

explicitement § 2, c. Le IV^e concile de Latran, contre les albigeois restaurateurs du manichéisme, avait précisé sur ce point les déclarations des conciles antérieurs. Denzinger, *Enchiridion*, n. 17, 47. C'est le texte de ce concile, Denzinger, n. 355, que le Vatican reproduit en le complétant sur deux points : liberté et fin de la création. Le canon 2^e avait condamné cette erreur, rien n'existe que la matière; le § 2 c affirme : a) l'existence et la différence de la nature spirituelle, de la nature matérielle, et d'une troisième nature intermédiaire, non pas mélange, *communem*, mais analogue à un mélange des deux autres, parce qu'elle participe aux propriétés de l'une et de l'autre, *quasi communem*; b) la production de ces substances par une création proprement dite.

Quant à la différence de la matière et de l'esprit, il va sans dire que le concile entend parler uniquement de la matière sensible, définie par les qualités que nous connaissons et qui participent toutes de la *quantité dimensionnelle* et locale : résistance, mouvement, gravité, couleur, chaleur. Il n'entend proscrire en rien cette vue d'école qui consiste à attribuer une certaine matière, mais fondée sur la *quantité intensive*, à toute réalité susceptible de déterminations ultérieures. En ce dernier sens, Dieu seul serait immatériel, car il est seul immuable, et les êtres sont de plus en plus matériels à mesure qu'ils ont moins de perfection actuelle et plus de passibilité. Le mot matière est purement *analogue* dans ces deux sens. S. Thomas, *Cont. gent.*, l. II, c. xvi, n. 8. Les augustiniens et nombre de scolastiques n'avaient pas cru davantage que le décret du Latran, en définissant l'immatérialité des esprits, eût défini par là même leur simplicité, ou exclu toute composition en eux d'une certaine matière spirituelle et d'une forme. S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. II, dist. III, p. 1, a. 2, *Scholion*, édit. Quaracchi, t. II, p. 93. Voir AUGUSTINISME, t. I, col. 2505.

La conception, d'ailleurs si naturelle, de l'homme comme d'un intermédiaire entre la matière et l'esprit, se trouve dans Philon, *De opificio mundi*, n. 51, édit. Wendland, p. 42, n. 146. Saint Grégoire l'avait vulgarisée. *Orat.*, xxxviii, c. ix-xii, *P. G.*, t. xxxvi, col. 320 sq.; *Orat.*, xlv, c. vi sq., col. 629 sq. Saint Jean Damascène l'exprime après lui dans les termes du Latran. *De fide orth.*, l. II, c. II, *P. G.*, t. xciv, col. 864; c. XII, col. 920. Les problèmes anthropologiques tranchés ici par le Vatican : *de nihilo condidit... deinde humanam... ex spiritu et corpore constitutam*, spiritualité de l'âme humaine, son origine par voie de création, unité substantielle du composé humain, Vacant, *op. cit.*, p. 233 sq., ne relèvent pas de notre étude.

L'existence des corps, différents des esprits par nature, est définie contre l'idéalisme comme une vérité de foi; encore y a-t-il lieu de remarquer que la définition du concile visant seulement la différence des esprits et des corps n'approuve ou n'improove par elle-même aucune théorie spéciale qui, maintenant cette distinction, s'appliquerait à expliquer leur composition respective.

L'existence des substances est impliquée très nettement dans ces mots, *condidit secundum totam suam substantiam*, mais ce n'est pas là une définition. Le phénoménisme pour qui toute la réalité, esprits, corps et monde, est constituée par le pur apparaître des choses n'est donc pas atteint directement par ce texte. Cependant l'existence de substances, au sens vulgaire d'une réalité distincte des apparences, est manifestement dans la foi de l'Église et théologiquement certaine du fait de sa doctrine sur la transsubstantiation dans l'eucharistie.

L'existence d'autres substances que les trois substances énumérées, ou d'autres mondes distincts de notre monde, n'est pas touchée par le concile : il affirme sans

rien exclure; la question est simplement hors de sa pensée. Ortolan, *Astronomie et théologie*, in-8°, Paris, 1893.

