

LES ERREURS ROSMINIENNES

1. Rosmini est un prêtre dont la grande piété et les saintes entreprises ont été une des gloires de l'Italie. Il a même eu l'honneur de laisser après lui une congrégation religieuse, qui s'est rendue recommandable par son dévouement à l'Église et ses œuvres de charité. Toutefois, il nous montre une fois de plus combien l'esprit de l'homme a besoin d'être constamment préservé de l'erreur par le magistère de l'Église. Aussi, le Saint-Siège, qui, autrefois, au quatrième concile de Latran, n'a pas hésité à condamner le bienheureux Joachim de Flore, lui aussi prêtre pieux et chef d'une illustre abbaye, vient de signaler aux pasteurs du monde entier les erreurs de Rosmini, afin qu'ils mettent en garde contre elles les maîtres de la jeunesse, surtout les professeurs des séminaires.

Nous devons donner beaucoup d'attention à cette condamnation, car un certain nombre de ces erreurs se retrouvent dans toutes les contrées de la terre, particulièrement en France, sinon toujours dans la forme que leur donnait Rosmini, du moins quant à la substance.

I

L'ERREUR FONDAMENTALE : CONFUSION ENTRE L'ÊTRE INDÉFINI ET L'ÊTRE INFINI

2. L'erreur fondamentale de Rosmini nous paraît être la confusion entre *l'être en général* et *l'être divin*; en d'autres termes, entre *l'indéfini* et *l'infini* : « Dans l'être qui fait abstraction des créatures et de Dieu, c'est-à-dire dans l'être indéterminé, il y a la même essence qu'en Dieu, être non indéterminé mais absolu (1). »

(1) « In esse quod præscindit a creaturis et a Deo, quod est esse indeterminatum, atque in Deo, esse non indeterminato sed absoluto, eadem est essentia. » (Prop. vi^a.)

3. *L'être en général* est l'être considéré par l'abstraction de l'esprit comme n'ayant aucune détermination ; c'est l'être possible aussi bien que l'être réel, l'être participé et reçu aussi bien que l'être existant essentiellement, l'être qui n'existe que dans l'esprit aussi bien que l'être qui existe dans la nature. *L'être divin*, que l'on appelle aussi *l'être simplement* ou *l'être infini*, est l'être unique, réel et subsistant, qui renferme en lui-même toute la plénitude de l'être.

L'être, en général, est quelque chose de si vague qu'on le retrouve dans tout ce qui est entendu par l'esprit ; l'être infini est si précis qu'il n'existe que dans une seule réalité, distincte non seulement de l'être en général, mais de tout autre être réel. L'être en général se dit de tout, se retrouve en tout, parce que, n'ayant en lui-même rien de déterminé, il convient à tout objet ; l'être divin est séparé de tout le reste par une excellence qui ne souffre, entre lui et les autres réalités, qu'une lointaine analogie, et en conséquence, au lieu de se dire de tout ce qui est, il ne peut pas même se dire de plusieurs sujets, il ne se dit que d'un seul (1). En un mot, l'être en général est un concept abstrait et vague qui se dit de tout ; l'être divin est une réalité concrète et déterminée qui se dit d'un seul : « Dieu, dit le concile du Vatican, étant une substance spirituelle, une, singulière, entièrement simple et incommutable, doit être proclamé distinct du monde en réalité et par essence, ineffablement élevé au-dessus de tout ce qui n'est pas lui, qui existe ou peut se concevoir (2). »

4. Or, Rosmini confond l'être en général, fruit de l'abstraction de

(1) « *Infinitum absolutum est ens comprehendens omnes perfectiones cuiusque limitis expertes; proinde non concipitur ut in potentia ad hujusmodi perfectiones, sed ut eas actualiter habens; et consequenter non est quid indeterminatum et determinabile, sed ens habens propriam naturam nullis limitibus specificis aut genericis circumscriptam aut circumscribendam. At ens in genere oppositas omnino proprietates exhibet. Non enim est quid infinitum comprehensive, seu actu, sed solummodo extensive seu in potentia; est quid maxime indeterminatum ac determinabile, et reapse determinatur in generibus, speciebus et individuis. Quocirca ens in genere inspectum dici infinitum privative, vel in potentia; quod quantum differat a vero infinito nemo, nisi mente prorsus cæcus, non videt.* » (Card. Zigliara, *Summa phil. Ontol.*, lib. II, cap. III, art. 4, n. 5.)

(2) « Qui cum sit una et singularis simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, prædicandus est re et essentia a mundo distinctus in se et ex se beatissimus, et super omnia, quæ præter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus. » (Conc. Vat., *de Fide catholica*, cap. 1.)

l'esprit, avec l'être divin, réalité infinie et subsistante : « L'être indéterminé qui, sans aucun doute, est connu de toutes les intelligences, est ce divin qui est manifesté à l'homme dans la nature (1). » Dieu, sans doute, comme le dit saint Paul (2) et comme le répète le concile du Vatican (3), peut être connu par la raison naturelle, car la raison de l'homme peut, par ses forces naturelles, connaître l'existence de Dieu, sa puissance, sa sagesse, sa bonté. Ainsi l'ont connu les philosophes païens, dit saint Paul, et c'est pourquoi, ajoute-t-il, ils sont coupables, ne lui ayant pas rendu le culte qui lui était dû (4). Pour Rosmini, au contraire, les philosophes anciens ont connu Dieu parce qu'ils ont connu l'être en général; la raison naturelle peut connaître Dieu parce qu'elle peut connaître l'être indéterminé. L'être indéterminé, dit-il en commentant ou plutôt en falsifiant le texte de saint Paul, est cet être divin que toutes les intelligences peuvent connaître, qui est manifesté à l'homme dans la nature (5).

D'après Rosmini, l'être indéterminé ou l'être en général est si bien l'être même de Dieu, que l'esprit, en entendant l'être en général, possède en lui l'être divin : « Au sein de l'univers, à savoir dans les intelligences qui s'y rencontrent, il y a quelque chose auquel convient le nom de *divin*, non pas dans un sens figuré, mais dans le sens propre (6). »

5. Pour Rosmini, en effet, l'esprit, du moment qu'il entend l'être en général, est uni à Dieu, parce que l'être auquel il est uni par l'acte de l'entendement est l'être même de Dieu : l'être en général, l'être de chaque chose, dit Rosmini, « est une actualité qui ne se

(1) « Esse indeterminatum, quod procul dubio notum est omnibus intelligentiis, est divinum illud quod homini in natura manifestatur. » (Prop. iv^a.)

(2) « Quia quod notum est Dei, manifestum est in illis; Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur; sempiterna quoque ejus virtus, et divinitas. » (Rom., I, 19-20.)

(3) « Apostolus, qui a gentibus Deum per ea, quæ facta sunt, cognitum esse testatur. » *De fide cath.* (cap. iv.)

(4) « Ita ut sint inexcusabiles : quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt; sed evanuerunt in cogitationibus suis et obscuratum est insipiens cor eorum. (Rom., I, 20-21.)

(5) Prop. iv^a.

(6) « In natura igitur universi, id est in intelligentiis quæ in ipso sunt, aliquid est cui convenit denominatio divini non sensu figurato, sed proprio. » (Prop. iii^a.)

distingue pas de l'actualité divine (1) »; c'est un acte qui est identique à *l'acte premier*, à « l'acte pur ».

Ce n'est donc pas, il faut bien le remarquer, par une simple métaphore que Rosmini donne à l'être en général le nom *d'être divin*; c'est dans le langage le plus strict. Pour lui, ce qui porte le nom d'être ne peut jamais être pris pour un effet de Dieu, une image de Dieu; c'est Dieu même : « En affirmant le divin dans la nature, dit-il, nous n'employons pas ce vocable, *le divin*, pour signifier *un effet non divin de la cause divine*, et notre intention n'est pas non plus de parler *d'un certain divin* qui serait tel par participation (2) », qui serait divin seulement par participation ou improprement: le divin qui est dans la nature est l'être même de Dieu, parce que l'être en général est l'être même de Dieu.

6. Rosmini se plaît spécialement à identifier l'être en général avec le *Verbe*. D'après lui, le Verbe de Dieu est cet être primitif qui est à la base de toute connaissance intellectuelle, cet être qu'entend l'intelligence du moment qu'elle entend quelque chose, en un mot, l'être en général. L'être en général est si complètement identique avec le Verbe que Dieu le Père lui-même ne peut apercevoir qu'une distinction de raison entre l'un et l'autre. « L'être indéterminé, objet d'intuition, dit Rosmini, est quelque chose du Verbe que l'entendement du Père distingue du Verbe, non réellement, mais logiquement (3). »

7. Concluons.

Rosmini met une simple différence de raison entre l'être en général et l'être divin. Celui-ci est l'être pris dans son sujet infini; celui-là est l'être considéré comme abstrait de tout sujet : *esse quod præscindit a Deo et a creaturis* (4). Rosmini appelle le premier *l'être indéterminé*, *esse indeterminatum*, et le second *l'être absolu*, *esse absolutum*. Mais l'un ne diffère de l'autre que par une pure abstraction de l'esprit; dans la réalité, l'un est identique à l'autre :

(1) « Est actualitas non distincta a reliquo actualitatis divinæ. » (Prop. III^a.)

(2) « Cum divinum dicimus in natura, vocabulum istud *divinum* non usurpamus ad significandum effectum non divinum causæ divinæ; neque mens nobis est loqui de *divino* quodam quod tale sit per participationem. » (Prop. II^a.)

(3) « Esse indeterminatum intuitionis, esse initiale, est aliquid Verbi, quod mens Patris distinguit non realiter sed secundum rationem a Verbo. » (Prop. VII^a.)

(4) Prop. VI^a.

l'être en général est réellement l'être même de Dieu ou du Verbe.

Telle est, à notre avis, l'erreur fondamentale du système rosminien. A cet égard, le système de Rosmini ne diffère pas du système de Hegel.

II

PREMIÈRE CONSÉQUENCE : PANTHÉISME

8. Mais Hegel est un incrédule de profession, il ne craint pas de se jeter ouvertement dans le panthéisme. Rosmini est un prêtre pieux, il recule devant l'abîme qui s'ouvre devant lui.

Mais il a beau chercher à échapper; bon gré mal gré, il tombe dans le panthéisme. Il a posé le principe, la conclusion s'impose. Les formules panthéistes apparaissent à chaque instant sous sa plume : il tâche bien de s'en dissimuler le caractère, il tente même de les corriger, mais il ne réussit qu'à montrer son embarras, il n'arrive pas à se soustraire à l'empire de cette monstrueuse erreur.

Et, en effet, Rosmini met l'être en général au commencement de l'ordre ontologique comme de l'ordre logique; car toute essence, dit-il, est de l'être, comme toute idée est une vision de l'être. C'est pourquoi il lui donne le nom *d'être initial*. « L'être, objet d'intuition, dit Rosmini, est *l'acte initial* de tous les êtres (1) », c'est-à-dire l'être indéterminé est le fond de toute réalité comme de toute pensée, il est l'être en qui et par qui commence tout ce qui est, de quelque manière qu'il soit : « L'être initial est le commencement tant des choses idéales que des choses réelles (2). »

Cet être, dont l'esprit a naturellement l'intuition, est donc le fond de tous les êtres finis, qui ne méritent le nom d'êtres que parce qu'ils possèdent cet être primitif et universel : « Les êtres finis, dont se compose le monde, sont la résultante de deux éléments, à savoir du terme réel fini et de *l'être initial qui donne à ce même terme la forme de l'être* (3). »

Mais cet être est aussi le fond de la nature divine; car Dieu,

(1) « *Esse, objectum intuitionis, est actus initialis omnium entium.* » (Prop. ix^a.)

(2) « ... *Esse iniziale est initium, tam cognoscibilium quam subsistentium.* » (Prop. ix^a.)

(3) « *Entia finita quibus componitur mundus resultant ex duobus elementis, id est ex termino reali finito et ex esse initiali quod eidem termino tribuit formam entis.* » (Prop. v^a.)

comme la créature, n'est un être que parce qu'il est l'être : « L'être initial, dit Rosmini, est pareillement le commencement de Dieu, selon que nous le concevons, et des créatures (1). »

9. Cet être s'étend donc à tout, se trouve au fond de tout, de Dieu comme du monde, de l'être infini comme de l'être fini.

En ce sens, il est *virtuel, virtuale*, parce qu'il a une extension infinie, parce qu'il n'est pas restreint à une réalité, mais se trouve dans tout ce qui existe comme le fond commun de toute substance : *esse virtuale et sine limitibus* (2).

