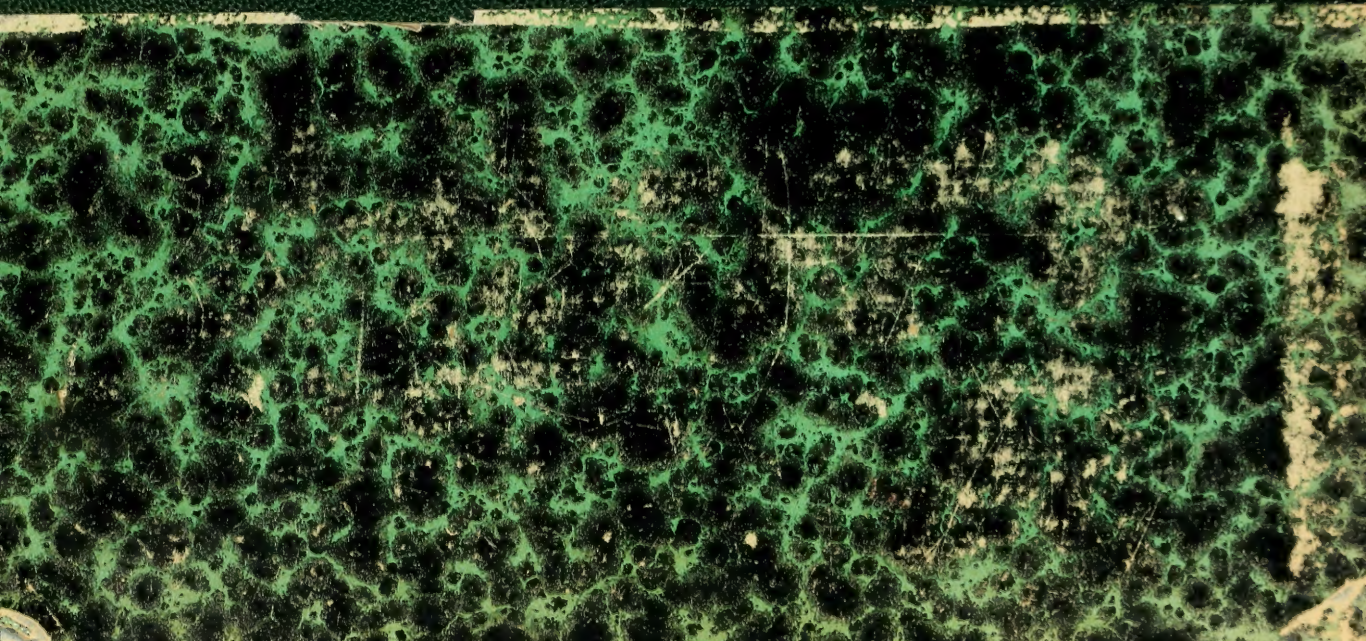
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00636109 1



Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/ledarwinismeaupo00dorl

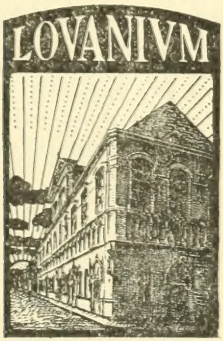
18/2

COLLECTION LOVANIUM

OUVRAGES SCIENTIFIQUES ET LITTÉRAIRES

PUBLIÉS PAR UN GROUPE DE PROFESSEURS

DE L'UNIVERSITÉ DE LOUVAIN



II

LE DARWINISME

AU POINT DE VUE DE L'ORTHODOXIE CATHOLIQUE

PAR HENRY DE DORLODOT

LA *COLLECTION LOVANIUM* NE S'ADRESSE pas à un groupe déterminé de lecteurs. Elle n'a point pour objet la mise au jour de « travaux spéciaux » ni de manuels consacrés à une activité scientifique strictement limitée. Elle a plutôt en vue un public fait de tous les publics, c'est-à-dire le public lettré qui a le goût des choses de l'esprit, qui aime d'avoir de bonnes « clartés de tout », qui désire étendre et approfondir ses connaissances dans les divers domaines de la vie intellectuelle.

Ce programme demande que, d'une part, les sujets traités présentent un *intérêt général* et que, de l'autre, ils retiennent l'attention par la *manière* dont ils sont exposés. Telles sont les deux préoccupations essentielles des collaborateurs dont *Lovanium* s'est assuré le concours.

La collection paraît sous le contrôle d'un comité de publication composé de MM. Alphonse Bayot, Alfred Cauchie, Georges Doutrepont, Léon Dupriez, Victor Grégoire, Manille Ide, Charles Lecoutere, Albert Lemaire, Raymond Lemaire, Fernand Mayence, Léon Noël, René Maere et Léon Van der Essen, professeurs à l'Université de Louvain.

LE DARWINISME

AU POINT DE VUE DE

L'ORTHODOXIE CATHOLIQUE

PAR

HENRY DE DORLODOT

Docteur en Théologie et en Sciences naturelles,
Ancien Professeur de Théologie dogmatique au Séminaire de Namur,
Professeur de Géologie et de Paléontologie stratigraphique
à l'Université catholique de Louvain.

PREMIER VOLUME

L'ORIGINE DES ESPÈCES

174482
11.10.22

VROMANT & Co, IMPRIMEURS-ÉDITEURS

3, RUE DE LA CHAPELLE, BRUXELLES | 37, RUE DE LILLE (VIe), PARIS

1921

BL
263
D67

IMPRIMATUR.

Opus quod inscribitur : *Le Darwinisme au point de vue de l'orthodoxie catholique,* auctore H. de Dorlodot, in Alma Universitate Lovaniensi professore, ex auctoritate Eminentissimi et Reverendissimi Archiepiscopi Mechliniensis et legum academicarum praescripto recognitum, quum fidei aut bonis moribus contrarium nihil continere visum fuerit, imprimi potest.

Datum Lovanii, die 11ª maii MCMXX.

P. LADEUZE,
Rector Univ.

AU LECTEUR

A la demande de mes auditeurs, j'avais fait *imprimer*, en 1918, en les antidatant (1913) et sans les *éditer*, afin d'échapper à la honte de la censure allemande, un petit nombre d'exemplaires de ces deux premières conférences, faites pendant la guerre devant le corps professoral de l'Université de Louvain, à l'invitation du Recteur magnifique.

Je n'avais pas l'intention de leur donner, sous la forme présente, une plus grande publicité, la trop grande concision imposée par les circonstances ne permettant ni de résoudre toutes les questions que soulève leur lecture, ni d'exposer certains arguments d'ordre philosophique avec tout le développement nécessaire pour les mettre pleinement à la portée des non initiés. Mais de grandes autorités m'ont fait entendre que cette concision même offre des avantages qui compensent largement les inconvénients redoutés : elles ont même insisté pour que je renonçasse à surcharger le volume de notes explicatives. Je me suis donc résolu à publier ces conférences telles qu'elles ont été imprimées en 1918, sauf quelques retouches de faible importance. — J'ajoute cependant deux *Annexes* documentaires, une troisième *Annexe* relative à un point de l'exégèse de saint Augustin et une quatrième au sujet des changements que l'on voit apparaître dans les idées au XIIIe siècle, sous l'influence de la physique d'Aristote.

PREMIÈRE CONFÉRENCE

LE DARWINISME ET L'ŒUVRE DES SIX JOURS

En l'an de grâce 1909, le Conseil rectoral de l'Université catholique de Louvain décidait, à l'unanimité, qu'il y avait lieu d'accepter l'invitation de l'Université de Cambridge aux fêtes du centenaire de la naissance de Ch. Darwin et du cinquantenaire de l'apparition de son célèbre ouvrage : *The origin of species*. Le Conseil rectoral me faisait l'honneur de me choisir pour représenter l'Université à ces festivités scientifiques.

L'hommage rendu par le premier corps savant du monde catholique au fondateur du *Darwinisme* fut hautement apprécié en Angleterre. A la séance solennelle où les délégués des Universités étaient appelés à présenter, à tour de rôle, leur adresse au lord Chancelier, chaque appel était naturellement salué par les applaudissements de l'assemblée; mais les applaudissement redoublèrent, lorsque le maître des cérémonies, enflant la voix, appela : « *The delegate of the* CATHOLIC *University of Louvain.* » L'élite des catholiques anglais partagea ce sentiment. Mgr Nolan, président du Collège catholique de l'Université de Cambridge, voulut bien me dire que mon adresse donnait, au jugement de tous les catholiques présents, la note tout à fait exacte; et, en faisant publier cette adresse dans le *Tablet*, journal officieux de l'archevêché de Westminster, la plus haute autorité catholique de l'Angleterre fit voir de quel œil favorable elle envisageait l'honneur

que notre Université avait jugé devoir rendre à la mémoire du grand naturaliste anglais et à son œuvre.

En Belgique cependant, cette démarche a causé certains étonnements, et même soulevé des critiques. J'ai pensé qu'ayant été chargé, en cette occasion, de représenter l'Université, j'avais quelque qualité pour établir, devant le corps professoral, que notre Université catholique n'a pas forfait, en cette circonstance, à l'honneur de son nom : c'est ce qui m'a décidé à vous entretenir du *Darwinisme considéré au point de vue de l'orthodoxie catholique.*

Le sujet est beaucoup trop vaste pour être traité dans une seule conférence. J'aurais pu, à la rigueur, me dispenser de vous parler de l'origine de l'homme, les solennités auxquelles je fus délégué ayant eu pour objet spécial la célébration du cinquantenaire de *The origin of species* et non de *The descent of man.* Mais me dérober ainsi à la partie la plus délicate de ma tâche pourrait vous paraître un acte de lâcheté; et d'ailleurs, si la thèse de l'origine de l'homme par voie d'évolution avait été jugée substantiellement condamnable, si Darwin était de ce chef un hérésiarque, comme quelques-uns l'ont écrit, les trois docteurs en théologie [1], qui siégeaient alors, comme vos délégués, au Conseil rectoral, et qui, tous trois, étaient, à des points de vue divers, particulièrement compétents en

1. M. P. Ladeuze, Docteur en théologie, Professeur d'Écriture Sainte et de Patrologie à l'Université catholique, aujourd'hui Protonotaire apostolique a. i. p. et Recteur magnifique de l'Université; M. J. Laminne, Docteur en Théologie et en Philosophie, Professeur de Théologie dogmatique à l'Université catholique, actuellement Évêque titulaire d'Inschilla, Évêque auxiliaire et Vicaire-général de Mgr Martin-Hubert Rutten, Évêque de Liége; M. V. Grégoire, Docteur en Théologie, en Philosophie et en Sciences naturelles, Professeur de Botanique et de Biologie générale à l'Université catholique.

la question, n'auraient pu insister, comme ils l'ont fait, pour que l'Université ne manquât pas de s'associer aux fêtes de Cambridge, et le Conseil rectoral aurait dû décliner l'invitation. Voit-on l'Université catholique fêtant un centenaire de la naissance de Luther, même considéré simplement comme créateur de la langue allemande ?

Je me vois donc forcé à répartir le sujet en plusieurs conférences. Les deux premières seront consacrées à la théorie darwinienne en général, abstraction faite de la question spéciale de l'origine de l'homme : cette dernière question étant réservée pour une ou plusieurs conférences à donner ultérieurement.

***

La question générale que je me propose de traiter dans les deux premières conférences se formule ainsi :

« *Quel jugement faut-il porter, au point de vue de l'orthodoxie catholique, sur la théorie darwinienne, si l'on fait abstraction de la question spéciale de l'origine de l'homme?* »

Précisons d'abord comment nous entendons cette question.

Il est clair que nous n'avons pas à nous occuper ici des détails d'ordre purement scientifique que comporte la théorie : l'origine des nouvelles espèces doit-elle être attribuée *principalement* à la transmission par voie d'hérédité des *qualités acquises* au cours de la vie individuelle des organismes, — ou bien plutôt à l'*apparition brusque* de modifications très sensibles, comme celles qui se produisent par exemple, quand de la graine d'une plante à fleurs simples naît une plante à fleurs doubles; — ou bien encore, faut-il considérer comme le facteur le plus important l'action de la *sélection naturelle sur les différences minimes* qui dis-

tinguent toujours les descendants de leurs parents. — Ces points, sur lesquels les naturalistes discutent et discuteront longtemps encore, sont évidemment indifférents à la théologie; et, si la philosophie a quelque chose à y voir, c'est uniquement parce qu'aucune science ne peut se passer de logique.

Nous n'avons donc à nous préoccuper ici que de la doctrine fondamentale de Darwin, qui se résume dans les deux propositions suivantes :

1° La première origine des êtres vivants est due à une influence spéciale du Créateur, qui a inspiré la vie à un seul ou à un petit nombre d'organismes élémentaires;

2° Ces organismes, évoluant dans la suite des siècles, ont donné naissance à toutes les espèces organiques qui existent actuellement, ou dont les vestiges nous sont conservés à l'état fossile.

En regard de ce système, en somme modéré, d'évolutionnisme naturel, se placent deux opinions extrêmes : la théorie dite de l'*évolutionnisme absolu* et la théorie dite *créationniste* ou *fixiste*.

La *théorie de l'évolutionnisme absolu* nie l'*intervention spéciale* de Dieu, *même à l'origine de la vie :* elle attribue la première origine des êtres vivants à une évolution naturelle de la matière inorganique, qui se serait organisée et serait devenue vivante par la simple action des forces, ou pour mieux dire des *puissances* qui lui sont inhérentes, ou qui, du moins, lui *étaient inhérentes dans les temps anciens.*

Par contre, la *théorie fixiste* ou *créationniste* admet une *intervention spéciale* de Dieu à l'origine de chacun des groupes que l'on veut bien appeler des *espèces.* Entre cette dernière théorie et la théorie darwinienne, il y a d'ailleurs place pour une foule de théories intermédiaires, que l'on peut décorer du nom de *création-*

nisme modéré ou d'*évolutionnisme modéré*. La plus rapprochée de la théorie fixiste fut celle qui admettait une intervention spéciale de Dieu à l'origine de chaque *genre*. D'autres demanderont une intervention spéciale à l'origine de chaque *grand groupe*, disons, si vous voulez, des *classes* ou des *embranchements*. Enfin un certain nombre d'évolutionnistes modérés se bornent aujourd'hui à exiger, outre l'intervention admise par Darwin à l'origine de la vie, une nouvelle intervention spéciale de Dieu pour le *passage de la vie végétative à la vie animale ;* puis une dernière intervention spéciale pour le *passage de l'animal à l'homme.*

Nous n'avons pas à parler de cette dernière pour le moment, puisque nous avons réservé pour plus tard la question de l'origine de l'homme.

La question en litige peut être envisagée au point de vue de la *théologie positive* et de la *théologie spéculative*.

La *théologie positive* étudie directement les sources de la doctrine chrétienne, qui sont principalement l'*Écriture Sainte* et l'enseignement des *Saints Pères* et des *Docteurs*.

La *théologie spéculative*, qui se confond ici avec la *philosophie catholique*, partant des vérités établies par la théologie positive, en tire des déductions logiques, soit en raisonnant sur ces vérités seules, soit en s'aidant, en outre, des données des sciences humaines.

Faisant pour le moment abstraction, comme nous l'avons dit, de l'origine de l'homme, l'examen, à ces deux points de vue, de la question ainsi limitée, nous amènera aux quatre conclusions suivantes :

I. On ne peut trouver dans l'Écriture Sainte, interprétée d'après les règles catholiques, aucun argument probant contre la théorie de l'évolution naturelle, *même absolue*.

II. L'enseignement des Saints Pères est *très favorable* à la théorie de l'*évolution naturelle absolue*. Toutefois, l'exemple de grands Docteurs autorise à accepter simplement, en cette matière, la solution indiquée par l'*état présent de la science*.

III. L'application des principes certains de la théologie et de la philosophie catholique aux données concrètes des sciences d'observation, transforme en *certitude absolue* la conviction du simple naturaliste en faveur d'un système transformiste très avancé; elle engage, en outre, à accepter, au moins comme *éminemment probable*, la théorie qui fait dériver tous les êtres vivants d'un ou de quelques types d'organismes très élémentaires, comme le veut Darwin. D'autre part, les difficultés d'*ordre scientifique* semblant s'opposer à la théorie de l'évolutionnisme absolu, l'hypothèse de l'intervention spéciale de Dieu *à l'origine de la vie*, telle que la postule Darwin, semble légitime, du moins à titre provisoire.

IV. La théorie catholique sur les opérations naturelles des causes secondes suffit à rendre compte de l'*évolution naturelle transformiste*, telle que l'entend Darwin, et permet de rejeter, *comme absolument superflues*, les autres *interventions spéciales* postulées par les fixistes, ou par les créationnistes modérés.

La première de ces quatre propositions constitue la *partie négative de notre thèse*, dont les trois autres forment la *partie positive*. Je me bornerai, pour aujourd'hui, à démontrer cette première proposition. Et, comme l'objection scripturistique, que l'on a voulu opposer à la théorie générale du darwinisme, est tirée du récit de l'œuvre des six jours qui se lit au commencement de la Genèse, j'ai donné pour titre à cette conférence : *Le Darwinisme et l'œuvre des six jours*.

Je dis donc que *l'on ne peut trouver dans l'Écriture Sainte, interprétée d'après les règles catholiques, aucun argument contre la théorie de l'évolution naturelle, même absolue.*

Parlant devant des savants qui, pour la plupart, sont plus versés dans les sciences profanes que dans les sciences sacrées, je crois nécessaire d'exposer d'abord quelles sont les règles catholiques d'interprétation de la Sainte Écriture spécialement applicables à notre sujet. Ce n'est qu'après cela que je pourrai aborder utilement l'examen des objections que certains auteurs ont voulu tirer de l'Écriture Sainte contre la théorie de l'origine des espèces vivantes par voie d'évolution naturelle. La première partie de cette conférence peut d'ailleurs être considérée, en même temps, comme une introduction générale à l'ensemble de nos conférences sur le Darwinisme.

PREMIÈRE PARTIE

Règles catholiques d'interprétation de la Sainte Écriture.

Je commencerai par vous rappeler brièvement la doctrine catholique sur la nature de l'Écriture Sainte et sur sa véracité absolue, doctrine solennellement confirmée par Léon XIII, dans sa célèbre encyclique *Providentissimus Deus*, du 18 novembre 1893. Puis j'exposerai les principes qui, d'après cette même encyclique, doivent nous guider dans l'interprétation des passages de la Sainte Écriture semblant avoir quelque rapport avec les sciences de la nature, et dans l'usage de l'argument patristique en pareille matière. Enfin, je vous ferai connaître ceux des décrets de la Commission biblique, créée par Léon XIII, qui peuvent intéresser notre sujet.

§ I. ENCYCLIQUE DE LÉON XIII [1]

Comme vous le savez, la Bible, ou Écriture Sainte, est appelée la *parole de Dieu écrite*, et l'Église reconnaît Dieu lui-même pour *auteur de l'Écriture Sainte et de toutes ses parties.* Mais l'Église reconnaît, en même temps, comme auteurs des différentes parties de la Bible, des hommes, que l'on nomme pour cela *auteurs sacrés,* ou *hagiographes.*

Dieu est l'*auteur principal* des livres saints, parce que ces livres ont été composés *sous l'inspiration du Saint-Esprit.* « L'Église, dit le Concile du Vatican [2], tient ces livres pour sacrés et canoniques,... parce que, *ayant été composés sous l'inspiration du Saint-Esprit,* ils ont Dieu pour auteur. » *(Propterea quod, Spiritu Sancto inspirante conscripti, Deum habent auctorem.)*

Quant à l'écrivain sacré, qui a composé son livre sous le souffle de l'inspiration, il a agi *comme instrument de Dieu :* « *Spiritum Sanctum,* dit Léon XIII, *assumpsisse homines tanquam instrumenta ad scribendum.* » Néanmoins, *il est aussi véritablement auteur du livre que s'il l'avait composé indépendamment de toute inspiration ;* car, s'il l'a composé sous l'influence de l'inspiration, *c'est cependant bien lui qui l'a composé* (conscripsit).

Ces deux vérités n'ont rien de contradictoire, parce que Dieu, *Cause Première,* a le pouvoir de faire exercer aux causes secondes les activités qui découlent de leur nature, de la manière et pour le but qu'il lui plaît. Et il lui a plu de diriger tellement les activités des auteurs sacrés, qu'en composant librement les écrits dont ils sont les auteurs, ils écrivissent *exactement* et *comme instruments choisis par Dieu pour écrire des*

1. Voir l'*Appendice I.*
2. Sessio III, cap. II.

livres divins, ce que Dieu voulait qu'ils écrivissent, et rien de plus : « *ut ea omnia, eaque sola*, dit Léon XIII, *quae ipse juberet, et recte mente conciperent, et fideliter conscribere vellent, et apte, infallibili veritate, exprimerent.* » De sorte que les auteurs sacrés, tout en composant leur œuvre littéraire au moyen des mêmes procédés que les auteurs profanes, composaient une œuvre, qui, dans toutes ses parties, même les plus minimes, est aussi l'*œuvre littéraire de Dieu.*

L'Écriture Sainte *tout entière* ayant Dieu pour auteur responsable, il est évident que l'*hagiographe, en composant, sous le souffle de l'inspiration divine, cet écrit de Dieu, n'a pu commettre aucune erreur.* « L'inspiration, dit encore Léon XIII, exclut aussi nécessairement toute erreur, qu'il est nécessaire que Dieu, la Vérité Suprême, ne soit l'auteur d'aucune erreur. »

De cette vérité découle une conséquence pratique de la plus haute importance : c'est que nous devons rejeter *a priori* toute interprétation qui ferait affirmer à l'Écriture Sainte un fait dont la fausseté serait d'autre part établie. Par conséquent, si une chose que l'on avait crue affirmée par un passage de la Sainte Écriture est un jour reconnue comme fausse, nous devons conclure, sans hésitation aucune, *que l'on avait mal interprété ce passage ;* suivant, en cela, la règle de saint Augustin [1], que Léon XIII rappelle, en la faisant sienne : « Si, dans ces Écritures, je rencontrais quelque chose qui parût contraire à la vérité, je n'hésiterais pas à conclure, ou bien que le manuscrit est fautif, ou bien que le traducteur n'a pas bien saisi le sens, ou bien *que c'est moi qui n'ai pas compris.* »

Mais, pour interpréter sainement l'Écriture Sainte, il ne suffit pas de l'envisager comme venant de Dieu, *auteur principal :* il faut tenir compte aussi de l'*auteur*

1. Ep. LXXXII.

instrumental; car nous l'avons dit, l'auteur sacré, tout en agissant sous l'influence de l'inspiration, a cependant composé son livre de la même manière et au moyen des mêmes procédés que les auteurs profanes; de sorte que lui aussi est *auteur* dans le sens propre du mot; ce qui explique comment l'*empreinte de sa personnalité* est si fortement marquée dans son œuvre.

Telle est la théorie catholique, que notre vieille Faculté de théologie a eu l'honneur de défendre dans toute sa pureté, contre les fondateurs du protestantisme... et aussi contre d'autres auteurs. Cette théorie ne repose pas seulement sur la tradition constante de l'Église; elle s'appuie, en outre, sur le témoignage des écrivains sacrés eux-mêmes. Ainsi, par exemple, saint Jean affirme être *témoin oculaire* de ses récits [1], tandis que saint Luc [2] nous donne son Évangile comme le résultat d'une *enquête qu'il a menée avec le plus grand soin.* D'autres citent leurs sources, parlent de la créance qu'elles méritent, et nous apprennent qu'ils ont consacré à les résumer fidèlement beaucoup de veilles et de sueurs [3].

L'inspiration ne suppose donc, *par elle-même, aucune révélation divine;* et il peut même arriver que l'auteur sacré compose son œuvre sans se douter qu'il agit sous le souffle de l'inspiration. Tel paraît bien être le cas de saint Luc, qui écrit son Évangile parce qu'il a trouvé utile de rédiger le résultat de son enquête, « à l'exemple, dit-il, d'un bon nombre d'autres [4] ».

Il peut se faire cependant que l'hagiographe ait reçu des révélations, soit à une époque antérieure, comme

1. Ire Ép. de S. Jean, I, 1-5; Év. S. Jean, XIX, 35.
2. Év. S. Luc, I, 1-4.
3. IIe livre des Machab., II, 20-33.
4. Év. S. Luc., *loc. cit.*

saint Paul, soit au moment d'écrire et avec l'ordre de le faire, comme plusieurs prophètes et comme saint Jean dans l'Apocalypse, soit même au cours de son travail de rédaction. Mais ce que nous sommes en droit d'affirmer avec une entière certitude, c'est que : *au sujet des matières qui forment l'objet propre des sciences physiques et naturelles, Dieu n'a rien enseigné aux hommes par l'intermédiaire des auteurs sacrés, un pareil enseignement ne pouvant être d'aucune utilité pour leur salut.*

Telle est, en effet, l'importante vérité que Léon XIII nous propose comme le *principe fondamental* qu'il convient d'avoir *toujours présent à l'esprit*, lorsque l'on cherche à concilier le texte des Livres Saints avec les données des sciences de la nature : *In consideratione sit* PRIMUM, *scriptores sacros, seu verius* « *Spiritum Sanctum, qui per ipsos loquebatur, noluisse ista (videlicet intimam aspectabilium rerum constitutionem) docere homines, nulli saluti profutura* [1] ».

Ce principe est emprunté à saint Augustin et pouvait être déjà considéré comme *catholique ;* car il était communément enseigné, du moins en théorie. Mais, en pratique, on l'oubliait trop souvent, peut-être parce que le sujet de la proposition n'était pas suffisamment déterminé, ce qui pouvait en rendre parfois l'application discutable. Léon XIII a donc marqué une importante étape dans l'histoire de la théologie, en restreignant le principe à l'*objet propre des sciences physiques et naturelles (intimam aspectabilium rerum*

1. Le passage mis entre guillemets est un texte de S. AUGUSTIN *(De Genesi ad litteram,* lib. II, cap. IX), à l'exception des mots placés entre parenthèses : ces derniers sont ajoutés par Léon XIII, *qui détermine ainsi nettement le sujet de la proposition qu'il veut enseigner comme Docteur de l'Église universelle.* Ce sujet n'était pas suffisamment déterminé par le texte de S. Augustin, pris en lui-même.

constitutionem) et en imposant, sans restriction aucune, ce principe ainsi précisé, comme *principe fondamental*, ou point de départ, à quiconque cherche à concilier l'Écriture Sainte avec les enseignements véridiques des sciences physiques et naturelles.