Deux vérités importantes sont affirmées au § 2, b, et au canon 5^e, opposées toutes deux à des erreurs qui découlent logiquement du panthéisme : a) contre l'éternité du monde, sa création dans le temps; b) contre la nécessité de l'acte créateur, sa pleine liberté.

Le commencement temporel du monde est défini par ces mots *ab initio temporis*. C'est la question de fait affirmée contre le matérialisme et le panthéisme, *Acta*, p. 520, note 5; la question réelle de possibilité d'une création *ab aeterno*, la question logique de la possibilité de résoudre un tel problème par la raison seule demeurent problèmes libres.

Comme *indication de temps* le texte porte encore : *simul ab initio temporis... spiritualem et corporalem*. Le sens obvie est que les anges et le monde matériel ont été créés ensemble, à la même époque. C'est l'interprétation que de fait ont suivie le plus grand nombre des théologiens depuis le concile de Latran, 1215. Silvestre de Ferrare prétend même que ce point est de foi, *De angelis*, l. I, c. III, n. 13-15, et Suarez pense qu'il serait au moins téméraire de le contester. *De Deo creatore*, l. I, c. III, n. 15, Paris, t. II, p. 7. L'assertion est cependant très discutable. Le concile de Latran, dit-on, avait en vue cette erreur de l'origénisme : la matière a été créée après la faute des âmes pour servir d'instrument à leur punition et à leurs épreuves. Mais, même dans cette hypothèse, on voit que le mot *simul* offre une réfutation suffisante de l'origénisme, qu'on le traduise par *en même temps* ou par *semblablement*, dans un même dessein et un plan unique. Plus certainement le concile avait en vue les albigeois. Pour ces hérétiques c'était le démon qui avait créé le corps et la matière, l'un et l'autre mauvais en soi. Il y avait donc lieu d'affirmer que la matière *tout comme* l'esprit avait une commune origine, que les esprits mauvais, et l'homme lui-même, sont devenus tels par leur faute; de là le texte : *simul... condidit de nihilo... sed ipsi per se facti sunt mali*. Le mot *simul* n'affirmerait donc pas même date de création, mais même plan du créateur et même auteur. C'est ainsi qu'il s'explique d'ordinaire dans Eccl., xviii, 1 : *Deus creavit omnia simul*. Cf. Ps. xiii, 3. Il est vrai qu'au XIII^e siècle, si nous en croyons Hugues de Saint-Victor, l'on tenait plutôt pour une simultanéité de temps, *ferre omnes doctores*. *In Epist. II ad Timoth.*, q. III, *P. L.*, t. CLXXV, col. 603; cf. Suarez, *loc. cit.*, n. 6, p. 8, *theologi communiter... et omnes moderni*. Cependant Hugues préférerait l'opinion contraire, *loc. cit.* Saint Thomas, 50 ans après le concile, paraît juger qu'on n'avait pas défini autre chose que l'unité du plan divin, *In I Decretal.*, c. II, Paris, t. XXVII, p. 429, et il enseigne, *Sum. theol.*, I^a, q. LXI, a. 3, que la doctrine de la création des anges avant le monde, bien que peu probable, n'est pas à tenir pour erronée. Cf. *De potentia*, q. III, a. 18. Suarez reprenait Silvestre de Ferrare de donner l'opinion comme de foi, *loc. cit.*, n. 14, p. 11; Vasquez, *In I^{am}*, disp. CCXXIV, c. IV, juge que cette doctrine non seulement n'a pas été définie, mais ne peut pas être l'objet d'une définition, n'étant appuyée ni sur l'Écriture, ni sur la tradition. Plusieurs Pères grecs avaient professé l'opinion contraire, cf. Lequien, dans saint Jean Damascène, *P. G.*, t. xciv, col. 873, note 53, et les autorités pour et contre dans Suarez, *loc. cit.*, c. III en entier, p. 7 sq. A cette objection que *deinde* dans le texte du concile indiquant certainement le temps, *simul* doit avoir un sens analogue, il est aisé de répondre que l'opposition d'époque entre les deux créations est suffisamment indiquée dans *ab initio temporis* et dans *deinde*. Le P. Hurter juge que la création *simultanée* des anges et du monde n'est pas définie, mais *ad sum-*