Mais bien que s'étendant à tout, il demeure *simple*. Car l'être en général exclut toute composition : on ne peut pas y trouver plusieurs éléments, c'est un élément simple : il entre dans la composition de tout être réel, mais lui-même il est sans composants : « L'être virtuel et sans limites, dit Rosmini, est la première et la plus simple de toutes les entités; aussi, toute autre entité est composée, et, dans les éléments qui la composent, entre toujours et nécessairement l'être virtuel. Il est la partie essentielle de toutes les entités, dès qu'on les divise par la pensée (3). »

10. Mais si l'être en général est l'être divin lui-même, si l'être en général ou l'être divin entre dans la composition de tout être réel, tout ce qui est, se trouve, par le fond même de son être, par l'élément *initial* de sa substance, être Dieu lui-même. C'est la thèse panthéiste.

Le concile du Vatican prononce cet anathème : « Si quelqu'un dit qu'il n'y a qu'une seule et même substance de Dieu et de toutes choses, qu'il soit anathème (4). »

Rosmini dit : « Dans l'être indéterminé, il y a la même essence qu'en Dieu (5). » Il ajoute : « L'être indéterminé est le fond initial de Dieu et des créatures (6). » Comment pourrait-il échapper à la

(1) « Est pariter initium Dei, prout a nobis concipitur, et creaturarum. » (Prop. IX^a.)

(2) Prop. X^a.

(3) « Esse virtuale et sine limitibus est prima ac simplicissima omnium entitatum, adeo ut quælibet alia entitas sit composita, et inter ipsius componentia semper et necessario sit esse virtuale. — Est pars essentialis omnium omnino entitatum, utut cogitatione dividantur. » (Prop. X^a.)

(4) « Si quis dixerit, unam eandemque esse Dei et rerum omnium substantiam vel essentiam, anathema sit. » (Const. DE FIDE CATH., cap. I, can. 2.)

(5) « In esse quod... est esse indeterminatum, atque in Deo... eadem est essentia. » (Prop. VI^a.)

(6) « Est pariter initium Dei... et creaturarum. » (Prop. IX^a.)

conclusion : « Dans Dieu et dans les créatures, il y a le même fond initial, il y a la même essence? » Le voilà donc avec les panthéistes : sa doctrine, comme la leur, mérite les anathèmes de l'Eglise.

III

DEUXIÈME CONSÉQUENCE : ONTOLOGISME

11. Nous ne sommes encore qu'au commencement des erreurs qui découlent du principe fondamental de Rosmini.

Si l'être en général se confond avec l'être divin, comme l'intelligence a naturellement une perception immédiate de l'être en général, il faut conclure qu'elle perçoit aussi immédiatement l'être divin.

C'est ce que professe Rosmini : « Dans l'ordre des choses créées, dit-il, quelque chose de divin en soi, qui tient en effet de la nature divine, est immédiatement manifesté à l'entendement humain (1). »

12. D'après la théologie catholique, la vision immédiate de Dieu est essentiellement surnaturelle; d'après Rosmini, il y a une connaissance immédiate de Dieu, même dans l'ordre de la connaissance naturelle : *in ordine rerum creatarum* (2). Selon les docteurs catholiques, Dieu ne peut être naturellement connu que d'une façon indirecte, dans le miroir des créatures, à travers les signes et les énigmes de la création; suivant Rosmini, l'être divin peut être atteint en lui-même : *aliquid divini* (3); *non effectum non divinum causæ divinæ* (4). Toute l'Ecole enseigne que l'homme, par la raison naturelle, atteint immédiatement la créature et s'élève d'elle au Créateur comme de l'effet à la cause nécessaire et suréminente, en mettant en elle toutes les perfections observées dans les êtres créés, *per viam indentitatis*, en écartant d'elle les imperfections qu'ils présentent, *per viam remotiōnis*, en portant jusqu'à l'infini toute perfection remarquée en eux, *per viam excellentiæ* (5). Rosmini, au contraire, prétend que nous atteignons immédiatement non seulement « l'effet non divin de la cause divine », mais « la cause divine de l'effet non divin ».

(1) « In ordine rerum creatarum immediate manifestatur humano intellectui aliquid divini in seipso, hujusmodi nempe quod ad divinam naturam pertinet. » (Prop. 1^{re}.)

(2) Prop. 1^{re}.

(3) Prop. 1^{re}.

(4) Prop. 11^{re}.

(5) Sum. Theol. P. I, q. XII, a. 12.

Tous les Pères et tous les Docteurs de l'Eglise déclarent que l'homme ne peut naturellement connaître Dieu qu'en s'élevant de l'être participé atteint immédiatement à l'être divin entendu dans son image; Rosmini soutient que l'homme peut, même naturellement, connaître non seulement l'être participé, mais l'être principe (1), non seulement les effets contingents, mais la cause nécessaire et éternelle, non seulement la créature, mais le Créateur, origine et fin de tout ce qui existe (2).

13. Cette erreur est ce que l'on est convenu d'appeler dans les temps modernes *l'ontologisme*.

Elle est pour Rosmini, ainsi que je le disais plus haut, une conséquence nécessaire de sa confusion entre l'être indéterminé et l'être divin, ou plutôt elle est identique avec cette première erreur. Si, en effet, l'être en général est l'être même de Dieu, notre intelligence qui naturellement a la claire perception de l'être en général, aura naturellement la vision immédiate de Dieu : notre esprit, en entendant l'être général, n'entendra pas seulement un effet divin, un lointain vestige de Dieu, mais la cause suprême elle-même, il entendra ce quelque chose de l'être nécessaire et éternel lui-même, de la cause qui crée, détermine et finit tous les êtres contingents (3).

IV

IDÉALISME

14. Rosmini, qui a identifié plus haut l'être du fini avec l'être même de Dieu, identifie par contre l'essence du fini avec le néant.

D'après la doctrine de la raison et de la foi, l'essence du fini consiste dans quelque chose de *positif* et de réel. Selon Rosmini, « la quiddité (ce qu'est une chose) de l'être fini n'est pas constituée par ce qu'elle a de *positif*, mais par ses *limites* (4) ».

La raison comme la foi enseignent que non seulement l'essence de Dieu, mais aussi l'essence de la créature est une *réalité positive*. Pour Rosmini, « la quiddité » seule « de l'Être infini est constituée par l'entité et elle est positive; mais la *quiddité de l'être fini*, étant

(1) Prop. II^a.

(2) Prop. I^a.

(3) Prop. V^a.

(4) Quidditas (id quod est) entis finiti non constituitur eo quod habet positivi sed suis limitibus. (Prop. XI^a.)

constituée par les limites de l'entité, est *négative* (1) ». Et encore : « La réalité finie n'est pas, mais Dieu la fait être, en ajoutant une limite à la réalité infinie (2). » Et encore : « La différence qui existe entre l'Être absolu et l'être relatif n'est pas celle qui existe entre une substance et une substance; elle est autre et beaucoup plus grande, car le premier est l'être absolument, le second est le *non-être absolument* (3). »

Mais si l'essence de la créature consiste dans une *négation*, comme la négation est un *être de raison*, il faudra conclure que l'essence de la créature n'a de réalité que dans l'esprit de celui qui la conçoit.

Nous voilà en plein *idéisme*.

15. On pourrait s'étonner de voir Rosmini passer du panthéisme à l'idéalisme. Il y passe si aisément qu'après avoir dit que « la réalité finie n'est pas : *finita realitas non est* (4) », il dit aussitôt que « l'être initial devient l'essence de tout être réel, *esse initiale fit essentia omnis entis realis* (5) », en sorte qu'il unit dans une même proposition ces deux assertions contraires, que la réalité finie n'est pas, et que la réalité finie est l'être même de Dieu.

C'est qu'en effet, l'être de la créature est à ses yeux l'être même de Dieu, tellement qu'on ne peut trouver dans la créature un être propre, mais seulement l'être de Dieu. En conséquence, si vous regardez la créature dans ce qu'elle a en propre, vous devez dire que « la réalité finie n'est pas »; et si vous regardez en elle l'Être divin devenu son être, il faut dire au contraire qu'elle n'est pas seulement « un effet non divin d'une cause divine (6) », mais « qu'elle est quelque chose du Verbe, que le Père lui-même distingue du Verbe seulement par la raison (7) ».

16. Ajoutons d'autres réflexions.

Rosmini place une limite dans l'être absolu, c'est-à-dire dans

(1) Quidditas entis infiniti constituitur entitate et est positiva; quidditas vero entis finiti constituitur limitibus entitatis et est negativa. (Prop. xi^a.)

(2) Finita realitas non est, sed Deus facit eam esse addendo infinitæ realitatis limitationem. (Prop. xi^a.)

(3) Discrimen inter esse absolutum et esse relativum non illud est quod intercedit substantiam inter et substantiam sed aliud multo maius; unum enim est absolute ens, alterum est relative ens. (Prop. xii^a.)

(4) Prop. xi^a.

(5) *Ibid.*

(6) Prop. ii^a.

(7) Prop. vii^a.

l'Être divin lui-même : c'est ainsi, selon lui, qu'est produit l'être limité de la créature. Mais l'Être divin ne repousse-t-il pas, par son essence même, toute limite? L'Être divin est essentiellement parfait; donc essentiellement il exclut toute imperfection, et dès lors une limite quelconque. Si l'Être divin devient limité, il n'est plus l'Être divin, il est détruit. Il est aussi absurde de dire que l'Être divin reçoit une limite que de prétendre que le cercle devient carré sans cesser d'être cercle.

Puis, Rosmini distingue entre l'essence du fini et son être. L'École a bien distingué entre l'essence des choses et leur existence ou leur être, elle enseigne que l'essence en Dieu est son être même ou son existence; mais que dans les créatures, l'essence est une puissance, dont l'être ou l'existence est l'acte. Or Rosmini entend-il l'essence et l'être comme l'École? Non, « l'être est, selon lui, une réalité qui ne se distingue pas du reste de l'actualité divine, *actualitas non distincta a reliquo actualitatis divinæ* (1) »; il est « ce quelque chose de divin qui est manifesté à l'homme dans la nature : *divinum illud quod homini in natura manifestatur* (2) »; il est « quelque chose de l'être nécessaire et éternel : *aliquid entis necessarii et æterni* (3) ». Quant à l'essence, elle est la limite de l'être. Que Rosmini convienne donc qu'il n'emploie les expressions de l'École que pour en travestir le sens.

V

ERREURS SUR LA CRÉATION

17. Créer, c'est produire toute la substance : *creatio est eductio totius substantiæ*. En d'autres termes, c'est produire une substance de rien : *creatio est productio ex nihilo*. Ou si l'on veut encore, c'est produire une substance sans matière ou sujet préexistant : *creatio est productio entis ex nihilo sui et subjecti*. Dieu dit : « Que la lumière soit », et aussitôt la lumière est : la lumière n'existait auparavant ni en elle-même ni dans des éléments; elle est faite, non pas d'une matière antérieure, mais de rien. Voilà la création.

(1) Prop. III.

(2) Prop. IV.

(3) Prop. V.

Rosmini entend autrement la création. Selon lui, *Dieu crée en mettant une limite à son être.*

Expliquons sa pensée avec ses propres termes.

« Par une *abstraction divine*, dit-il, est produit *l'être initial*, premier élément des êtres finis; par un second acte, par une *imagination divine*, est produit *le réel fini*, soit toutes les réalités qui constituent le monde (1). Suit une troisième opération de l'Être absolu créant le monde, un acte de *synthèse divine*, c'est-à-dire d'union des deux éléments qui sont : *l'être initial* ou fondement commun de tous les êtres finis, et *l'être réel fini* ou mieux les divers réels finis, limites de ce même être initial. C'est par cette union que sont créés les êtres réels finis (2). »

18. Ainsi trois actes divins concourent à la création : une *abstraction* divine, une *imagination* divine et une *synthèse* divine. Par *l'abstraction*, Dieu conçoit *l'être initial*; par *l'imagination*, il se représente *la réalité finie*, c'est-à-dire *la limite* qui, appliquée à l'être initial, en fera un *être fini*; par la *synthèse*, il unit les deux éléments, à savoir l'être initial conçu par l'abstraction et « le fini réel, ou plutôt les divers finis réels, limites diverses du même être initial »; en d'autres termes, il produit l'être fini en appliquant la limite à l'être initial, qui est selon la vérité l'Être divin lui-même : la création consiste proprement dans l'application d'une limite à l'être initial ou à l'être divin qui est en Dieu sans limites. « Dans l'opération de la synthèse divine, *l'être initial* est mis en relation par l'intelligence, non comme intelligible, mais purement comme essence, avec *des limites réelles finies* : par là les êtres finis existent subjectivement et réellement (3). »

19. L'auteur de la Sagesse nous apprend que Dieu a créé toutes choses « d'une matière invisible, *ex materia invisâ* (4) ». Les

(1) Divina abstractione producitur esse initiale, primum finitorum entium elementum; divina vero imaginatione producitur reale finitum, seu realitates omnes quibus mundus constat. (Prop. xiv.)