Désormais donc, il ne sera plus permis de contrevenir à ce principe; et, lorsque nos braves apologistes du XIXe siècle viendront encore nous dire : « *Ou bien Moïse était inspiré, ou bien il était naturellement au courant des dernières découvertes de la science moderne* », nous aurons le devoir de leur répondre, que, si leur interprétation de la Genèse comporte réellement pareille conséquence, cette interprétation est certainement fausse. Et, d'une manière générale, nous devrons rejeter *a priori* toute interprétation qui ferait d'un texte sacré un enseignement divin sur un objet propre aux sciences physiques et naturelles.

Comment donc faudra-t-il entendre les passages qui semblent traiter de pareils objets? — Léon XIII se hâte de nous le dire, lorsqu'après avoir formulé le principe fondamental, il continue en ces termes : « C'est pourquoi, au lieu de chercher directement à scruter la nature, ils (c'est-à-dire les auteurs sacrés) décrivent les choses ou en parlent parfois, soit *dans un sens figuré (quodam translationis modo)*, soit *comme le comportait le langage courant de leur temps*, analogue d'ailleurs pour bien des choses à celui qui est encore en usage dans la vie ordinaire, même parmi les hommes les plus savants. Et comme, dans le langage vulgaire, on énonce d'abord et directement ce qui tombe sous les sens, pareillement l'écrivain sacré (ainsi que le remarque aussi le Docteur Angélique [1]) « *s'est conformé aux apparences sensibles* »; en d'autres termes, ajoute Léon XIII, « *Dieu lui-même s'adressant aux hommes,*

1. *Summ. theol.*, I p., q. LXX, a. 1, ad 3^m^.

afin de se mettre à leur portée, s'est exprimé de la façon en usage chez les hommes (humano more). »

Donc, d'après l'enseignement du Souverain Pontife, lorsque les écrivains sacrés nous parlent des choses de la nature, il faut les entendre parfois *dans un sens figuré;* d'autres fois, il faudra comprendre simplement qu'*ils parlent le langage des hommes de leur temps*, langage répondant plus souvent *aux apparences sensibles* qu'à la nature intime des choses. Et c'est dans ces règles d'interprétation qu'il faut chercher l'explication des contradictions apparentes entre le langage de l'Écriture Sainte et celui des sciences modernes.

Nous avons dit tantôt que Léon XIII a limité lui-même le sujet de ce que nous avons nommé le *principe fondamental;* il n'est donc pas permis de l'étendre davantage, *du moins en vertu de l'autorité du Souverain Pontife.* On s'est demandé s'il en va de même des règles d'interprétation que nous venons de résumer.

Je pense que oui, en ce qui concerne le *langage conforme aux apparences*, qu'ont pu employer les auteurs sacrés. Le langage conforme aux apparences a, en effet, une application très spéciale, lorsqu'il s'agit des choses de la nature sensible, où il y a lieu de distinguer entre le *phénomène* et le *noumène :* et c'est bien ainsi que saint Thomas, dont Léon XIII invoque l'autorité, entend la chose. Le contexte indique d'ailleurs clairement, quoi qu'on en ait pu dire, que c'est exclusivement dans ce sens que l'entend également Léon XIII. Du reste, la Commission Biblique s'est occupée plus récemment *ex professo* de la question des « apparences historiques », et c'est dans les *Réponses* de la Commission Biblique, et non dans l'Encyclique de Léon XIII, qu'il faudra chercher désormais la règle précise à suivre en cette matière.

Par contre, je pense que l'on peut étendre, *par voie de déduction logique*, à d'autres questions, et spécialement aux questions d'ordre historique, les deux autres règles, à condition, bien entendu, qu'on les applique avec discernement. Il est clair, en effet, que l'on ne pourrait excuser l'Écriture Sainte d'erreur, lorsque, parlant des choses de la nature, elle emploie un *langage figuré* ou un *langage conforme à l'usage des hommes*, si pareille excuse ne valait pas également pour d'autres objets. Car, quel que soit l'objet dont ils traitent, les écrivains sacrés parlent le langage humain, qui comporte l'emploi de figures de tout genre ; et ce n'est pas seulement lorsqu'ils parlent des choses de la nature, qu'ils sont hommes de leur pays et de leur temps et parlent à des hommes de leur pays et de leur temps.

D'où nous pouvons conclure que, quel que soit le sujet traité, la *véracité* qu'il faut revendiquer pour les livres saints ne consiste pas nécessairement en *une adéquation parfaite entre le sens grammatical des phrases et l'objet traité ;* mais que la vérité des livres saints est suffisamment sauvegardée, *du moment où il existe, entre le texte sacré et l'objet, une ressemblance telle que l'écrit puisse être réputé véridique, d'après les exigences ordinaires du langage humain, et plus spécialement d'après les exigences du langage de l'époque et du pays où le livre a été composé.*

N'ayant pas à donner un cours d'introduction générale à l'Écriture Sainte, je dois me borner à énoncer cette formule, sans la développer. Néanmoins, comme la question de l'origine des espèces, tout en appartenant aux sciences naturelles à raison de la méthode, est cependant aussi d'ordre historique, si l'on comprend sous le nom général d'histoire le *récit des événements qui se sont succédés dans le temps*, je tiens encore

à faire remarquer que l'histoire admet *toutes les formes de langage figuré, même l'allégorie pure.* Peut-on tracer une histoire de Napoléon, avec une plus saisissante vérité que ne l'a fait Barbier, dans la mieux connue de ses iambes [1] ? Ou, si vous me permettez de citer encore un exemple qui sera peut-être pour nous d'un intérêt plus immédiat, peut-on mieux peindre l'œuvre de la civilisation des barbares conquérants par l'Église des Gaules, que ne le fait la chanson du *Bon Roi Dagobert?* Le premier couplet dessine, d'un trait de maître, la situation. Les barbares, quoique convertis, — et depuis longtemps, — au christianisme, n'étaient encore capables de rien de bon, quand on les abandonnait à eux-mêmes. Ce n'est qu'en se soumettant aux leçons et aux réprimandes de l'Église gallo-romaine qu'ils ont fini par apprendre à se comporter en gens civilisés; et cela petit à petit, comme le fait sentir la multiplicité des couplets, qui met bien en lumière la patience et l'inlassable persévérance des moines et des évêques travaillant à assouplir ces âmes rudes, toujours sujettes à se laisser entraîner de nouveau par leurs instincts incultes. — A l'inverse du *Napoléon* de Barbier, histoire figurée, mais écrite pour des esprits cultivés, la chanson du *Bon Roi Dagobert* est *de l'histoire figurée et populaire :* aussi, les invraisemblances et les anachronismes n'y ont rien de déplacé. Mais, sous cette forme figurée et populaire, elle raconte une histoire *vraie* et *très édifiante.* — Les décisions de la Commission Biblique au sujet des premiers chapitres de la Genèse nous enseigneront tantôt qu'un écrit inspiré peut appartenir à ce genre de littérature.

Mais revenons à l'Encyclique de Léon XIII.

1. O Corse à cheveux plats, que ta France était belle,
Au grand soleil de messidor.
C'était une cavale indomptable et rebelle, etc.

Après nous avoir proposé les règles qu'il convient de suivre pour interpréter les textes bibliques qui parlent des choses de la nature, le Souverain Pontife nous met en garde contre l'*abus de l'argument patristique* en pareille matière. Voici comment il s'exprime à ce sujet :

« Mais de ce que l'Écriture Sainte doit être énergiquement défendue, il ne s'ensuit pas que l'on doive suivre également toutes les opinions que chacun des Pères ou des exégètes postérieurs ont émises en l'interprétant. Il peut arriver, en effet, qu'en expliquant, *d'après les opinions de leur époque*, les passages où il s'agit des choses de la nature, leurs jugements ne soient pas tellement vrais, qu'il ne s'y rencontre des propositions qui ne se justifient plus aujourd'hui. C'est pourquoi, il faut distinguer soigneusement, dans leurs interprétations, ce qu'ils donnent comme appartenant à la foi ou comme ayant avec elle un lien étroit, et ce qu'ils enseignent d'un accord unanime; car, « dans les choses qui ne sont pas de nécessité de foi, il était permis aux saints, aussi bien qu'à nous-mêmes, de différer d'opinions », comme le dit saint Thomas [1]. »

Le Concile de Trente [2] et le Concile du Vatican [3] avaient enseigné que, *dans les questions de foi et de mœurs qui concernent l'édification de la doctrine chrétienne*, il n'est pas permis d'interpréter l'Écriture Sainte contrairement à l'enseignement unanime des Pères. Bien que cette formule soit très claire et que tous les théologiens l'interprètent dans le sens que lui donne Léon XIII, il n'a pas manqué cependant d'esprits chagrins, qui ont voulu en abuser, précisé-

1. In II Sent., Dist. II, q. 1, a. 3.
2. Sessio IV, *Decretum de editione et usu sacrorum librorum.*
3. Sessio III, cap. II.

ment pour limiter la juste liberté des naturalistes catholiques. C'est ce zèle mal entendu que Léon XIII réprouve, et, afin d'éviter désormais toute équivoque, il enseigne formellement que l'autorité des Pères ne peut être invoquée comme définitive qu'à deux conditions :

1° Il faut qu'ils donnent leur interprétation comme appartenant à la foi ou ayant avec elle un lien étroit ;

2° Il faut qu'ils l'enseignent d'un accord unanime.

Il est vrai que les théologiens entendent généralement cet accord unanime dans le sens d'une *unanimité morale ;* mais ils ont soin d'ajouter que les suffrages des Pères doivent être, *non comptés, mais pesés :* de telle sorte que, si un Père possède, soit absolument, soit dans une matière déterminée, une autorité très grande, son opinion peut contre-balancer l'autorité de tous les autres. Il n'est pas sans intérêt de dire, à ce propos, que saint Thomas d'Aquin [1], qui pensait, d'ailleurs erronément, que saint Augustin est le seul parmi les Saints Pères à entendre les six jours de la Genèse dans un sens allégorique, a cru néanmoins pouvoir préférer le sentiment d'Augustin à ce qu'il nomme « le sentiment des autres saints ». Et Léon XIII proclame, à son tour, la prééminence de saint Augustin, lorsque, énumérant, dans un autre passage de son Encyclique, les Pères qui se sont illustrés par les meilleurs travaux sur l'Écriture Sainte, il place *au tout premier rang des occidentaux*, saint Augustin et saint Jérôme : « Augustin, *à cause de son admirable perspicacité à découvrir le sens de la parole divine et de l'abondant usage qu'il en a fait pour la défense de la vérité catholique ;* Jérôme, que sa science unique de la Bible et les immenses tra-

1. In II Sent., Dist. XII, q. 1, a 2 *(Conf. ibid.*, a. 3).

vaux qu'il lui a consacrés ont fait décorer par l'Église du titre de *Doctor Maximus.* » Or, si l'autorité de saint Augustin *pour l'interprétation du sens de la parole divine* est proclamée ici en *termes généraux*, cette autorité devient bien plus prépondérante encore lorsqu'il s'agit des premiers chapitres de la Genèse, dont saint Augustin s'est préoccupé pendant toute sa vie. — Ajoutons qu'en tête des Pères orientaux, Léon XIII place *Origène.*

Mais un point de l'enseignement du Souverain Pontife qu'il convient de souligner, c'est que certaines interprétations des Pères et des Docteurs, sur des passages de l'Écriture touchant aux choses de la nature, *peuvent dépendre simplement des opinions régnant à leur époque ;* auquel cas, il peut se faire *que ces opinions ne se justifient plus aujourd'hui.*

En faut-il conclure qu'en pareil cas, nous soyons absolument libres d'interpréter l'Écriture Sainte comme bon nous semble? Je ne le pense pas : Léon XIII lui-même ne croit-il pas devoir s'appuyer sur l'enseignement des Pères et des Docteurs, pour nous tracer la voie à suivre, quand une *nouvelle difficulté* d'interprétation se présente? C'est que, s'il y a lieu parfois d'abandonner une interprétation ancienne qui ne se justifie plus, les Saints Pères demeurent cependant toujours nos modèles, et c'est *animés de leur esprit* que nous devons aborder la solution de ces problèmes. Je dirai plus : si, sur les questions sans rapport direct avec la doctrine chrétienne, nous devons parfois abandonner l'interprétation des Pères, c'est parce que, en voulant conserver la lettre de leur enseignement, nous devrions abandonner leur esprit, qui est l'*esprit traditionnel du christianisme.*

§ 2. DÉCRETS DE LA COMMISSION BIBLIQUE [1]

Passons maintenant aux décisions de la Commission Biblique.

Le 3 octobre 1902, quelques mois avant de mourir, Léon XIII créait une Commission Pontificale, *chargée de promouvoir et de diriger l'étude de l'Écriture Sainte.*

La *Commission Biblique* ainsi constituée, procéda à une vaste enquête, au cours de laquelle les principaux exégètes du monde catholique furent appelés à donner leur avis; puis elle commença à publier des décisions sous forme de *Réponses* à des *Questions.* Les questions sont rédigées avec grand soin dans les bureaux de la Commission Biblique, de façon à préparer les réponses; mais les *réponses seules* ont *force de loi.*

Des doutes s'étant élevés sur la valeur obligatoire de ces décisions, Pie X, par son Motu proprio *Praestantiae Scripturae Sacrae* du 18 novembre 1907, déclara que « *tous sont tenus par devoir de conscience de se soumettre aux décisions publiées ou à publier de la Commission Biblique Pontificale, de la même manière qu'aux décrets des sacrées Congrégations relatifs à la doctrine et approuvés par le Souverain Pontife,* et que, par conséquent, *on ne peut d'aucune façon combattre, par la parole ou par la plume, ces décisions, sans encourir la note de désobéissance et de témérité* et, par suite, *sans se rendre coupable de faute grave* ».

Quatre décrets de la Commission Biblique peuvent intéresser directement ou indirectement notre sujet. Vous voudrez bien vous souvenir que, *d'après les règles canoniques,* ces décisions, lorsqu'elles sont de nature à restreindre la liberté, sont de *stricte interprétation.* Les questions et les réponses sont rédigées en conséquence, ce qui peut leur donner, aux yeux d'un lecteur

1. Voir l'*Appendice II.*

non averti, une apparence de rigorisme qui ne répond nullement à la réalité. Ainsi, par exemple, lorsque la Commission Biblique déclare que l'on ne peut *affirmer* une opinion, il ne s'ensuit pas que l'on ne puisse considérer cette opinion *comme probable :* sans quoi, la Commission le dirait; et, si elle ne le dit pas, ce n'est pas par inavertance, c'est *parce qu'elle veut formellement ne pas le dire.* — Je ferai observer en outre, que l'autorité de la Commission n'est pas moindre, lorsqu'elle se prononce en faveur de la liberté, que dans le cas contraire : seulement les décisions favorables à la liberté sont sujettes à une *interprétation extensive.*

Ces principes posés, résumons les points qui peuvent nous intéresser dans les Décrets de la Commission Biblique dont nous avons à nous occuper.

Le premier de ces décrets est relatif aux *citations implicites* [1]. Nous avons vu que les auteurs sacrés se sont parfois servis de documents, et il arrive qu'ils transcrivent des passages de ces documents. On s'est demandé si, pour expliquer des contradictions entre des textes appartenant parfois à un même livre, on ne pourrait supposer que l'auteur sacré a transcrit simplement les documents contradictoires, sans prendre la responsabilité de leur contenu, même lorsqu'il s'abstient d'indiquer les sources.

La Commission Biblique ne nie pas qu'il ne puisse en être parfois ainsi; mais elle demande qu'avant de l'*affirmer*, on prouve par de solides arguments que l'hagiographe cite réellement les dires ou les documents d'un autre, et qu'en outre il ne prend pas la responsabilité des assertions. — Comme vous le voyez, c'est de simple bon sens.

Le second décret traite des *narrations qui ne sont*

1. Décret du 13 février 1905.

historiques qu'en apparence [1]. La Commission Biblique, interrogée sur le point de savoir « si l'on peut admettre comme un principe de saine exégèse le sentiment d'après lequel il arrive que les livres de la Sainte Écriture, considérés comme historiques, soit en tout, soit en partie, ne racontent pas de l'histoire proprement dite et objectivement vraie, mais, sous les seules apparences de l'histoire, signifient des choses que ne comporte pas le sens proprement littéral ou historique des termes », répond négativement, « sauf le cas, — qu'on ne doit admettre ni facilement ni témérairement, — où, le sentiment de l'Église n'y étant point contraire et son jugement étant réservé, il est prouvé, par des arguments solides *(solidis argumentis probetur)* que l'hagiographe n'a pas voulu faire de l'histoire véritable et proprement dite, mais bien proposer, sous les apparences et la forme de l'histoire, une parabole, une allégorie ou quelque sens différent de la signification proprement littérale ou historique des termes [2] ». Cette réponse, d'un caractère général, a perdu pour nous une partie de son intérêt, depuis que la Commission Biblique a elle-même expliqué comment il faut comprendre l'historicité des trois premiers, et plus spécialement du premier chapitre de la Genèse.

Le troisième et surtout le quatrième des décrets qui intéressent notre sujet sont, au contraire, pour nous, de la plus haute importance, le troisième [3] traitant de l'origine du *Pentateuque*, dont le premier livre, est, comme vous le savez, la *Genèse ;* et le quatrième [4] étant

1. Décret du 23 juin 1905.
2. Le passage placé entre ces derniers guillemets appartient à la *Réponse*, tandis que le passage précédent figure dans la *Question*.
3. Décret du 27 juin 1906.
4. Décret du 30 juin 1909.

relatif au *caractère historique* des trois premiers chapitres de ce livre, chapitres où se rencontrent les récits relatant l'origine du monde et de l'homme, et le péché originel.

En ce qui concerne l'origine du Pentateuque, la Commission, tout en se montrant très favorable à l'opinion traditionnelle qui regarde *Moïse* comme l'auteur de ces livres [1], interprète cette opinion dans un sens *très large*. Elle permet notamment de concéder que Moïse, pour composer son œuvre, en a confié la rédaction à divers secrétaires travaillant sous sa direction, et aussi « *qu'il a employé des sources*, c'est-à-dire *des documents écrits ou des traditions orales* où il aurait puisé différentes choses répondant à son but et sous le souffle de l'inspiration divine, *pour les insérer dans son œuvre, soit mot à mot, soit en les résumant ou en les développant* ».

Que ces concessions n'ont rien de contraire à la notion de l'inspiration, cela résulte de ce que nous avons dit tantôt. Mais ce n'est pas pour poser des principes abstraits que la Commission Biblique en proclame ici la légitimité. C'est parce qu'elle a reconnu que *la pluralité d'origine littéraire des livres attribués à Moïse a pour elle de solides raisons*. Les exégètes admettent généralement aujourd'hui cette pluralité d'origine. Personnellement, je n'ai étudié un peu sérieusement

1. La Commission Biblique n'admet pas que les arguments accumulés par les critiques pour combattre l'authenticité mosaïque des livres du Pentateuque, mis en regard des arguments qui militent en faveur de cette authenticité, donnent le droit d'*affirmer* que ces livres n'ont pas Moïse pour auteur, mais ont été composés au moyen de sources la plupart postérieures à l'époque de Moïse. Toutefois elle s'abstient de défendre de *mettre en doute* l'authenticité mosaïque du Pentateuque, même dans le sens limité qu'elle détermine dans les Réponses suivantes.

la question que pour la Genèse : et j'ai acquis la conviction que, *pour la Genèse*, le doute n'est pas possible. Les principales sources dont s'est servi l'auteur de la Genèse sont au nombre de trois : on les désigne souvent sous les noms de *Code Sacerdotal (Priester-Kodex* des Allemands), de *Document Iahviste* ou *Jéhoviste*[1] et de *Document Elohiste*. Mais le Document Elohiste n'apparaissant pas avant l'histoire d'Abraham, nous n'avons pas à nous en occuper. Par contre, il importe de dire que l'*Hexaméron*, ou récit de la création en six jours, est transcrit du document dit *Code Sacerdotal*, tandis que ce qui suit, à partir du milieu du verset 4 du chapitre II jusqu'à la fin du chapitre III, provient du *Document Jéhoviste*. La partie de la Genèse qui nous intéresse spécialement est donc l'œuvre d'un *Compilateur*, que nous nommerons Moïse, si vous le voulez bien, et qui l'a composée en juxtaposant deux morceaux d'origine littéraire différente. Le *Compilateur* est l'*auteur de la Genèse :* nous savons, sur le témoignage de l'Église, qu'il a agi sous le souffle de l'inspiration. Il se peut que les auteurs des documents primitifs fussent également inspirés ; mais, comme nous n'avons à ce sujet aucune certitude, la Commission Biblique s'est abstenue prudemment de toucher à cette question.

Le quatrième décret est de loin le plus important pour nous, puisqu'il porte directement sur les trois premiers chapitres de la Genèse. La Commission Biblique défend d'abord d'*enseigner* certains systèmes qui dénient le caractère historique aux trois premiers chapitres de la Genèse ; elle défend spécialement de *mettre en doute* le caractère historique des faits, rap-

1. Bien que le terme *Iahviste* soit plus correct que le terme *Jéhoviste*, nous emploierons de préférence ce dernier, parce que *Jéhova* est plus usité que *Iahvé* dans la littérature française.

portés dans ces chapitres, qui touchent les fondements de la religion chrétienne : puis elle énumère quelques-uns de ces faits. Un seul regarde l'objet de la présente conférence : c'est *la création de toutes choses faite par Dieu au commencement du temps (rerum universarum creatio a Deo facta in initio temporis)*. Il importe toutefois d'observer que l'énumération n'est pas limitative : si donc quelque autre fait, *touchant les fondements de la doctrine chrétienne*, était considéré, par le sentiment commun des Pères, comme enseigné dans les premiers chapitres de la Genèse, il faudra en admettre aussi l'historicité; mais pas *précisément* sur l'autorité de la Commission Biblique. D'autre part, s'il conste que la Commission Biblique s'est abstenue de faire entrer dans son énumération un point, sur l'historicité et le caractère doctrinal duquel s'étaient élevés de grands débats dans les temps modernes, il est clair que le silence de la Commission à ce sujet est volontaire; et, par conséquent, tout auteur catholique qui oserait, après cela, *censurer* l'opinion que la Commission pontificale a voulu laisser libre, se rendrait coupable d'une *grave irrévérence* à l'égard du Saint Siège, et d'un grave péché *de calomnie* à l'égard des auteurs ou fauteurs de cette opinion; sans compter le *scandale* qui pourrait en résulter, si, par cette conduite téméraire, il éloignait de la religion des hommes de science, ou exposait l'Église à des attaques injustes.

Après avoir ainsi réprouvé sous les nos I, II et III, les opinions trop larges, la Commission Pontificale prend une suite de décisions favorables à la liberté.

D'abord, « pour les passages que les Pères et les Docteurs ont compris dans des sens divers et sur lesquels ils n'ont rien transmis de certain et de défini, il est permis à chacun, sous réserve du jugement de l'Église et en se maintenant dans les analogies de la

foi, de suivre et de défendre l'opinion qu'un prudent examen lui aura fait adopter sur l'interprétation de ces passages [1] ». Deux choses sont à observer au sujet de cette réponse. En premier lieu, si, malgré les opinions divergentes des Pères sur l'interprétation d'un passage, ces interprétations divergentes contiennent cependant *quelque élément commun de caractère doctrinal*, cet élément appartient à la *tradition catholique* et doit être retenu comme tel. Cette réserve faite, la Commission permet, non seulement de choisir entre les opinions des Pères et des Docteurs, mais encore de suivre et de défendre une *opinion nouvelle*, sous les conditions indiquées.

Passant ensuite aux règles intrinsèques d'interprétation, la Commission déclare « qu'il ne faut pas toujours et strictement prendre tous les mots et toutes les phrases dans le sens propre; mais qu'il est parfois permis de s'éloigner du sens propre, et cela spécialement lorsqu'il appert manifestement que les locutions sont employées dans un sens impropre, métaphorique ou anthropomorphique, et que *la raison défend d'adopter le sens propre*, ou que *la nécessité oblige à l'abandonner* ».

Par cette Réponse, la Commission pontificale laisse suffisamment entendre qu'elle considère le style des trois premiers chapitres de la Genèse comme *passablement figuré*. Il faut remarquer, en outre, la distinction qu'elle fait entre les cas où *la raison défend d'adopter le sens propre* et ceux où la *nécessité oblige à l'aban-*

1. Nous mettons ici entre guillemets les passages du décret de la Commission Biblique dont nous traduisons *mot à mot* le *sens*, sans cependant en conserver rigoureusement la forme grammaticale. La *forme* est, en effet, interrogative; et à la question ainsi formulée, la Commission Biblique répond par un *oui* ou par un *non*.

donner : la commission insinue, en effet, clairement par là que certaines interprétations trop littérales, qu'on a pu soutenir autrefois, doivent être *nécessairement abandonnées* aujourd'hui.

Nous laisserons de côté, pour le moment, la Réponse nº VI, relative aux *sens allégoriques et prophétiques :* nous nous en occuperons seulement lorsqu'il sera question de l'origine de l'homme.