mum theologice certa. Theologiæ compendium, 10^e édit., 1900, t. II, p. 331, n. 401, 402. Il est sûr en tout cas que cette thèse n'est point définie en aucun des deux conciles. « D'ailleurs, disait le P. Franzelin, consultant du concile, en note de son rapport à la seconde session de la députation, même si [le mot *simul*] est considéré comme un adjectif de temps, il est certain qu'une particule incidente de cette sorte ne peut contenir la définition du temps auquel les anges furent créés. » *Acta*, p. 1625, note 2; Granderath, *op. cit.*, p. 75, note 3.

Le temps de la création de l'homme, c'est au moins la partie de l'opposition faite § 2, *ab initio... deinde...*, est affirmé comme séparé par un intervalle de la création des anges et du monde.

Y a-t-il eu création distincte du règne végétal et du règne animal, le texte n'en dit rien. Voir HEXAMERON.

L'entière liberté de l'acte créateur est enseignée au § 2, b, et au canon 5^e en termes si précis, que toute insistance a été jugée superflue. *Acta*, emend. xxvi, p. 400, 411, 412. Les erreurs de Günther et d'Hermès ont ainsi provoqué cette définition que nul concile général n'avait encore portée. Quant à sa justification par les preuves historiques, voir col. 2140 sq. Il est de foi catholique que la création est un acte pleinement libre.

Les différentes causes de la création sont exposées au § 2 a et au canon 5^e, c. La cause efficiente ou l'auteur, c'est ce Dieu que confesse l'Église, § 1, a, can. 1; et il en est l'agent exclusif : *hic solus Deus*. Il est donc de foi catholique que de fait Dieu seul a créé notre monde. Que de droit ce pouvoir soit propre à Dieu, c'est ce que le consentement unanime des Pères et des théologiens permet d'affirmer à tout le moins comme théologiquement certain. Il reste licite de penser, si maigre que soit la probabilité de cette thèse, que Dieu puisse communiquer par faveur exceptionnelle, *ex potentia obedientiali*, à une simple créature une partie au moins de sa puissance créatrice.

La cause exemplaire est indiquée § 2, a, par les mots *ad manifestandam perfectionem suam*. Une rédaction plus explicite, il est vrai, sur la causalité finale a été écartée par les Pères, précisément parce qu'elle ne signalait pas la causalité exemplaire de l'essence divine, *quia... sermo est solummodo de fine movente, non vero de fine quæ descendit ex causa exemplari*. *Acta*, emend. xxiii, p. 400, 411, 412.

La raison finale de la création est double. Le § 2, a, l'indique : a) *ad manifestandam perfectionem suam*, c'est, pour Dieu, de proposer sa perfection infinie à l'admiration qu'elle mérite; c'est sa propre gloire, comme le définit encore contre les hermésiens le canon 5, c; b) *bonitate sua... per bona quæ creaturis impertitur*; c'est aussi un motif de bonté, celui de faire du bien à ses créatures en les appelant, par l'existence, à la participation de ses propres perfections et, par la récompense promise, au partage de son bonheur infini. L'expression *per bona*, en montrant que Dieu cherche la gloire par le moyen du bien qu'il fait à ses créatures, indique que les deux fins se compénètrent, et donne par là la clef des difficultés : elle venge Dieu de tout soupçon d'égoïsme. Bien que la doctrine ainsi proposée réponde pleinement aux thèses scolastiques qui distinguent fin première, la gloire de Dieu, et fin secondaire, le bien de la créature, et montrent, au lieu d'une juxtaposition de deux buts, l'union intime de ces deux intentions, il est clair qu'un seul fait est défini : la création a pour motif et la gloire et la bonté de Dieu. Libre aux théologiens de chercher le meilleur système pour expliquer ces deux motifs tout en sauvegardant les autres attributs de Dieu; ils sont encore plus libres, car la question a des rapports moins évidents avec les points définis, de discuter si Dieu peut borner ses œuvres à des créatures matérielles

et se contenter d'une gloire objective, sans gloire tormente.