(2) Tertia operatio esse absoluti mundum creantis est divina synthesis, idest unio duorum elementorum; quæ sunt *esse initiale*, commune omnium finitorum entium initium, atque *reale finitum*, seu potius diversa realia finita, termini diversi ejusdem esse initialis. Qua unione creantur entia finita (Prop. xv.)

(3) *Esse initiale* per divinam synthesisim ab intelligentia relatum non ut intelligibile sed mere ut essentia, ad terminos finitos reales, efficit ut existant entia finita subjective et realiter. (Prop. xvi.)

(4) Creavit orbem terrarum *ex materia invisâ*. (Sap. xi, 18.)

Pères et les théologiens catholiques entendent unanimement par « cette matière invisible » les éléments informes que Dieu créa à l'origine et dont il forma ensuite les êtres variés.

Rosmini entend par « cette matière invisible » l'être initial, l'Être divin, le Verbe lui-même, qui est le fond commun, *initium*, *initiale principium*, de tout être fini : « Le Verbe, dit-il, est cette matière invisible de laquelle, comme il est dit dans la Sagesse (xi, 18), furent créées toutes les choses de l'univers (1). »

20. Mais si l'être fini résulte d'une application d'une limite à l'Être divin, au Verbe lui-même, peut-on dire encore qu'il est proprement produit? Rosmini voudrait conserver cette expression; car peut-on la rejeter sans contredire l'enseignement manifeste de l'Église? Toutefois son système l'entraîne, comme malgré lui, jusqu'à supprimer le terme de *production*. « La seule chose que Dieu fait en créant, dit-il, c'est qu'il *pose* intégralement l'acte total de l'être des créatures; donc, à proprement parler, cet acte n'est pas *fait*, mais il est *posé* (2) »; en d'autres termes, il n'y a pas, dans la création, *production* d'un acte substantiel qui commence alors, mais seulement *émission* d'un acte préexistant : *hic igitur actus proprie non est factus, sed positus*. Mais qu'est la création, si son terme préexiste, s'il n'est pas produit?

21. On croirait entendre Hegel ou les autres panthéistes. C'est cependant Rosmini qui parle, le pieux Rosmini, un écrivain attaché du fond de ses entrailles à l'Église. Mais il est victime d'un principe faux, auquel il s'est livré tout entier. Il a pris l'*être en général* pour l'être même de Dieu : donc, conclut-il ici, l'Être divin lui-même est placé par la création dans les êtres finis; la création n'est pas la production d'un être qui auparavant n'était pas, c'est la *délimitation* d'un être préexistant, c'est la *circonscription* de l'Être éternel dans une limite particulière.

22. L'objection principale que nous opposons à cette théorie rosminienne de la création, c'est qu'elle suppose et confirme le panthéisme du système général.

L'horreur d'une conséquence aussi monstrueuse nous laisse à

(1) Verbum est materia illa invisibilis ex qua, ut dicitur (Sap. xi, 18), creatæ fuerunt res omnes universi. (Prop. xix.)

(2) Id unum efficit Deus creando, quod totum actum esse creaturarum integre ponit : hic igitur actus proprie non est factus, sed positus. (Prop. vii.)

peine la liberté de signaler d'autres défauts moindres, mais cependant fort graves.

Rosmini met l'*imagination* en Dieu. Mais l'imagination est une *faculté sensitive*, liée par conséquent à un organe et dépendante du corps dans son existence et son exercice. Dieu a-t-il un corps? Dieu n'est-il pas esprit pur? Comment dès lors attribuer l'imagination à Dieu?

Puis, Rosmini nous représente Dieu comme concevant par l'abstraction l'être initial, et par l'imagination le fini réel ou la limite, et appliquant par une synthèse la limite à l'être initial pour faire un être fini. Quelles théories grossières! Malgré le sérieux de la question, on ne peut se défendre de penser au fondeur légendaire qui, pour faire un canon, prit du vide et mit du bronze alentour.

23. Le concile du Vatican, à la suite du concile de Latran et d'après l'enseignement unanime des docteurs catholiques, définit que Dieu a créé « par un vouloir très libre, *liberrimo consilio* (1) ». Dieu, en effet, pouvait ne pas créer tout aussi bien qu'il a pu créer; car, possédant en lui-même un bien infini dont la jouissance épuise son amour, il lui est impossible de trouver un accroissement de perfection ou de bonheur dans les créatures (2); l'être créé n'apporte à l'Être infini aucun profit nécessaire; sans doute, s'il le crée, il l'ordonne à sa gloire; mais s'il ne le crée pas, il n'en est pas moins souverainement heureux et absolument parfait : la création est donc un acte entièrement libre.

Rosmini professe une autre doctrine.

Pour lui, l'être de la créature est l'être même de Dieu : donc, selon lui, l'être de la créature, comme l'Être divin, est le terme nécessaire de l'amour qui est en Dieu. Dieu se détermine à créer, parce qu'il aime dans la créature son propre être. Mais, comme il aime nécessairement son propre être, il ne peut s'empêcher de l'aimer dans la créature, et par conséquent de l'y mettre, et ainsi de créer : « L'amour dont Dieu s'aime, même dans les créatures, et qui est la raison qui le détermine à créer, constitue une nécessité morale, qui, dans l'être très parfait, entraîne toujours son effet (3). »

(1) *Const. de fide cathol.*, cap. 1.

(2) *Ibid.*

(3) *Amor quo Deus se diligit etiam in creaturis, et qui est ratio qua se determinat ad creandum, moralem necessitatem constituit, quæ in ente perfectissimo semper inducit effectum.* (Prop. xviii.)

L'homme, selon Rosmini, est libre de marcher ou de ne pas marcher, de parler ou de se taire; mais Dieu n'est pas libre, au moins au même degré, de créer ou de ne pas créer : « Cette sorte de nécessité », à savoir la nécessité morale, qu'il vient de mettre en Dieu, « ne laisse entière la liberté bitatérale qu'aux nombreux êtres imparfaits (1). »

VI

ERREURS SUR LA NATURE DE L'HOMME

24. L'homme est composé d'un *corps* et d'une *âme*.

L'âme est une substance *spirituelle*, c'est-à-dire indépendante du corps dans son existence. Elle a plusieurs *facultés*, les unes intrinsèquement indépendantes du corps, comme la faculté d'entendre, celle de vouloir, les autres intrinsèquement dépendantes, comme celle d'imaginer, celle de voir.

Le corps reçoit de l'âme la vie, le mouvement et même les activités physiques et chimiques.

L'âme a un degré de vie qu'elle retient en propre; c'est *la vie intellectuelle*, consistant dans les opérations de l'intelligence et de la volonté. Elle a deux degrés de vie qu'elle communique au corps, c'est 1° *la vie végétative*, qui consiste dans la nutrition, l'accroissement et la reproduction; 2° *la vie sensitive*, qui s'exerce par les sens *extérieurs*, comme la vue, l'ouïe, etc., et par les sens *intérieurs*, l'imagination, l'estimative, etc.

Et non seulement l'âme communique au corps la vie, mais elle lui communique même l'*être substantiel*, en sorte que le corps reçoit de l'âme et la propriété d'être une substance *vivante* et celle d'être simplement une *substance*.

C'est pourquoi l'âme est appelée *la forme* du corps, car elle est le principe de tous les *actes* qui sont en lui, de l'acte *premier* qui le rend substance, des actes *seconds*, qui sont toutes les activités et les propriétés qui découlent de la substance.

L'âme est une *substance*, elle n'est pas une *opération* : elle est avant l'opération, elle peut être après l'opération : l'opération dérive de l'âme, elle ne la constitue pas.

(1) Hujusmodi enim necessitas tantummodo in pluribus entibus imperfectis integram relinquit libertatem bilateralem. (Prop. XVIII.)

L'âme n'est même pas une *faculté*, mais le *principe* dont les facultés émanent, la source qui se déploie en elles.

Telles sont les vérités que la raison et la foi nous apprennent de concert sur la nature de l'homme.

25. Rosmini contredit à peu près tous les points de cette doctrine.

L'âme, prétend-il, est constituée *sensitive* par le *sentiment* qu'elle a du corps; elle est constituée *intellective* par l'*intuition* qu'elle acquiert de l'être; elle est *unie au corps* par le sentiment du corps et par la perception de l'être dans l'essence du corps.

Voilà les points principaux de son système.

26. En premier lieu, l'âme, selon lui, a originairement le *sentiment du corps*. C'est ce sentiment qui la constitue dans son essence. L'âme sensitive, dit-il, est essentiellement une *opération*, un acte *sensitif*, le *premier* acte sensitif, ayant pour terme le corps, elle est, dans son essence, le *sentiment même du corps*.

Ce sentiment premier et véritablement essentiel à l'âme, ce sentiment constitutif de l'âme sensitive, est connu dans l'école rosminienne sous le nom de *sens fondamental*. Il mérite bien dans la théorie de Rosmini le qualificatif de *fondamental*, puisqu'il est le fondement de toute la vie de l'âme et de son être lui-même.

27. En second lieu, de même que l'âme est constituée *sensitive* par le *sentiment* du corps, ainsi elle est constituée *intellective* par l'*intuition* de l'idée. « Lorsque le principe sensitif reçoit l'*intuition* de l'être, dit-il, le principe qui auparavant n'avait que le sentir, *devient* en même temps *intelligent* : par ce seul contact, par cette union, il est élevé à un état plus noble, *change de nature*, *devient intelligent, subsistant, immortel* (1). » Avant la perception de l'être, l'âme est seulement sensitive, et comme telle, se trouve dépourvue d'intelligence, de subsistance et d'immortalité; par l'intuition de l'idée, de principe *purement sensitif*, elle devient principe à la fois *sensitif et intellectuel* : *principium illud antea solum sentiens, nec simul intelligens*. Elle se trouve élevée à un état plus noble, puisqu'elle monte d'une vie organique à la vie spirituelle : *ad nobiliorem statum evehitur*. Elle change de nature : *naturam mutat*. Elle devient raisonnable, subsistante, immortelle : *fit intel-*

(1) Cum sensitivo principio intuibile fit esse, hoc solo tactu, hac sui unione, principium illud antea solum sentiens, nunc simul intelligens, ad nobiliorem statum evehitur, naturam mutat, ac fit intelligens, subsistens atque immortale. (Prop. XXI.)

ligens, subsistens atque immortalis. Rosmini ne recule devant aucune de ces expressions.

Ainsi, l'âme humaine n'est pas raisonnable en vertu de sa nature même, mais par l'effet d'une illustration extérieure, par la manifestation extérieure de l'être, *per manifestationem entis aforis illustrantis*. Rosmini enseigne expressément cette doctrine.

28. Mais si l'âme humaine n'est pas originellement et essentiellement spirituelle ou intellectuelle, si elle a commencé par être seulement sensitive, elle a pu être le produit de la génération comme les âmes des animaux et des plantes.

Rosmini admet cette conséquence. « Il ne répugne pas, dit-il, que l'âme humaine se multiplie par la génération, en sorte qu'on puisse la concevoir comme s'élevant graduellement de l'imparfait, c'est-à-dire du degré de l'être sensitif, au parfait, c'est-à-dire au degré de l'être intelligent (1). »

29. Autre conséquence.

Si l'âme humaine est devenue intellectuelle et spirituelle par une manifestation extérieure de l'être, ne peut-elle pas cesser d'être raisonnable et redevenir purement sensitive, par la suppression de cette illumination extérieure?

Rosmini ne repousse pas cette conclusion. « Il n'est pas impossible de penser, dit-il, que la puissance divine pourrait séparer l'âme intellectuelle du corps animé et que celui-ci garderait son caractère d'animal; il resterait, en effet, dans le corps, comme base de la pure animalité, un principe animal qui, auparavant, était en lui comme appendice (2). »

30. Autre conséquence encore.

Dans le système rosminien, l'intuition de l'être suppose le sentiment du corps ou le sens fondamental, car le principe intellectif est le couronnement du principe sensitif. Aussi, sans le sens fondamental, tout exercice de la vie intellectuelle est impossible.