Dans les Réponses nºs VII et VIII, la Commission s'occupe plus spécialement de l'interprétation du premier chapitre de la Genèse, c'est-à-dire de l'*Hexaméron.* « L'intention de l'auteur sacré n'ayant pas été d'enseigner scientifiquement la nature intime des choses visibles et l'ordre complet de la création, mais bien de donner à sa nation un enseignement populaire, conforme au langage ordinaire de ses contemporains et approprié à leurs opinions et à leur capacité intellectuelle, il ne faut pas régulièrement et toujours rechercher, pour interpréter ce chapitre, la précision du langage scientifique. »

Comme vous le voyez, cette réponse applique la règle que nous a donnée Léon XIII ; mais, d'accord en cela avec le sentiment des Pères et des Docteurs de l'Église, elle insiste sur le peu de culture intellectuelle du peuple pour lequel écrivait Moïse, et aussi sur le fait que l'auteur sacré, pour se mettre à la portée de ses lecteurs, a dû *s'adapter à leurs opinions,* opinions sans doute erronées, car « *devoir s'adapter* » à des opinions vraies ne se comprendrait pas ici. Vous remarquerez aussi le terme d' « enseignement populaire » *(tradere notitiam popularem).* Les deux premières réponses nous avaient appris que les trois premiers chapitres de la Genèse ont un *caractère historique ;* la cinquième nous laissait entendre que le langage de ces chapitres est cependant *riche en figures.*

Nous apprenons maintenant que le récit du premier chapitre a, en outre, un *caractère populaire*. Bien qu'à proprement parler, la Commission Biblique ne *définisse* rien à ce sujet, puisque, comme nous l'avons dit [1], la *Réponse* [2] seule a force de loi; néanmoins la rédaction des questions laisse suffisamment entendre que l'opinion qui regarde l'Hexaméron comme appartenant au genre littéraire de l'*histoire figurée et populaire* a toutes les faveurs de la Commission Pontificale.

La VIIIe et dernière Réponse du décret du 30 juin 1909 donne toute liberté aux exégètes pour discuter si le mot « יום », *jour (vox* **Yôm** *(dies))* doit être entendu comme signifiant *jour naturel*, ou comme signifiant *un certain espace de temps*, une période. Nous dirons plus loin qu'une exégèse sérieuse ne peut accepter que la première solution; mais, comme la question ne touche pas la foi et comme la théorie des « jours-périodes » avait été soutenue au XIXe siècle par plusieurs théologiens et exégètes catholiques, la Commission Biblique n'a pas jugé devoir la censurer [3].

1. P. 25.

2. Voir plus haut, la note à la p. 31. Les motifs pour lesquels « il ne faut pas régulièrement et toujours rechercher, pour interpréter ce chapitre, la précision du langage scientifique » sont énoncés dans la *question*. Comme les questions sont formulées par les soins de la Commission Biblique elle-même, on peut déduire, de toutes les parties de leur texte, quelles furent les opinions dominantes à la Commission Biblique. Mais, comme la *réponse* seule a force de loi pontificale, les parties du texte de la question que n'embrasse pas formellement la réponse n'ont pas de valeur obligatoire. Or tel est le cas pour les *motifs* articulés dans ce n° VII.

3. Toutefois, peu de temps après la publication de ce décret de la Commission biblique, Pie X, ayant procédé à une réforme du *Petit catéchisme du Diocèse de Rome*, fit supprimer l'hypothèse des *jours-périodes*, dans le *Résumé d'Histoire Sainte* annexé à ce catéchisme. Il n'y est plus question des six jours, ni du repos du septième jour; et les *œuvres* de la création sont

SECONDE PARTIE

Véritable sens de l'Hexaméron.

INSTRUITS par l'enseignement même du Saint Siège, nous pouvons maintenant aborder, sans crainte de nous égarer, l'examen des objections que quelques auteurs ont voulu tirer de la Sainte Écriture contre la théorie de l'origine des espèces organiques par voie d'évolution naturelle. Les textes invoqués appartiennent à la *Cosmogonie du Code Sacerdotal* ou *Hexaméron*, ou bien se rapportent à cette Cosmogonie.

On lit, au Ier chapitre de la Genèse, vv. 11 et 12 :

Et Dieu dit : « Que la terre verdoie de jeune verdure [1] : herbes portant de la graine [2], arbres à fruit produisant du fruit ayant en soi sa graine *selon leurs espèces*, sur la terre. »

Et la terre fit sortir de la jeune verdure : herbes portant

énumérées dans un ordre différent de celui de l'Hexaméron. Pie X agit ici simplement comme évêque du diocèse de Rome et son autorité ne s'impose pas à l'Église universelle. Néanmoins, de ces modifications introduites par Pie X, au lendemain de la promulgation du Décret de la Commission Biblique, dans le Résumé d'Histoire Sainte publié par lui-même quelques années auparavant, nous pouvons conclure qu'éclairé par les délibérations de cette Commission, Pie X en est arrivé à considérer comme fausse ou du moins comme improbable l'hypothèse des *jours-périodes*, et à ne plus accorder un caractère historique à l'*ordre de succession des œuvres* tel qu'il figure au premier chapitre de la Genèse; ce qui revient à dire qu'il considère désormais l'ordre de succession relaté dans ce chapitre *comme appartenant aux éléments figurés du récit*. — C'est l'antique thèse de S. Augustin, que nous tenons, pour notre part, comme absolument certaine, et que nous aurons plus loin l'occasion de développer. Les esprits chagrins qui songeraient à nous en faire un reproche voudront bien reconnaître, j'espère, que nous ne nous trouvons pas en trop mauvaise compagnie.

1. Hebr. תַּדְשֵׁא הָאָרֶץ דֶּשֶׁא, herbascat terra herbulam.

2. Hebr. מַזְרִיעַ זֶרַע LXX : σπεῖρον σπέρμα, sementantem semen.

de la graine *selon leurs espèces*, arbres produisant du fruit ayant en soi sa graine *selon leurs espèces*.

Puis, aux vv. 20 et 21 :

Et Dieu dit : « Que les eaux fourmillent d'animaux fourmillants [1], et que les volatiles volent entre la terre et la surface de la cloison solide du ciel. »

Et Dieu créa les grands animaux aquatiques, et tous les animaux serpentant qui fourmillent dans les eaux, *selon leurs espèces* et tous les volatiles ailés, *selon leurs espèces*.

Enfin, aux vv. 24 et 25 :

Et Dieu dit : « Que la terre fasse sortir des animaux *selon leurs espèces* . animaux domestiques, rampants et bêtes sauvages [2] *selon leurs espèces*. »

Et Dieu fit les animaux sauvages *selon leurs espèces*, et les *animaux domestiques selon leurs espèces*, et tous les rampants de la terre *selon leurs espèces*.

« *Selon leurs espèces*, ce qui implique, disait Pozzi [3], en 1874, qu'il (Dieu) créa, non seulement différents groupes, mais encore qu'il composa chacun de ces groupes d'un certain nombre d'espèces différentes. *L'origine des espèces*, dans les différentes familles animales, remonte donc à Dieu. »

« Donc, concluait aussi Mgr Lamy [4], en 1883, il faut admettre la distinction des espèces et rejeter le Darwi-

1. Le texte hébraïque (וְיִשְׁרְצוּ הַמַּיִם שֶׁרֶץ נֶפֶשׁ חַיָּה) contient un jeu de mots que nous avons cherché à rendre autant que possible dans notre traduction. Voir plus loin, pp. 51 et 52. — De même aux vv. 11 et 12, il y a des jeux de mots analogues, comme on peut le voir p. 34, notes 1 et 2.

2. Proprement « bêtes de la terre » (אֶרֶץ), mais non de la terre cultivée (אֲדָמָה) : le sens pourrait donc être exprimé par *bêtes fauves* (dans le sens le plus large de ce terme) ou *bêtes de la brousse*, par opposition aux *animaux domestiques* et aux *reptiles de la terre cultivée*, comme les souris, les taupes, etc.

3. *La terre et le récit biblique de la création*, p. 282.

4. *Comment. in Libr. Geneseos*, t. I, p. 119.

nisme; bien que, ajoute le même auteur, nous ne devions pas conclure pour cela que toutes les espèces considérées comme distinctes par les naturalistes le sont réellement. »

Voici déjà une première concession.

Le P. Joseph Brucker [1] allait plus loin encore dans la voie des concessions, et précisait d'ailleurs mieux sa pensée, lorsqu'il écrivait, en 1889 :

« Nous venons de voir que, selon le témoignage formel de Moïse, la première production des plantes, aussi bien que des grandes catégories d'animaux, est l'œuvre d'une intervention *directe, spéciale*, de Dieu, et l'écrivain biblique observe expressément que cette production s'est faite par *espèces* » .. Puis après avoir cité les textes, l'auteur ajoute : « Il est impossible de ne pas voir que le sens naturel de ces expressions, c'est que Dieu au troisième, au cinquième et au sixième jour a créé des *espèces*, c'est-à-dire des formes végétales et animales, différant manifestement d'organisation, d'aptitude, etc. »

Mais le P. Brucker dit ensuite : « Au reste, les savants croyants ne peuvent pas se sentir bien gênés dans leurs travaux par l'affirmation de la distinction primordiale des espèces, telle qu'elle est formulée dans la Bible. En effet, l'auteur sacré ne spécifie nullement en particulier les espèces qui sont directement sorties de la main du Créateur; il ne dit rien non plus de leur nombre. Les botanistes et les zoologistes demeurent donc entièrement libres de reconstruire suivant leurs observations les généalogies de chaque règne vivant : de réduire le chiffre des véritables *espèces* et celui des *types* primitifs, autant que le progrès de la science pourra l'exiger. Ce que la Bible leur défend (non pas seule, mais avec

1. *Les jours de la création et le transformisme.* Études religieuses, philosophiques, historiques et littéraires, publiées par les Pères de la Compagnie de Jésus, t. XLVI, p. 591.

la vraie *science)*, c'est d'affirmer que le transformisme est la loi primordiale et universelle du développement des êtres. »

Que faut-il penser de ces affirmations?

Avant de répondre, je crois nécessaire de faire observer que les auteurs cités appartiennent à l'école dite « concordiste », qui s'était donné pour tâche d'établir un accord positif entre la *Cosmogonie Mosaïque* et la *Cosmogonie scientifique*. C'était là une erreur fondamentale. Car, si deux vérités ne peuvent être en désaccord, il ne s'ensuit pas que deux affirmations également vraies, mais traitant de sujets différents, signifient la même chose. Or la cosmogonie mosaïque, ou pour mieux dire la cosmogonie dite sacerdotale, puisque nous ne nous occupons, pour le moment, que du premier chapitre de la Genèse, la *Cosmogonie sacerdotale*, dis-je, et la *Cosmogonie scientifique* traitent de sujets différents.

Le *Cosmogonie sacerdotale* envisage le monde tel qu'il se présentait aux regards des Hébreux : elle affirme que le monde *avec toutes ses perfections* est l'œuvre de la Toute-Puissance divine ; mais elle ne se préoccupe pas de la question de savoir si Dieu a mis en jeu, pour cela, l'activité des causes secondes.

De son côté, la *Cosmogonie scientifique* ne nie pas l'action principale de la Cause Première ; mais son objet propre est la recherche du jeu des causes secondes qui ont amené le monde à son état présent, état que des observations minutieuses ont fait connaître et qui sert de point de départ à ses inductions.

Que tel est l'objet de la Cosmogonie scientifique, personne ne l'ignore. Nous aurons l'occasion, au cours de cette conférence, de montrer que l'*objet précis* de la Cosmogonie sacerdotale est bien celui que nous venons de définir.

Ces remarques faites, je réponds à la question posée :

En premier lieu, les concessions du P. Brucker et Mgr Lamy ne peuvent être admises, et j'ajouterai même que l'opinion de Pozzi est trop large ; car l'auteur inspiré attribue *directement* à Dieu l'origine, non seulement de toutes les espèces animales et végétales, mais encore des *variétés bien définies* et spécialement des *variétés domestiques.*

Mais, d'autre part, rien dans le texte sacré ne permet de conclure que l'apparition des espèces soit due à ce que l'on nomme une *intervention spéciale* de Dieu.

Ie PROPOSITION

L'Hexaméron attribue directement à Dieu l'origine de toutes les espèces et de toutes les variétés bien définies et spécialement des variétés domestiques.

Établissons d'abord la première de ces deux propositions.

Nous admettons volontiers, avec Mgr Lamy, que le substantif מִין (mîn), que la version des LXX traduit par γένος et que la vulgate rend tantôt par *genus*, tantôt par *species*, ne doit pas être pris au sens scientifique moderne du terme *espèce ;* mais il peut encore moins être pris dans un sens plus large. L'*espèce*, dont il est ici question, est l'espèce *dans le sens vulgaire du mot ;* c'est-à-dire qu'elle doit s'entendre de *toute variété bien définie*, et cela est vrai spécialement pour les *variétés de plantes et d'animaux domestiques.* Ce sont donc les *variétés*, dont Moïse fait remonter *directement* l'origine à Dieu.

Quand on veut se rendre compte du sens qu'un auteur attribue à un mot figurant dans une phrase déterminée, il faut d'abord connaître la signification générale ou *lexicologique* du mot ; puis, s'il subsiste un

doute, on reconnaîtra dans quel sens précis l'auteur a employé le terme, en cherchant à déterminer, par le contexte, quelle pensée l'auteur a dû vouloir exprimer en l'employant.

Étymologiquement, le terme מִין a le sens de *section*. Dans la Bible, il ne se rencontre que sous la forme du mot composé לְמִינוֹ (l'mînô), ou ses flexions grammaticales [1], termes que nous avons traduits, pour nous conformer à l'usage, par *selon ses espèces*, ou *selon leurs espèces*. Mais ce terme composé signifie, en réalité, *selon toutes ses sections* ou *de toutes les sortes ;* c'est-à-dire qu'*il implique toutes les subdivisions du groupe exprimé :* « *Collective* », dit Buhl, dans sa dernière édition du Dictionnaire hébraïque de l'Ancien Testament de Gesenius : « *Art, aber nicht* singular, *sondern* collective *von den verschiedenen Arten die eine Hauptgattung umfasst* ».

Il est facile de vérifier qu'il en est bien ainsi. En dehors des livres Mosaïques, ce terme ne se rencontre que dans une prophétie d'Ézéchiel, et le sens indiqué convient fort bien à ce passage; mais le caractère figuré de la prophétie se prête difficilement à une démonstration rigoureuse [2].

Il en est autrement des passages des livres Mosaïques. L'expression s'y rencontre un bon nombre de fois dans les textes légaux relatifs à la distinction entre animaux purs et impurs [3]. Ainsi, la Loi défend, par

1. לְמִינָהּ, לְמִינֵהוּ, לְמִינֵהֶם.

2. Ézech., XLVII, 10. — Il est question, dans cette prophétie d'Ézéchiel, d'un torrent qui, sortant du temple et descendant vers la mer Morte, assainira les eaux de celle-ci, au point qu'on y pêchera, et qu'il y aura, *selon leurs espèces*, des poissons comme ceux de la grande mer, en grande abondance. Le sens obvie est qu'il y aura dans la mer Morte *toutes les sortes* de poissons de la Méditerranée.

3. Lev., VI, 14-16, 19, 22, 29; Deut. XIV, 13-15, 18.

exemple, de manger le faucon, *selon ses espèces*, tout corbeau, *selon ses espèces*, le lézard, *selon ses espèces*. Par contre, elle permet de manger la sauterelle, *selon ses espèces*, etc. Il est clair que, dans ces dispositions légales, soit prohibitives, soit permissives, le terme en question signifie : *de toutes les sortes*. Il est défendu, par exemple, de manger *le lézard, à quelque sorte qu'il appartienne*, il est permis de manger *toutes les sortes de sauterelles*. Si l'on traduisait le terme comme le P. Brucker, la prescription légale ne signifierait rien.

On rencontre encore à plusieurs reprises l'expression litigieuse dans le récit du déluge. Dieu ordonne à Noë d'introduire dans l'arche un couple de tout ce qui vit, de toute chair : des oiseaux *selon leurs espèces*, des animaux domestiques, *selon leurs espèces*, et de tous les animaux qui rampent sur la terre *selon leurs espèces*, « afin qu'ils puissent conserver la vie avec toi [1] ». La même formule est répétée ensuite, pour exprimer l'exécution, par Noë, de l'ordre qu'il a reçu de Dieu [2].

Si l'arche de Noë avait été une ménagerie, destinée à l'enseignement de la zoologie systématique, on pourrait comprendre que Dieu eût commandé d'y faire entrer, un couple de chaque genre, de chaque famille, voire même de chaque ordre des animaux appartenant aux grands groupes spécifiés. Mais le but est de conserver la faune telle qu'elle est ; et ce but ne peut être atteint, si Noé ne prend avec lui un couple de *chacune des races qui constituent cette faune*. Il est d'ailleurs clair qu'il importe spécialement de conserver les races les plus utiles à l'homme ; car c'est parce que Noé a trouvé grâce devant Dieu [3], que Dieu veut conserver la faune ; or telles sont avant tout les races

1. Gen., VI, 20.
2. Gen., VII, 14.
3. Gen., VI, 8, VII, 1.

domestiques. Donc, tout au moins pour les בְּהֵמָה (b'hêmâ), les animaux domestiques, le terme מִין s'étend à la variété [1].

Venons-en maintenant à l'examen direct des passages litigieux du Chapitre I de la Genèse. Le but principal de l'auteur inspiré, dans ce chapitre, est d'enseigner que toute la nature tient *tout son être* et *toutes ses perfections* de Dieu seul, afin d'exciter par là le peuple au culte du seul vrai Dieu et de le détourner du culte des fausses divinités. Ce but ressort clairement du texte; il est admis par tous les interprètes croyants et incroyants. Mais, comme il s'agit ici d'une interprétation doctrinale que tous les Pères et toute la tradition tiennent comme certaine, la vérité de cette interprétation s'impose à la croyance de tout catholique. Afin de faire comprendre, en premier lieu, que Dieu a tiré le monde du néant, l'auteur sacré donne comme *terme propre de l'action créatrice* une masse informe : le *tohu-bohu*. Mais l'action divine ne s'arrête pas là : c'est également à Dieu, et à Dieu seul, que l'univers est redevable de toutes les perfections qu'il contient et que l'auteur dépeint sous la forme de l'œuvre des six jours.

Or, je vous le demande, l'auteur aurait-il atteint son but, s'il avait dit simplement, comme le prétend le P. Brucker, qu'un *certain nombre d'espèces appartenant à chacun des groupes qu'il énumère, sont directement sorties de la main du Créateur...*, et en ne disant rien des autres? L'aurait-il atteint, si son affirmation

1. On nous a demandé, à ce propos, s'il est certain qu'il y eut déjà des variétés domestiques au temps de Noé. Nous répondrons qu'il en existait tout au moins au temps de Jacob (Cf. Genèse, XXX, 31-43, XXXI, 7-12) et à plus forte raison au temps où fut écrit le Code sacerdotal. Et cela suffit : car tout auteur doit employer les termes dans le sens qu'ils ont à l'époque où il écrit. Du reste les « espèces domestiques » n'existent pas indépendamment de leurs races.

avait porté seulement sur l'origine de quelque *prototype générique*, d'où seraient sorties ensuite d'autres formes, que les savants regardent comme autant d'espèces distinctes, mais qui ne le seraient pas réellement, comme le permet Mgr Lamy? L'aurait-il même atteint, si son affirmation n'avait porté que sur le type sauvage de l'espèce et non sur les races domestiques? Vous vous souvenez de ce passage de l'*Hymne de l'enfant à son réveil :*

> On dit que c'est toi qui produis
> Les fleurs dont le jardin se pare;
> Et que, sans toi, toujours avare,
> Le verger n'aurait point de fruits.

Supposons qu'un créationniste, mais un créationniste conséquent avec lui-même, comme par exemple le P. Brucker, vienne dire à ce brave enfant :

« Mais non; ceux qui vous ont dit cela ont mal compris la Bible. Le Bon Dieu a fait, il est vrai, les fleurs et les arbres *sauvages*. Mais les bons fruits et les belles fleurs de votre jardin, ce n'est pas au Bon Dieu, c'est à de bons génies, qu'on nomme les *horticulteurs*, que vous les devez. Le Bon Dieu n'a pas fait une seule fleur double; et quant aux fruits, les poires qu'il a faites sont tellement dures et ont si mauvais goût, que vous ne voudriez pas en manger. »

Quel effet produirait sur l'enfant ce pieux discours? Vers qui se porterait désormais sa reconnaissance?

A plus forte raison, si les Hébreux avaient compris les affirmations si absolues de la Genèse dans le sens atténué de nos concordistes, ils auraient été portés par là, et non sans raison, à partager leurs adorations entre Dieu et les génies ou forces naturelles, causes des excellentes choses dont leur grand prophète n'attribuait pas l'origine au Dieu d'Israël; et ce n'est sans doute

pas ce dernier qui en aurait conservé la meilleure part. Et que l'on n'objecte pas que, même en entendant les choses comme nous le faisons, il en aurait pu être ainsi pour les *puissances génératrices* des végétaux et des animaux. Car l'auteur sacré a soin d'enseigner que c'est sur l'ordre de Dieu que les plantes produisent des graines et des fruits [1], et que c'est sa bénédiction qui donne aux animaux la fécondité [2] : il fait donc remonter à Dieu, non seulement la première origine de chaque forme, mais encore sa puissance de se reproduire. Il est donc certain, selon le récit génésiaque, que :

> C'est bien Dieu qui produit
> Les fleurs dont le jardin se pare;
> Et que sans lui, toujours avare,
> Le verger n'aurait point de fruits.

Mais cela n'est vrai, ou du moins ne ressort de la première page de la Genèse, qu'à condition de comprendre לְמִינֵהוּ (l'mînô) comme signifiant « *de toutes les sortes* » dans le sens que nous avons expliqué. Si la Genèse, comme le veulent les concordistes, ne parlait que des plantes dévoniennes ou houillères, des batraciens carbonifères ou des reptiles permiens ou mésozoïques, des mammifères primitifs du trias ou même des premiers mammifères supérieurs de l'aurore de l'ère tertiaire, et du pouvoir que Dieu leur a donné *de se reproduire, chacun selon son espèce*, je ne sais vraiment comment on pourrait trouver dans ce récit, — que l'on soit ou que l'on ne soit pas transformiste, — l'affirmation que Dieu est l'auteur des plantes et des animaux de notre monde actuel. Si donc, je le répète, les Hébreux avaient compris le premier chapitre de la

1. Gen., I, 11-12.
2. Gen., I, 22, 28.

Genèse dans le sens concordiste, ce récit n'aurait pu les détourner du culte des faux dieux et des forces naturelles. Mais il y a plus. Comme il est clair que l'auteur inspiré a voulu s'exprimer de manière à attribuer à la causalité divine *tout ce qui lui appartient selon la vérité*, nous serions nous-mêmes conduits à confesser, non pas peut-être comme une vérité de foi, mais tout au moins comme une *conclusion théologiquement certaine*, que les perfections de notre flore et de notre faune actuelle ne sont pas attribuables à Dieu. Vous voyez donc que j'avais raison de déclarer inadmissibles les concessions de Mgr Lamy et du P. Brucker; et il me paraît certain que ceux qui ont recours à des concessions de ce genre pour légitimer ou pour démontrer un certain évolutionnisme modéré, font fausse route. — Et il en serait de même de toute hypothèse qui n'admettrait pas que le monde dont Moïse décrit le *parachèvement* est tout simplement *notre monde actuel, tel qu'il l'avait devant les yeux.*

Qu'il s'agisse bien du *monde actuel*, S. Thomas d'Aquin l'enseigne formellement, en repoussant comme inadmissible toute hypothèse contraire. Mis en présence d'une hypothèse qui cherchait à expliquer l'œuvre du premier jour par une lumière différente de celle du soleil et qui aurait disparu après la formation du soleil au quatrième jour, le Docteur angélique écarte cette hypothèse par cette raison péremptoire : « Mais cela ne peut être admis *(sed istud non est conveniens)* ; car l'Écriture, au commencement de la Genèse, rapporte l'établissement de la nature *telle qu'elle perdure depuis lors.* C'est pourquoi, il ne faut pas dire qu'alors quelque chose fut fait, qui ait cessé d'être dans la suite [1]. »

1. *Summa Theologica*, p. I, q. LXVII, a. 4, ad 2[m]; *De Potentia*, q. IV, a. 2, ad 8[m] in oppositum.

Il est regrettable que les concordistes n'aient pas tenu compte de ce grave enseignement. Ici, comme d'habitude, S. Thomas se montre l'organe du bon sens. Si on l'avait écouté, on se serait abstenu de noircir inutilement beaucoup de papier, et de faire, en somme, beaucoup de tort à la Religion que l'on désirait servir.

Mais il n'est pas nécessaire de recourir à l'autorité de S. Thomas pour établir qu'il ne s'agit, dans l'œuvre des six jours, que du monde actuel, et du monde actuel tel que le concevaient les Hébreux, et qu'il ne peut y être question des diverses phases de l'évolution du monde ou de la terre, telles que nous les ont fait connaître les astronomes et les géologues. Cela résulte clairement de la lecture attentive de la première page de la Genèse ; et les nombreux passages de l'Écriture Sainte, où il est fait très clairement allusion à cette première page et qui en constituent ainsi une interprétation authentique, rendent la chose encore plus évidente. Je ne puis songer à vous citer tous ces passages ; mais je veux, du moins, parcourir rapidement les œuvres des six jours, telles qu'elles sont décrites dans la Genèse.

La lumière, dont il est question au premier jour, n'est pas l'éclat de la première planète ou du premier satellite devenu lumineux par la condensation de sa matière cosmique. Ce n'est pas davantage, comme l'ont voulu d'autres concordistes, la lueur de gigantesques éclairs qui devaient éclater au milieu de la lourde atmosphère de la terre primitive. La lumière du premier jour génésiaque, le texte sacré nous le dit formellement, est celle *qui donne la clarté au jour* et *dont l'absence donne l'obscurité à la nuit*[1] : jours et nuits identiques à nos jours et à nos nuits d'aujourd'hui, comme le font entendre clairement les psaumes et d'autres textes de l'Écriture Sainte.