Le § 3 n'existait pas dans le premier projet soumis, à l'étude du concile, *Acta*, p. 72, mais le § 1, b, portait parmi les attributs de Dieu, *providissimum*. Un Père proposa de donner au dogme de la providence l'importance qu'il méritait en lui consacrant un paragraphe spécial. Son texte légèrement modifié est le § 3 actuel. *Acta*, emend. viii, p. 99, 105, 109. Un autre amendement proposait de définir la doctrine de la conservation, dans les termes mêmes de saint Grégoire devenus classiques chez les théologiens scolastiques. La proposition, *quamvis omnia sint verissima*, fut écartée comme n'ayant pu être à loisir discutée et mûrie par le concile, *quia est materia utique gravissima quæ conciliariter tractata non fuit*. *Acta*, emend. xxii, p. 99, 110, 112.

La cognoscibilité naturelle de la création est traitée, c. II, § 1, et can. 1. — Les mots *Deum rerum omnium principium et finem* donneraient lieu de croire que cette cognoscibilité naturelle est ici définie. Il n'en est rien. Cependant du dogme ici exposé la thèse de la cognoscibilité naturelle découle, semble-t-il, comme une conclusion théologiquement certaine. En effet : le but du concile : a) est de définir la possibilité naturelle de connaître l'existence de Dieu. La députation de la foi l'a expressément affirmé en exposant aux Pères dans quel esprit avait été remanié le texte de la commission prosynodale. *Schema*, c. II, III, IV; cf. *Acta*, p. 507. Est directement visé le traditionalisme strict, pour qui nulle connaissance de Dieu n'est possible sans révélation. *Acta*, p. 520, n. 6; cf. p. 79, 129. Le traditionalisme mitigé à qui quelques amendements paraissaient favorables, *Acta*, emend. III, IV, p. 120, 130, 134, tandis qu'un autre réclamait sa condamnation directe, emend. viii, p. 121, 130, 134, se trouve lui aussi atteint, comme le notait M^r Gasser, par la condamnation du principe général. A plus forte raison, sont censurés l'agnosticisme spencérien et l'opinion qui nierait toute possibilité d'une connaissance certaine. *Acta*, p. 79. — b) Le concile réserve au contraire la question de la création. « Bien que dans le canon se lise le terme *creator*, disait la députation, il n'est point défini par là qu'une création proprement dite puisse être démontrée par la raison; mais on retient ce mot dont l'Écriture se sert pour révéler cette vérité, sans rien ajouter qui en détermine le sens. » *Acta*, p. 79. En s'appuyant précisément sur cette déclaration, un Père demanda la suppression des mots *creatorem ac Dominum* du canon 1^{er}. Le texte, à son avis, malgré les explications fournies, restait obscur et avait l'air d'une définition. Le rapporteur en rappelant le texte Sap., XIII, 5, *a magnitudine speciei et creaturæ poterit creator horum videri*, *Acta*, emend. XLVII, p. 149, déclara que, traitant le même sujet de la connaissance de Dieu, il ne se croyait pas permis d'omettre le qualificatif de créateur précisément employé par l'Écriture. *Acta*, except. CXVIII bis, p. 229, 243, 245. — c) De même, le concile ne considère que la question de droit, omettant à dessein de décider si de fait dans le passé l'humanité est parvenue à ce résultat et quelles sont les conditions requises pour y atteindre. *Acta*, p. 520, n. 6. Sur la connaissance naturelle de Dieu, voir DIEU.

Conséquences sur la cognoscibilité de la création. — Il est de foi définie par le concile, c. II, can. 1, qu'il existe quelque moyen d'arriver à connaître l'existence du vrai Dieu par la raison; or le seul moyen de l'atteindre comme vrai Dieu, c'est de l'atteindre comme créateur, donc la raison naturelle peut l'atteindre comme tel. Par ailleurs, si la majeure de ce raisonnement est dogme de foi, si sa mineure est une proposition certaine, la conclusion qui en découle mérite la note que nous lui attribuons.