Rosmini conclut de ce principe que le défunt n'a plus de connaissance actuelle : « Dans l'état naturel, dit-il, l'âme du défunt existe

(1) Non repugnat ut anima humana generatione multiplicetur, ita ut concipiatur eam ab imperfecto, nempe a gradu sensitivo, ad perfectum, nempe ad gradum intellectivum procedere. (Prop. xx)

(2) Non est cogitatu impossibile divina potentia fieri posse ut a corpore anima intellectiva separetur et ipsum adhuc maneat animale : maneret nempe in ipso, tamquam basis puri animalis, principium animale, quod antea in eo erat veluti appendix. (Prop. xxii.)

comme si elle n'existait pas; comme elle ne peut faire réflexion sur elle-même, ni avoir aucune conscience d'elle-même, on peut dire que sa condition est semblable à un état de ténèbres perpétuelles et de sommeil éternel (1). »

31. En troisième lieu, Rosmini fait découler l'union de l'âme et du corps *du sens fondamental et de la perception de l'être*.

« L'union de l'âme et du corps consiste proprement dans la *perception immanente* par laquelle le sujet, *contemplant* l'idée, affirme le sensible dont il a contemplé l'essence dans cette idée (2). » C'est-à-dire, si nous comprenons bien la pensée du philosophe, l'âme s'unit au corps en percevant le corps *sensitivement*, comme parle l'Ecole, et *intellectivement* : *sensitivement*, en ayant le sentiment du corps, ce que Rosmini appelle le sens fondamental; *intellectivement*, en voyant l'être général dans le sensible. L'union de l'âme au corps a donc lieu, selon Rosmini, non pas par l'union des substances, comme l'enseigne toute l'Ecole, pas même par la compénétration des vertus, ainsi que l'ont dit certains philosophes, mais par une simple perception. L'âme sensitive et intellectuelle se trouve unie au corps, en ayant du corps une perception sensitive et intellectuelle : elle lui est unie parce qu'elle le connaît.

Cette doctrine choque le bon sens. La connaissance suppose l'objet, elle ne le fait pas : la perception sensitive ou intellectuelle du corps uni suppose l'union du corps, elle ne la constitue pas. Et en effet, ou bien le corps que sent l'âme et dans lequel elle atteint l'être, lui est uni, ou bien il ne lui est pas uni : s'il lui est uni, l'union n'est pas l'effet de la perception; s'il ne lui est pas uni, l'âme se trompe en le percevant comme lui étant uni. On ne peut sortir de ce dilemme.

32. L'erreur de Rosmini sur l'union de l'âme au corps le conduit à une autre erreur sur la forme du corps.

Nous venons de voir que l'âme s'unit le corps en le percevant par un acte sensitif et un acte intellectif. Mais, s'il en est ainsi, le corps a sa substance et même sa vie indépendamment du corps; il

(1) In statu naturali, anima defuncti existit perinde ac non existeret : cum non possit ullam super seipsam reflexionem exercere, aut ullam habere sui conscientiam, ipsius conditio similis dici potest statui tenebrarum perpetuarum et somni sempiterni. (Prop. xxiii.)

(2) Unio animæ et corporis proprie consistit in immanenti perceptione, qua subjectum intuens ideam affirmat sensible, postquam in hac ejus essentiam intuitum fuerit. (Prop. xxiv.)

a donc de lui-même une forme substantielle. Par conséquent, ce n'est point l'âme qui est, selon que l'enseigne l'École, sa forme substantielle. Qui pourrait dire, en effet, qu'une perception est une forme substantielle, un acte premier, un principe de substance? Le corps a donc, en dehors de l'âme, sa forme substantielle; la forme substantielle du corps est le terme de l'action de l'âme, elle n'est pas l'âme : « La forme substantielle, dit Rosmini, est plutôt un effet de l'âme et le terme intérieur de son opération, c'est pourquoi la forme substantielle du corps n'est pas l'âme elle-même (1). »

DOM BENOIT.

(A suivre.)

(1) Forma substantialis corporis est potius effectus animæ, atque interior terminus operationis ipsius : propterea forma substantialis corporis non est ipsa anima. (Prop. xxiv.)

LES ERREURS ROSMINIENNES ⁽¹⁾

VII

ERREURS SUR LA TRÈS SAINTE TRINITÉ

33. Les erreurs que nous venons de passer en revue peuvent toutes être appelées des erreurs *philosophiques*; car elles sont opposées à des vérités que la raison naturelle peut démontrer.

Celles, au contraire, qu'il nous reste à examiner sont proprement des erreurs *théologiques* : ce sont des erreurs concernant les dogmes de la foi, c'est-à-dire ces vérités surnaturelles dont la raison peut admirer l'harmonie avec les vérités naturelles, mais qu'elle ne peut elle-même établir par ses propres principes.

34. Et d'abord, Rosmini a enseigné deux erreurs principales sur le mystère de la très sainte Trinité.

En premier lieu, il a prétendu, comme Hermes en Allemagne, que la raison humaine, avec ses forces naturelles, pouvait en démontrer l'existence avec certitude. Il avoue que la raison ne peut pas *découvrir* ce mystère, mais il soutient qu'elle peut le prouver après qu'il a été révélé. Il confesse même qu'elle ne peut le prouver par des arguments *directs* et *positifs*, c'est-à-dire qu'elle ne peut partir d'un principe rationnel et en déduire le dogme comme une conséquence qui y serait renfermée; mais il prétend qu'elle peut le démontrer par des arguments *négatifs* et *indirects*, c'est-à-dire par des arguments établissant qu'il faut admettre le dogme, sous peine de tomber dans l'absurde. Rosmini soutient en conséquence que le dogme de la Trinité est, à proprement parler, une vérité scientifique. « Posé la révélation du mystère de la sainte Trinité, dit-il, son existence *peut se démontrer par des arguments purement*

(1) Voir la *Revue* du 1^{er} mars 1889.

spéculatifs, négatifs, il est vrai, et indirects, mais de telle nature que par eux, *cette vérité est ramenée sur le terrain de l'enseignement philosophique et devient une vérité scientifique comme les autres*; car si cette vérité était niée, la doctrine philosophique de pure raison non seulement resterait incomplète, mais aussi fourmillerait d'absurdités sur tous les points : elle serait annihilée (1). »

35. Cette doctrine est en contradiction avec toute la tradition catholique. Pie IX a plusieurs fois enseigné, contre les hermésiens d'Allemagne, que, d'après l'unanimité des Pères et des théologiens catholiques, les dogmes de la foi sont des *mystères* pour la raison humaine, et que le mystère de la sainte Trinité, le plus profond de tous, est tellement au-dessus des lumières de la raison humaine, que celle-ci ne peut ni le découvrir ni le prouver. Le concile du Vatican a solennellement défini cet enseignement. « Les mystères divins, dit-il, dépassent tellement par leur nature l'intelligence créée, que, même après qu'ils nous ont été transmis par la révélation, et que nous les avons reçus par la foi, ils demeurent cependant couverts du voile de la foi et comme enveloppés d'un certain nuage, tant que nous voyageons dans cette vie mortelle, loin du Seigneur; car nous marchons vers lui par la foi et non par la claire vue (2). »

36. Rosmini n'attribue à la raison la force de prouver le mystère de la Trinité, que parce qu'il altère la notion du dogme.

La foi nous enseigne que *Dieu* subsiste en trois *personnes*. La *substance* divine a trois *subsistances*, ou *Dieu* est trois *personnes*, *le Père*, qui a toute la substance divine, mais comme premier principe; *le Fils*, qui a toute la substance divine encore, mais reçue du Père par génération; *le Saint-Esprit*, qui a aussi toute la substance divine, mais reçue du Père et du Fils comme d'un principe unique, par une procession distincte de la génération. Tout est commun aux trois personnes, excepté leur opposition d'origine : *Non est*

(1) Revelato mysterio Sanctissimæ Trinitatis, potest ipsius existentia demonstrari argumentis mere speculativis, negativis quidem et indirectis, hujusmodi tamen ut per ipsa veritas illa ad philosophicas disciplinas revocetur, atque fiat propositio scientifica sicut ceteræ; si enim ipsa negaretur, doctrina theosophica *puræ rationis* non modo incompleta maneret, sed etiam omni ex parte absurditatibus scateus annihilaretur. (Prop. xxv.)

(2) Divina enim mysteria suapte natura intellectum creatum sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta ipsius tamen fidei velamine connecta et quadam quasi caligine obvoluta maneant, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino : *Per fidem enim ambulamus et non per speciem*. (Constit. *De fide cath.*, cap. iv.)

distinctio in divinis nisi ubi adsit relationis oppositio. Le Père et le Fils ont une même intelligence, une même volonté, une même puissance, une même divinité; mais le Père possède l'être divin comme principe; le Fils, par génération. Le Saint-Esprit a la même intelligence, la même volonté, la même puissance, la même divinité que le Père et le Fils; mais il possède l'être divin par procession du Père et du Fils, tandis que le Père et le Fils le possèdent comme auteur du Saint-Esprit. Tout ce qui est *absolu* en Dieu est unique, le *relatif* seul est multiplié : l'être et ses propriétés sont uniques en Dieu; les processions et les propriétés fondées sur les processions peuvent seules se dire au pluriel.

Tel est l'enseignement de l'Église, enseignement unanime, éclatant, mille et mille fois répété par les Pères, défini par les conciles, produit dans les liturgies, expliqué dans les catéchismes.

37. Rosmini apporte une nouvelle doctrine. Il ne se contente pas de multiplier en Dieu le *relatif*, il multiplie l'*absolu*. Selon lui, le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont les trois *formes suprêmes de l'être*, c'est-à-dire, comme il s'exprime, la *subjectivité*, l'*objectivité* et la *sainteté*, ou la *réalité*, l'*idéauté* et la *moralité*. « Les trois formes suprêmes de l'être, dit-il, à savoir la *subjectivité*, l'*objectivité*, la *sainteté*, en d'autres termes, la *réalité*, l'*idéauté*, la *moralité*, étant transférées à l'être absolu, ne peuvent se concevoir autrement que comme personnes subsistantes et vivantes (1). » Le Père est Dieu *qui est*, le Fils est *Dieu connu*; le Saint-Esprit est *Dieu aimé*. « Le Verbe, en tant qu'*objet aimé*, et non en tant que Verbe, c'est-à-dire objet *subsistant en soi et par soi connu*, est la personne du Saint-Esprit (2). »

37 bis. Expliquons un peu la pensée du philosophe.

Tout être *est*. Cette propriété première de l'être qui fait dire de lui qu'il *est*, voilà ce que Rosmini appelle la *réalité* ou la *subjectivité*.

En second lieu, l'être est *intelligible*, c'est-à-dire qu'il peut être *connu*. Cette propriété qu'a l'être de pouvoir être *connu*, ou d'être *intelligible*, est ce que l'École appelle la *vérité* de l'être, ce que Rosmini appelle l'*objectivité* ou l'*idéauté*.

(1) Tres supremæ formæ esse, nempe subjectivitas, objectivitas, sanctitas, seu realitas, idealitas, moralitas, si transferantur ad esse absolutum, non possunt aliter concipi nisi ut personæ subsistentes et viventes. (Prop. xxvi.)

(2) Verbum, quatenus objectum amatum et non quatenus Verbum id est objectum in se subsistens per se cognitum, est persona Spiritus sancti. (*Ibid.*)

En troisième lieu, l'être est *bon* : de même qu'il est l'objet de l'intelligence, ainsi il est l'objet de la volonté; de même qu'en tant qu'objet de l'intelligence, il est intelligible, ainsi en tant qu'objet de la volonté, il est capable de provoquer l'amour. Cette troisième propriété de l'être est ce que l'École appelait la bonté, ce que Rosmini appelle moins justement la *sainteté* ou la *moralité*.

Il est manifeste que ces trois propriétés conviennent essentiellement à l'être en général, par conséquent à tout être. Mais, en Dieu, l'être appartient à *la nature* et non aux *relations*. Les trois propriétés de l'être ne peuvent donc être en Dieu quelque chose de *relatif*, mais seulement d'*absolu*. Dès lors, elles doivent se dire également du Père, du Fils et du Saint-Esprit : le Père *est*, le Fils *est*, le Saint-Esprit *est*; le Père est *intelligible*, le Fils est *intelligible*, le Saint-Esprit est *intelligible*; le Père est *bon et saint*, le Fils est *bon et saint*, le Saint-Esprit est *bon et saint*.

Rosmini, au contraire, prétend établir, sur ces trois propriétés de l'être, la distinction des trois personnes. « Les trois formes suprêmes de l'être, dit-il, à savoir : la subjectivité, l'objectivité, la sainteté; en d'autres termes, la réalité, l'idéalité, la moralité, étant transférées à l'être absolu, ne peuvent se concevoir autrement que comme personnes subsistantes et vivantes (1). » C'est-à-dire la réalité vivante, c'est le Père; l'idéalité subsistante, c'est le Fils; la sainteté absolue, c'est le Saint-Esprit.