1. Gen., I, 4 et 5.

L'expansion ou *cloison solide* (רָקִיעַ (râquîa), dit le texte hébraïque, terme dont les *LXX* ont si exactement rendu le sens par στερέωμα, et les différentes versions latines par *firmamentum)*, cloison destinée, nous dit la Genèse, à séparer les eaux d'au-dessous des eaux d'au-dessus, ne peut être entendue de la distinction des premières mers d'avec les vapeurs et les nuées demeurées dans l'atmosphère, lorsque le refroidissement de la croûte terrestre permit aux premières mers de s'établir à sa surface. Cette expansion solide n'est pas davantage, est-il besoin de le dire, le *système des forces physico-chimiques*, qui donne à l'univers sa stabilité ou sa solidité, comme l'a rêvé je ne sais quel concordiste, qui s'était rendu compte que la notion principale suggérée par le terme רָקִיעַ est la notion de solidité. Cette expansion solide est clairement décrite comme la voûte du ciel, au sein de laquelle Dieu a placé au quatrième jour le soleil, la lune et les étoiles [1], et qui, d'après la croyance des Hébreux, protégeait la terre contre la chute des eaux supérieures, permettant seulement le passage des eaux dont Dieu arrose les sommets des hautes montagnes [2]; hormis le cas où, Dieu ouvrant toutes grandes les écluses du ciel, ces eaux se précipitent à torrents pour inonder la terre. Le texte de la Genèse est très clair par lui-même, et de nombreux passages de la Sainte Écriture nous renseignent sur les opinions des Hébreux au sujet de la nature du firmament et des eaux supérieures. — Ceci ne doit nullement nous étonner. Dieu voulant enseigner aux hommes que l'univers est l'œuvre de sa puissance, devait, pour se mettre à leur portée, s'exprimer de la façon en usage chez les hommes, suivant l'expression de Léon XIII. Il n'est pas douteux que Léon XIII,

1. Gen., I, 14-18.
2. Ps. CIII (Hebr. CIV), 14.

en formulant ce principe, ait eu tout particulièrement en vue la description du firmament et des eaux supérieures, telle qu'on la rencontre si souvent dans les livres saints; mais S. Jean Chrysostome [1] et d'autres Pères n'ont pas attendu l'Encyclique de Léon XIII, pour appliquer ce principe au cas qui nous occupe.

La distinction de la terre ferme d'avec les mers par le rassemblement des eaux inférieures en un seul lieu, décrite au commencement du troisième jour, peut-elle davantage se rapporter à l'émersion des *premiers continents*, qui, d'après ce que nous savons aujourd'hui, remonte, pour le moins, aux premiers termes connus des terrains archéens? Pour admettre pareille hypothèse, il faudrait ignorer que le Ps. CIII, qui décrit l'œuvre de la création d'après la première page de la Genèse, fait entendre clairement que le commandement de Dieu a refoulé les eaux, qui jusque-là couvraient toute la terre, dans l'espace qu'il leur a marqué, et *dont elles ne sauraient désormais franchir les limites* [2]. Il s'agit donc bien des mers et des continents *actuels*.

Venons-en aux règnes organiques, qui nous intéressent plus directement. Est-ce la végétation houillère qui est décrite dans la seconde partie du troisième jour? La Genèse nous parle d'herbes [3] produisant des graines et d'arbres fruitiers portant du fruit ayant en soi sa graine. Mais, jusqu'à une époque très postérieure à l'époque houillère, tout au moins jusque vers la fin

1. Migne, P. G., t. IV, col. 222.

2. Ps. CIII (Hebr. CIV), 5-9.

3. Le terme עֵשֶׂב est employé pour désigner les légumes aussi bien que les herbes des pâturages et les céréales. Ces deux dernières catégories appartiennent aux graminées qui n'ont commencé à exister que très longtemps après l'époque houillère, et il serait difficile de trouver un végétal du houiller que l'on puisse appeler « légume ».

de l'ère secondaire ou *ère des reptiles* que l'on se plait à faire concorder avec le cinquième jour, il n'y a pas d'arbres fruitiers, et, à l'époque houillère, il n'y a que des Cryptogames, qui n'ont ni fruits, ni graines, et des Gymnospermes, dont la graine n'est pas contenue dans un fruit. Il est vrai que certains concordistes, qui ont entendu dire, sans doute, que l'on trouve dans le Houiller des Gymnospermes et que les sapins sont des Gymnospermes, ont cru pouvoir tout arranger, en disant que Moïse a fort bien pu appeler *fruit* une pomme de sapin [1]. Mais, par malheur pour le concordisme, les Gymnospermes de nos forêts houillères ne portaient rien qui ressemblât à des pommes de sapin. Leurs graines étaient *vraiment nues*, insérées, pour la plupart,

1. Est-il nécessaire de faire observer que le terme פְּרִי n'avait pas, chez les Hébreux, le sens conventionnel que les botanistes modernes ont donné au terme *fruit*, mais qu'il a simplement le sens que tout le monde attribue au mot *fruit* dans le langage usuel. — עֵץ פְּרִי a le sens du terme français *arbre fruitier*, sens fort bien exprimé par la version des LXX (ξύλον κάρπιμον) et par les versions latines (*lignum pomiferum*). — On nous a demandé, à ce propos, si un Gymnosperme dont les graines seraient comestibles ne pourrait s'appeler arbre fruitier, ce nom étant parfois donné au noyer, au chataigner, etc. Nous répondrons que la Genèse précise davantage : elle parle d'arbres produisant *du fruit ayant en soi sa graine* et non des arbres chez lesquels la graine et le fruit (au sens usuel de ce dernier mot) se confondent. Ni le noyer et le chataigner, ni à plus forte raison les Gymnospermes, ne répondent à cette description. Cela ne veut pas dire que l'auteur sacré ait voulu *exclure* les Gymnospermes de l'œuvre du troisième jour : le psaume CXLVIII qui, en parlant de l'œuvre de la création, a manifestement devant les yeux le récit du premier chapitre de la Genèse, invite les cèdres, en même temps que les arbres fruitiers, à louer leur Créateur. Mais l'auteur du Code sacerdotal ne parle *explicitement* que des *arbres fruitiers proprement dits*, ce qu'il ne pourrait évidemment faire s'il entendait décrire une végétation, comme la végétation houillère, où n'existait *aucun* arbre de cette sorte.

sur des feuilles largement épanouies. Il n'est donc pas possible de leur trouver une enveloppe, que, même avec la meilleure volonté du monde, on puisse décorer du nom de fruit.

Les concordistes cherchent à nous expliquer comment la Bible ne place qu'au quatrième jour l'apparition du soleil, en nous disant qu'un soleil à peine sorti de sa phase cosmique, et par suite peu lumineux, ou bien complètement caché par d'épais nuages, était précisément ce qui convenait au développement de la végétation houillère et à la conservation de sa matière sous forme de houille. Mais, il est absurde de supposer que les quantités prodigieuses de calories emmagasinées dans nos dépôts de houille ont été empruntées à ce soleil concordiste. Et, quant à l'affirmation que la chaleur interne du globe terrestre suffisait pour cela, je ne pense pas qu'elle ait grande chance d'être acceptée par les botanistes [1]. Il fallait en réalité, pour le développement de la puissante végétation houillère, un soleil ardent, joint à un climat constamment humide, tel qu'on le rencontre aujourd'hui dans la région des grandes forêts intertropicales; et la découverte d'une immense tourbière boisée à Java, presque sous l'équateur, a achevé de démontrer que la riche frondaison des arbres houillers, telle que nous la connaissons aujourd'hui, pouvait, sous un soleil ardent, répandre sur le sol une ombre suffisante, pour lui conserver les conditions d'humidité, nécessaires à la conservation des produits de la végétation sous forme de tourbe, qui s'est plus tard transformée en houille. Du reste,

1. On sait, en effet, que la transformation de la matière inorganique (eau et anhydride carbonique) en matière organique (fécule), dans les parties vertes des végétaux, exige l'action des rayons solaires : la température ambiante, quelque élevée qu'on la suppose, ne peut en rien y suppléer.

nous avons la preuve que, longtemps avant l'époque houillère, certaines régions avaient été sous l'influence d'un climat désertique, qui suppose un ciel dépouillé de nuages et un soleil ardent. — Je crois inutile de nous arrêter, à propos du quatrième jour, à l'adorable naïveté de certains concordistes, qui, de ce que le soleil n'est qu'une étoile fixe, trouvent tout naturel de conclure que toutes les étoiles fixes ont dû passer, *en même temps que le soleil*, de leur phase de nébuleuse à leur phase de plein éclat.

Après le quatrième jour, que les concordistes fixent généralement à l'époque permienne, vient l'ère secondaire, le grand jour de triomphe pour les concordistes. Car, c'est au cinquième jour que Dieu dit :

Que les eaux fourmillent d'êtres rampants ayant souffle de vie et que l'oiseau vole au-dessus de la terre et sous l'étendue des cieux. Et Dieu créa, continue Moïse, les grands monstres marins et tous les animaux rampants dont fourmillent les eaux selon leurs espèces et tous les êtres volants ayant des ailes, selon leurs espèces.

« Est-il possible, s'écrient les concordistes, de mieux définir l'ère secondaire, l'ère des reptiles et spécialement des reptiles gigantesques, respirant l'air en nature, les uns vivant dans l'eau ou du moins capables de nager, les autres volant dans l'air à la façon des oiseaux? Peut-on nier, après cela, que Moïse se montre historien fidèle des époques géologiques? »

Hélas ! ce beau raisonnement est basé sur de simples jeux de mots. Le terme נֶפֶשׁ (nephesh) a bien, comme le terme grec ψυχή, la signification *primitive* de *souffle*, mais il a aussi, comme ce dernier, le sens dérivé, *mais devenu tout à fait propre*, de *principe vital ;* ce qui est particulièrement le cas lorsqu'il est associé au terme חַיָּה (hhayiâ) = vie : cette expression composée נֶפֶשׁ חַיָּה (nephesh hhayiâ), mot à mot, *souffle de vie*, signifie

aussi, par antonomase, *animal :* et c'est ici le cas. Quant au terme שֶׁרֶץ (sheretz), que l'on traduit par *être rampant*, il n'indique pas précisément le mouvement de reptation, tel que nous l'entendons en français; mais il s'applique à tout animal terrestre ou aquatique qui progresse autrement que sur de longues pattes. Les *sheretz des eaux*, dont il est question ici, comprennent tous les animaux qui nagent dans l'eau, — non pas à la surface de l'eau, mais DANS L'EAU, — comme le montre le texte de la loi qui distingue les « sheretz des eaux » qui n'ont ni écailles ni nageoires, de ceux qui en ont [1]. Il s'agit des *poissons, dans le sens large et vulgaire du mot.* Aucun exégète sérieux ne doute plus que les animaux dont il est ici question ne soient bien les mêmes que ceux qui sont désignés au v. 26, sous le nom de דְּגַת הַיָּם (d'gath hayiâm), les poissons de la mer. Mgr Lamy, quoique concordiste convaincu, était trop bon hébraïsant pour ne pas reconnaître la chose comme évidente [2]. D'autre part, le terme « *reptile* » n'a pas, pour le naturaliste, le sens d'animal rampant, et cela est vrai spécialement pour les reptiles secondaires, comme vous pouvez vous en rendre compte, en jetant un coup d'œil sur les planches que j'ai exposées.

Mais pourquoi l'auteur de l'Hexaméron emploie-t-il ici cette périphrase, au lieu d'appeler simplement les poissons, poissons? La réponse est facile à découvrir : l'auteur a agi par un pur souci d'élégance littéraire. Il avait écrit plus haut : « *Herbascat terra herbulam,* » et « *herbas sementantes semina* », et bientôt il écrira : *que les volatiles volent.* De même ici, profitant du double sens du verbe שָׁרַץ (shâratz), qui signifie à la fois *foisonner* et *serpenter*, il écrit : « *que les eaux foisonnent d'ani-*

1. Levit., XI, 9-12.
2. *Commentarium in Librum Geneseos*, t. I, p. 127.

maux foisonnants, ou *que les eaux serpentent d'animaux serpentants*, jeu de mots que j'ai cherché à rendre, quoique imparfaitement, en traduisant : *que les eaux fourmillent d'animaux fourmillants* [1]. Mais, comme si l'auteur avait prévu l'abus que l'on ferait au XIXe siècle de sa coquetterie littéraire — et le Saint-Esprit l'avait certainement prévu, — il a soin de s'exprimer de manière à réfuter d'avance l'interprétation concordiste. Au cinquième jour, en effet, il ne se contente pas d'affirmer, comme au troisième ou au sixième, la production des groupes vivants dont il s'agit, *selon leurs espèces*, ce qui signifie déjà, comme nous l'avons vu : *de toutes les sortes*. Ici, il use d'un pléonasme : « Et Dieu créa, dit-il... *tous* les animaux serpentants dont foisonnent les eaux, *selon leurs espèces*, et *tous* les volatiles ailés, *selon leurs espèces*. » Or, si l'on en croyait les concordistes, aucun des animaux qui serpentent aujourd'hui les eaux ne ferait partie de l'œuvre du cinquième jour. Et il en serait de même des oiseaux; car, au dire des naturalistes, les oiseaux d'aujourd'hui n'ont plus de dents, comme en avaient les oiseaux et autres volatiles de l'ère mésozoïque.

Mais, laissant même de côté cette considération, constatons simplement que l'Hexaméron place au cinquième jour l'apparition des poissons. Or le Dévonien, le Carbonifère et le Permien possèdent déjà de très belles faunes ichthyologiques; au point qu'on a parfois désigné l'ensemble de ces périodes du nom d'*ère des poissons*.

Nous pourrions nous en tenir là; car je ne crois pas qu'il faille être très érudit en paléontologie pour se rendre compte que les mammifères du commencement de l'ère tertiaire ne se classaient pas en *animaux domestiques*, *animaux sauvages* et *rampants de la terre*.

1. P. 35.

Mais on pourrait objecter que la première partie du *sixième jour* s'étend jusqu'à la création de l'homme, et qu'à ce moment devaient exister les espèces animales destinées à devenir domestiques. J'ajouterai donc que la plupart de nos espèces de mammifères domestiques, — et je prends ici le terme *espèce* comme opposé au terme de *simple variété*, — la plupart de nos *espèces domestiques*, dis-je, sont des *produits de l'industrie humaine*, et sont, par conséquent, postérieures à l'homme. Sans doute, leur origine se perd dans la nuit des temps préhistoriques. Mais, pour certains d'entre eux cependant, on a pu suivre, pièces en mains, le mécanisme de leur production.

Peut-être ceux d'entre vous qui se sont tenus au courant de l'état des sciences exégétiques ou géologiques me reprocheront-ils de m'être attardé trop longtemps à montrer le néant des théories concordistes. Ils savent, en effet, que ces théories n'existent plus aujourd'hui que de nom, et que leurs partisans en sont arrivés, de concession en concession, à admettre que les jours-périodes ne correspondent pas à la *première apparition* des végétaux ou des groupes d'animaux assignés à chacun de ces jours, mais au temps pendant lequel ces groupes ont présenté leur plus grand développement ; que les jours-périodes peuvent, en outre, se pénétrer mutuellement : enfin que l'histoire réelle de l'univers ne donne pas plus de fondement au nombre six, qu'à un nombre quelconque, le nombre six ayant été choisi par le Saint-Esprit uniquement dans le but de recommander le repos du sabbat. Mais la théorie concordiste a été inculquée à la plupart d'entre nous par nos professeurs de Religion ou d'Apologétique, et elle est encore conservée dans les manuels d'Apologétique que l'on met, sans doute, dans les mains de vos

enfants. C'est pourquoi je n'ai pas cru inutile de vous montrer, en quelques mots, que, sous quelque forme qu'elle se présente, elle est insoutenable. — Il est parfois nécessaire de donner le coup de pied de l'âne au lion mourant.

Quoi qu'il en soit, je crois avoir établi que l'examen détaillé du récit de l'Hexaméron confirme ce que nous avait appris la considération de *l'intention principale de l'auteur*, ainsi que l'étude de la *signification du terme* לְמִינֵהוּ, *secundum speciem suam ;* c'est-à-dire que *le premier chapitre de la Genèse attribue directement à Dieu l'origine de toutes les formes de la flore et de la faune actuelle, y compris les variétés domestiques.* Sans doute, Moïse ne donne pas le recensement complet de cette faune et de cette flore; mais, si ses affirmations ne portent *explicitement* que sur les groupes qui intéressaient davantage les lecteurs immédiats, il est clair qu'elles s'étendent *implicitement* à toutes les formes existantes. Il en serait tout autrement, comme nous l'avons vu, si l'on traduisait avec le P. Brucker : Dieu fit un certain nombre de plantes herbacées, un certain nombre d'arbres fruitiers, etc. J'ai dit toutes les formes *actuelles,* parce que Moïse ne parle que de la nature actuelle, la seule que ses lecteurs connussent et qu'il connût lui-même; et le Saint-Esprit n'a pas voulu enseigner par Moïse qu'il a existé jadis des formes aujourd'hui disparues. Il n'en est pas moins vrai que, du moment où la science nous a fait connaître l'existence de formes fossiles, nous devons leur étendre la même conclusion. Je crois donc pouvoir dire que l'*enseignement infaillible de la Genèse nous oblige à rapporter directement à Dieu l'origine de toutes les formes végétales ou animales, quelles qu'elles soient, qu'on les nomme espèces ou qu'on les nomme variétés.*

IIe PROPOSITION

Le texte sacré ne permet pas de conclure que l'apparition des espèces soit due à une intervention spéciale de Dieu.

Mais cette conclusion ne condamne-t-elle pas directement notre thèse et ne nous force-t-elle pas à abandonner toute théorie, *même mitigée*, d'évolution naturelle?

Il en serait ainsi, en effet, si sous ce nom nous entendions l'évolutionnisme athée et matérialiste. Mais l'évolutionnisme scientifique n'a rien de commun avec ces théories anti-philosophiques; et c'est du Darwinisme de Darwin, qui est une théorie scientifique, que j'ai à vous entretenir.

Or, si nous étudions le texte sacré, soit par nos propres lumières, soit éclairés par l'enseignement des Saints Pères, nous arriverons à la conclusion que j'ai énoncée dans ma seconde proposition, à savoir que *rien dans le texte sacré ne permet de conclure que l'apparition des espèces soit due à ce que l'on nomme une* intervention spéciale de Dieu.

Pour établir la vérité de cette proposition, nous examinerons d'abord la *valeur des termes* qu'emploie l'auteur sacré pour rapporter directement à Dieu l'origine des formes végétales et animales; puis nous verrons si le contexte ne nous oblige pas, comme on l'a prétendu, à admettre ces interventions spéciales de Dieu.

A. Valeur des termes rapportant directement à Dieu l'origine des formes végétales et animales.

Que les termes rapportant à Dieu l'origine des formes végétales ou animales n'excluent pas l'intervention des causes secondes, cela résulte déjà indirectement de ce que nous avons dit au sujet de l'origine des variétés

domestiques, que l'Écriture Sainte attribue à Dieu, au même titre que celle des espèces sauvages. Mais, il est facile d'établir directement cette proposition, en remarquant que la Bible attribue *régulièrement* à Dieu tous les phénomènes de la nature, sans aucune réserve et dans des termes non moins expressifs que ceux que nous avons lus au premier chapitre de la Genèse.

S'il pleut, c'est Dieu qui pleut du haut du ciel [1]. C'est Dieu que envoie le vent [2], qui fait tomber la neige comme des flocons de laine, qui répand le gîvre comme de la cendre, qui, dans la grêle, projette la glace par menus fragments, et c'est de Dieu aussi que vient le froid intolérable de l'hiver. Mais, sur sa parole et sous l'action de son souffle, glace et neige fondront, et les eaux recommenceront à couler [3]. C'est Dieu qui forme l'enfant dans le sein de sa mère depuis la toute première origine jusqu'à la complète organisation de son corps [4], et c'est encore Dieu qui le tire du sein maternel pour le mettre au jour [5]. Si les sauterelles dévastent une région, c'est que Dieu leur ordonne de le faire [6]; c'est Dieu qui envoie les bêtes sauvages pour dévorer le bétail [7]; c'est Dieu qui amène les Assyriens et les Chaldéens contre Israël et contre Juda [8], comme c'est lui qui a envoyé Joseph en Égypte pour le salut de ses frères [9]; et, si un homme tue accidentellement un

1. Gen., II, 5, VII, 4; Exod., IX, 18, etc.
2. Exod., X, 13, 19; Num., XI, 31; Ps. CXXXIV, 7, etc.
3. Ps. CXLVII.
4. Job, X, 8-12; II Machab., VII, 21-23.
5. Job, X, 18.
6. II Paral., VII, 15.
7. Levit., XXVI, 22.
8. Deuter., XXVIII, 49; IV Reg., XXIV, 2; II Paral., XXXVI, 17; Is., VII, 17; Jérém., V, 15.
9. Gen., XLV, 5.

autre homme, c'est que Dieu a présenté celui-ci à la main du premier [1]. Dans les phénomènes terribles de la nature, les écrivains sacrés voient une manifestation spéciale de la puissance divine, qui les manie à son gré. C'est Dieu qui fait accourir les vents de tempête qui soulèvent les flots jusqu'aux cieux et les abaissent jusqu'au fond des abîmes; et c'est lui aussi, qui, sensible à la prière des navigateurs, calme la tempête et fait taire les vagues [2]. C'est lui qui lance les éclairs [3], et le tonnerre est le tonnerre de Dieu [4]. Les tremblements de terre et les éruptions volcaniques [5] nous sont dépeints comme les effets de son courroux. Et, lorsqu'au temps de Noé, se produisit le plus terrible des phénomènes naturels dont la mémoire de l'homme ait conservé le souvenir; lorsque de gigantesques raz de mer, — sans doute contre-coup du dernier morcellement de l'antique continent de Gondwana, — accompagnés, comme toujours en pareil cas, de pluies diluviennes [6], recouvrirent toute la terre de Mésopotamie [7],

1. Exod., XXI, 13.

2. Ps. CVI, 25-29.

3. EXOD., IX, 23; II Reg., XXII, 15; Job, XXXVIII, 35; Ps. XVII, 15; etc.

4. Job, XXVI, 14; Ps. LXXVI, 19; Ps. CIII, 7; Eccli. XLIII, 18.

5. Gen., XIX, 24, 28; Cf. Ps. CIII, 32.

6. SUESS, *Das Antlitz der Erde*, vol. I, p. 25, seq.; RAYMOND DE GIRARD, *La théorie sismique du déluge;* IDEM, *Le caractère naturel du déluge.*

7. Voir notamment sur cette question : A. MOTAIS, *Le Déluge biblique devant la Foi, l'Écriture et la Science;* CH. ROBERT, *La non-universalité du déluge : réponse aux objections* (Revue des Quest. Scient., t. XXI, pp. 137-178 et 409-468); IDEM, *Encore la non-universalité du déluge (Ibid.*, t. XXII, pp. 488-512) (ces deux écrits répondent à des articles du P. J. BRUCKER, parus dans la même *Revue*, t. XX, 123-167, 437-486 et t. XXII, 23-63); RAYMOND DE GIRARD, *Le Déluge devant la critique historique.*

c'est Dieu qui amène les eaux du déluge sur la terre [1]; et ce sera Dieu encore, qui, pour mettre fin au cataclysme, fermera les sources du grand abîme et les écluses du ciel [2].

Et tout cela est très vrai; parce qu'il est vrai que tous les événements obéissent à la Providence, et parce qu'aucune cause seconde ne peut agir qu'en vertu de l'activité qu'elle a reçue de Dieu et sous l'influence actuelle de la causalité divine. Dieu est la Cause universellle; de telle sorte qu'aucun principe d'activité n'existe, qui ne tienne directement et actuellement de Dieu tout ce qu'il est, et rien ne cause sinon sous la motion actuelle de Dieu et conformément aux vues de sa Providence : de telle sorte que tout ce qu'il y a de réel dans un effet, ou même dans l'action de la cause seconde qui produit cet effet, est *entièrement et immédiatement attribuable à Dieu.*

Cela explique pourquoi tous les termes qu'emploie la Sainte Écriture, lorsqu'il s'agit d'un effet produit par Dieu seul sans intervention d'aucune cause seconde, servent également, comme S. Augustin le fait observer, à exprimer l'activité de Dieu dans les phénomènes de la nature. Aussi est-il impossible de distinguer, par le seul langage de l'Écriture Sainte, si une opération est l'œuvre de Dieu seul, ou si sa Toute Puissante Bonté a admis une cause seconde à la participation de son activité. Il faut excepter le cas où la cause seconde est désignée explicitement; mais alors la Sainte Écriture a soin de faire ressortir que la Cause créée tient de Dieu toute sa causalité, comme nous l'avons vu pour la fécondité des plantes et des animaux; et d'autres textes de la Sainte Écriture attribueront alors directement et immédiatement à Dieu les mêmes effets.

1. Gen., VI, 17.
2. Gen., VIII, 1, 2.

Il nous est donc impossible de reconnaître, *par le seul langage de la Sainte Écriture*, si le monde, soit organique, soit inorganique, est arrivé au terme de parachèvement décrit dans l'Hexaméron, par une suite d'interventions spéciales de Dieu, ou bien plutôt par l'action divine opérant, comme dans les phénomènes que nous voyons se produire tous les jours, par les causes créées agissant selon les lois naturelles que Dieu leur a imposées en les créant. C'est au sens chrétien et aux sciences d'observation qu'il appartient de se prononcer; et nous verrons, dans la prochaine conférence, que le sens chrétien n'a pas attendu la réponse des sciences de la nature pour répondre à la question dans un sens bien plus radical que celles-ci.

B. Examen de l'argument tiré du repos du septième jour.

Mais une objection, en apparence plus grave, contre la théorie de l'évolution, résulte du contexte. Le P. Brucker est, à ma connaissance, l'auteur qui l'a présentée avec le plus de talent.

