-même, du

moins dans les arguments dont on l'entourera afin de l'expliquer ou de la défendre. Y a-t-il contradiction quelconque, grande ou petite, entre les théories ou idées répandues autour de nous et nos dogmes ou leurs conclusions théologiques, nous pouvons être sûrs que le conflit n'est pas éloigné et que l'on se servira de ces théories et de ces idées pour nous attaquer. Dès lors que la sus-dite contradiction est établie, leur fausseté est démontrée pour tout catholique convaincu, et son devoir est de les repousser absolument. L'assimilation a donc deux faces bien distinctes ou plutôt opposées; quand elle ne s'opère pas, elle oblige à rejeter tout ce qui ne convient pas à la nature de la doctrine elle-même. Au reste, l'Eglise se charge d'établir la distinction requise. Nous avons bien des fois remarqué que les définitions de ses Conciles sont toujours suivies de canons ou décrets qui frappent d'interdits ou d'anathèmes les doctrines opposées à ce qu'elle vient de définir. Ce procédé, qui est de tous les siècles et a été employé par Jésus-Christ en personne, n'est autre que l'application pratique de la loi d'assimilation. L'un des premiers soins d'un bon père de famille est d'écarter de la table où il fait asseoir ses enfants les aliments malsains, à plus forte raison les substances empoisonnées.

Nous avons vu plus et mieux dans les temps modernes : Avant la convocation du Concile du Vatican contre les doctrines modernistes qui sévissaient en Allemagne, Pie IX fit dresser, sous le titre de Syllabus, une longue liste de toutes les erreurs religieuses et même sociales; et ceux d'entre nous qui avaient alors l'âge d'homme se rappellent les tempêtes de récriminations et d'outrages

que souleva ce Syllabus. Pareil spectacle nous a été donné à nouveau, lorsque les idées modernistes contre lesquelles avaient été édictées les prescriptions vaticanes se répandirent parmi nous et déjà y faisaient rage. Pie X fit publier le 3 juillet 1907 un décret du Saint-Office, qui n'était autre qu'un Syllabus analogue à celui qui avait préparé le Concile du Vatican. C'était le prélude de la célèbre encyclique « Pascendi », qui parut le 8 septembre de la même année.

On a beaucoup parlé ces années dernières de l'adaptation de la Doctrine révélée aux idées modernes, au lieu de poursuivre l'adaptation des idées modernes à la doctrine révélée, ce qui n'est pas tout à fait la même chose. Ne dirait-on pas une formule explicative de l'évolution théologique? Mais, pour qu'il y ait adaptation, il faut qu'il y ait accord sur les points débattus, bien plus, conformité fondamentale ou de nature. Or, l'Eglise ne fait rien autre chose par la tenue de ses conciles et par la publication de ses documents dogmatiques, que travailler à cette adaptation. Et elle le fait de la bonne manière : en donnant tout d'abord toutes les explications désirables sur ses dogmes qui revêtent plus de précision et de clarté; puis en indiquant, dans les idées modernes, ce qui les contredit. Retranchez des idées modernes, c'est-à-dire des opinions courantes souvent fort confuses, très mêlées et très changeantes, ce qui est opposé à la vraie doctrine; et l'adaptation se fera d'elle-même. L'Eglise prendra dans les idées modernes ce qui est juste et bon, tout ce qui est vrai et en rapport avec ses dogmes et se l'assimilera. Elle trouvera dans ces idées modernes des éléments précieux

qu'elle fera entrer dans les explications justificatives de sa propre doctrine et l'évolution théologique se continuera en dépit de tout.

***

Les deux dernières lois de l'évolution s'expliquent et se justifient par un mot de Newman : nos dogmes, dit-il, sont doués d'une vertu opérative, *Vis operativa* qui se trouve tout aussi éminemment dans la grâce illuminatrice et motrice des facultés de l'âme, de leurs opérations et de leurs actes. Ces vertus opératives, sorties du sein de la Trinité en passant par le cœur du Christ, traversent le monde et agissent à des degrés divers sur tous les peuples. Leur raison d'être est d'entraîner et de conduire tous les hommes de bonne volonté jusqu'au ciel. Elles agissent sur les consciences qu'elles transforment et surnaturalisent ; mais n'est-ce pas des consciences, disons mieux, du fond de l'âme, que procèdent tous les actes intellectuels et moraux et, par suite, les sciences et les institutions dans lesquelles ces actes se traduisent.