Quel renversement du mystère!

38. Ici encore, Rosmini est entraîné par son engouement pour l'être en général. Cet être est si grand à ses yeux qu'auparavant il l'a identifié avec l'être divin; il est si parfait qu'il voit maintenant dans ses formes les subsistances ou les personnes divines.

39. Rosmini a-t-il vu que sa théorie de la Trinité le conduit nécessairement ou au *trithéisme* ou au *sabellianisme*?

En effet, ou bien il admet une distinction *réelle* entre les trois formes de l'être; dans ce cas, comme ces formes n'expriment pas un rapport d'origine, mais quelque chose d'absolu, il est dans la nécessité de mettre en Dieu trois *réalités absolues* et, par conséquent, *trois substances*. Ou bien il avoue que ces trois formes n'ont entre elles qu'une *différence de raison*; dans ce cas, les trois personnes sont *trois concepts de l'absolu*, c'est dire qu'il n'y

(1) Prop. xxvi.

a plus en Dieu qu'une *seule personne réelle*, comme il n'y a en lui qu'une seule substance divine.

Rosmini ne peut échapper à ce dilemme. Du moment qu'il cesse de chercher la distinction des personnes divines dans l'opposition de relation pour la mettre dans une forme absolue, il faut ou qu'il rejette les trois personnes ou qu'il admette trois substances.

VIII

ERREURS SUR L'INCARNATION

40. Rosmini altère la notion du mystère de l'Incarnation, comme celle du dogme de la très sainte Trinité.

Il place *l'union* de la nature humaine à la nature divine dans *la soumission* de la volonté humaine à la volonté divine : « Dans l'humanité du Christ, dit-il, la volonté humaine fut tellement entraînée par le Saint-Esprit à adhérer à l'être objectif, c'est-à-dire au Verbe, qu'elle lui abandonna intégralement le gouvernement de l'homme et que le Verbe assuma, en sa personne, ce gouvernement *et s'unit ainsi la nature humaine* (1). » Par l'effet de la grâce du Saint-Esprit, la volonté humaine est toute captivée par les attraites du Verbe : *rapta a Spiritu Sancto*; elle s'attache à lui indissolublement : *ad adhœrendum Esse objectifo, id est Verbo*; elle lui livre sa conduite et la conduite de toutes les facultés qui dépendent d'elle : *illa ipsi integre*. La nature humaine se trouve unie hypostatiquement au Verbe, par cela même qu'elle s'abandonne pleinement à sa direction : *Verbum illud personaliter assumpserit, ita sibi uniens naturam humanam*. La volonté cesse d'être personnelle par l'effet de son union *affective* au Verbe : « C'est de cette manière, dit Rosmini, que la volonté humaine, dans le Christ homme, *cessa d'être personnelle*, comme elle l'est dans les autres hommes, et *demeura simple nature* (2). »

Concluons : l'union de la nature humaine à la nature divine est *purement morale*.

(1) In humanitate Christi humana voluntas fuit ita rapta a Spiritu Sancto ad adhœrendum Esse objectifo, id est Verbo, ut illa Ipsi integre tradiderit regimen hominis et verbum illud personaliter assumpserit, ita sibi uniens naturam humanam. (Prop. xxvii.)

(2) Hinc voluntas humana desiit esse personalis in homine, et, cum sit persona in aliis hominibus, in Christo remansit natura. (*Ibid.*)

Concluons encore : Rosmini professe le *nestorianisme*.

41. Sans doute, l'union de la nature humaine à la nature divine est *morale*, car la volonté humaine est pleinement soumise à la volonté divine. Mais elle n'est pas *simplement morale*, elle est *naturelle, physique, personnelle, hypostatique*; les Pères ont employé toutes ces expressions. C'est-à-dire la nature humaine devient quelque chose du Verbe, elle est prise par la personne du Verbe, qui la fait sienne, en lui communiquant sa propre subsistance. C'est pourquoi la nature humaine n'a pas de subsistance propre. C'est pourquoi le Verbe, qui subsiste éternellement dans la nature divine, subsiste depuis l'Incarnation dans la nature humaine. C'est pourquoi la personne elle-même du Verbe « opère, dans la nature divine, les choses qui sont de Dieu et exécute, dans la nature humaine, les choses qui sont de l'homme ». C'est pourquoi il est homme comme il est Dieu.

IX

ERREUR SUR LE CARACTÈRE DU CHRÉTIEN

42. Rosmini professe une grave erreur sur le caractère de chrétien : « Selon la doctrine chrétienne, dit-il, *le Verbe, caractère et face de Dieu, est imprimé dans l'âme de ceux qui reçoivent avec foi le baptême du Christ* (1). »

Le caractère du chrétien n'est pas, d'après Rosmini, une *ressemblance* au Verbe, c'est la *substance* même du Verbe imprimée dans l'âme; ce n'est pas quelque chose de créé, c'est le Créateur lui-même; ce n'est pas une qualité qui rend l'homme conforme à Dieu, c'est le Verbe de Dieu : *Verbum, character et facies Dei, imprimitur*.

Mais, nous l'avons vu, le Verbe est l'être idéal ou « l'être infini, par lui-même manifeste ». C'est pourquoi, ajoute Rosmini, « le Verbe, c'est-à-dire le caractère imprimé dans l'âme, est, selon la doctrine catholique, l'être réel ou infini, par soi manifeste, qu'ensuite nous avons appris être la seconde personne de la très sainte Trinité (2) ».

(1) *In christiana doctrina, Verbum character et facies Dei, imprimitur in animo eorum qui cum fide suscipiunt baptismum Christi. (Prop. xxviii.)*

(2) *Verbum, id est, character in anima impressum, in doctrina christiana est Esse reale (infinitum) per se manifestum, quod deinde novimus esse secundam personam Sanctissimæ Trinitatis. (Ibid.)*

Et, comme le caractère est *un propre* de l'âme, on se trouve amené à soutenir que l'âme devient le Verbe ou que le Verbe devient l'âme. On retombe de nouveau dans le panthéisme.

43. Selon la doctrine catholique, l'être surnaturel produit en nous par la justification, *la nouvelle créature*, ainsi que s'exprime la sainte Écriture, est un *accident* déposé dans notre substance, une *forme* qui élève notre âme au-dessus de son état naturel, une *habitude*, une *qualité* qui orne et élève notre être et ses puissances, le rend si admirablement beau que Dieu lui-même trouve ses complaisances en lui.

Dans cet être surnaturel, dans cette nouvelle créature, il faut distinguer *la grâce*, habitude ou qualité reçue, d'après saint Thomas d'Aquin, dans la substance même de l'âme et qui élève cette substance à une dignité semblable à celle de Dieu lui-même; *la foi*, *l'espérance*, *la charité*, les autres *vertus* surnaturelles, les *dons* du Saint-Esprit, qui rendent nos facultés capables des opérations divines.

Par cette élévation de notre nature et de nos puissances, nous devenons « participants de la nature divine », comme le dit saint Pierre. Cette participation n'est pas seulement *morale*, elle est *physique*; c'est-à-dire elle ne nous donne pas simplement une disposition à imiter Dieu, à vouloir l'honnête, le juste comme Dieu, elle nous donne la puissance de produire les mêmes opérations que Dieu, des opérations qui atteignent le même objet que celles de Dieu, un acte de connaissance qui ait immédiatement Dieu pour objet, comme l'acte par lequel Dieu se voit, un acte d'amour qui ait immédiatement pour objet le souverain bien, comme l'acte dont Dieu s'aime.

Mais c'est nous qui voyons Dieu, ce n'est pas Dieu qui se met en nous pour produire l'acte de vision. C'est nous qui aimons Dieu, ce n'est pas Dieu qui s'aime lui-même en nous. Notre *intelligence*, et non pas l'*intelligence* divine, est le sujet de la connaissance surnaturelle; notre *volonté*, et non pas la *volonté* divine, est le principe des actes d'amour surnaturel. Notre *intelligence*, notre *volonté*, notre *nature*, deviennent le sujet et le principe d'opérations divines, d'opérations qui n'appartiennent naturellement qu'à Dieu, qui nous sont miséricordieusement communiquées. C'est pourquoi la *grâce* et tous les *dons* surnaturels ne sont pas la substance même de Dieu mise en nous, répandue en nous, agissant en

nous; ce sont des accidents, des formes secondes, des qualités de notre nature et de nos facultés, accidents, formes secondes, qualités qui ne peuvent être *naturelles* dans aucun être, créé ou créable, et qui ne peuvent se trouver dans la créature que par une communication toute gratuite, essentiellement *surnaturelle*, faite à la nature.

Or, le *caractère* du chrétien est une *première qualité* produite par le baptême et qui est comme le fond de tout l'être surnaturel formé dans ce sacrement; c'est une *puissance* donnée à l'âme et qui la rend capable de recevoir les dons divins; c'est une *participation au sacerdoce* de Jésus-Christ et à Jésus-Christ lui-même, donnant à l'âme le pouvoir de faire les actions de ce sacerdoce dans le service général de la Majesté divine, mais une participation primordiale et imparfaite qui donne la *nue puissance* et qui pour cela peut subsister dans le damné.

En conséquence, cette participation, cette première qualité, cette puissance nue, de quelque nom que vous l'appeliez, ne saurait être le Verbe lui-même, c'est quelque chose de créé.

44. Remarquerons-nous encore une fois que Rosmini puise toute sa thèse du caractère baptismal dans son engouement pour *l'être* en général?

Plus haut, l'être en général était l'Être infini, était le Verbe lui-même. Maintenant, cet être devient le caractère du chrétien.

Quelle nouvelle confusion entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel!

X

ERREURS SUR L'EUCCHARISTIE

45. Les mêmes erreurs philosophiques conduisent Rosmini aux plus étranges systèmes sur la sainte Eucharistie.

Selon la doctrine catholique, la transsubstantiation a lieu par « la conversion de toute la substance du pain au corps de Jésus-Christ, et de toute la substance du vin en son sang ». D'après Rosmini, la transsubstantiation se fait par l'extension du *sentiment fondamental* de l'âme de Jésus-Christ à la substance du pain et du vin : « Nous ne croyons pas du tout opposée à la doctrine catholique, qui seule est la vérité, dit-il, la conjecture suivante : dans le sacrement de l'Eucharistie, la substance du pain et du vin devient la vraie

chair et le vrai sang du Christ, *quand le Christ fait cette substance terme de son principe sensitif, et la vivifie de sa vie propre* (1). » La substance du pain et du vin demeure, mais elle devient le terme d'un principe sensitif étranger, qui, en la sentant, se l'incorpore et l'associe à sa vie.

Nous en avons déjà fait la remarque, le sens fondamental laisse subsister la nature dans son être propre : car sentir, comme tout acte de connaissance, ne change pas la substance, mais la perçoit telle qu'elle est. Rosmini détruit donc le concept de la transsubstantiation.

46. Il use d'une comparaison qui confirme l'erreur précédente en en posant une autre. « Cela », c'est-à-dire le changement du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ, « se passe à peu près de la même manière, dit-il, que dans l'assimilation par laquelle le pain et le vin, devenant terme de notre principe sensitif, sont vraiment transsubstantiés en notre chair et en notre sang (2). »

A en croire Rosmini, la nutrition a lieu par l'extension du sentiment fondamental au pain mangé : ce pain devient ma chair, parce que mon sens fondamental, qui ne l'atteignait pas auparavant, commence à l'atteindre ; l'union du pain à mon âme, comme celle du corps tout entier, est l'effet du sens fondamental ; elle se produit en moi quand mon sens l'atteint comme mien.

Or, pour Rosmini, tout se passe dans la transsubstantiation comme dans la nutrition. Celle-ci a lieu, sans changement intrinsèque de la substance, par un acte extrinsèque du sens fondamental ; celle-là est le résultat de la même extension extrinsèque du sens fondamental, sans qu'il soit nécessaire d'un changement intrinsèque.

47. Cet exposé renferme deux erreurs : une erreur philosophique et une erreur théologique.

Et d'abord, Rosmini se trompe sur la nature de la nutrition : elle n'a pas lieu par un simple changement extrinsèque, mais par un changement intrinsèque. Ce pain devient mon corps, non pas parce que je le sens, mais parce qu'il est transformé ; il n'était pas ma

(1) *A catholica doctrina, quæ sola est veritas, minime alienam putamus hanc conjecturam : In eucharistico Sacramento substantia panis et vini fit vera caro et verus sanguis Christi, quando Christus eam facit terminum sui principii sentientis, ipsamque sua vita vivificat...* (Prop. xxix.)