Le P. Brucker commence par poser en principe que la succession des six jours de la Genèse doit s'entendre d'une *succession réelle dans le temps*. Non pas qu'il prétende que les six jours soient des jours véritables : il soutient, au contraire, que l'on peut légitimement, et que, vu les données de la Géologie, on doit les entendre dans le sens de six périodes. Mais ce qu'il retient, et ce qu'il prétend qu'on doit absolument retenir, c'est le *caractère successif* des œuvres attribuées aux six jours. Il pense qu'à chaque « *jour* » de la Genèse correspond *la première apparition* de l'œuvre assignée à ce jour, bien que l'œuvre ait pu se développer pendant les jours ou périodes suivants [1]. La formule aurait pour but de

1. *Études religieuses*, etc., pp. 584-588.

nous renseigner sur « l'ordre d'apparition première des grandes divisions des êtres [1] ».

Le P. Brucker cherche à établir ensuite que de cette « successivité réelle » découle la nécessité d'admettre *au moins autant d'interventions directes, spéciales,* qu'il y a d'œuvres énumérées dans la cosmogonie génésiaque. Je pense que l'argumentation du P. Brucker ne perdra rien de sa force, si nous nous contentons de la résumer sous la forme suivante :

Il résulte du texte sacré que Dieu a produit *successivement* les œuvres caractéristiques des six jours.

Or le texte sacré affirme que, ces six jours écoulés, Dieu *avait terminé son travail* et *s'est reposé de toute son œuvre.*

Donc Dieu a produit les œuvres caractéristiques des six jours par des opérations successives *spéciales,* qui ne se sont plus répétées depuis, et qui, par conséquent, ne peuvent se confondre avec l'action de sa Providence ordinaire qui n'a pas cessé de s'exercer.

Je pense que l'on ne peut dénier à cet argument une valeur très sérieuse, au point de vue de la logique formelle. La forme de l'argument n'appartient d'ailleurs pas en propre au P. Brucker : elle est empruntée à S. Augustin. Seulement S. Augustin, par un argument de même forme, mais ayant une majeure contraire, a cru pouvoir établir la théorie de l'*évolutionnisme naturel absolu.*

Il importe donc, avant tout, de voir si la majeure du P. Brucker est solidement établie. Voici comment s'exprime à ce sujet le P. Brucker :

« Il sera difficile, dit-il, de trouver dans la Bible des textes rigoureusement historiques, si des formules aussi expressives que celles dont Moïse se sert pour retracer

1. *Études religieuses,* etc., p. 587.

la première production des êtres n'indiquent pas l'intention de raconter les choses comme elles se sont passées. Il faut commencer par fermer le livre saint et oublier les termes de l'auteur inspiré, pour se persuader qu'il n'a pas eu ce but et qu'il s'est proposé simplement de rendre sensible le dogme de la création à l'aide d'une fiction poétique, par une sorte de mise en scène théâtrale [1]. »

Eh bien ! franchement, il me semble que le P. Brucker aurait pu être un peu plus modeste dans ses affirmations; ou plutôt, pour appeler les choses par leur nom, qu'il aurait pu être un peu moins impertinent à l'égard des plus grandes lumières de l'Église. Car les auteurs qu'il traite de la sorte, — il vient de le dire lui-même [2], — s'appellent Origène, Athanase, Augustin, Thomas d'Aquin. Et il y en a bien d'autres; mais je ne fais que répéter les noms cités par le P. Brucker lui-même. Le Révérend Père s'imagine-t-il réellement que ces grands hommes fermaient les livres saints et s'efforçaient d'en oublier les termes, lorsqu'ils voulaient les interpréter? Ignorerait-il donc que saint Augustin, le plus grand des Pères de l'Église, celui que Léon XIII élève au-dessus de tous pour « son admirable perspicacité à découvrir le sens de la parole divine », a étudié pendant plus de trente ans la première page de la Genèse, qu'il a scruté le sens de chaque mot et de chaque phrase, cherchant à l'éclaircir par d'autres passages de la Sainte Écriture et implorant ardemment Dieu de lui en découvrir la véritable signification, qu'il a examiné mûrement toutes les explications essayées avant lui, cherchant à comprendre le texte dans un sens aussi littéral que possible, et que, malgré tous ses efforts, il n'est pas parvenu à ne pas

1. *Ibid.*, pp. 589-591.
2. *Loc. cit.*, p. 572.

voir très clairement que le livre saint dit exactement le contraire de ce qu'entend lui faire dire le P. Brucker? Et saint Thomas d'Aquin, qui a pesé les différentes opinions, est-il aussi, aux yeux de P. Brucker, tout à fait dépourvu de bon sens? Il est vrai que saint Thomas considère seulement comme *plus raisonnable* [1] l'interprétation que le P. Brucker juge si absurde. Mais, si saint Thomas ne rejette pas absolument l'interprétation admettant une succession réelle, ce n'est qu'à condition que l'on prenne, dans un sens *extrêmement impropre* d'autres propositions de l'Hexaméron : par exemple que, par la formation du soleil au quatrième jour, en entende simplement que le soleil a commencé alors son mouvement propre le long de l'écliptique [2]. Il est bon d'ajouter aussi que, si la persuasion de saint Thomas est moins absolue que celle de saint Augustin, c'est peut-être parce que saint Thomas ne lisait pas la version grecque de la Genèse, qui, pour les premiers chapitres, est beaucoup moins inexacte que la vulgate latine.

1. *In II Sent.*, Dist. XII, a. 12; cfr. *ibid.*, a. 3. *in fine corporis articuli*. Dans ce dernier passage, S. Thomas montre que l'on peut tenir le sens figuré de la succession des œuvres de l'Hexaméron sans admettre pour cela l'explication idéaliste que saint Augustin a proposée *avec doute* dans son *De Genesi ad litteram*. C'est, en somme, la thèse que nous défendons ici.

2. *Summ. theol.*, I p., q. LXVII, a. 4, ad 3^{m}; Cf. *In II Sent.*, Dist. XV, q. 1, a. 1 et 2, où l'on verra que les actions *spéciales* des astres dépendent de leurs mouvements, de leurs conjonctions et autres rapports de position. Les deux expressions employées par S. Thomas, dans la *Somme Théologique* (*l. c.*, *ad* 2^{m} et *ad* 3^{m}), sont donc *réellement synonymes pour lui* et reviennent à dire que, *si l'on admet une succession réelle des six jours*, les astres, qui existaient tous dès le premier jour et qui se mouvaient suivant le mouvement général du ciel, n'ont rien reçu le quatrième jour, sinon leurs *mouvements propres* sur la sphère céleste. Voir aussi *De Potentia*, q. 4, a. 2, où S. Thomas traite la question d'une manière plus développée.

Quoi qu'il en soit, et à supposer même, — ce qui n'est pas mon avis, — que la question, à l'époque de saint Augustin, ne fut pas aussi claire que le pensait ce grand Docteur, il n'en est plus de même aujourd'hui. Si les progrès des sciences exégétiques et des sciences naturelles ont fait abandonner l'un ou l'autre des arguments par lesquels les anciens Pères montraient que la succession des jours génésiaques est purement figurée, par contre ces progrès ont donné plus de force à la plupart de leurs arguments, et y ont ajouté des preuves nouvelles et tout à fait démonstratives. Nous en avons dit assez pour faire entendre en quelle mauvaise posture se trouve, vis-à-vis des sciences géologiques, l'interprétation des six jours dans le sens d'une succession réelle. Mais les sciences géologiques ne sont pas seules en cause; et, afin de mieux faire ressortir la chose, je veux désormais faire complètement abstraction de la géologie, pour ne plus envisager la question qu'aux points de vue qui étaient à la portée des Saints Pères. Je ne me bornerai cependant pas à traduire leurs arguments. Je les ai recueillis religieusement, spécialement dans les écrits de saint Augustin; mais je leur donnerai parfois une forme plus moderne.

Fermons donc le grand livre de la terre, oublions tous ses enseignements sur l'histoire du passé; et, pour connaître le véritable sens du livre divin, n'ayons plus devant les yeux que ce livre seul; mais étudions-le sans idée préconçue, et guidés par l'exemple des Saints Pères.

La première question qui se pose est celle-ci : les six jours de l'Hexaméron peuvent-ils *signifier* des *périodes*, différant de nos jours civils?

A cette question, la tradition tout entière répond négativement. Un bon nombre de Pères et de Docteurs interprètent dans un *sens figuré la succession des six*

jours ; mais tous les Pères et tous les Docteurs, tous les théologiens et tous les exégètes, qui, avant le XIXe siècle, ont admis, soit comme vraie, soit comme probable, une succession réelle dans le temps, entendent cette succession comme comportant *en tout six jours civils, ni plus, ni moins.*

Je ne prétends pas attribuer un caractère doctrinal à cette unanimité. La question n'est pas de nécessité de foi et, pendant une partie du XIXe siècle, l'hypothèse des jours-époques a prévalu, parce que l'on avait cru pouvoir faire concorder par ce moyen les enseignements de la Bible avec ceux de la Géologie. Vous savez d'ailleurs que la Commission Biblique laisse la question libre.

Mais l'exégèse moderne a repris la question, et elle a pleinement confirmé le jugement de la vénérable antiquité : montrant ainsi, une fois de plus, combien il est dangereux de vouloir lire un texte à travers des idées préconçues.

On a donc examiné d'abord avec grand soin les innombrables textes de la Sainte Écriture où se rencontre le mot יוֹם (jour) : on a analysé la signification de ce terme dans chacun de ces passages et classé les différentes significations; et le résultat de ce long travail a été que *pas un seul* passage ne permet de justifier l'hypothèse des partisans des jours-périodes. Sans doute, le terme יוֹם peut reporter le lecteur à une époque déterminée ou indéterminée, comme dans les expressions : « Au jour où Jéhovah Dieu fit le ciel et la terre »; « au jour où je t'ai invoqué, tu m'as exaucé »; mais l'expression est alors simplement symonyme de « lorsque ». Le terme יוֹם peut se rapporter aussi à un état : « Ne me cache pas ton visage, au jour de ma détresse », dit le psalmiste; et je pourrais ajouter encore quelques significations analogues. Mais

le mot יוֹם *employé au singulier pour désigner* UNE CERTAINE DURÉE DE TEMPS, que cette durée soit d'ailleurs déterminée ou non déterminée *par le texte, ne peut jamais signifier que deux choses : ou bien ce que nous nommons un jour de 24 heures, ou bien le temps qui s'écoule depuis le lever jusqu'au coucher du soleil.* Et, quand je dis *au singulier*, j'entends la forme *grammaticale* du singulier, et je n'exclus pas les cas, si fréquents en hébreu, où la forme du singulier est employée dans un sens collectif. Quant à l'emploi du mot au pluriel יָמִים (Yâmîm), il ne fait que confirmer la conclusion. Le mot יוֹם a, en somme, exactement les mêmes sens que le mot « *jour* » en français, sauf quelques expressions spéciales, comme « le jour de Dieu », que nous traduirions par le jour du Jugement. Les seules *périodes* que puisse signifier le terme יוֹם sont donc, ou bien le jour de vingt-quatre heures, ou bien la partie de cette période pendant laquelle le soleil demeure au-dessus de l'horizon.

A plus forte raison, ne peut-on appeler *six jours* une suite de *six périodes successives*, ni énumérer ces périodes en les désignant comme premier, deuxième, troisième jour, etc., autrement que pour *signifier* des *jours* dans le sens propre du mot.

L'auteur sacré a d'ailleurs eu soin de déterminer mieux encore sa pensée, en répétant après avoir décrit l'œuvre de chaque jour : puis vint un soir, puis vint un matin : premier jour;... puis vint un soir, puis vint un matin : second jour;... et ainsi de suite.

Aucun doute n'est donc possible sur la *signification* des six jours : le texte sacré nous *décrit* la succession de six jours proprement dits, Dieu terminant chaque soir son travail journalier, pour le recommencer le lendemain matin : jusqu'au septième jour exclusi-

vement, où Dieu se repose. Toute la question est de savoir si cette description doit être comprise au sens propre, ou si l'élément chronologique doit être considéré comme appartenant aux éléments figurés du récit. C'est de cette façon que la question s'est posée depuis les anciens Pères, jusqu'au second quart du XIXe siècle, et elle ne peut raisonnablement se poser autrement.

Mais, diront peut-être quelques concordistes [1], c'est bien ainsi que nous l'entendons. Nous sommes prêts à concéder qu'au sens grammatical et lexicologique, le texte nous parle de six jours naturels, et nous prenons, aussi bien que vous, ces jours au sens figuré. Seulement nous prétendons que ce qui est figuré par chacun de ces jours est une période, *un des jours de travail de Dieu*, jours de travail qui n'ont pas nécessairement la même durée que les jours de travail de l'homme. Mais nous conservons, du moins, la « *successivité* » de ces périodes; et ainsi notre interprétation est moins hardie que celle de saint Augustin.

Cette manière de prendre position est, en effet, plus spécieuse. Du moment où vous concédez que le terme Yôm ne signifie *période*, ni au sens propre, ni par synecdoque ou par catachrèse; mais que ce terme est pris dans un sens métaphorique ou allégorique, nous sommes d'accord sur le point de départ; et je ne nie pas qu'il soit permis de chercher, comme l'a fait saint Augustin lui-même, si, en dehors de sa signification naturelle, comme élément de figure, ce terme ne présente pas quelque sens caché [2]. Mais saint Augustin cherche à découvrir ce sens en scrutant le texte sacré,

1. C'est ainsi que le P. Brucker conçoit la chose.

2. Les opinions de S. Augustin sur ce sens caché ont beaucoup varié pendant sa longue carrière, et il n'a jamais proposé aucune d'elles qu'avec doute. Ce doute a persisté jusqu'à la fin

et il propose ensuite modestement le sens qu'il croit y avoir découvert sans oser en affirmer l'exactitude, craignant, s'il en agissait autrement, de substituer sa pensée propre à celle du Saint-Esprit. Chez vous, je ne vois rien de pareil. Pour ne pas admettre votre hypothèse, il faut avoir fermé le livre sacré et oublié tout ce qu'il contient. Et cependant votre hypothèse est purement arbitraire et n'a aucun fondement dans le texte sacré. Du moment où vous admettez que les *jours* appartiennent à l'élément figuré de l'Hexaméron, de quel droit affirmez-vous qu'ils représentent une succession réelle? Et puis, êtes-vous bien sûr d'être moins hardi que saint Augustin, quand vous attribuez *une successivité réelle, dans le temps,aux jours de travail de Dieu?*

Ceci nous amène au premier argument [1] de saint

de sa vie, comme on le voit dans les notes qu'il a écrites au cours de la révision de ses œuvres, sous le titre de *Retractationes*, et dans la *publication*, presque à la veille de sa mort, du *Liber imperfectus*. Par contre, depuis son premier ouvrage sur la Genèse *(De Genesi contra Manichaeos)*, jusqu'à la fin, il s'est toujours montré pleinement convaincu de cette vérité *que les six jours de l'Hexaméron ne peuvent représenter une succession réelle des œuvres de la création :* sa persuasion à ce sujet a seulement augmenté, à mesure que l'étude de plus en plus approfondie du texte sacré en faisait éclater plus clairement l'évidence à ses yeux. C'est donc une grave erreur de faire dépendre du système proposé avec doute dans *De Genesi ad litteram* cette *doctrine constante de S. Augustin*, que le saint Docteur appuie sur des preuves inéluctables. S. Thomas d'Aquin avait exprimé clairement la chose, en montrant *(In II Sent.*, Dist. XII, q. 1, a 3) qu'on peut admettre que la succession décrite par la Genèse ne répond en réalité qu'à une simple classification, sans admettre pour cela le système proposé par S. Augustin sur la connaissance, par les anges, des œuvres de la création. Il est regrettable que les auteurs modernes aient perdu de vue cette sage remarque du Docteur angélique.

1. Dans ce qui suit, nous laissons complètement de côté les arguments de saint Augustin qui montrent directement que les

Augustin contre la réalité de la succession des six jours. En en modifiant un peu la forme, pour laisser de côté ce qui s'y trouve d'étranger à notre sujet, nous l'exposerons de la manière suivante.

I. Au commencement de la Genèse, Dieu figure comme seul acteur, et il agit, parle et pense *dans le temps*, à la façon d'un homme. Il dit : que la lumière soit; et la lumière fut. Puis, il voit que la lumière est bonne. Puis, il sépare la lumière des ténèbres et il nomme la lumière «jour» et les ténèbres «nuit». Puis vient le soir, puis le matin, et Dieu recommence une même succession d'actes, pendant six jours consécutifs. Après quoi, ayant terminé son travail, il se repose le septième jour. A moins d'errer grossièrement sur la nature de Dieu, il est clair que tout ce qu'il y a d'anthropomorphique dans cette mise en scène, disons, si vous voulez, dans cette mise en scène théâtrale, est figuré. Et l'élément chronologique se présente, *au premier chef*, comme figuré; car Dieu n'est pas dans le temps.

On objectera, sans doute, que Dieu est représenté de même, dans des passages de la sainte Écriture, qui sont historiques, même au point de vue chronologique. Oui, répond Saint Augustin; mais là, Dieu n'est pas le seul acteur. S'il y a un homme pour entendre sa parole, il est vrai, en un certain sens [1], que Dieu parle dans le temps; car c'est dans le temps que l'homme perçoit la parole divine. Mais, s'il n'y a

jours de l'Hexaméron ne peuvent être des jours de 24 heures. Néanmoins, d'après ce que nous avons dit plus haut, ces arguments prouvent indirectement que ces « jours » ne peuvent avoir le sens d'une succession réelle quelconque. C'est ce qu'avait fort bien compris saint Augustin.

1. Cela est vrai exactement dans le sens où il est vrai de dire que Dieu crée ou produit dans le temps.

aucune créature existant dans le temps pour l'entendre, il n'est vrai *en aucun sens* que Dieu parle dans le temps. Or la succession des pensées et des paroles de Dieu, et la réalisation de ses différentes œuvres, se succèdent de telle sorte dans le récit, que le Saint-Esprit semble *nous avertir par là que tout l'élément chronologique de ce récit est figuré.*

II. Le second argument qui s'oppose à l'interprétation des six jours dans un sens littéral et, en général, dans tout sens qui suppose une succession chronologique, a, de tout temps, frappé les auteurs qui se sont occupé de la question.

Comment admettre que la lumière, non pas une lumière quelconque, mais *la lumière du jour* et son alternance avec l'obscurité de la nuit, ainsi que l'alternance du soir au déclin du jour et du matin à son lever, aient pu exister, avant que le soleil, cause de ces phénomènes, ne fût appelé à l'existence?

Saint Basile [1], l'un des premiers qui, s'éloignant en cela de la doctrine des anciens Pères, soutint le sens littéral des jours de l'Hexaméron et leur succession réelle, cherche à expliquer la chose, en disant que la lumière primitive, en se dilatant et se contractant périodiquement, produisait l'alternance des jours et des nuits, jusqu'au moment où, Dieu ayant, au quatrième jour, produit des *luminaires* qui servissent de substratum et de véhicules à la lumière préexistante, la succession des jours et des nuits commença à se produire comme aujourd'hui.

Les homélies de saint Basile sur l'Hexaméron, prononcées dans la cathédrale de Césarée en Cappadoce, soulevèrent un tolle général dans le monde très éclairé

1. Ὁμιλίαι εἰς τὴν Ἑξαήμερον, I, nº 8; VI, nos 2 et 3 (Migne, P. G., t. XXIX, col. 48 et 120, seq.)

de l'Asie mineure. On objectait notamment que le phénomène décrit par saint Basile, à supposer qu'il fût possible, n'aurait donné ni soir, ni matin, le matin n'étant pas simplement l'apparition d'une lumière quelconque, mais supposant le lever du soleil à l'orient, de même que le soir suppose son déclin vers le couchant [1]. Saint Augustin [2], écrivant, une quarantaine d'années plus tard, sur ce sujet, ajoutait, — et il fut suivi en cela par saint Thomas d'Aquin [3], — qu'il n'est pas naturel à la lumière de se dilater et de se contracter ainsi : or, dans la première institution des choses, on ne peut supposer le miracle [4]. Et d'ailleurs, ajoutent les deux saints Docteurs [5], à quoi bon cette succession de lumière et d'obscurité par cet étrange procédé, alors qu'il n'y avait aucun être vivant à qui cela pût servir?

Saint Basile était mort le 1er janvier 379. Son frère, saint Grégoire de Nysse, appelé à prendre la défense de la thèse des six jours, jugea nécessaire d'abandonner l'explication, par trop antiscientifique, de son frère. Il admit [6] que la succession des jours et des nuits, des soirs et des matins primitifs, était due à une masse lumineuse, dont le mouvement diurne ne différait pas de celui du soleil, et qui, plus tard, se fractionna, de façon à donner naissance à des masses distinctes : le soleil, la lune et les étoiles. Ce fractionnement ne fut achevé que le quatrième jour : c'est pourquoi la

1. Voir GRÉGOIRE DE NYSSE, Ἀπολογητικὸς περὶ τῆς Ἑξαημέρου (Migne, P. G., t. XLIV), col. 63, C.; Cf. S. AUGUST., *De Genesi ad litteram*, lib. I, cap. XII.

2. S. AUGUSTIN, *l. c.*, cap. XVI.

3. *Summa Theolog.*, I p., q. LXVII, a. 4, ad 3m.

4. S. THOMAS, *ibid.*; S. AUGUSTIN, *De Genesi ad litteram*, lib. II, cap. I.

5. *Ll. cc.*

6. S. GRÉGOIRE DE NYSSE, *op. cit.*

Genèse attribue au quatrième jour la formation des différents astres.

Je ne sais si saint Augustin eut connaissance du texte même de saint Grégoire, ou s'il ne le connut que de seconde main, l'explication qu'il envisage me paraissant différer quelque peu de celle de saint Grégoire. Quoi qu'il en soit, on pouvait opposer à saint Grégoire la réponse de saint Augustin [1] : « Mais je crains que, si je disais pareille chose, on ne se moquât de moi, en faisant observer que, lorsqu'il fait nuit pour une partie de la terre, il fait jour ailleurs. Va-t-on donc s'imaginer Dieu placé en un certain lieu, de façon que le soir arrive pour lui, lorsque le soleil s'éloigne pour aller éclairer d'autres parties de la terre? »

Cette raison, très topique, parce qu'elle fait ressortir une fois de plus l'anthropomorphisme, et, par conséquent, le caractère figuré des phénomènes *successifs* tels qu'ils sont décrits dans la Genèse, n'est plus bien nécessaire aujourd'hui. Je doute, en effet, que beaucoup d'astronomes soient disposés à admettre qu'alors que la terre existait déjà à l'état de planète obscure, il y eût, dans le ciel, un corps lumineux *unique*, qui se soit scindé ensuite pour former le soleil, la lune et toutes les étoiles. Je ne parle pas des géologues, parce que je vous ai promis d'oublier la géologie.

III. Le troisième argument est tiré de l'œuvre du second jour, où Dieu, d'après le texte sacré, fit une *expansion solide* séparant les eaux d'en dessous des eaux d'au-dessus; et c'est dans cette expansion solide, qu'il appela ciel, que furent placés les astres au quatrième jour.

Ce texte a embarrassé tous les interprètes. Il serait oiseux de récapituler toutes les explications que l'on

7. *De Genesi ad litteram*, lib. I, cap. x.

a proposées. La seule interprétation satisfaisante est celle que nous a suggérée Léon XIII et que nous avons formulée tantôt. Dieu, voulant affirmer aux hommes que l'univers est l'œuvre de sa puissance, devait, pour se mettre à leur portée, s'exprimer de la façon en usage chez les hommes : c'est pourquoi il a parlé suivant les apparences et les opinions des hommes à qui s'adressait immédiatement le récit génésiaque. Il devait donc décrire le ciel comme une voûte solide. Mais, en fait, cette expansion ou voûte solide n'existe pas; et, comme les astres qui l'habitent n'ont été formés qu'au quatrième jour, l'œuvre du second jour se réduit, en réalité, à *rien*. Cela n'a aucun inconvénient, si l'on admet que la succession des jours est purement figurée : ce que signifie la figure est simplement que Dieu est l'auteur de toutes les perfections du monde qui frappent nos regards, et parmi ces perfections, que décrit la Genèse selon l'ordre des six jours, il est naturel de compter cette belle voûte qui semble recouvrir nos têtes. Mais, du moment où nous admettons une succession réelle, nous devons dire que, pendant la période que la Genèse nomme le second jour, *Dieu n'a rien fait.*

IV. Parmi les arguments que propose encore saint Augustin je n'en exposerai plus qu'un seul, sur lequel l'évêque d'Hippone insiste particulièrement. Si l'on admet que le premier chapitre de la Genèse entend affirmer que les œuvres des six jours se sont réellement succédées dans le temps, suivant l'ordre indiqué, on est amené à constater une contradiction flagrante entre le premier et le second chapitre.

Saint Augustin établissait cette conclusion sur la version des LXX et la traduction latine de ce texte. Mais elle ressort encore plus clairement du texte hébraïque original. Comme nous aurons à examiner

en détail le second chapitre de la Genèse, lorsque nous traiterons de l'origine de l'homme, je me borne pour le moment à étaler devant vos yeux cette contradiction sous la forme d'un tableau comparatif. *(Voir p. 74.)*

Comme vous le voyez, la contradiction saute tellement aux yeux, qu'il est impossible de supposer qu'elle n'ait pas frappé le « Compilateur ». Donc, ou bien il n'a pas pris la responsabilité des éléments chronologiques du récit, ou bien il a considéré ces éléments chronologiques comme figurés dans les documents originaux. Les règles du bon sens, comme celles de la Commission Biblique, nous disent qu'il faut adopter la seconde hypothèse. Et, en jugeant que les auteurs primitifs entendaient les éléments chronologiques au sens figuré, l'auteur inspiré ne s'est pas trompé.