Voyez la famille : qui l'a constituée sinon le Christianisme et comment l'a-t-il constituée ? En rapprochant l'homme et la femme dans une union sainte et pieuse dont le but n'est pas de leur procurer des jouissances grossières qui deviendraient facilement dépravatrices, mais dans le but premier et même unique de procréer des enfants, qu'ils élèveront dans la crainte et l'amour de Dieu, en véritables chrétiens, pour le ciel et l'éternité.

Vous banissez le Christianisme : qu'avez-vous à la place de la famille ainsi constituée ? A tout le

moins le divorce, des alliances précaires et instables; une natalité amoindrie et ça et là quasi supprimée; comme conséquences, l'appauvrissement du pays, une impuissance grandissante dont les voisins s'apercevront bientôt et profiteront pour l'envahir. Et encore, à ces foyers d'où la vie s'en va peu à peu, vous aurez une éducation faussée, pervertie, dans laquelle les pères et les mères ne compteront plus pour rien, et où l'Etat sera tout.

Enfin la famille ne se constitue avec quelque sécurité et quelque dignité que sur un domaine, petit ou grand, mais bien à elle, sous un toit qui lui appartient, et tout cela est le fruit du travail du père et de la mère, des ancêtres, fidèlement transmis aux enfants, car sans la propriété héréditaire la famille catholique ne se conçoit même pas. Aussi, porter atteinte à la propriété, c'est frapper la famille; détruire la propriété privée et familiale, c'est détruire la famille et asservir l'individu.

Je le sais, le travail ne demeurera jamais strictement privé ou individuel, ni même familial; pour devenir productif, il se fera, en un certain sens, social, corporatif ou syndicaliste, comme vous voudrez dire. Et dès lors vous y distinguerez des degrés nécessaires : le travail sera commandé et dirigé; j'entends par là que des travailleurs le conduiront, soit à cause de leurs connaissances techniques, soit à cause des capitaux qu'ils auront fournis pour son organisation. D'autres moins munis ou moins capables seront de simples exécuteurs. C'est dire que vous aurez, sous des noms divers, des patrons et des ouvriers. Comment les unirez-vous, si ce n'est par la loi morale reconnue de tous ? Ce sont des hommes conscients de leurs

devoirs et plus encore de leurs droits; l'important est qu'ils agissent en conséquence et soient assez courageux pour respecter toujours et partout les droits des autres, afin que les leurs ne soient pas violés. Il leur faut de la vertu pour qu'il en soit ainsi, des vertus multiples et véritables. Mais les vertus sont des produits de la grâce et de la vérité; or, ces valeurs surnaturelles, il faut bien le reconnaître, ne se rencontrent qu'au sein du Christianisme. La triple force opérative, doctrinale, morale et motrice des bonnes œuvres est là et non ailleurs.

Refusez-vous d'agir dans ce sens ? Vous aurez la guerre économique, la plus terrible de toutes, celle qui désormais engendrera toutes les autres, la guerre des convoitises ou, comme nous disons dans notre langage évangélique, la guerre des concupiscences; lutte plus que civile car elle s'étend à tous et à tout. Vos syndicats ouvriers se coaliseront d'un bout à l'autre du pays contre les patrons qui les emploient; les patrons seront contraints de recourir aux mêmes moyens; ce sera la ruine des uns et des autres. Les usines seront promptement fermées ou détruites; la faim seule pourra contraindre à les rouvrir ou à les rebâtir. Mais la faim est une mauvaise conseillère qui conduit souvent au crime, à l'assassinat et surtout à l'anarchie, source de mille autres maux.

La triple force qui seule peut conjurer ces désastres, c'est la vertu opérative du dogme, de la morale et de la grâce; car seule elle agit sur les âmes et la source première du mal est là.