(2) *Eo ferme modo quo panis et vinum vere transsubstantiantur in nostram carnem et sanguinem, quia fiunt terminus nostri principii sentientis.* (*Ibid.*)

substance, il devient ma substance : il devient ma substance, en perdant son acte premier, sa forme substantielle, pour prendre l'acte premier de mon corps, la forme substantielle qui lui donne l'être ; il devient mon corps, en fournissant à mon corps une matière première, qui, informée par l'âme, fait désormais partie de ma substance.

Mais, surtout, Rosmini se trompe en confondant la transsubstantiation avec la nutrition. Quand même il aurait de la nutrition un concept véritable, quand même il y verrait un changement substantiel, il devrait soigneusement, avec toute l'Église catholique, la distinguer de la transsubstantiation.

Lorsque Jésus-Christ, pendant sa vie mortelle, se nourrissait de pain, le pain était changé en son corps divin, mais quelque chose du pain demeurait dans le corps ; la *forme* du pain disparaissait pour faire place à une forme nouvelle, l'âme même du Sauveur, mais la *matière* du pain demeurait. On ne peut donc pas dire qu'alors *toute* la substance du pain était changée au corps de Jésus-Christ.

Or, dans la transsubstantiation, ainsi que l'a définie l'Église, *toute* la substance du pain, non seulement la forme, mais la *matière* elle-même, est changée au corps de Jésus-Christ. La transsubstantiation n'a pas lieu simplement, comme la nutrition, par la substitution d'une forme nouvelle à une forme ancienne dans *la même* matière ; mais les deux éléments de la substance, la matière aussi bien que la forme, disparaissent, étant changés au corps.

C'est pourquoi la transsubstantiation est un changement essentiellement distinct de tout autre, « une conversion tout à fait singulière et merveilleuse », comme le dit le concile de Trente, qu'on ne peut comparer à la nutrition sans péril d'erreur.

48. L'erreur de Rosmini sur la transsubstantiation le conduit à une conséquence qui est elle-même une grave erreur.

Si la transsubstantiation se fait par l'extension du sens fondamental à la substance du pain, il faut en conclure qu'une *nouvelle substance est ajoutée au corps de Jésus-Christ*.

C'est ce qu'enseigne en effet Rosmini. « La transsubstantiation ayant eu lieu, dit-il, on peut concevoir qu'il s'est ajouté au corps glorieux du Christ une certaine partie, incorporée en lui, indivise et pareillement glorieuse (1). »

(1) Peracta transsubstantiatione, intelligi potest corpori Christi glorioso partem aliquam adjungi in ipso incorporatam, indivisam, pariterque gloriosam. (Prop. xxix.)

Mais n'est-ce pas contredire l'enseignement de l'Église sur la condition des corps glorieux que de mettre dans le corps ressuscité de Jésus-Christ une augmentation quelconque? La gloire n'emporte-t-elle pas l'immutabilité? N'exclut-elle pas toute addition comme toute soustraction faite à la substance?

49. Nous ne sommes pas au bout des erreurs de Rosmini sur l'adorable sacrement.

Selon la doctrine catholique, la substance du pain est changée, par la force même des paroles, en la substance du corps de Jésus-Christ; la substance du vin est changée, en vertu même des paroles, en la substance du sang. Le sang, l'âme, la divinité, sont dans l'hostie, parce qu'ils accompagnent le corps, par mode de concomitance, ainsi que parlent les théologiens, non pas en vertu des paroles; mais *tout* le corps est en vertu des paroles dans l'hostie. Le corps, l'âme, la divinité, sont dans le calice, parce qu'ils accompagnent le sang glorieux ou par mode de concomitance, non pas en vertu même des paroles; mais *tout* le sang est dans le calice, en vertu des paroles. Par conséquent, *tout* le corps de Jésus-Christ est, en vertu des paroles, dans l'hostie; *tout* le sang est, en vertu des paroles, dans le calice. Car le corps et le sang de Jésus-Christ ne sont pas rapportés au lieu par leur propre quantité : ils sont dans le lieu « par mode de substance », ainsi que parle l'École, tout entiers dans toute l'espèce consacrée, et tout entiers dans chaque partie, comme la substance, prise en dehors de sa quantité, est dans le lieu, comme l'âme est dans le corps. C'est pourquoi les paroles de la consécration ne peuvent transsubstancier le pain en une portion seulement du corps; elles le transsubstancient indivisiblement en tout le corps.

D'après Rosmini, au contraire, la substance du pain n'est pas changée, en vertu des paroles de la consécration, dans tout le corps, mais seulement en *une partie* du corps; la substance du vin n'est pas changée, en vertu des paroles, en tout le sang, mais seulement en *une partie* du sang. Le reste du corps est dans l'hostie, comme le sang, seulement par mode de concomitance; le reste du sang est dans le calice, comme le corps lui-même, seulement par mode de concomitance. « Dans le sacrement de l'Eucharistie, dit Rosmini, par la force même des paroles sacramentelles, *vi verborum*, le corps et le sang du Christ n'existent que selon la mesure qui correspond à la quantité du pain et du vin qui sont transsubs-

tanciés, le reste du corps n'est là que par concomitance (1). »

50. A ces erreurs sur la transsubstantiation, Rosmini joint des erreurs sur *la nécessité* du sacrement; il prétend, en effet, que la réception du sacrement de l'Eucharistie est absolument nécessaire au salut, tellement qu'aucun élu n'entre au ciel sans avoir *communié sacramentellement* au corps et au sang de Jésus-Christ.

Le Sauveur a dit : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie en vous. » Il faut distinguer dans le sacrement de l'Eucharistie ce que l'Ecole appelle *la chose du sacrement, res sacramenti, le sacrement* lui-même, *sacramentum*, et ce qui est à la fois *sacrement et chose, res et sacramentum*; *le sacrement*, c'est l'espèce consacrée, signifiant le corps et le sang de Jésus-Christ; *la chose et le sacrement*, c'est le corps et le sang de Jésus-Christ, signifiés par les espèces et produisant la grâce; *la chose*, c'est la grâce, en d'autres termes, *l'union* à Jésus-Christ, *l'incorporation* elle-même au Sauveur, produite dans l'âme par la communion digne.

Or on peut désigner sous le nom de *sacrement* ce que nous venons d'appeler *la chose* du sacrement. Dans ce cas, il faut dire que *la réception du sacrement* est absolument nécessaire au salut, nécessaire de nécessité de moyen, ainsi que parlent les théologiens; car nul ne peut obtenir la gloire dans la vie future s'il ne reçoit pas la grâce dans la vie présente, s'il n'est pas uni et incorporé à Jésus-Christ. C'est en ce sens que beaucoup de Pères ont entendu dans toute leur rigueur les paroles de Notre-Seigneur : « Si vous ne mangez ma chair et si vous ne buvez mon sang, vous n'aurez point la vie en vous. »

Mais si l'on entend par sacrement ce qui s'entend ordinairement par ce mot, les espèces sacramentelles avec le corps et le sang de Jésus-Christ qu'elles contiennent, il faut dire, selon l'enseignement de l'Eglise, que la réception du sacrement est seulement nécessaire de nécessité de précepte, tellement qu'un adulte ne peut pas se sauver en général s'il ne communique pas, parce que Notre-Seigneur en a fait un commandement. Dans ce sens, les paroles de Notre-Seigneur : « Si vous ne mangez ma chair... » s'entendent de ceux

(1) In sacramento Eucharistiæ, *vi verborum* corpus et sanguis Christi est tantum ea mensura quæ respondet quantitati (a quel tanto) substantiæ panis et vini quæ transubstantiatur : reliquum corporis Christi ibi est *per concomitantiam*. (Prop. xxxi.)

qui pouvant et devant communier ont négligé d'accomplir ce précepte.

Rosmini prétend, lui, que la communion sacramentelle est absolument nécessaire, non seulement de nécessité de précepte, mais de nécessité de moyen; elle est nécessaire à ses yeux comme est nécessaire aux yeux de l'Église *l'effet* propre de ce sacrement : il entend de la communion sacramentelle ce que les Pères ont entendu de l'incorporation à Jésus-Christ.

51. Rosmini nie-t-il cependant qu'un enfant mourant aussitôt après son baptême et n'ayant pas communiqué, soit sauvé? Non; mais il prétend que cet enfant reçoit la communion en sortant de ce monde : sans cette communion reçue après la mort, il descendrait en enfer. « Puisque, dit-il, celui qui ne mange pas la chair du Fils de l'homme et ne boit pas son sang n'a pas la vie éternelle en lui; puisque néanmoins ceux qui meurent avec le baptême d'eau, de sang ou de désir obtiennent certainement la vie éternelle, il faut conclure que ceux qui pendant cette vie n'ont pas mangé la chair et bu le sang de Jésus-Christ, reçoivent cette nourriture céleste dans la vie future, à l'instant même de la mort (1). »

52. Mais les justes morts avant l'institution de la sainte Eucharistie, ont-ils pu recevoir un sacrement qui n'avait point encore été institué? Les justes morts avant l'Incarnation, ont-ils pu recevoir le corps et le sang du Sauveur, qui n'existaient point encore?

Rosmini ne se désiste point de son système. « Le Christ descendant dans les Limbes, dit-il, a pu se donner en communion sous les espèces du pain et du vin aux saints de l'Ancien Testament, afin de les rendre capables de jouir de la vision de Dieu (2). »

53. Nous nous abstiendrons de réfuter ces rêves. Il suffit de dire qu'avant Rosmini ils ont été inconnus dans l'Église. Quel Père, quel théologien a parlé de cette communion administrée par Jésus-Christ lui-même dans les Limbes? Comment des âmes dégagées des corps peuvent-elles recevoir les dons célestes sous des espèces

(1) Quoniam qui non manducat carnem Filii hominis et bibit ejus sanguinem non habet vitam in se; et nihilominus qui moriuntur cum baptis- mate aquæ, sanguinis aut desiderii certo consequuntur vitam æternam, dicendum est his qui hac vita non comederunt corpus et sanguinem Christi subministrari hunc Cœlestem cibum in futura vita, ipso mortis instanti. (Prop. xxxii.)

(2) Sanctis V. T. potuit Christus descendens ad inferos seipsum communicare sub specie panis et vivi, ut aptos eos redderet ad visionem Dei. (*Ibid.*)

visibles et sensibles? *Spiritualia spiritualibus nude traduntur.*

On ne croira jamais assez sans doute à la puissance de l'admirable sacrement de l'autel. Mais ne transportons pas hors de la vie présente les institutions du temps. Les saints de l'ancienne loi ont vécu parmi les ombres des réalités spirituelles : *Umbram enim habens lex futurorum bonorum* (1); les saints de la loi nouvelle vivent parmi ces réalités voilées sous des symboles : *ipsam imaginem rerum* (2); les saints de la vie future vivent parmi ces mêmes réalités manifestées à nu : *facie ad faciem*. Au moment de la mort, ce n'est plus le temps de communier, par la réception des symboles, à la chair et au sang du Sauveur; c'est le moment de communier par la claire vue à celui qui est éternellement le pain des anges et le froment des élus (3).

XI

ERREUR SUR LA CHUTE ORIGINELLE

54. Rosmini professe sur la chute originelle une théorie aussi bizarre qu'éloignée du dogme catholique. Selon lui, Satan était maître, par une véritable *possession*, du fruit défendu; mangé par l'homme, ce fruit se changea en son corps : par là, le démon, possesseur du fruit, devint maître de l'homme. « Les démons, dit Rosmini, étant en possession du fruit, pensèrent qu'ils entreraient dans l'homme, si celui-ci mangeait de ce fruit. Car, la nourriture étant assimilée par le corps animé de l'homme, eux-mêmes pouvaient entrer librement dans l'animalité, c'est-à-dire dans la vie subjective de cet être et ainsi disposer de lui selon leurs vues (4). »

Rosmini fait consister le péché originel dans une sorte de pos-

(1) HEBR., x, 1.

(2) *Ibid.*

(3) Une personne pieuse, mais d'un esprit étroit, a prétendu que la dernière hostie consacrée serait transportée dans le cœur de la Sainte Vierge pour y être éternellement adorée, comme dans un ostensorio céleste, par les anges et par les hommes. Nous avons rencontré, dans des communautés religieuses, des images où cette adoration supposée était représentée avec une longue légende qui expliquait la gravure. Cette erreur a beaucoup de ressemblance avec celle de Rosmini.