Je pense que ces quatre arguments suffiront à vous faire voir que les anciens Pères ont eu raison de ne pas attendre l'éclosion de la science géologique, pour reconnaître que la succession, dans le temps, des six jours de l'Hexaméron doit être comprise *dans un sens purement allégorique*, ou, si vous préférez, *parabolique*.

Nos adversaires insistent cependant, en opposant à notre conclusion deux autres textes de l'Écriture Sainte. On lit au chapitre XX de l'Exode, vv. 8-11 :

Souviens-toi de sanctifier le jour du sabbat. Pendant six jours, tu travailleras et tu feras tous tes ouvrages. Mais au septième jour, c'est le sabbat du Seigneur ton Dieu : tu ne feras aucun ouvrage en ce jour, ni toi, ni ton fils et ta fille, ton serviteur et ta servante, ta bête et l'étranger qui est au-dedans de tes portes. Car c'est en six jours que le Seigneur a fait le ciel et la terre et la mer et tout ce qu'ils contiennent, et il s'est reposé le septième jour. C'est pour cela que le Seigneur a béni le jour du sabbat et l'a sanctifié.

Hexaméron (Gen., I-II, 1-4*a*).	*Document Jehoviste* (Gen., II, 4-*b*III).
Création : Surface de la terre entièrement couverte d'eau.	Terre aride et nue.
Ie jour. Lumière.	
IIe jour. Voûte solide du Ciel.	
IIIe jour. Séparation de la terre ferme et de la mer.	Établissement du régime des pluies.
IIIe jour. Tous les végétaux.	**Premier homme.**
IVe jour. Soleil, lune et étoiles.	
	Plantes utiles et agréables à l'homme (Paradis terrestre).
Ve jour. TOUS [1] les poissons et TOUS [1] les oiseaux.	
	TOUS [1] les animaux terrestres et TOUS [1] les oiseaux.
VIe jour. Tous les animaux terrestres.	
VIe jour. **Humanité (des deux sexes).**	**Première femme.**
VIIe jour. Repos de Dieu.	Péché originel. La terre produit des plantes nuisibles à l'homme (épines et chardons).

1. Nous écrivons ici « TOUS » en petites capitales, parce que le terme כֹּל = *tout*, se trouve dans le texte sacré; par contre, nous écrivons « tous » en caractères minuscules, là où cette totalité est exprimée seulement par le terme לְמִינוֹ.

Et au chapitre XXXI, vv. 15-17 :

Pendant six jours vous travaillerez; mais au septième jour, c'est un sabbat, repos saint pour le Seigneur; quiconque travaillera en ce jour mourra. Que les fils d'Israël observent le sabbat et le célèbrent, en leurs générations. C'est un pacte éternel entre moi et les fils d'Israël et un signe perpétuel; car c'est en six jours que le Seigneur a fait le ciel et la terre, et au septième il a cessé son œuvre.

Donc, disent nos adversaires, la loi de Moïse base le précepte du repos du septième jour de la semaine sur le repos de Dieu, faisant suite aux six jours de l'Hexaméron. Or cette base ferait défaut, si l'Hexaméron ne représentait pas une succession réelle.

Eh ! pourquoi donc, s'il vous plaît? N'est-il plus permis de baser un précepte de morale sur une parabole, lorsque cette parabole a Dieu pour auteur? Que deviendra donc, à ce compte, l'enseignement évangélique, qui se compose en grande partie de paraboles?

D'ailleurs, qu'on veuille bien analyser la valeur logique de cette base. L'Exode ordonne à l'homme d'interrompre son travail le septième jour, à l'exemple de Dieu, qui, après avoir travaillé six jours, s'est reposé le septième. Or l'exemple proposé est évidemment figuré; car Dieu ne travaille pas, et ne se repose pas dans le temps. En toute hypothèse, c'est donc sur un élément figuré que repose le précepte. Que peut faire après cela que le monde ait réellement évolué en six jours? Que peut faire surtout que l'on puisse diviser arbitrairement les temps géologiques en six époques, auxquelles correspondraient, plus ou moins vaguement, les œuvres des six jours de l'Hexaméron. Le *type* proposé à l'imitation des Hébreux n'est pas le monde qui évolue : c'est le Dieu ouvrier qui travaille pendant six jours et se repose le septième; et, pour ce type, l'élément chronologique ne peut être que figuré.

Mais il y a plus. Nous avons cité les textes de l'Exode d'après la version de la vulgate. Y aurait-il quelque indiscrétion à consulter le texte hébraïque?

L'idée signifiée y est bien la même que dans la Genèse; mais les termes qui expriment le repos de Dieu sont plus expressifs. Tandis que le verbe שָׁבַת qui, dans la Genèse, exprime le repos de Dieu signifie simplement, en soi, que Dieu *a cessé de produire*, le terme du premier texte de l'Exode (וַיָּנַח du verbe נוּחַ) signifie, dans son sens primitif, *être déposé* ou *s'abattre*, puis *se coucher*, enfin, dans un sens dérivé identique à celui de notre mot français, *se reposer (d'une fatigue)* : et tel est toujours le cas, lorsque le verbe a pour sujet un être animé que l'on décrit comme ayant travaillé. — Quant au second passage de l'Exode, saint Jérôme a oublié d'en traduire le dernier mot. « Car c'est en six jours, traduit-il, que le Seigneur a fait le ciel et la terre, et au septième il a cessé son œuvre » : c'est bien jusqu'ici et le verbe est le même que celui de la Genèse שָׁבַת *il a cessé*. Mais le texte de l'Exode ajoute וַיִּנָּפַשׁ, c'est-à-dire « ET IL A RESPIRÉ » : littéralement « *il a repris son souffle* ». Ce verbe נָפַשׁ n'est jamais employé par la Bible, que pour signifier le *repos nécessaire pour se remettre de la fatigue corporelle*, « ce qui constitue », dit le P. Delattre [1], un concordiste cependant, « ce qui constitue, pris matériellement à la lettre, le comble de l'anthropomorphisme ». — En résumé, les verbes qui, dans l'Exode, expriment le repos de Dieu, signifient *un repos physiologique, rendu nécessaire par une fatigue physiologique.*

En voulez-vous davantage? — Au chapitre XXIII de l'Exode, v. 12, il est question aussi du sabbat; seulement, le législateur n'y parle plus du repos de Dieu, mais seulement du repos des animaux et des hommes.

1. *Autour de la Question Biblique*, p. 217.

« Pendant six jours, y est-il dit, tu travailleras ton travail; mais au septième jour, tu cesseras שָׁבַת » (c'est bien ici le verbe שָׁבַת de la Genèse); « afin, continue le texte, que ton bœuf et ton âne se reposent נוּחַ » (c'est le verbe נוּחַ employé pour le repos de Dieu, dans le premier des textes que l'on nous oppose) « et que le fils de ta servante et l'étranger respirent נָפַשׁ » (c'est le verbe du second de ces terribles textes qui devaient nous écraser).

Je vous le demande maintenant, ce jour où Dieu se repose comme un bœuf ou un âne, ce jour où il a besoin de reprendre son souffle comme un homme épuisé par son travail, appartient-il, oui ou non, à la figure anthropomorphique? Or, s'il en est ainsi du septième, il n'en peut être autrement des six premiers. Et maintenant, si l'on veut me démontrer que la substitution des jours-périodes aux jours de 24 heures y change quelque chose, je me fais concordiste.

Comme vous le voyez, le Saint-Esprit n'a rien négligé pour nous avertir, que, suivant l'expression de saint Augustin, *l'exposition selon l'ordre des jours n'a que l'apparence de l'histoire*[1]. Pour le comprendre autrement, il faut commettre la même faute de logique que celle qui a amené les scribes et les pharisiens à ne pas reconnaître Jésus de Nazareth pour le Messie promis, parce qu'ils n'ont pas voulu comprendre que les prophéties, qui le représentaient comme un roi temporel, étaient figurées.

De tout ce que nous venons de dire, il résulte donc clairement que le point de départ, ou, si vous voulez, *la majeure* du P. Brucker, est insoutenable. Par conséquent, l'argument lui-même croule par sa base.

Et nous pouvons conclure enfin que l'argument scripturistique que l'on avait opposé aux théories

1. *De Genesi contra Manichaeos*, lib. I, cap. XXIII.

évolutionnistes est sans pertinence, même contre l'évolutionnisme absolu.

Je dis : « que l'on avait opposé ». Vous aurez remarqué peut-être, que je m'en suis pris exclusivement à des écrits déjà relativement anciens. C'est que je ne connais plus personne aujourd'hui qui ose soutenir ouvertement la thèse que j'ai combattue dans mon second point[1]. On se contente généralement de pousser de pieux soupirs : *Faites attention ; du moins n'affirmez rien. Le darwinisme a fait tant de mal ! il a été tellement exploité contre la religion !* et puis, *il y a la question de l'homme !*

Nous parlerons plus tard de cette dernière question. Mais pourquoi donc a-t-on pu exploiter fructueusement le darwinisme contre la religion, sinon parce qu'il s'est rencontré des auteurs catholiques qui ont compromis la religion chrétienne, en la représentant faussement comme inconciliable avec des théories scientifiques? Et pourquoi le darwinisme a-t-il tenu certains savants éloignés de la religion, sinon parce que, voyant clairement la vérité de ces théories, ils n'ont pas même songé à étudier les fondements d'une religion qu'on leur montrait comme hostile à ce qu'ils savaient être la vérité? En parlant ainsi, j'ai devant les yeux des exemples concrets; et je pourrais aussi citer des exemples de savants, et non des moindres, qui se sont convertis parce que nous n'avons jamais voulu prêter l'oreille à ces recommandations pusillanimes.

1. Le P. Brucker lui-même paraît être revenu à des sentiments plus modérés. Il écrit, en effet, en 1907 : « La difficulté relative à l'apparition des astres après la création des plantes tombe, si la distinction des jours de la Genèse est purement idéale, comme on peut l'admettre avec quelques Pères: et ce n'est pas le seul moyen satisfaisant de la résoudre. » *(L'Église et la critique Biblique,* Ancien Testament, p. 215). Or, du moment où l'on admet la probabilité de l'interprétation « idéale » des jours de la Genèse, l'argument du P. Brucker contre la théorie évolutionniste ne peut plus être considéré comme démonstratif.

Et, puisque nous nous sommes appuyés sur l'autorité de saint Augustin et que nous comptons encore le faire dans la suite, je veux vous lire, en terminant, un passage de son *Interprétation littérale de la Genèse*, qui peut s'appliquer *mutatis mutandis*, aussi bien à nos concordistes, qu'à ceux qui combattent le darwinisme au nom de la religion, ou cherchent à empêcher les catholiques de le professer ouvertement :

« Souvent, à propos de la terre et du ciel, des autres éléments de ce monde, du mouvement et du circuit ou encore de la grandeur des astres et des intervalles qui les séparent, ou bien à propos des éclipses du soleil et de la lune, de la révolution des années et des temps, de la nature propre aux animaux, aux fruits, aux pierres, et à propos de bien d'autres choses semblables, il arrive qu'un homme non chrétien possède une connaissance poussée au point d'être garantie par un calcul certain, ou même par l'expérience. Or voici une chose trop honteuse, trop funeste et dont il faut surtout se garder : un chrétien parle sur tous ces sujets; il croit en parler selon nos Saintes Écritures : et tout infidèle peut l'entendre tellement divaguer, qu'en présence d'erreurs si énormes, l'infidèle ne peut s'empêcher de rire. Et le vrai mal, ce n'est pas qu'un homme, à cause de son erreur, subisse la dérision; mais c'est qu'aux yeux des profanes, nos auteurs (c'est-à-dire les auteurs sacrés) passent pour avoir eu de telles pensées ; et c'est aussi que, pour le plus grand malheur de gens dont nous voulons procurer le salut, nos auteurs sont exposés, sous prétexte d'ignorance, au blâme et au mépris. Car enfin ces profanes surprennent un chrétien occupé à se tromper sur le sujet même qu'ils connaissent à merveille; comment alors croiront-ils ces Saints Livres? Comment les croiront-ils sur la résurrection des morts et sur l'espoir de la vie éternelle, et sur le

royaume des cieux, alors que, d'après une fausse présomption, ces livres leur paraissent avoir pour objet ces choses mêmes dont ils ont, eux profanes, une connaissance d'expérience directe ou d'un calcul indubitable? Il est impossible de dire quel chagrin et quelle tristesse les chrétiens prudents éprouvent de la part de ces téméraires présomptueux, qui, repris un jour pour leur sotte et fausse opinion, et se sentant sur le point d'être convaincus par des hommes indociles à l'autorité de nos Saints Livres, veulent défendre leurs assertions si légères, si téméraires et si ouvertement fausses; ils essaient alors d'alléguer en preuve, précisément nos livres saints, ou encore ils en débitent de mémoire ce qui paraît témoigner pour leur opinion et ils citent de nombreux passages, *ne comprenant ni les textes qu'ils récitent, ni le sujet sur lequel ils affirment* [1] ».

Dans nos prochaines conférences, nous verrons saint Augustin soutenir *comme certaine* la théorie de l'évolution naturelle absolue des êtres vivants, *à partir de la matière brute, jusqu'au corps de l'homme inclusivement.* Mais le passage que je viens de vous lire vous permettra déjà, je pense, de conclure, que, si le grand Docteur avait siégé à notre Conseil Rectoral en 1909, il aurait jugé, comme l'ont fait nos doyens, que, pour l'honneur de la Religion, l'Université catholique ne pouvait manquer de s'associer aux fêtes de Cambridge. — Et qui sait si ce n'est pas à l'intercession du saint Évêque d'Hippone, que nous devons aujourd'hui le bonheur d'avoir à notre tête l'exégète éminent, qui, comme Doyen de la Faculté de Théologie, appuya de toute la force de son autorité, le projet de faire représenter l'Université au centenaire de Ch. Darwin, et entraîna à sa suite l'unanimité des suffrages.

1. *De Genesi ad litteram*, lib. I, cap. XIX.

DEUXIÈME CONFÉRENCE

LE DARWINISME AU REGARD DE LA TRADITION ET DE LA PHILOSOPHIE CATHOLIQUE

DANS ma précédente conférence, je crois avoir établi que les objections que certains auteurs avaient cru pouvoir tirer de la Sainte Écriture contre la théorie de l'évolution, ne prouvent rien, même contre la théorie de l'évolution naturelle *absolue*.

Rappelons, à ce propos, que nous nommons *théorie de l'évolution naturelle absolue* la théorie qui nie toute *intervention spéciale* de Dieu même à l'origine de la vie, et qui attribue ainsi la première origine des êtres vivants à une évolution naturelle de la matière inorganique, dont certaines portions se seraient organisées et seraient devenues vivantes par la simple action des puissances inhérentes à la matière inorganique. Rappelons aussi que cette théorie est plus radicale que celle de Darwin, puisque Darwin pose en principe que la première origine des êtres vivants est due à une intervention spéciale du Créateur, qui a inspiré la vie à une seule, ou à un petit nombre de formes primitives.

Il résulte donc de ce que nous avons exposé dans notre dernière conférence que, non seulement l'Écriture Sainte ne peut être opposée à l'évolutionnisme darwinien, mais qu'elle permet même d'aller plus loin que Darwin dans la voie de l'évolutionnisme. Toutefois ce résultat est purement négatif; et je ne pense pas que l'argument scripturistique puisse donner sur la

question qui nous occupe autre chose qu'un résultat négatif.

Par contre, l'étude de la question à la lumière de l'enseignement des Saints Pères et de la philosophie catholique peut fournir des résultats très positifs en faveur de la théorie de l'évolution naturelle. C'est ce que je me propose de vous montrer au cours de la présente conférence, où nous examinerons successivement le problème de l'évolution naturelle au regard de la tradition catholique et au regard de la philosophie catholique.

Comme à la conférence précédente, il reste entendu que nous réservons *provisoirement* la question spéciale de l'origine de l'homme.

PREMIÈRE PARTIE

L'évolutionnisme au regard de la tradition catholique.

Les documents fondamentaux de la tradition catholique sont les écrits des Saints Pères, pour lesquels l'Église professe une vénération spéciale; mais ils comprennent aussi les écrits des Docteurs des âges postérieurs. Or nous nous proposons d'établir que, si l'*enseignement des Saints Pères est très favorable à la doctrine de l'évolution naturelle* ABSOLUE, cependant l'*exemple de grands Docteurs des âges postérieurs nous autorise à accepter une solution moins radicale, si l'état présent de la science nous conseille de le faire; à condition toutefois de conserver dans son intégrité l'esprit qui a guidé les Saints Pères et qui n'a jamais cessé de vivre dans l'Église.*

Ie PROPOSITION

L'enseignement des Saints Pères est très favorable à la théorie de l'évolution naturelle absolue.

Je dis, en premier lieu, que l'*enseignement des Saints Pères est très favorable à la théorie de l'évolution naturelle absolue.* Pour être sincère, je dois cependant avouer que je ne base cette conclusion que sur l'étude des Pères qui ont écrit jusqu'au cinquième siècle, n'ayant pas eu jusqu'ici le loisir de pousser mon investigation plus loin. Mais, cette réserve faite, je pense pouvoir dire que *les Pères qui ont traité* ex professo *de la question jusqu'au cinquième siècle*[1] *sont unanimes à reconnaître qu'il n'y a eu aucune intervention spéciale de Dieu pour la formation du monde, en dehors de l'action créatrice par laquelle Dieu a tiré le monde du néant, à l'origine des temps.*

Pour préciser la portée de cette affirmation, il importe de faire deux remarques.

D'abord, lorsque l'on parle du sentiment unanime des Pères sur une question, on entend parler d'un sentiment exprimé, non par tous les Pères, mais seulement par ceux qui ont traité la question et dont la doctrine nous a été conservée, soit par leurs écrits authentiques, soit par des témoignages de seconde main. Ainsi, on serait fort mal venu, par exemple, de prétendre que l'on ne peut invoquer l'unanimité des Pères en faveur de la théorie catholique sur la Procession du Saint-Esprit, sous prétexte que tous les Pères n'en ont pas parlé.

En second lieu, il est des sujets, — et c'est le cas pour les rapports entre l'opération de Dieu et celle des

1. L'enquête que nous avons poursuivie, depuis que nous avons écrit ces lignes, ne nous a amené à trouver aucune exception à cette règle au moins jusqu'à la fin du VIIIe siècle.

causes secondes, — qui ne sont pas à la portée de la foule. Ces sujets ne peuvent être traités *ex professo* que dans des ouvrages spéciaux. Si l'on touche à un pareil sujet *dans un sermon*, il arrivera, ou bien que l'orateur en parle sans avoir suffisamment approfondi la matière, ou bien que le langage imagé de la chaire, si on le prend à la lettre, semblera affirmer des choses qui sont bien loin de la pensée de l'orateur. C'est ainsi que le prédicateur parle continuellement de Dieu en termes anthropomorphiques. A plus forte raison, l'orateur sacré qui expose un texte imagé de l'Écriture Sainte se croira-t-il autorisé à employer, et le plus souvent sans faire de réserves, les images qu'il rencontre dans le livre inspiré. Aussi convient-il, en pareil cas, d'examiner avec soin quelle est l'intention véritable de l'orateur, et d'admettre, sauf preuve du contraire, qu'il ne s'est pas proposé de traiter *ex professo* les points de vue qui ne peuvent être exposés convenablement devant la foule. C'est la remarque que fait saint Grégoire de Nysse, précisément à propos de la question de l'évolution du monde, lorsque, appelé à faire l'apologie des sermons de son frère, saint Basile, sur l'Hexaméron [1], il dit que l'on n'a pas bien compris le but de l'enseignement de Basile. Parlant dans une grande église, devant une foule composée de personnes de toutes les conditions, — il a dû se mettre à la portée de son auditoire. Dans un langage simple, propre à édifier la multitude en l'élevant au Créateur par la contemplation de ses œuvres, son exposition laissait sans doute percer suffisamment les notions les plus élevées de la philosophie [2] pour être

1. Grégoire de Nysse. Ἀπολογητικὸς πρὸς Πέτρον τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, περὶ τῆς Ἑξαημέρου (Migne, P. G., t. XLIV, col. 61 à 124).

2. Il faut observer que les anciens comprenaient dans la « Philosophie » tout ce qui forme aujourd'hui l'objet des Sciences

à la hauteur des plus érudits; mais il ne pouvait cependant s'engager dans la discussion de problèmes scientifiques. De sorte que, si l'on apprécie ses paroles en tenant compte du but qu'il avait en vue, toutes les objections s'évanouiront d'elles-mêmes [1]. Et Grégoire de Nysse proteste que, dans la théorie qu'il va développer, — théorie franchement évolutionniste, comme nous allons le voir, — il n'enseignera rien qui soit en désaccord avec la doctrine de Basile, bien que son exposé s'éloigne parfois de celui de ce grand maître [2].

D'après ce que nous venons de dire, on ne doit pas s'attendre à rencontrer un bien grand nombre d'écrits de Pères de l'Église traitant *ex professo* de la question qui nous occupe. Mais, si ces œuvres sont peu nombreuses, elles sont sorties de la plume des plus grands génies des Églises de l'Afrique orientale, de l'Asie-Mineure et de l'Occident; et, ce qui ajoute à l'autorité de leur nom, c'est que, sur le point spécial qui nous occupe, ils n'ont pas rencontré de contradicteurs, du moins pendant les premiers siècles du christianisme [3].

physiques et naturelles. Le texte des sermons de S. Basile nous amène à croire que S. Grégoire de Nysse parle principalement ici des nombreuses allusions à l'histoire naturelle que l'on rencontre dans ces sermons.

1. *Op. cit., l. c.*, col. 63-65.

2. *Ibid.*, col. 67; Cf. col. 124.

3. Nous croyons pouvoir étendre aujourd'hui cette conclusion *au moins* jusqu'à la fin du VIIIe siècle. Un certain nombre d'auteurs professent formellement la théorie de l'évolution naturelle absolue des êtres vivants dans le sens de S. Grégoire de Nysse et de S. Augustin. D'autres répètent, plus ou moins complètement, les assertions de S. Basile; d'autres enfin se taisent sur cette question et se contentent de disserter sur l'ordre d'apparition des différentes créatures et sur la signification des six jours de l'Hexaméron. Mais nous n'avons pu trouver aucun auteur chrétien antérieur à la période scolastique, qui contredise à la théorie, ou qui cherche à voir dans les « rationes seminales » de S. Augustin une simple « puissance

On ne peut, en effet, considérer comme tels les prédicateurs (p. ex. S. Jean Chrysostome et S. Ambroise) qui ont continué à tenir dans leurs sermons un langage semblable à celui de saint Basile; puisque saint Grégoire de Nysse loue ce langage, comme celui qui convient à la chaire. Est-ce à dire que leur sentiment soit décisif? Je ne le pense pas; sans cela nous devrions condamner, comme trop mitigée, la théorie de Darwin. Mais, en tout cas, leur sentiment ne peut être négligé.

matérielle ou passive », comme on le fera plus tard, poussé par le désir de concilier l'enseignement traditionnel avec les théories physiques d'Aristote. S. Jean Damascène, malgré ses tendances aristotéliciennes, ne fait pas exception, quoi qu'en dise Albert le Grand *(Summ. theol.*, p. II, tract. XI, q. 60 et 61). S. Jean Damascène (Ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθόδοξου πίστεως, l. II, c. 9 et 10. Migne, P. G., t. xciv, col. 905 et 908), affirme, en effet, que, sur l'ordre de Dieu, l'eau ἐξήγαγε ζῶα, μικρά τε καὶ μεγάλα, κήτη, δράκοντας, ἰχθύας ἐν τοῖς ὕδασιν ἕρποντας, καὶ πετεινὰ πτερωτά, et la terre ἐξήγαγε παντοῖα γένη ζώων, ἑρπετῶν τε, και θηρίων, καὶ κτηνῶν... καὶ τῶν φυτῶν δὲ, καὶ τῶν βοτανῶν, τὰ μὲν κάρπιμα, τὰ δὲ ἐδώδιμα, τὰ δὲ εὐώδε, καὶ ἀνθηρὰ πρὸς τέρψιν ἡμῖν δεδωρημένα· οἷον τὸ ῥόδον, καὶ τὰ τοιαῦτα· τὰ δὲ πρὸς νοσημάτων ἴασιν. — Or le verbe ἐξάγω, qui exprime essentiellement une *action*, attribue à l'eau et à la terre l'exercice d'une activité et non un simple rôle passif. La pensée de S. Jean Damascène est donc la même que celle de S. Basile. S. Jean Damascène rejette d'ailleurs aussi l'opinion de ceux qui prétendent que la lumière des corps célestes est d'une autre nature que le feu *(op. cit.*, c. 7. Migne, *l. c.*, col. 885-888) et, lorsqu'il affirme que les corps célestes sont inanimés *(op. cit.*, c. VI. Migne, *l. c.*, col. 885), il appert clairement du contexte qu'il n'admet pas non plus la théorie aristotélicienne des esprits conducteurs des astres. — Si nous n'étendons notre assertion que jusqu'au viiie siècle et non jusqu'à la fin du xiie, c'est parce que notre enquête sur les auteurs des siècles suivants n'est pas assez complète, pour nous permettre une affirmation absolue à cet égard.

Ce sentiment commun, que nous avons résumé tantôt, se dégage des exposés, d'ailleurs divergents pour le reste, des trois grands chefs d'école : Origène, Grégoire de Nysse, Augustin.