Vous le retrouverez surtout dans la sphère politique, j'entends au sein des peuples où les inégalités sont plus accentuées encore et tout aussi né-

cessaires que dans les sphères inférieures. Mais là surtout aussi ces inégalités deviennent injustes et oppressives, quand elles ne sont pas réglées et contenues par le Droit naturel, soutenu du Droit divin. On se plaignait autrefois de la tyrannie des souverains, rois, empereurs, chefs d'États, et des hauts fonctionnaires qui les entouraient. Aujourd'hui que le pouvoir est descendu dans les masses populaires qui se croient et se disent souveraines, les mêmes récriminations paraissent plus difficiles à justifier. Puisque le peuple est lui-même souverain, de quoi pourrait-il bien se plaindre ! Il faut reconnaître eependant que sa souveraineté n'est point immédiate, mais s'exerce nécessairement par des intermédiaires. Ceux qui se disent ses représentants le représentent-ils toujours en réalité, et est-il si facile de représenter des masses confuses, composées des éléments les plus divers, fort divisés entre eux ? Dans leur sein se forment des coteries, entraînées par quelques meneurs qui flattent toutes leurs passions, toutes leurs convoitises et leurs fantaisies les plus irréalisables. La représentation dite nationale devient ainsi et très aisément la représentation de ce qu'il y a de plus abject et de plus déraisonnable dans la nation elle-même. Alors c'est l'anarchie, l'anarchie qui règne de haut en bas, dans les foules et les représentants des foules, l'anarchie avec tous les maux qu'elle entraîne, les vexations des forts contre les faibles, les iniquités et les injustices les plus flagrantes et les plus odieuses, se dissimulant sous les dehors de la légalité. Et cette anarchie paraît irrémédiable, parce qu'elle est surtout dans les esprits, dans les idées et les opinions, l'anarchie intellectuelle, la pire de toutes.

Le Droit n'est plus qu'un mot ; autrefois on parlait de droit naturel; l'opinion le remplace aujourd'hui et l'opinion, c'est le droit du plus fort; c'est la « Kultur » telle que nous l'avons vue récemment assiéger nos frontières.

Le droit de la force, de la violence, risque bien de régir, dans un avenir peu éloigné, les rapports des nations entre elles. Il y aura des syndicats de peuples conjurés les uns contre les autres, n'obéissant plus qu'à leurs convoitises. Les guerres seront des guerres économiques, où l'on se disputera non pas tant l'influence et le pouvoir sur tels pays et tels peuples, que les richesses du sol et surtout du sous-sol. L'art de tuer, d'assassiner, d'incendier et d'empoisonner, atteindra le plus haut degré de perfection; il disposera de ressources meurtrières dont les siècles passés n'avaient pas le moindre soupçon. Les plus étonnants et les plus merveilleux progrès des sciences naturelles serviront principalement à inventer des engins de destruction et de ruine, d'une incroyable puissance, à en multiplier et en varier les effets. On tuera tout à la fois et à la même heure, par les moyens les plus divers sur terre et sous terre, dans les airs, à la surface des Océans et dans leurs profondeurs. Autrefois, la caste guerrière et aristocratique se battait à peu près seule, aidée de libres auxiliaires qu'elle soudoyait à prix d'argent. Quand elle entraînait quelques milliers d'hommes après elle sur un champ de bataille, c'était beaucoup. Aujourd'hui c'est tout un peuple, ce sont plusieurs peuples ligués par le Droit contre l'iniquité, que nous avons vus formant des fronts de bataille, longs comme leurs frontières qu'ils défendaient pied à pied.

Pourquoi donc, si ce n'est parce qu'il n'y a plus d'autre droit que la force? Et il en est ainsi parce que toute morale a disparu, des sphères gouvernementales du moins. Cherchez à la base de nos sciences sociales, je serais en droit de dire de toutes nos sciences anthropologiques, vous n'y trouvez plus aucun principe de raison, aucun de ces principes métaphysiques qui éclairaient autrefois les intelligences dans toutes leurs spéculations, scientifiques économiques, politiques, sociales. Alors qu'on les violait dans la pratique et par les actes, ce qui arrivait trop souvent, on leur rendait encore hommage au moins en théorie, en essayant de s'en couvrir.

Le protestantisme incrédule a changé tout cela, la « Kultur » teutonne, qui est son expression la plus exacte, a eu la triste sincérité de proclamer comme l'unique loi des nations modernes, le droit de la Force.