(4) Cum dæmones fructum possederint, putarunt se ingressuros in hominem si de illo ederet; converso enim cibo in corpus hominis animatum, ipsi poterant libere ingredi animalitatem, id est in vitam subjectivam hujus cutis, atque ita de eo disponere sicut proposuerant. (Prop. XXXIII.)

session démoniaque. Le premier homme est tombé, parce qu'il s'est mis sous la puissance du démon; il s'est mis sous la puissance du démon, parce qu'il a mangé et converti en sa substance une pomme possédée par le démon, en sorte que le démon a étendu sa domination de la pomme à Adam. Puis, comme la semence de tous les hommes est en Adam, Satan, maître d'Adam, s'est trouvé le maître de tous les hommes : les descendants du premier homme naissent ainsi dans le péché originel, parce qu'ils sont formés d'une semence que possède le démon et sont eux-mêmes par là l'objet d'une sorte de possession diabolique.

55. L'enseignement de l'Église est bien différent. Les docteurs de l'Église font consister le péché originel dans la *privation de la grâce* : l'homme, après la chute, est pécheur, parce qu'il n'a pas la grâce qu'il *devrait avoir* d'après le dessein de Dieu dans sa création.

Le premier homme a perdu la grâce parce qu'il a transgressé le précepte du Seigneur par une désobéissance volontaire, parce qu'il a commis un péché mortel, incompatible de sa nature avec le don surnaturel de la charité. Ses descendants en sont privés, parce que Dieu avait établi une union morale entre le père et le fils, que la fidélité ou l'infidélité du chef était la fidélité ou l'infidélité de toute la nature humaine renfermée en lui; parce que tous les hommes, ne faisant qu'un avec leur premier auteur, persévèrent ou sont infidèles dans la persévérance elle-même ou la défaillance de celui-là. Tous les hommes naissent privés de la grâce, parce que Adam l'a perdue non seulement pour lui, mais pour eux. Cette privation originelle de la grâce, voilà *le péché originel*.

Sans doute l'homme déchu est en la puissance du démon, car « le vaincu, dit saint Paul, est sujet du vainqueur ». Mais cette domination de Satan sur la nature humaine est *l'effet* du péché, elle n'en est pas *l'essence*.

Ensuite, cette domination, en général du moins, ne saurait être appelée une *possession du corps*. Le démon a le pouvoir d'agir sur l'imagination par des fantômes; il a une certaine puissance sur l'air et les autres éléments de ce monde, sur le corps lui-même de l'homme; mais cet empire général et très imparfait sur l'univers doit soigneusement être distingué de cette domination particulière et stricte qui s'appelle la *possession diabolique*.

XII

ERREUR SUR L'IMMACULÉE CONCEPTION DE MARIE

56. Rosmini enseigne sur l'Immaculée Conception de la sainte Vierge une erreur qui découle de sa fausse théorie concernant le péché originel.

D'après lui, nous venons de le voir, le démon a étendu sa domination du fruit à l'homme, au corps du premier homme, à la semence de tous ses descendants renfermée dans le corps du père : ainsi est tombé le premier homme, ainsi sont tombés en lui-tous les hommes.

« Cependant, ajoute-t-il, une parcelle extrêmement tenue de la semence renfermée en Adam a été négligée par Satan ; cette parcelle a été transmise de génération en génération et est arrivée, franche de la possession démoniaque, dans les ancêtres immédiats de Marie ; là, Dieu en a formé le corps de la Mère future de son Fils. Ainsi Marie s'est-elle trouvée exempte du péché originel. Pour préserver la Bienheureuse Vierge Marie de la tache du péché originel, il suffisait que la moindre semence restât incorruptible dans l'homme (le premier homme), semence peut-être négligée par le démon lui-même, afin que, de cette partie intacte, transmise de génération en génération, naquît, en son temps, la Bienheureuse Vierge Marie (1). »

57. Ce n'est pas ainsi que l'Eglise entend l'Immaculée Conception de Marie. Dieu n'a pas soustrait à la possession du démon une parcelle du corps d'Adam, pour en former plus tard la Mère de son Fils ; il l'a, en vue des mérites du Sauveur futur, rachetée du péché par une justification prévenante, qui n'a point laissé aux flots de l'iniquité le temps de submerger cette créature privilégiée, mais qui revêtait son âme, dans sa création même, de la plénitude de la grâce. Du côté de son origine, Marie était sujette au péché ; mais par une opération extraordinaire de la miséricorde divine, elle en a été délivrée avant d'en être souillée : elle avait la dette du péché,

(1) Ad præservandam Beatam Virginem Mariam a labe originis, satis erat ut incorruptum maneret minimum semen in homine, neglectum forte ab ipso dæmone ; e quo incorrupto semine, de generatione in generationem transfuso, suo tempore oriretur Virgo Maria. (Prop. xxxiv.)

elle a été préservée du péché lui-même : *habuit debitum peccati, non actum.*

XIII

ERREUR SUR LA JUSTIFICATION

58. Luther prétendait que l'homme tombé dans le péché est incapable de redevenir juste d'une justice propre et intrinsèque. Le pécheur, selon lui, est *substantiellement* mauvais; le libre arbitre est détruit en lui; il n'est pas capable d'un bon désir; plus il s'efforce de bien agir, plus il pèche : car d'un mauvais arbre, que peut-il sortir sinon de mauvais fruits?

C'est pourquoi, d'après Luther, la justification ne consiste point en ce que les péchés soient remis ou effacés, mais en ce qu'ils sont *couverts*, en ce qu'ils ne sont *plus imputés*. Le manteau des mérites de Jésus-Christ est jeté sur le pécheur et recouvre les ordures de son âme; mais ces ordures subsistent en lui après la justification comme auparavant.

59. L'Eglise a condamné cette doctrine au concile de Trente.

Or Rosmini la renouvelle en partie.

A l'entendre, il y a des péchés qui sont seulement *couverts*, il y en a qui sont proprement *remis*; il y en a qui cessent d'être imputés, sans être effacés, il y en a qui sont véritablement effacés. « Plus on examine l'ordre de la justification dans l'homme, dit-il, plus nous apparaît convenable la façon de parler des Ecritures, disant que Dieu *cache* certains péchés ou *ne les impute pas*. Le Psalmiste met une différence *entre les iniquités qui sont remises et les péchés qui sont cachés* : les premières, comme il paraît, sont les *fautes actuelles et libres*; les seconds sont les *péchés non libres* de ceux qui appartiennent au peuple de Dieu, et auxquels, pour cela même, ils ne causent aucun dommage (1). »

60. Quels sont ces « péchés *non libres* »? Avant tout autre sans doute, le péché *originel*, puisque celui-ci n'a pas été commis par la

(1) Quo magis attenditur ordo justificationis in homine, eo aptior apparet modus dicendi scripturalis quod Deus peccata quædam tegit aut non imputat. — Juxta Psalmistam discrimen est inter iniquitates quæ remittuntur et peccata quæ teguntur : illæ ut videtur, sunt culpæ actuales et liberæ, hæc vero sunt peccata non libera eorum qui pertinent ad populum Dei, quibus propterea nullum afferunt nocumentum. (Prop. xxxv.)

volonté personnelle, mais a été transmis avec la nature par les lois mêmes de la génération.

Il faut donc admettre, selon Rosmini, que le péché originel n'est pas *remis*, mais qu'il est seulement *caché*; qu'il n'est pas effacé, mais qu'il cesse de nuire.

Voici quelques conséquences. La grâce n'est pas donnée au baptême, car la grâce est incompatible avec l'existence du péché originel; la justification n'apporte aucun changement intrinsèque dans les profondeurs de l'âme, puisque la tache du péché n'est pas enlevée.

Nous ne voyons pas comment Rosmini pourrait échapper à ces conséquences.

Mais voici des erreurs plus graves encore : elles sont le renversement de toute l'économie surnaturelle.

XIV

ERREURS SUR L'ORDRE SURNATUREL

61. « Le consentement perpétuel de l'Eglise catholique, dit le concile du Vatican, a tenu et tient qu'il y a *deux ordres de connaissance*, distincts non seulement *par leur principe*, mais encore *par leur objet* : par leur principe d'abord, parce que nous connaissons dans l'un *par la lumière naturelle de notre raison*, et dans l'autre *par la foi divine*; par leur objet ensuite, parce que, en outre des choses que la raison naturelle peut atteindre, il est proposé à notre croyance *des mystères cachés en Dieu, que nous ne pouvons connaître si Dieu ne les révèle*. C'est pourquoi l'Apôtre, qui atteste que *Dieu a été connu des gentils par ses œuvres*, lorsqu'il disserte de la grâce et de la vérité que nous a apportées Jésus-Christ, s'écrie : « Nous prêchons la Sagesse de Dieu en mystère, qui est demeurée cachée, que Dieu a prédestinée, préparée avant tous les siècles pour notre gloire, qu'aucun des princes de ce monde n'a connue, mais que Dieu nous a révélée par son Saint-Esprit : car l'Esprit pénètre tout, même les profondeurs de Dieu. Et le Fils unique de Dieu rend à son Père ce témoignage qu'il a caché ces mystères aux sages et aux prudents, et qu'il les a révélés aux petits (1). »

(1) Constit. *De fide cath.*, cap. iv.

D'après cet enseignement, l'ordre naturel consiste essentiellement dans la connaissance *médiate* et *indirecte* de Dieu, c'est-à-dire dans la connaissance de Dieu *par le moyen des créatures*. L'ordre surnaturel consiste essentiellement dans la connaissance *immédiate* et *directe* de Dieu, c'est-à-dire dans la connaissance de Dieu *en lui-même*, soit ici-bas dans la connaissance *obscur* et *imparfaite* de Dieu *à travers les ombres de la foi*, soit au ciel dans la connaissance *claire* et *intuitive* de Dieu dans *le resplendissement de sa lumière*.

Rosmini, qui confond l'être général avec l'être divin, fait consister l'ordre surnaturel dans *la pleine manifestation* de cet être en général ou de ce prétendu être divin : « L'ordre surnaturel, dit-il, est constitué par la manifestation de l'être *dans la plénitude de sa forme réelle* (1). »

62. Mais si nous devenons surnaturellement bienheureux par une *pleine manifestation de l'être*, comme nous sommes naturellement intelligents par une première manifestation de ce même être, il faudra dire que la connaissance surnaturelle et la connaissance naturelle ne diffèrent pas par *l'objet*, ainsi que l'enseigne le concile du Vatican, mais seulement par le *degré*, que l'une et l'autre atteint *un même objet*, mais *inégalement*.

Que pourrait répondre Rosmini?

63. Mais si *l'objet* des deux connaissances est substantiellement *le même*, le *principe* peut-il différer?

« L'effet de cette manifestation ou communication » de l'être dans la plénitude de sa forme réelle, dit Rosmini, « est *un sentiment déiforme* qui, commencé en cette vie, constitue la lumière de foi et de grâce, et, complété en l'autre vie, constitue la lumière de gloire (2). » La *lumière de la foi et de la grâce* est la vertu surnaturelle par laquelle l'âme connaît Dieu ici-bas; la *lumière de gloire* est la vertu surnaturelle par laquelle elle connaît Dieu dans la vie future : « Or, dit Rosmini, ce principe de la connaissance surnaturelle est *un sentiment déiforme* que produit dans l'âme la manifestation de l'être dans la plénitude de sa forme réelle. »

(1) Ordo supernaturalis constituitur manifestatione esse in plenitudine suæ formæ realis. (Prop. xxxiv)

(2) Cujus communicationis seu manifestationis effectus est sensus (sentimento) deiiformis, qui inchoatus in hac vita constituit lumen fidei et gratiæ, completus in altera vita constituit lumen gloriæ. (*Ibid.*)

Mais l'être, d'après Rosmini, était déjà connu en lui-même par la raison naturelle. Comme la connaissance surnaturelle ne l'élève qu'à une connaissance plus parfaite du même objet, il suffira pour cette nouvelle connaissance d'une perfection nouvelle donnée *au même* principe, il n'aura pas besoin *d'un nouveau* principe. En d'autres termes, la faculté ou le principe est proportionné à l'objet; puisque l'objet de la connaissance surnaturelle est substantiellement *le même que celui de la connaissance naturelle*, à savoir l'intuition de l'être, pourquoi faudrait-il, pour les deux ordres de connaissance, des principes différents?

Le principe ne saurait être le même dans la doctrine catholique, puisque l'âme, par la connaissance naturelle, atteint seulement Dieu dans le spectacle des créatures, tandis que, par la connaissance surnaturelle, elle l'atteint en lui-même. Mais pour Rosmini, qui donne l'intuition de l'être divin comme objet à la connaissance naturelle aussi bien qu'à la connaissance surnaturelle, il est impossible de maintenir la différence entre le principe de l'une et de l'autre.

Rosmini peut bien désigner de noms nouveaux le principe de la connaissance surnaturelle; il peut l'appeler, comme il le fait, lumière de grâce et lumière de gloire; mais puisque l'objet est toujours l'intuition de l'être divin, c'est toujours, sous des noms nouveaux, un même principe.