Nous pouvons être bref au sujet de l'École d'Alexandrie, dont *Origène* [1] est le plus illustre représentant. Comme vous le savez déjà, les Pères Alexandrins tiennent la succession des six jours pour figurée. Cette conception les aurait déjà amenés naturellement à admettre que le monde a toujours été tel qu'il existe aujourd'hui, puisqu'ils n'avaient aucune raison de penser autrement. Mais ils s'appuyaient, en outre, pour cela, sur un texte de l'Ecclésiastique : Ὁ Ζῶν εἰς τὸν αἰωνα ἔκτισε τὰ πάντα κοινῇ (Eccli. XVIII, 1); texte qu'ils comprenaient comme l'ont traduit les diverses versions latines, y compris la vulgate : « *Qui vivit in aeternum creavit omnia* simul » : « Celui qui vit éternellement a tout créé en même temps [2]. »

Quand je dis que les Pères Alexandrins admettaient que le monde a toujours été tel qu'il est aujourd'hui, j'entends par *toujours*, ou bien *depuis l'instant mathé-*

1. *Origène* est né en 185 ou 186 et mort en 254 ou 255. Ses *Homélies sur l'Hexaméron*, datent de 244, ou un peu après; il est revenu plusieurs fois sur ce sujet, notamment dans le Livre IV du Περὶ ἀρχῶν et dans le Livre VI du Κατὰ Κέλσου. Au nombre des Pères Alexandrins qui ont tenu la doctrine de la création simultanée, on peut citer : *Clément d'Alexandrie* (né vers 150, mort entre 211 et 216) et *S. Athanase* (né vers 296, mort en 373); parmi les Occidentaux, on cite *S. Hippolyte* (mort en 239) et *Tertullien* (né vers 160); parmi les Asiatiques *Théophile d'Antioche* (mort en 190).

2. On admet généralement aujourd'hui que les versions latines ont rendu inexactement le sens du texte grec (le texte hébraïque original de l'Ecclésiastique est en grande partie perdu) : le terme κοινῇ signifiant, *non la simultanéité*, mais seulement *la communauté d'origine* de toutes les choses, qui toutes ont été *également créées par Celui qui vit éternellement.*

matique de l'origine des temps où Dieu tira le monde du néant par une action que continue équivalemment la conservation des choses, ou bien, selon l'opinion personnelle d'Origène, opinion opposée à la doctrine commune et depuis lors condamnée comme hérétique par l'Église, *de toute éternité;* car Origène, tout en admettant la création du monde *de rien*, pensait que cette création est éternelle.

Il est clair que, d'après la doctrine des Alexandrins, il ne pouvait être question d'évolution naturelle du monde, puisque là où tout est fait simultanément, il n'y a pas place pour une *évolution;* mais il ne peut s'être présenté non plus, pour la formation du monde, d'interventions spéciales de Dieu, chronologiquement distinctes de l'acte créateur.

La question du mode de l'*évolution formative du monde* ne pouvait se poser que du jour où l'on crut avoir quelque raison de penser que le monde n'a pas été, dès sa première origine, tel qu'il est aujourd'hui. — Historiquement, elle se présenta, lorsqu'une réaction, nécessaire mais excessive, contre les opinions exagérées des Alexandrins, qui en étaient arrivés à attribuer à une grande partie de l'Écriture Sainte un sens purement allégorique, amena saint Ephrem [1] d'abord, puis, peu

1. *S. Ephrem* naquit après 306 et mourut en 373. Ses *Commentaires sur la Genèse* ont été écrits à Édesse (Mésopotamie septentrionale), où il s'était retiré en 363. C'est, pensons-nous, le premier écrit chrétien où le récit de l'Hexaméron soit interprété dans le sens d'une succession *réelle* dans le temps. Les œuvres de S. Ephrem, écrites en syriaque, pouvaient être peu connues des Grecs de l'Asie-Mineure. Mais S. Ephrem a été en relation avec S. Basile, qu'il est même venu visiter à Césarée en 370. Il est donc probable que S. Basile connaissait le sentiment de S. Ephrem, sur l'interprétation de l'Hexaméron, et il n'est pas impossible que ce soit l'influence de ce dernier qui entraîna S. Basile dans cette nouvelle voie.

après, saint Basile [1], à défendre l'interprétation des jours de la Genèse dans le sens d'une succession réelle. En soi, ce fut une erreur, nous l'avons montré. Mais ce fut une erreur heureuse par ses suites; puisque c'est à cette erreur que nous devons le premier exposé connu de la théorie chrétienne de l'évolution naturelle de l'univers visible.

Nous avons dit que les homélies de saint Basile sur l'Hexaméron avaient fait scandale[2]. Non pas, à vrai dire,

1. *S. Basile* naquit vers 331, fut ordonné prêtre et vint habiter Césarée en Cappadoce en 364, fut élevé au siège archiépiscopal de cette ville en 370 et mourut le 1er janvier 379. — Les auteurs ne sont pas d'accord sur la date de ses *Homélies sur l'Hexaméron* : les uns pensent qu'il les a prononcées peu de temps avant sa mort, d'autres leur attribuent une date notablement plus ancienne. — Peut-être pourrait-on concilier les deux opinions, en distinguant l'époque où elles furent prononcées et la date de leur publication. S. Grégoire de Nysse nous affirme que les sermons de S. Basile sur l'Hexaméron firent l'admiration des auditeurs, même les plus érudits. Par contre, nous savons, par S. Grégoire lui-même, la violente opposition que cette œuvre soulevait, au moment où ce dernier est appelé à prendre la défense de son frère. Il semble, d'après cela, qu'il y a lieu de distinguer deux dates. La première où les *auditeurs*, sous l'impression de la brillante éloquence de Basile, ne songeaient qu'à l'admirer. La seconde où la lecture, à tête reposée, des *Homélies sur l'Hexaméron*, souleva des critiques. On en était certainement à cette seconde phase, environ un an après la mort de S. Basile. Mais on peut reculer la première autant que semble le demander le texte des *Homélies* et surtout ce que ne contient pas ce texte. Il peut se faire que les *Homélies* aient été prononcées avant même que S. Basile ne fût élevé à l'épiscopat, et qu'elles aient été publiées seulement, soit à la fin de sa vie, soit même après sa mort, par les soins de son frère Pierre, immédiatement avant l'œuvre de Grégoire de Nysse Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου, destinée à servir de complément aux *Homélies sur l'Hexaméron*. De fait, il ne semble pas que S. Grégoire, en composant ce complément, eût connaissance d'une opposition soulevée par l'œuvre de son frère.

2. Voir plus haut, p. 69.

parce qu'elles étaient contraires à l'exégèse des anciens Pères sur le sens réel des six jours de la Genèse : dans une matière qui n'intéressait pas directement la foi, il était permis aux Saints comme à nous-mêmes, dira plus tard saint Thomas, de différer d'opinion; mais bien plutôt parce qu'elles semblaient choquer le bon sens et la raison. Les choses en arrivèrent à un tel point, que Pierre, évêque de Sébaste et frère de Basile et de Grégoire de Nysse, justement alarmé pour la réputation de leur aîné, qui avait été aussi leur maître, fit appel aux lumières de Grégoire.

Saint Grégoire de Nysse n'avait ni l'éloquence, ni la brillante imagination, ni surtout les hautes qualités de gouvernement et de direction des âmes de saint Basile; mais il était plus profond penseur; ce fut même, si je ne me trompe, le plus profond penseur de l'Église grecque, du moins parmi les Pères dont l'orthodoxie n'a jamais été mise en doute; et il était aussi plus versé que son frère dans toutes les sciences en honneur chez les Grecs. L'ἔξωθεν φιλοσοφία n'avait pas de secrets pour lui. Il n'eut donc pas de peine à comprendre l'impossibilité de soutenir certaines explications par trop anti-scientifiques de Basile, et il n'hésite pas à l'avouer à l'occasion. Nous ne pouvons douter non plus que les *détails* du système cosmogonique qu'il va exposer ne soient de lui : il a soin de le déclarer, afin qu'on ne leur attribue, dit-il, aucune valeur doctrinale et qu'on ne leur accorde pas plus d'importance qu'à une simple thèse académique. Sans doute aussi devons-nous attribuer au génie de Grégoire la *profondeur* et la *précision* dans l'exposé des *principes*. Mais, par contre, nous n'avons aucun droit de douter de sa parole, lorsqu'il se rend solennellement témoignage qu'il n'enseignera rien de contraire à la doctrine développée par Basile sur la cosmogonie. En un mot, c'est le

disciple du grand Basile, nourri des principes du christianisme par son maître, qui, mettant au service de ces principes une plus puissante pensée, va nous développer, à propos d'une interprétation douteuse [1] de l'Hexaméron, la théorie chrétienne sur l'*action de Dieu dans le monde.*

Après quelques notions préliminaires sur les relations entre la Puissance de Dieu, — qui n'a d'autre mesure que sa volonté, et la Volonté divine qui n'a pour règle que sa Sagesse, Sagesse qui sait comment chaque chose doit se produire, et sur l'identité réelle de la Puissance, de la Sagesse et de la Volonté divine, de telle sorte que, pour Dieu, concevoir l'ordre de la création, le vouloir et l'exécuter, c'est tout un. — Grégoire résume succinctement quelques notions propres à la physique en cours, c'est-à-dire à la physique platonicienne, dont il fera usage pour appliquer les principes [2]. Puis il commence son exposé.

Au commencement, c'est-à-dire à l'origine du temps, — donc en un instant mathématique [3] —, *Dieu créa le ciel et la terre.* Par là, Moïse entend tout l'univers sensible; car, le ciel et la terre étant les deux limites extrêmes où s'arrête le regard humain, cette expression comprend aussi tous les corps intermédiaires [4]. « Donc, en nous disant, au commencement de sa Cosmogonie, que Dieu créa le ciel et la terre, Moïse nous suggère (en résumé) que Dieu produisit (ou pour traduire plus littéralement : que Dieu projeta, lança κατεβάλλετο) en un instant, les *origines* (principes), les *causes,* les *puissances de tous les êtres,*
ὅτι πάντων τῶν ὄντων τὰς ἀφορμὰς (= ἀπὸ ὁρμὰς : ce d'où

1. S. Grégoire de Nysse, *op. cit., l. c.,* col. 67.
2. *Op. cit., l. c.,* col. 68 et 69.
3. *Op. cit., l. c.,* col. 69 et 72.
4. *Op. cit., l. c.,* col. 72.

vient le mouvement ; donc les *origines actives du mouvement)*, καὶ τὰς αἰτίας, καὶ τὰς δυνάμεις, συλλήβδην ὁ Θεὸς ἐν ἀκαρεῖ κατεβάλλετο,

et, sous la première impulsion de sa volition,
καὶ ἐν τῇ πρώτῃ τοῦ θελήματος ὁρμῇ,

les essences de tous les êtres confluèrent :
ἡ ἑκάστου τῶν ὄντων οὐσία συνέδραμεν,

ciel, éther, astres, feu, air, mer, terre, **animaux, végétaux ;**
οὐρανὸς, αἰθὴρ, ἀστέρες, πῦρ, ἀὴρ, θάλασσα, γῆ, ζῶον, φυτά·

toutes vues par l'œil de Dieu et manifestes au regard de sa puissance, qui, comme le dit la prophétie, voit les choses avant qu'elles ne soient. »
ἃ τῷ μὲν θείῳ ὀφθαλμῷ πάντα καθεωρᾶτο, τῷ τῆς δυνάμεως λόγῳ δεικνύμενα, τῷ, καθὼς φησὶν ἡ προφητεία, « εἰδότι πάντα πρὸ τῆς γενέσεως αὐτῶν » [1].

C'est qu'en effet, comme cela résulte du début de la phrase que nous venons de citer, et comme l'auteur l'explique ensuite plus clairement [2], si, « dès la première impulsion créatrice,
ἐν πρώτῃ τοῦ Θεοῦ περὶ τὴν κτίσιν ὁρμῇ,
toutes les choses existèrent *en puissance* (virtuellement), *comme par une sorte de force spermatique* projetée pour la naissance de toute chose (de l'univers),

1. *Ibid.*

2. *L. c.*, col. 77. **Voici le texte complet du passage auquel nous faisons allusion :** Γέγραπται γὰρ, ὅτι « Ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος· » ὡς ἐκ τούτου δῆλον εἶναι, ὅτι τῇ μὲν δυνάμει τὰ πάντα ἦν ἐν πρώτῃ τοῦ Θεοῦ περὶ τὴν κτίσιν ὁρμῇ, οἱονεὶ σπερματικῆς τινὸς δυνάμεως πρὸς τὴν τοῦ παντὸς γένεσιν καταβληθείσης, ἐνεργείᾳ δὲ τὰ καθ' ἕκαστον οὔπω ἦν. « Ἡ γὰρ γῆ, φησὶν, ἦν ἀόρατος, καὶ ἀκατασκεύαστος. »

δυνάμει τὰ πάντα ἦν... οἱονεὶ σπερματικῆς τινὸς δυνάμεως πρὸς τὴν τοῦ παντὸς γένεσιν καταβληθείσης, aucune cependant n'avait encore une existence distincte et actuelle. »
ἐνεργείᾳ δὲ τὰ καθ' ἕκαστον οὔπω ἦν.

L'auteur définit donc l'acte créateur comme une sorte d'*impulsion* par laquelle Dieu *projette le monde vers son évolution*, qui doit aboutir à la production de tous les êtres qui le constituent aujourd'hui, savoir : le ciel, l'éther, les astres, le feu, l'air, la mer, **les animaux** et **les végétaux.** Tout cela était contenu *virtuellement* (δυνάμει) dans la masse informe et homogène, résultat immédiat de la création; mais aucun de ces êtres n'y avait une existence *actuelle.*

« De cette projection de la Puissance et de la Sagesse vers l'achèvement de chacune des parties du monde, continue l'auteur [1], devait résulter une succession nécessaire selon un ordre déterminé : de sorte que le feu prit l'avance et apparût avant les autres choses visibles de l'univers; de même, après lui, celle qui devait le suivre nécessairement, et après celle-ci une troisième, de la façon que la *nature artistique y contraignait;* puis une quatrième et une cinquième et le restant de

1. *Loc. cit.*, col. 72 : Τῇ δὲ συγκαταβληθείσῃ δυνάμει τε καὶ σοφίᾳ πρὸς τὴν τελείωσιν ἑκάστου τῶν μορίων τοῦ κόσμου, εἱρμός τις ἀναγκαῖος κατά τινα τάξιν ἐπηκολοῦθησεν, ὥστε τὸ πῦρ προλαβεῖν μὲν καὶ προεκφανῆναι τῶν ἄλλων τῶν ἐν τῷ παντὶ θεωρουμένων, καὶ οὕτω μετ' ἐκεῖνο, τὸ ἀναγκαίως, τῷ προλαβόντι ἑπόμενον, καὶ ἐπὶ τούτῳ τρίτον, ὡς ἡ τεχνικὴ συνηνάγκαζε φύσις· τέταρτόν τε καὶ πέμπτον, καὶ τὰ λοιπὰ τῆς κατὰ τὸ ἐφεξῆς ἀκολουθίας, οὐκ αὐτομάτῳ τινὶ συντυχίᾳ, κατὰ τινὰ ἄτακτον καὶ τυχαίαν φοράν, ὕυτως αναφαινόμενα.

la suite apparaissant de même *par ordre, et non par une rencontre de hasard, suite d'un mouvement désordonné et fortuit* [1] ».

Veuillez remarquer l'expression« nature artistique » : « Comme la *nature artistique* y contraignait » — ὡς ἡ τεχνικὴ συνηνάγκαζε φύσις.

Le qualificatif « artistique » peut s'attribuer à une *œuvre d'art* ou à un *artiste*. Mais ici, la *nature artistique* est dépeinte comme *cause* du développement du monde et de son développement ordonné vers le terme voulu par la Sagesse divine. C'est une œuvre d'art, sans doute, puisqu'elle est l'œuvre de la Sagesse et de la Puissance divines; mais c'est aussi, en quelque sorte, *un artiste*, parce qu'elle possède *l'empreinte active* de la Sagesse et de la Puissance divines, et que, *par cette activité*, elle est *cause* de l'évolution du monde et de toutes ses parties : évolution qui ne peut être qu'ordonnée, et ordonnée comme l'a voulu la Sagesse divine; puisque la *nature artistique* n'est autre chose que l'impulsion de cette Sagesse, ou, suivant l'expression hardie de l'auteur, elle est *la Sagesse et la Puissance de Dieu projetées vers l'achèvement de chacune des parties du monde* συγκαταβληθείση δυνάμις τε καὶ σοφία πρὸς τὴν τελείωσιν ἑκάστου τῶν μορίων τοῦ κόσμου.

Cette impulsion a d'ailleurs été *unique;* l'auteur insiste particulièrement sur ce point : c'est la μία ῥοπὴ [2] : l'unique déclanchement; et *elle n'est autre chose que l'acte créateur.* Après cet acte créateur, réalisé à l'origine du temps, la nature artistique exécute *néces-*

1. S. Grégoire de Nysse entend réprouver ici l'erreur de Démocrite et d'Épicure sur la rencontre *purement fortuite* des atomes.

2. *Loc. cit.*, col. 72, 73 : Ἄρτι γὰρ ἀθρόως ἐν τῇ μιᾷ ῥοπῇ τοῦ θείου θελήματος ἀδιακρίτως τοῦ παντὸς ὑποστάντος,...

sairement le plan divin, *par la puissance active qui est en elle.*

Pour achever l'exposé des traits généraux de la thèse, il nous reste à dire dans quel sens il faut entendre, d'après saint Grégoire, ce que l'Hexaméron rapporte des *paroles prononcées par Dieu* et de la constatation par Dieu *que ses œuvres sont bonnes.*

« C'est avec raison, dit Grégoire, que Moïse inscrit des paroles de commandement, correspondant à chacune des œuvres. Car tout ce qui se fait avec ordre et sagesse est une voix manifeste de Dieu. » Aussi Grégoire pense-t-il que les paroles attribuées à Dieu par Moïse ne sont autre chose que *les œuvres mêmes de Dieu ;* car, voyant que dans la nature tout est ordonné, nous percevons clairement que tout y est fait selon l'ordre de la sagesse divine. C'est pourquoi David dit que *les cieux proclament la gloire de Dieu.* Et, de même, parlant des miracles que Moïse a faits en Égypte, il parle du *langage des miracles et des prodiges que Dieu a faits* dans la terre de Cham [1]. Et, si, après l'apparition de chaque œuvre, Moïse ajoute *que Dieu vit qu'elle est bonne,* il veut nous apprendre par là que, si nous pouvons estimer, dans une certaine mesure, les œuvres de Dieu, Dieu seul cependant peut apprécier combien elles sont parfaites [2].

La pensée de Grégoire de Nysse est d'autant plus manifeste, spécialement en ce qui concerne sa façon d'entendre l'évolution du monde *par la seule activité des puissances actives que Dieu lui a données en le créant,* que l'auteur a soin de répéter cette pensée, en termes variés, à propos de chacune des œuvres dont il traite spécialement.

Le temps nous fait défaut pour suivre l'auteur dans

1. *Loc. cit.*, col. 73.
2. *Loc. cit.*, col. 76.

les développements fort ingénieux, par lesquels il cherche à montrer, d'après la physique de son temps, que les diverses parties du monde inorganique devaient apparaître selon l'ordre indiqué par Moïse. Disons seulement que, loin d'attribuer l'origine de l'Hexaméron à une suite de visions qu'aurait eues Moïse, comme veut le lui faire dire le P. von Hummelauer [1], saint Grégoire dit, au contraire, que Moïse, décrivant l'apparition de chacune des parties de l'univers selon la succession physiquement nécessaire « disserte savamment (il philosophie), sous la forme d'une narration, sur les théories physiques [2] ». C'était peut-être se faire quelque illusion sur la science de Moïse en matière de physique; mais, Moïse ayant été élevé à la cour d'Égypte, on pouvait croire légitimement qu'il y avait appris tous les secrets des sciences, à l'école de ceux que les Grecs eux-mêmes reconnaissaient pour leurs maîtres [3].

Quant à l'apparition des êtres organisés, Grégoire n'en parle pas en détail. Après avoir exposé sa théorie physique sur l'évolution du monde inorganique, il termine en disant [4] que, sur les autres œuvres des six jours, il croit inutile de rien ajouter à ce qu'a dit Basile, sauf en ce qui concerne la formation de l'homme qui a fait l'objet d'un traité spécial, envoyé déjà à Pierre

1. Franciscus de Hummelauer, S. J., *Commentarius in Genesim.* Paris, Lethielleux, 1895, pp. 51 et 74.

2. *Loc. cit.*, col. 72 : Ἀλλ' ὡς ἡ ἀναγκαία τῆς φύσεως τάξις ἐπιζητεῖ τὸ ἐν τοῖς γινομένοις ἀκόλουθον, οὕτως, ἕκαστα γεγενῆσθαί φησίν ἐν διηγήσεως εἴδει περὶ τῶν φυσικῶν δογμάτων φιλοσοφήσας. Ce texte suit immédiatement celui que nous avons transcrit dans la note de la p. 93.

3. Voir à ce sujet S. Basile, Ὁμιλίαι εἰς τὴν Ἑξαήμερον (Migne, P. G., t. XXIX), col. 5.

4. Grégoire de Nysse, *Op. cit.*, *l. c.*, col. 124.

pour compléter l'œuvre laissée inachevée par Basile [1]. Il n'y avait pas lieu, en effet, pour Grégoire de traiter spécialement de l'ordre de l'apparition des êtres organisés dans le présent traité, puisque les objections des adversaires de Basile ne portaient pas sur l'origine des êtres vivants. Il est d'autant plus remarquable que Grégoire ait cru devoir énumérer formellement *les végétaux et les animaux*, au nombre des choses qui étaient contenues *virtuellement* dans la nature primitive au moment de sa création et qui ont apparu ensuite par l'*évolution nécessaire de la nature artistique.* Et il est très vrai que, du moment où il était entendu que ce que dit saint Basile sur l'origine des êtres organisés devait être interprété d'après les principes généraux énoncés par saint Grégoire de Nysse, il ne restait plus rien à ajouter [2].

1. Grégoire de Nysse, Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου (Migne, P. G., t. XLIV, col. 125 à 256).

2. On peut objecter, sans doute, que la rapidité de l'apparition de la végétation, telle que la dépeint S. Basile, est impossible dans l'hypothèse de l'évolution naturelle; et il en est de même pour l'apparition des animaux aquatiques, aériens et terrestres. Nous n'avons garde de nier cette impossibilité, que S. Augustin opposera bientôt à l'interprétation littérale des six jours, comme un argument péremptoire. Mais, si l'on peut démonter cette impossibilité, il n'y a cependant pas *contradiction dans les termes* entre les deux théories : c'est ce qui explique comment S. Grégoire de Nysse admet l'interprétation littérale, ainsi que le développement rapide des premiers végétaux (Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου, Migne, P. G., t. XLIV, col. 132), tout en affirmant, en termes explicites, sa croyance à l'évolution naturelle absolue du monde, y compris les animaux et les végétaux. — Quant à S. Basile, il affirme à plusieurs reprises et avec insistance que c'est bien la terre et l'eau qui ont produit les premiers végétaux et les premiers animaux, y compris les âmes de ceux-ci (Migne, P. G., t. XXIX, col. 165-168), par une activité génératrice, qu'elles ont reçue de Dieu et qu'elles ont conservée jusqu'aujourd'hui

Comme vous le voyez, la théorie de saint Grégoire est bien une théorie d'*évolutionnisme absolu*, pour les êtres vivants aussi bien que pour la nature inorganique. Elle nie formellement toute intervention spéciale de Dieu, autre que l'unique impulsion, la μία ῥοπή, de la création primitive à l'origine des temps, qui a eu pour effet immédiat une *nature confuse formant un tout homogène*. Il n'y a donc aucune place pour une intrevention spéciale de Dieu, même à l'origine de la vie. *Toutes les natures inorganiques ou organiques*

(*l. c.*, col. 94, seq., 148, seq., 189, seq.); car il est bien reconnu qu'aujourd'hui encore la terre engendre des animaux, notamment de nombreux volatiles, des souris, des grenouilles et les anguilles (col. 189-192). Et « CE QUI S'OBSERVE AUJOURD'HUI EST UNE MANIFESTATION DE CE QUI S'EST PASSÉ JADIS ». — C'est donc à des phénomènes naturels se rapportant à ce que nous nommons la « génération spontanée », *dus à l'activité* SEULE (S. Basile insiste beaucoup sur ce point) *de la matière terrestre inorganique*, que serait due, d'après S. Basile, l'origine des premiers êtres vivants, végétaux et animaux.

La seule divergence *apparente* que l'on puisse relever ici entre S. Basile et S. Grégoire de Nysse porte sur le moment où la matière a acquis la puissance d'engendrer les êtres vivants. S. Grégoire affirme qu'elle la tient de l'acte créateur, tandis que S. Basile paraît dire que la terre et l'eau n'ont acquis cette puissance génératrice que successivement, pour les plantes, les animaux aquatiques et aériens et les animaux terrestres, en vertu des paroles que Dieu a prononcées le troisième, le cinquième et le sixième jour : ce qui semblerait insinuer qu'il y a eu certaines interventions spéciales de Dieu, non pas sans doute pour produire directement les organismes vivants, mais pour donner à la matière inorganique de nouvelles puissances actives, qui lui permissent d'engendrer ces êtres vivants. — Mais les assertions solennelles de S. Grégoire de Nysse doivent nous porter à admettre que, si S. Basile s'exprime ainsi, il faut l'attribuer à la forme oratoire de ses Homélies; de sorte qu'en enseignant la théorie de la μία ῥοπή, S. Grégoire ne se met pas en opposition avec la véritable doctrine de son grand et vénéré Maître.

dérivent de l'évolution naturelle, dans la plus stricte acception du mot.

Cette théorie grandiose, rapportant l'évolution du monde au concours des causes secondes agissant selon la nature qu'elles avaient reçue de Dieu dans ce but, faisait bien mieux ressortir la sagesse et la puissance divine dans l'œuvre de la création, que la théorie simpliste d'un monde sorti tout achevé de la main du Créateur, tel que l'admettait l'École d'Alexandrie. Il n'est donc pas étonnant que saint Grégoire de Nysse ait obtenu gain de cause. De fait, à partir de ce moment, on n'entend plus parler de l'opposition violente qu'avait soulevée dans l'Église grecque l'interprétation littérale des six jours de la Genèse. Il est assez piquant de constater que, si cette interprétation obtint dès lors droit de cité dans l'Église, c'est sous le couvert de la théorie de l'évolution naturelle, qui semblait se confondre avec elle; et cela malgré les défauts de l'exégèse de saint Grégoire, qui disparaissaient sous l'éclat de sa théorie.