Que l'unification du monde qui est en train de s'opérer par les moyens indiqués au début de ce chapitre continue dans ce sens, et les siècles à venir ou peut-être ce xx^e^ siècle ne connaîtront plus qu'une civilisation exclusivement matérielle, qui pourrait bien recouvrir un esclavage aussi dégradant et bien plus oppresseur que celui de l'ancien paganisme, dont la triple vertu du Christianisme avait débarrassé la terre.

Comment se défendre contre ce mouvement, comment s'en est-on défendu depuis le xviii^e^ siècle, époque où ces forces adverses ont commencé à se faire violemment sentir ? Pour ne parler que de la France, notre littérature religieuse dans le cours du xix^e^ siècle a eu de très beaux côtés et

atteint, en certains noms connus de tous, une incontestable grandeur. Cependant, vue dans sa généralité, elle a manqué de profondeur, j'allais dire de sérieux; car la dogmatique proprement dite y a tenu une place trop restreinte et le reste est demeuré dès lors superficiel. Tout cela s'est caché sous des formes prétentieuses et romantiques, qui ont trompé bien des esprits et semblent même renaître à l'heure actuelle. Au point de vue social et politique, le Mennaisianisme a faussé de la façon la plus lamentable la direction de cette littérature; ces aberrations subsistent toujours et peuvent nous causer les plus grands dommages. Le libéralisme mennaisien n'est que la préface du socialisme.

A la fin du XIX^e^ siècle et au début du XX^e^, le mouvement de rénovation des études ecclésiastiques, qui s'est produit particulièrement en France, fit naître les plus belles espérances et les eût réalisées, s'il n'avait été faussé lui aussi par des esprits téméraires et entraîné vers le modernisme. Je n'en veux pour preuve que l'Encyclique « Pascendi », qui serait le grand instrument de notre restauration religieuse et sociale si elle était bien étudiée, bien comprise et exécutée jusqu'au bout.

Les moyens qu'elle nous conseille ne diffèrent point de ceux employés par les Pères et les premiers docteurs : un retour absolument sincère aux sources dogmatiques, Ecritures et Tradition chrétiennement exploitées, avec toutes les ressources que fournissent les sciences contemporaines, et particulièrement les sciences connexes à notre théologie. La condition première, indispensable, de cette exploitation est toute entière dans la formation intellectuelle du clergé et les modifications qu'elle subira quasi né-

cessairement par suite des événements contemporains. Un auteur connu a fait plusieurs fois, dans un ouvrage que j'ai sous les yeux, cette observation que je crois juste : dans nos cours de Grands Séminaires tels qu'ils sont organisés, le professeur est contraint par la composition même de son auditoire, de se tenir dans une certaine moyenne, ni trop haut, ni trop bas. Et dès lors peu de dogmatique, plus d'extension à la morale, certaine rénovation des cours d'exégèse mais sans la prétention d'embrasser même tout le Nouveau Testament ; et l'auteur en question en trace un programme qui montre bien l'étroitesse des limites dans lesquelles il estime que l'on doit se tenir.

Si je ne me trompe, il est une raison fondamentale à cette limitation des études, c'est que le recrutement de nos séminaires étant ce qu'il est, et il ne peut être autre, les deux tiers des étudiants ne sauraient donner davantage. Il en est ainsi dans tous les milieux et à toutes les époques ; cherchez l'école primaire la meilleure et la mieux dirigée, composée de cent enfants ; lorsqu'ils en sortent, trente au plus sont capables d'études vraiment supérieures. L'esprit humain est ainsi fait d'inégalités irréductibles ; notre manie égalitaire n'y changera rien. Actuellement l'Université de France accorde les mêmes privilèges, ou à peu près, aux élèves de ses Ecoles primaires supérieures et à ses collèges secondaires. Les hommes les mieux renseignés savent ce que ce déplorable système a déjà produit.