64. Cependant la doctrine de l'Église sur la différence entre les objets des deux ordres de connaissance est trop manifeste, pour que Rosmini ne cherche pas à distinguer l'un et l'autre. « La première lumière qui rend l'âme intelligente est *l'être idéal*; l'autre première lumière est aussi l'être, non plus cependant *purement idéal*, mais *subsistant et vivant*: celle-là, voilant sa personnalité, ne montre que son *objectivité*; mais qui voit l'autre (qui est le Verbe), voit Dieu, quoiqu'en miroir, par réflexion et en énigme (1). »

Ainsi, d'après Rosmini, la raison naturelle atteint *l'être simplement idéal*, la lumière de foi et de gloire atteint l'être idéal *subsistant et vivant*: l'être *simplement idéal* diffère de l'être idéal

(1) Primum lumen reddens animam intelligentem est esse ideale; alterum primum lumen est etiam esse, non tamen mere ideale sed subsistens ac vivens: illud abscondens suam personalitatem ostendit solum suam objectivitatem: at qui videt alterum (quod est Verbum), etiamsi per speculum et in enigmate, videt Deum. (Prop. xxxvii.)

subsistant : donc l'objet de la connaissance surnaturelle diffère de l'objet de la connaissance naturelle.

65. Mais comment l'être divin pourrait-il être vu dans son *idéauté* et n'être pas vu dans sa *subsistance*? Il appartient à l'être divin, remarque saint Thomas, d'être *subsistant* avant d'être *idéal*, c'est-à-dire d'être une forme *absolue* avant d'être une forme *représentative*. « On connaît un objet en lui-même, dit le saint docteur, avant de le connaître dans ses relations avec ce qui n'est pas lui; on ne peut pas connaître Dieu comme idée, sans le connaître dans son essence absolue (1). »

Si donc Dieu est connu par la raison naturelle *dans son objectivité* ou son *intelligibilité*, il est connu nécessairement *dans sa subsistance*. Dès lors disparaît cette prétendue différence imaginée par Rosmini.

Au reste, quand même il y aurait une différence entre l'*objectivité* et la *subsistance* de l'être idéal, toute intuition de l'être divin doit être proclamée *surnaturelle*.

D'après la doctrine catholique, en effet, la connaissance surnaturelle de Dieu consiste dans une connaissance *directe et immédiate* de l'être divin. Si donc l'esprit humain perçoit l'être divin en lui-même, par une intuition directe, quand même, par impossible, il ne percevrait pas sa subsistance, il en a une connaissance surnaturelle. Rosmini dit : « La première lumière qui rend l'âme intelligente est l'être idéal. » Nous lui demandons : « Cet être idéal est-ce réellement l'être divin? » Oui, répond Rosmini. Donc, concluons-nous, cette connaissance étant immédiate est surnaturelle. Rosmini attribue à la nature ce qui est au-dessus des forces de la nature. Il dit bien : « Cet être divin voile sa subsistance et ne montre que son objectivité. » Mais, encore une fois, cet être, cachant sa personnalité, se découvre-t-il en lui-même? Oui, puisqu'il montre son objectivité, qui est une forme de l'être divin, qui est quelque chose de Dieu, qui est Dieu. Donc encore, vous prétendez, ô philosophe, que la

(1) Non est autem possibile quod aliquis videat rationes creaturarum in ipsa divina essentia, ita quod eam non videat : tum quia ipsa divina essentia est ratio omnium eorum quæ fiunt; ratio autem realis non addit supra divinam essentiam nisi respectum ad creaturam; tum quia prius est aliquid cognoscere in se, quod est cognoscere Deum ut est objectum beatitudinis, quam cognoscere illud per comparisonem ad alterum, quod est cognoscere Deum secundum rationes rerum in ipso existentes. (Sum. Theol. II^o II^o, q. CLXXXIII, a. 1.)

raison atteint immédiatement l'être divin : vous attribuez à la nature ce qui est de la grâce.

Faut-il ajouter que toute cette théorie a été inconnue des Pères et des théologiens? Quel docteur catholique a donné à la raison naturelle, dès la vie présente, l'intuition de l'être divin? Quel maître de la doctrine a placé la différence de la connaissance naturelle et de la connaissance surnaturelle dans la perception de l'idéalité de l'être divin dans l'une et de sa *subsistance* dans l'autre? Rosmini se sépare de tous les Pères et de tous les théologiens; donc tous les Pères et tous les théologiens le condamnent.

66. Nous n'avons pas fini avec les erreurs de Rosmini sur l'ordre surnaturel.

Nous venons de le voir donner au *philosophe* l'intuition de l'être divin lui-même. En revanche, il nie que l'*élu* trouve sa béatitude dans la seule vue de Dieu. « Dieu, dit-il, est l'objet de la vision béatifique, comme auteur des œuvres *ad extra* (qu'il a produites au dehors) (1). » — « Les vestiges de sagesse et de bonté qui brillent dans les créatures sont nécessaires aux bienheureux, car ces vestiges, réunis dans l'exemplaire éternel, en sont la partie qui peut être vue par les bienheureux et leur est accessible; ils sont en outre le motif des louanges que les bienheureux chantent éternellement en l'honneur de Dieu (2). »

Tous les docteurs catholiques enseignent que la béatitude de l'*élu* consiste dans la vision de Dieu en lui-même; Rosmini dit, au contraire, que « les vestiges des perfections divines, tels qu'ils reluisent dans les créatures, sont nécessaires aux bienheureux ». Tous les docteurs professent que les élus contemplent et chantent à jamais la beauté incréée vue en elle-même; Rosmini prétend que le rayonnement des attributs divins au sein de l'univers est l'objet propre dont la contemplation les rend heureux et qu'ils célèbrent par leurs hymnes. Tous les catholiques croient que la vision de Dieu rassasie tous les désirs de l'homme. Sans doute les élus voient en Dieu tous ceux qui sont associés à la même gloire, ils voient en Dieu tout

(1) Deus est objectum visionis beatificæ, in quantum est auctor operum *ad extra*. (Prop. xxxviii.)

(2) Vestigia sapientiæ ac bonitatis quæ in creaturis relucent, sunt comprehensoribus necessaria; ipsa enim in æterno exemplari collecta sunt causa. Ipsius pars quæ ab illis videri possit (che e loro accessibile) ipsaque argumentum eræbent laudibus, quas in æterno Deo Beati concinunt. (Prop. xxvix.)

l'ensemble de l'univers; mais leur béatitude est essentiellement l'effet de la vision de Dieu, tellement que si, par impossible, ils cessaient de connaître toutes les créatures, leur bonheur demeurerait parfait : « Bienheureux, dit saint Augustin, celui qui vous connaît, ô mon Dieu, quand même il ignorerait tout le reste (1). » Rosmini, au contraire, croit que l'élu n'a la béatitude que par l'effet de la connaissance des créatures.

67. Bien plus, il va jusqu'à penser que Dieu ne peut pas se faire voir à l'élu face à face dans son essence, en dehors de ses relations avec les créatures. Connaître Dieu dans son essence, perçue indépendamment de ses rapports avec les êtres finis est, selon lui, au-dessus des forces, même surnaturelles, d'une nature créée. L'intelligence finie, à l'en croire, ne peut connaître Dieu que dans ses manifestations extérieures. « Comme Dieu ne peut pas, même par la lumière de gloire, se communiquer totalement aux êtres finis, *il n'a pu révéler et communiquer son essence aux bienheureux que selon un mode adapté aux intelligences finies*, et ce mode est celui-ci : Dieu se manifeste à eux en tant qu'il est en relation avec eux, comme leur créateur, leur providence, leur rédempteur et leur sanctificateur (2). »

Ainsi Rosmini, qui attribue à l'intelligence naturelle le pouvoir de connaître l'être même du Verbe, dénie à l'intelligence élevée par les dons surnaturels la faculté de voir Dieu en lui-même dans son essence absolue. Selon lui, l'ordre de la connaissance naturelle va jusqu'à l'être divin, enfermé, il est vrai, dans les limites des créatures; par contre, l'ordre de la connaissance surnaturelle ne peut s'élever jusqu'à l'être divin pris absolument. Après avoir exalté la nature jusqu'à lui attribuer les effets de la grâce, il rabaisse la grâce jusqu'à la renfermer dans les confins de la nature.

Encore ici, un même principe se cache sous ces erreurs diverses. Rosmini demeure l'enthousiaste admirateur de l'être, de cet être en général qu'il confond avec l'être divin. Cet être est, à ses yeux, si grand, si universel qu'il est l'objet de toute connaissance, de la

(1) *Beatus est qui te scit, etiam si illas, id est creaturas, nesciat. (Confess., lib. V, c. iv.)*

(2) *Cum Deus non possit, nec per lumen gloriæ, totaliter se communicare entibus finitis, non potuit essentiam suam comprehensoribus revelare et communicare nisi eo modo qui finitis intelligentiis sit accomodatus : scilicet Deus se illis manifestat quatenus cum ipsis revelationem habet ut eorum creator, provisor, redemptor, sanctificator. (Prop. xl)*

connaissance surnaturelle comme de la connaissance naturelle : l'enfant qui s'éveille à la raison le connaît déjà; l'élu arrivé à la consommation de la gloire ne connaît que lui.

XV

DERNIÈRES OBSERVATIONS

68. Telles sont les principales erreurs de Rosmini. D'autres erreurs moins importantes sont les conséquences de celles-là. Le Saint-Siège les mentionne et les réprovoque en général, sans les signaler en particulier; il défend aux catholiques d'interpréter son silence à leur égard, comme une approbation quelconque (1).

Il n'est point, en effet, de questions philosophiques et il est très peu de questions théologiques, que Rosmini n'ait entrepris de résoudre et où il ne se soit égaré dans des solutions contraires aux doctrines de l'École.

69. Au fond de toutes les erreurs théologiques de Rosmini, au fond de toutes ses erreurs philosophiques, on reconnaît une même erreur, *la confusion entre l'être en général et l'être divin*. Cette confusion est le fondement du panthéisme de Fichte, de Schelling et surtout de Hegel; la même confusion est le fondement du système rosminien.

Rosmini, comme Hegel, se persuade que les choses ont en elles-mêmes le même mode d'être que dans l'intelligence. Comme l'être est connu sous une forme abstraite, ces deux docteurs réalisent dans l'ordre ontologique un être existant réellement avec les caractères d'abstraction qu'il a dans l'esprit.

Rosmini, pas plus que Hegel, n'a su cette vérité élémentaire de la philosophie chrétienne, que *l'être n'est pas univoque*, que l'être divin et l'être fini n'ont pas *une même raison*, mais sont seulement *analogues* l'un à l'autre.

Rosmini, comme Hegel, a confondu les *transcendants* dont parlent les philosophes avec les *genres supérieurs* : il a fait du premier des transcendants, l'être en général, un *genre supérieur*

(1) Propositiones quæ sequuntur in proprio Auctoris sensu reprobandas, damnandas ac proscribendas esse indicavit, prout hoc generali decreto reprobat, damnat, proscribit; quin exinde cuiquam deducere liceat ceteras ejusdem Auctoris doctrinas quæ per hoc decretum non damnantur ullo modo adprobari. (*Decretum S. Cong. Inquisitionis.*)

dont la raison convient de la même façon à la substance divine et à la substance créée.

Si Rosmini ne professe pas ouvertement le panthéisme, ce n'est pas qu'il n'y soit pas conduit par les principes mêmes de son système, c'est parce qu'il en est détourné par sa foi. Comme chrétien, il cherche à échapper à des conséquences auxquelles l'entraîne sa philosophie : il lutte contre elles, il lutte contre ses principes. Mais, dans cette lutte, s'il repousse les affirmations les plus grossières du panthéisme, il en prend les formules essentielles. Son langage est bien des fois si semblable à celui des panthéistes, que s'il protestait moins haut d'être l'enfant soumis de l'Église catholique, on le prendrait pour un philosophe révolté contre elle.

70. Nous terminerons par une dernière réflexion.

La diffusion présente des erreurs rosminiennes comme, il y a quelques années, celle des erreurs lamennaisiennes, atteste un étrange affaiblissement du *sens philosophique*, une incroyable diminution des *vérités philosophiques*. Aussi ce n'est pas sans une haute intelligence des nécessités actuelles de l'Église, que le grand pape Léon XIII applique tous ses efforts à ressusciter dans le monde la philosophie chrétienne, à envoyer la génération présente aux leçons de l'École, particulièrement de celui qui en est le docteur principal.

Puissent tous les maîtres de l'Italie, dociles aux directions du Chef de l'Église, abandonner Rosmini et s'attacher à l'Ange de l'École !

DOM BENOIT.