N'y a-t-il pas là, pour nous, prêtres, une leçon dont nous devrions bien profiter? Des professeurs ecclésiastiques que j'ai consultés en sont convaincus ; à leur avis que je puis bien émettre ici sans

désignation de personnes, une classification ou démarcation plus profonde, plus étudiée et justifiée par des examens écrits, devrait être faite entre nos Facultés de Théologie et les Grands Séminaires. Ces Facultés ne sont que des ombres de ce qu'elles pourraient et devraient être ; elles ont d'excellents professeurs, pas assez nombreux, mais qui n'ont, autant dire, presque point d'élèves. Or, avec des programmes d'études plus développés, complets, ces Facultés devraient recevoir la majeure partie des jeunes hommes aptes à recueillir leur enseignement et à former ainsi dans le clergé catholique *une élite intellectuelle*, capable de répondre aux besoins les plus urgents de l'Eglise catholique à notre époque.

Ces prêtres instruits un peu à fond des sciences ecclésiastiques les plus indispensables ne formeraient point, comme on a semblé le croire dans certains milieux, une sorte de caste à laquelle des égards spéciaux seraient dus. Ils seraient assez nombreux au contraire pour que leurs évêques demeurassent libres de choisir qui ils voudraient pour les charges importantes de leurs diocèses. Cette élite agirait peu à peu, assez promptement peut-être, sur l'esprit général pour en élever le niveau et inspirer à un plus grand nombre le goût de l'étude, le respect des sciences ecclésiastiques que l'on n'a pas toujours. Notre prédication deviendrait meilleure ; au lieu d'être presque exclusivement morale, directive, elle serait plus doctrinale et, dès lors, plus efficacement pieuse et ascétique. Les catéchismes aux œuvres de persévérance, patronages et autres, seraient mieux faits et formeraient bientôt des chrétiens instruits, convaincus, au lieu d'être

tout au plus de simples et aveugles croyants, exposés à des défections qui naissent de leur ignorance elle-même. Il n'y a pas jusqu'aux catéchismes préparatoires aux communions d'enfants qui n'en ressentissent les bénéfices ; ils deviendraient plus méthodiques, plus clairs, sans rien perdre de leur simplicité.

Voilà ce que nous devrions demander à nos cinq Facultés de Théologie qui, toutes réunies, comptent à peine cent élèves, alors que le Collège romain en a à lui seul onze cents, dit-on. Qu'on ne se trompe pas sur notre pensée, ni sur la pensée des prêtres professionnels que nous avons consultés ; ce que ces professeurs prétendraient faire, ce ne sont pas des spécialistes ni des érudits, mais ce qui vaudrait mieux pour le but à atteindre dans le ministère habituel, des esprits renseignés sur tout l'ensemble des sciences ecclésiastiques : philosophie avec toutes ses branches, métaphysique, psychologie, théologie dogmatique, morale, ascétique ; exégèse, critique, histoire des dogmes et sciences connexes. De cette élite sortiraient bien vite, dans la mesure où nous en avons besoin, les spécialistes proprement dits, qui auraient leur rôle à remplir pour le plus grand bien de tous, à la condition d'être conduits eux-mêmes par un esprit sincèrement catholique et strictement orthodoxe.

Tels nous semblent être les besoins les plus pressants de l'Eglise à l'heure actuelle. Qu'on nous pardonne de les avoir indiqués avec cette simple franchise, dont nous nous sommes toujours fait une loi.

TABLE

INTRODUCTION..... v

PREMIÈRE PARTIE
LES DOGMES FONDAMENTAUX
ET LES HÉRÉSIES CHRISTOLOGIQUES

CHAPITRE PREMIER

Le Dieu-Un.

I. — Preuves Cosmologiques de l'Etre et des perfections de Dieu..... 1-9
II. — Cosmologie : Essence métaphysique de Dieu..... 9-21
III. — Cosmologie et Attributs métaphysiques. 21-32
IV. — La vie en Dieu..... 32-44

CHAPITRE II

Le Dieu-Trine.

I. — Exposition scripturaire du dogme de la Trinité..... 45-58
II. — Le dogme trinitaire : Explications théologiques..... 58-76

CHAPITRE III

Le Dieu-Homme.

I. — Cause finale ou but de l'Incarnation..... 79-85
II. — Cause originelle de l'Incarnation rédemptrice : Le péché d'Adam..... 85-94
III. — Le Dieu-Homme : Complexité de son Etre. 95-108
IV. — Le Dieu-Homme : Etat psychologique... 108-117
V. — Actes exclusivement divins et actes théandriques 117-125

CHAPITRE IV

Les Grandes hérésies christologiques.

I. — Observations générales..... 128-136
II. — L'Arianisme et le Concile de Nicée..... 136-143
III. — Le Semi-Arianisme et l'empereur Constance 143-152
IV. — Décadence de l'Arianisme..... 153-156
V. — Le Nestorianisme et le Concile d'Ephèse. 157-168
VI. — Le Monophysisme eutychien, sévérien et monothélite..... 168-173
VII. — Reviviscence du monothélisme et condamnation dernière (680-681)..... 173-180

DEUXIÈME PARTIE

ÉVOLUTION THÉOLOGIQUE DES DOGMES

CHAPITRE PREMIER

Essai et formation première de la théologie catholique.

I. — Théologie de saint Irénée..... 183-197
II. — Défaillances intellectuelles et altérations doctrinales : Apologistes et Origénisme. 197-224

CHAPITRE II

L'Evolution théologique au quatrième siècle : le Dogme Trinitaire.

I. — La génération du Verbe ; ses faux interprètes : Le Concile de Nicée et ses vrais commentateurs, saint Athanase et les Cappadociens..... 229-248
II. — Les docteurs cappadociens et le Concile de Constantinople : Procession du Saint-Esprit et questions connexes.... 248-269

CHAPITRE III

Aspect nouveau du Dogme christologique : Sotériologie.

I. — Le Pélagianisme et le péché originel..... 273-284
II. — Saint Augustin en face du Pélagianisme. 284-302

CHAPITRE IV

L'Evolution Sotériologique.

I. — Le concours divin et les causes secondes. 303-319
II. — La grâce et le libre-arbitre : Le salut.... 319-336

CHAPITRE V

L'Evolution théologique

1. — Ses conditions actuelles..... 337-342
II. — Ses lois et ses résultats..... 342-357
III. — Ses lois : leur application pratique..... 357-370

Poitiers. — Imprimerie G. ROY, 7, rue Victor-Hugo.



OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

LEUR ORDRE LOGIQUE ET CONNEXIONS INTRINSÈQUES

—

(Théologie critique.)

Le Nouveau Testament et Les Origines du Christianisme (chez Téqui). In-8°, 520 pages ..... 6 fr.
Traduction italienne par M. Acquarone (Sienne).

(Théologie exégétique.)

La Théologie du Nouveau Testament et l'Evolution des dogmes (Evolution intrinsèque et formatrice) (chez Lethielleux). In-12, 540 pages (*5e édition*)..... 4 fr.
Traduction italienne par le P. Radaeli, S. J. (Rome).

(Théologie rationnelle et métaphysique.)

Les dogmes fondamentaux et leur Evolution secondaire et théologique (chez Tolra). In-12, 375 pages... 3 fr. 50

(Théologie ascétique.)

Jésus-Christ principe et fin de la vie humaine (chez Desclée). In-8°, 340 pages..... 3 fr. 50

(Théologie de vulgarisation pratique et ecclésiastique.)

L'Eglise ou le Christianisme vivant (chez Roger et Chernoviz). In-12, 440 pages..... 3 fr. 50

Le Prône catéchistique d'après le Concile de Trente (chez Téqui). In-12, 232 pages (3e édition)..... 2 fr. 50

(Théologie défensive.)

Etude comparative des deux synthèses, catholique et moderniste, d'après le Concile du Vatican et l'Encyclique " Pascendi " (chez Tequi). In-8°, 448 pages..... 4 fr.

(Théologie sociale.)

Le Modernisme sociologique : Décadence ou régénération (chez Lethielleux). Grand in-8° carré, 515 pages... 6 fr.

Le Modernisme social (grand in-8 carré, 486 pages, chez Lethielleux)..... 6 fr.

(Théologie polémique.)

Les trois volumes groupés sous le titre : **Infiltrations protestantes ou kantiennes et protestantes** (chez Lethielleux). In-12 chacun ..... 3 fr. 50

Poitiers. — Imprimerie G. Roy, 7, rue Victor-Hugo.