Car, à proprement parler, l'œuvre de saint Grégoire de Nysse n'est pas une œuvre exégétique. Ce n'est pas le texte de la Genèse qui lui a suggéré sa théorie. Mais le *sens chrétien* lui faisait comprendre que, *du moment où le monde s'était formé successivement, il devait s'être formé par une évolution naturelle.* Quant aux détails que nous n'avons pu développer, ils ne sont autre chose qu'un essai d'adaptation de cette théorie évolutionniste à l'ordre de succession des œuvres des six jours. Je le répète, si la théorie de l'évolution naturelle de saint Grégoire dérive du *sentiment commun chez les Pères* sur l'activité de Dieu dans le monde, la partie de son œuvre qu'il compare à une simple thèse académique n'est pas de l'exégèse; ce n'est que du concordisme.

Par contre, c'est en exégète que *saint Augustin*[1] aborda l'étude de la question et qu'il la poursuivit pendant près de quarante ans. Cette étude persévérante du texte sacré, tout en lui montrant de plus en plus clairement l'impossibilité d'admettre l'historicité de la succession décrite dans l'œuvre des six jours, lui fit prendre, sur la question de l'évolution naturelle, une position intermédiaire à celle des Pères Alexandrins et celle de saint Grégoire de Nysse. Comme les Alexandrins, Augustin croit que, dès le premier moment de la création, le monde *inorganique* était substantiellement ce qu'il est aujourd'hui; mais il *affirme avec insistance*

1. S. Augustin, né le 13 novembre 354 à Tagaste, en Numidie, d'un père payen et d'une mère chrétienne (Ste Monique), reçut une brillante éducation littéraire et enseigna avec éclat les belles-lettres, d'abord dans sa ville natale, puis à Carthage et enfin à Milan. Bien qu'élevé religieusement par sa mère et destiné au baptême, il se laissa entraîner au vice, puis à l'hérésie et devint un adepte de la secte manichéenne. L'étude de l'astronomie et le spectacle de l'immoralité des élus de la secte lui inspirèrent des doutes sur les doctrines manichéennes, dont la fausseté fut définitivement établie à ses yeux à la suite d'un entretien qu'il eut avec l'évêque manichéen Faustus, considéré comme un oracle de la secte. Mais ce fut seulement plus tard que les sermons de S. Ambroise, évêque de Milan, et les lectures qu'il fit ensuite, le convainquirent de la vérité du christianisme; toutefois ses attaches sensuelles retardèrent encore sa conversion jusqu'en août 386. Il reçut le baptême le 25 avril 387 des mains de S. Ambroise. Sa mère étant morte quelques mois plus tard, il séjourna à Rome pendant un an et, rentré en Afrique au cours de l'automne de 388, il se retira près de Tagaste, où il fonda avec quelques amis une communauté religieuse vouée à la méditation et à l'étude. C'est à Tagaste qu'il écrivit son premier ouvrage sur les premiers chapitres de la Genèse, sous le titre de *De Genesi contra Manichaeos libri duo*. En 391, il fut ordonné prêtre par Valérius, évêque d'Hippone, qui le choisit comme son coadjuteur en 394 et auquel il succéda l'année suivante sur le siège d'Hippone. Vers 393, il avait entrepris un commentaire des trois premiers chapitres de la Genèse, cherchant à serrer d'aussi près que pos-

que les *êtres vivants* ne furent créés que *virtuellement* à l'origine, et qu'ils apparurent ensuite par une *évolution naturelle absolue*, entendue dans le même sens que saint Grégoire de Nysse. Seulement, saint Augustin développe davantage sa pensée à ce sujet.

La question apparaît pour la première fois au chapitre XXXIII du Livre IV de *De Genesi ad litteram*. Saint Augustin ne fait encore ici que poser la question, et il la pose sous une forme tout à fait générale, comprenant aussi bien l'achèvement du monde inorganique que les êtres vivants : « Les œuvres énumérées dans l'Hexaméron ont-elles apparu en un instant, ou

sible le sens littéral; mais il abandonna cette œuvre inachevée, sentant, dira-t-il plus tard, qu'elle était trop lourde pour un commençant. Vers l'an 400, il revient sur le sujet dans les trois derniers livres de ses *Confessions*. Puis, l'année suivante, il se résout à composer, à nouveaux frais, un commentaire complet sur les trois premiers chapitres de la Genèse, auquel il consacra quinze ans et qu'il publia sous le titre de *Genesi ad litteram libri duodecim*. A partir de 417, il reprend de nouveau la question dans les Livres XI, XII et XIII de *De civitate Dei*. Enfin, vers la fin de sa vie, alors qu'il procédait à la révision de ses œuvres, le manuscrit du commentaire, qu'il avait laissé inachevé et qu'il avait eu l'intention de détruire, lui retomba sous la main, et l'ayant relu, il jugea que sa publication pourrait avoir quelque utilité, bien qu'il le considérât comme fort inférieur à l'ouvrage en XII Livres qu'il avait publié sur le même sujet (Voir *Retractationum* Liber I, cap. XVIII). Il édita donc, telle quelle, cette œuvre inachevée, sous le titre de *De Genesi ad litteram imperfectus liber*. — On peut donc dire que, depuis son baptême (387) jusqu'à sa mort (430), S. Augustin, au milieu de ses nombreux travaux, fut toujours préoccupé de la question de l'interprétation des premiers chapitres de la Genèse. Depuis 393 tout au moins, il cherche à les interpréter dans un sens aussi littéral que possible; mais l'impossibilité de ne pas comprendre la succession des six jours comme purement figurée lui apparut toujours comme évidente. Quant à sa doctrine sur l'évolution naturelle du monde, il l'expose surtout dans son grand traité en XII Livres *De Genesi ad litteram*.

bien ont-elles été produites successivement, ou bien encore, si nous voyons quelque chose réaliser dans le temps ce qui convient à sa nature, cela provient-il de ces raisons innées que Dieu a semées, comme en germe, dans l'acte même de la création? » *Ex illis insitis rationibus, quas, tanquam seminaliter sparsit Deus in ictu condendi, cum dixit et facta sunt.* Comme vous le voyez, c'est presque mot à mot la phrase de saint Grégoire de Nysse : ὅτι τῇ μὲν δυνάμει τὰ πάντα ἦν ἐν πρώτῃ τοῦ Θεοῦ περὶ τὴν κτίσιν ὁρμῇ

in ictu condendi

οἱονεὶ σπερματικῆς τινὸς δυνάμεως... καταβληθείσης
rationibus quas tanquam seminaliter *sparsit.*

Il est clair que ce que saint Augustin nomme ici *insitae rationes quas tanquam seminaliter sparsit Deus in ictu condendi* et qu'il nommera plus loin *seminales rationes*, ne sont pas autre chose que les σπερμάτικαι δυνάμεις de saint Grégoire.

Seulement Grégoire affirme les σπερμάτικαι δυνάμεις : Augustin ne fait encore ici que poser la question ; mais l'objet de la question d'Augustin est identique à l'objet de l'affirmation de Grégoire.

Pour mieux expliquer le sens de sa question, et sans doute aussi, pour commencer à insinuer son opinion, Augustin passe de cet énoncé général à des exemples particuliers. Il parle d'abord du *temps :* le temps qui se poursuit dans la suite des siècles a été créé en un instant indivisible. Cette pensée est très profonde : le temps, n'étant qu'une condition du mouvement, a été créé *in seminali ratione* par la création de l'*être mobile*, c'est-à-dire de l'être matériel, et cette création a nécessairement été réalisée en un instant. Par une transition naturelle, il arrive alors à parler des êtres vivants. « Si, dit-il, nous nous représentons que, lorsque les choses furent faites (comme le raconte

la Genèse) par la parole de Dieu, les transformations des choses et des jours se poursuivaient selon les espaces de temps tels que nous les connaissons, ce n'est pas en un jour que les plantes auraient pu germer et s'accroître, comme la Sainte Écriture le raconte. De même pour l'accroissement des oiseaux, jusqu'au moment où ils furent capables de voler. Peut-être dira-t-on que les œufs seulement ont été créés au cinquième jour. Mais, si l'on admet que cela suffise pour qu'on puisse dire avec vérité que les oiseaux ont été créés, parce qu'il y a dans l'œuf tout ce qui est nécessaire pour que l'œuf puisse se développer en oiseau au bout du nombre normal de jours, — ce qui provient des nombreux principes incorporellement unis à la matière corporelle de l'œuf *(quia inerant jam ipsae numerosae rationes incorporaliter corporeis rebus intextae)* ; — pourquoi ne pourrait-on dire la même chose avant même que n'existassent les œufs, si l'élément humide contenait déjà les mêmes principes (les mêmes *rationes)* capables de causer le développement des oiseaux, au cours du temps convenant à chaque espèce. » Saint Augustin nie clairement, dans ce passage, que le sujet des *rationes causales* ait été, dans l'hypothèse qu'il avance, des œufs ou des graines au moment de la création. C'est simplement la *matière inorganique*, et pour le cas spécial des oiseaux, l'« élément humide », c'est-à-dire l'eau. Et il s'agit bien de *puissances actives*, puisque ces puissances sont identifiées aux puissances évolutives qui siègent dans l'œuf.

Au Livre V, saint Augustin tranche la question que nous lui avons vu poser au Livre IV, en déclarant que, dès l'origine des temps, le monde inorganique a été fait *substantiellement* tel qu'il est aujourd'hui, et qu'il a commencé, à partir de ce moment, les mouvements, dont toute la succession *existait déjà causalement* au

moment initial. Quant aux espèces végétales et animales, *elles n'ont été faites alors que causalement*, et sont sorties de leurs causes seulement dans la suite des temps, lorsque le moment fut venu où elles devaient naturellement en sortir. Ainsi, la terre a produit *causalement* les herbes et les arbres, lorsqu'au moment de la création, elle a reçu la puissance de les produire; les eaux ont produit *causalement* les poissons et les oiseaux, et la terre a produit *causalement* les animaux terrestres, par le fait qu'au moment de la création, l'eau et la terre reçurent la puissance de les produire; mais, ni les végétaux, ni les animaux n'ont existé *réellement*, avant que, dans la suite des temps, la terre ou l'eau n'eût donné naissance à ces organismes. *Et aucune espèce*, ajoute-t-il, *n'a été produite ensuite, qui ne fût contenue causalement dans la matière au premier instant de la création du monde.*

A la fin du Livre V [1], saint Augustin, pour expliquer mieux encore sa pensée, fait observer qu'un arbre se trouve tout entier dans sa graine, non sans doute quant à sa masse, car celle-ci vient de la nourriture puisée dans le sol; mais *par la force et la puissance causale (sed vi potentiaque causali)*. « Dans cette petite graine, se trouvait une force plus merveilleuse et plus puissante, qui a transformé l'eau mêlée à la terre, en la nature de cet arbre, avec sa ramure, la figure et la verdeur de son feuillage, la forme et la magnificence de ses fruits et l'organisation spéciale à chacune de ses parties. Et qu'est-ce qui pousse sur cet arbre ou en pend, qui n'ait été puisé dans le mystérieux trésor de la graine?... Mais, de même que dans la graine se trouve réuni, d'une manière invisible, tout ce qui doit se développer en arbre avec le temps; ainsi devons-nous nous représenter que le monde, au moment où

1. Cap. XXIII.

Dieu créa simultanément toute chose, contenait simultanément toute chose : à savoir, non seulement le ciel avec le soleil, la lune et les étoiles, dont la nature persiste au cours de leurs mouvements de rotation, et la terre et les mers, qui sont sujets à des mouvements irréguliers; mais aussi les choses que la terre a produites en puissance et causalement, avant qu'elles ne se développassent dans le temps comme nous les connaissons. »

Il me semble que saint Augustin ne pouvait exprimer plus clairement ce qu'il entend par *raisons, forces,* ou *causes séminales.* Les choses qui n'existaient pas en nature au moment de la création y existaient *causalement, de la façon dont l'on peut dire que l'arbre existe dans sa graine* PAR LA FORCE OU PUISSANCE CAUSALE; et il oppose cette façon *causale* de se trouver dans la graine, à la matière de l'arbre qui se trouvait dans le sol qui l'a nourri. *Il ne s'agit donc nullement de la puissance passive ou matérielle* qu'a le suc du sol de se transformer en la matière de l'arbre, sous l'action d'une force active suffisante. Il s'agit de *puissances actives analogues à celles qui se trouvent dans la graine.* Mais, au moment de la création, ces puissances de produire des organismes n'avaient pas pour sujet des semences. Car, pour les végétaux, comme pour les animaux, saint Augustin déclare ignorer si c'est la semence ou l'organisme qui a existé le premier; mais il sait seulement que graines et organismes ont été produits *par la terre où ils existaient causalement.*

J'ai cru d'autant plus nécessaire d'insister sur le véritable sens de la théorie de saint Augustin, qu'au Livre VI, le grand Docteur affirme qu'à l'origine des temps, le corps de l'homme était contenu dans la matière terrestre exactement de la même façon que les autres êtres vivants. Ce que nous venons de dire

sera donc à retenir, pour notre conférence sur l'origine de l'homme.

Je devrais exposer maintenant comment saint Augustin croit pouvoir appuyer sa théorie sur les textes de l'Écriture Sainte. Mais le temps me fait défaut pour cela [1]. Du reste, on est généralement d'accord aujourd'hui pour reconnaître que les preuves exégétiques de saint Augustin, basées en partie sur deux textes inexactement traduits, ne sont pas démonstratives. Néanmoins, la théorie de l'évolution naturelle absolue peut encore se réclamer de la grande autorité d'Augustin, *comme témoin du sens chrétien des premiers siècles.* Pour quiconque connaît un peu les écrits de saint Augustin, il est clair, en effet, que, s'il n'avait cru trouver la preuve de la théorie dans l'Écriture Sainte, *il aurait répudié néanmoins toute intervention spéciale de Dieu dans l'ordre naturel, en dehors de la création primitive.* Qui ignore, en effet, que saint Augustin proclame que Dieu manifeste bien mieux sa grandeur par l'activité naturelle des causes secondes que par ses miracles. L'insistance qu'il met à nier toute intervention de ce genre montre à quel point la théorie lui tenait à cœur, et plus d'un passage du *De Genesi ad litteram* laisse percer suffisamment son sentiment, pour qu'on puisse supposer, sans lui faire injure, que, malgré son désir de faire de l'exégèse pure, le *philosophe chrétien* a exercé une certaine influence sur l'*exégète*, et qu'il faut attribuer au premier autant qu'au second la théorie évolutionniste qui sortit d'un si long labeur. Il est même bien probable que, si des textes inexactement traduits ne l'avaient arrêté, nous pourrions ranger saint Augustin, à côté de saint Grégoire de Nysse, parmi les partisans de l'origine du monde inorganique, aussi bien que du monde organique,

1. Voir l'*Appendice III*.

par voie d'évolution naturelle; mais cette théorie, dégagée de l'interprétation littérale des six jours, aurait laissé au monde inorganique, comme au monde organique, un temps suffisant pour son évolution régulière.

Quoiqu'il en soit, nous sommes en droit de dire que, d'après le sentiment commun des anciens Pères, qui ont traité la question ex professo, toute perfection naturelle du monde, qui n'existait pas *actuellement* au moment de la création première, y existait *virtuellement*, et y est apparue ensuite *par évolution naturelle, sans aucune intervention spéciale de Dieu.*

Appliquée aux données certaines de la géologie, cette doctrine entraîne nécessairement les conséquences suivantes :

1° La succession des faunes et des flores que nous révèle la géologie est le résultat d'une évolution purement naturelle.

2° La première origine de la vie sur la terre est due elle-même à une évolution naturelle de la matière brute, à moins toutefois que l'on n'admette que les premiers organismes ont existé dès le moment mathématique où Dieu tira la matière du néant. Cette dernière opinion étant tout à fait improbable [1], nous serions

1. On s'étonnera peut-être que nous ne soyons pas plus affirmatif au sujet de l'évolution du monde matériel. C'est que, si nous croyons vraie la théorie de la fluidité primitive de la terre et même la théorie de la « nébuleuse primitive », la première pas plus que la seconde ne peuvent se démontrer *directement* par les faits géologiques. Nous savons, en effet, aujourd'hui que ce que l'on nommait jadis le granit et le gneiss primitifs, ne sont ni la première croûte de consolidation du globe, ni les dépôts cristallins formés au sein d'une mer surchauffée, mais représentent simplement soit des roches éruptives, soit des dépôts métamorphisés, dont l'origine première peut parfois ne pas être antérieure au houiller. Il n'en existe pas moins des raisons très sérieuses d'admettre ces théories. Nous ne

ainsi amenés à conclure, en vertu de l'autorité des Saints Pères, à la vérité de la théorie de l'*évolution naturelle absolue*, théorie qui d'ailleurs a été professée formellement, comme nous l'avons montré, par saint Grégoire de Nysse et par saint Augustin.

IIe PROPOSITION

Les Scolastiques aristotéliciens, pour des raisons d'ordre scientifique, n'ont généralement étendu la théorie de l'évolution naturelle absolue qu'à une partie des êtres vivants; mais tous les Docteurs sont restés fidèles à l'esprit du naturalisme chrétien. — *A condition de rester fidèles à cet esprit, il nous est donc permis aussi de nous en tenir, au moins à titre provisoire, à une solution moins radicale que l'évolutionnisme naturel absolu, si l'état présent de la science nous conseille de le faire.*

Mais sommes-nous tenus de suivre, en cette matière, l'opinion des Saints Pères?

Il convient de nous souvenir ici des avis que nous donne Léon XIII, sur l'usage prudent de l'argument patristique. Il faut donc voir d'abord quelle a été l'attitude des Docteurs postérieurs.

Or il est incontestable que les *Docteurs scolastiques* se sont éloignés de la doctrine de l'évolution naturelle absolue, pour admettre ce que nous avons nommé des *interventions spéciales de Dieu*, à l'origine de *certains êtres vivants*. J'ajouterai que l'étude attentive de la question m'a amené à conclure que, s'ils ont agi

pouvons nous étendre sur ce sujet et nous devons nous contenter de dire qu'à notre avis, les arguments sur lesquels se basent ces grandes théories cosmogoniques sont du même ordre que ceux qui tendent à faire admettre que tous les êtres vivants dérivent par évolution naturelle d'organismes très élémentaires. Elles nous paraissent avoir un degré de certitude bien moindre que les théories transformistes entendues dans un sens plus mitigé, par exemple la proposition que tous les vertébrés aériens ont une commune origine.

de la sorte, c'est *pour des motifs d'ordre scientifique* [1]. D'où je conclurai que, si l'état présent de la science nous conseille d'aller moins loin que les anciens Pères dans la voie de l'évolutionnisme naturel, nous pouvons le faire en toute sûreté de conscience, à condition cependant de conserver *l'esprit* qui avait dicté aux Pères cette théorie, et qui est demeuré l'esprit des grands Docteurs des âges postérieurs.

Comme vous le savez, pendant les premiers siècles du christianisme, la philosophie de Platon était surtout en honneur, et les Pères avaient christianisé la philosophie de Platon, comme plus tard les Docteurs du moyen âge christianisèrent la philosophie d'Aristote.

Platon connaissait l'astronomie et ce fut un grand géomètre, puisque, le premier, il donna la théorie des sections coniques. Mais je ne sache pas qu'il ait fait une étude spéciale de l'*histoire naturelle.* Il en était tout autrement d'Aristote, qui a synthétisé tout ce que les Grecs connaissaient ou croyaient connaître sur les êtres vivants. De plus, la philosophie d'Aristote est d'une nature plus concrète, plus terre-à-terre dirai-je, que celle de Platon : elle oblige davantage à préciser. Il faut ajouter enfin qu'Aristote introduisit dans la physique une immense erreur [2], c'est sa théorie relative à la *nature spéciale des corps célestes et à leur influence sur les corps terrestres ou sublunaires.*

Il est bien probable que, si les Pères des premiers siècles n'ont pas trouvé grande difficulté à admettre que la matière inorganique s'est organisée par ses

1. Voir l'*Appendice IV*.

2. Platon croyait que la matière des astres est le feu; il admettait, en outre, que les astres sont mus par des intelligences qu'il considère comme leurs âmes. Les Pères platoniciens admettent la première hypothèse, tout en repoussant généralement la seconde.

propres forces, de manière à donner ainsi naissance, *soit directement, soit indirectement,* à tous les êtres vivants, c'est parce que l'on considérait alors la *génération spontanée* comme un fait indubitable d'expérience. C'est ainsi que saint Augustin ne semble soupçonner aucune difficulté à cela, tant que la Genèse ne parle que de l'origine des végétaux, des animaux et même du corps de l'homme. Sa surprise commence seulement lorsqu'il arrive au récit de l'origine de la première femme. « Car, dit-il, nous savons par expérience que les animaux peuvent naître de l'eau, ou de la terre, ou des rameaux, ou des fruits, ou aussi de la chair des animaux qui produit des genres innombrables de vers et de reptiles, ou enfin par l'union des parents. Mais nous ne connaissons aucun cas où un animal serait né des chairs d'un animal de même espèce et ne différant de lui que par le sexe. Si nous cherchons dans la nature *un fait semblable* à la production de la femme du flanc de l'homme, il nous est impossible de le trouver [1]. »

Ce texte nous fait comprendre que, si saint Augustin n'a trouvé aucune difficulté à l'origine des êtres vivants par évolution naturelle *à partir* de la matière inorganique, c'est parce que les *faits semblables* abondent [2]. Évidemment saint Augustin ne peut ignorer qu'il n'est pas établi, par l'expérience, *que toutes les espèces d'animaux* peuvent naître de la terre ou de l'eau, ou bien d'organes de végétaux ou d'animaux appartenant à d'autres espèces. Mais, puisque semblable origine était constatée pour une multitude d'animaux, il eût été déraisonnable de nier qu'elle ait pu se produire aussi pour les autres, si des conditions favorables

1. *De Genesi ad litteram*, l. IX, cap. XVI (n° 29).
2. Voir aussi, à ce sujet, ce que nous avons dit plus haut à propos de S. Basile, p. 98, note 2 de la p. 97.

s'étaient présentées. Nous ne raisonnons pas autrement aujourd'hui. Qui oserait prétendre encore qu'il est *radicalement* impossible à un œuf de telle espèce donnée de se développer sans fécondation, depuis qu'on a réussi à obtenir le développement d'œufs non fécondés d'oursins et d'autres animaux? — Or, des conditions favorables à la génération spontanée de certains animaux avaient pu se présenter aux premiers âges du monde, qui ne se rencontrent plus aujourd'hui. Quant à la *cause*, les platoniciens ne regardaient pas les astres comme ayant une essence transcendante par rapport à celle des corps terrestres et les anciens Pères combattent, parfois avec vigueur et même avec excès [1], l'activité que certains philosophes attribuaient aux corps célestes; il est donc naturel que saint Augustin considère les corps d'où naissent les organismes par génération spontanée, *comme les véritables causes* de ceux-ci, et que, par conséquent, il tienne que les *raisons séminales* primitives, *causes actives de l'évolution naturelle de tous les organismes*, avaient pour sujet *la matière inorganique solide ou liquide*, d'où devaient *naître, directement ou indirectement, toutes les espèces vivantes*.

Mais des aristotéliciens devaient se montrer plus difficiles.

Aristote, cherchant à préciser les causes des phénomènes que l'on observe sur notre globe, reconnut que

1. Voir S. Basile, *l. c.*, col. 96 et 120, seq.; S. Jean Chrysostome, Ὁμιλίαι εἰς τὴν Γενεσιν (Migne, P. G., t. LIII, col. 52, 58 et 59); S. Ambroise, *Hexaemeron*, l. III, cap. VI (Migne, P. L., t. XIV, col. 166, 167), l. IV, cap. I et II (*ibid.*, col. 187-190. On comprend néanmoins la violente opposition de ces auteurs, si l'on songe aux relations intimes de ces théories avec les doctrines païennes; les esprits qui animaient les corps célestes ou qui les conduisaient et à qui était due principalement leur activité étaient, en effet, des dieux.

beaucoup d'entre eux ne peuvent s'expliquer par les propriétés des quatre éléments. Pour rendre compte de ces phénomènes, il lui parut donc nécessaire d'avoir recours à des causes extra-terrestres. Or, par des raisons très spécieuses, il avait cru pouvoir établir que les corps celestes ne sont pas composés des quatre éléments, qu'ils sont d'une nature supérieure à celle des corps terrestres et qu'ils exercent sur ceux-ci une puissante activité, provenant de la supériorité de leur nature. Il fut ainsi amené à admettre que les corps célestes exercent une *influence générale* sur tous les phénomènes de la nature terrestre ou sublunaire, influence qui, tout en étant subordonnée à l'action de la Cause Première, Premier Moteur immobile, est cependant comparable à celle de la Cause Première *par son universalité.* Cette influence se fait sentir notamment sur la génération des animaux : le sperme serait inefficace, s'il n'agissait sous l'influence des astres et spécialement du soleil d'où l'adage, universellement admis au moyen âge : *Homo generat hominem et sol.*

Mais là où les causes particulières font défaut, il faut bien admettre que les causes universelles agissent *seules.* Or tel est le cas, lorsqu'un organisme naît *de la matière inanimée,* sans le concours de la semence. En effet, comme le dit S. Thomas [1], pour qu'un corps inanimé pût se transformer par lui-même en un être vivant, il faudrait que ce corps put agir sur lui-même. Chez les êtres vivants, qui sont des organismes, chaque partie ne peut non plus agir sur elle-même; mais les divers organes agissant les uns sur les autres, l'être vivant agit réellement sur lui-même. C'est pour cela qu'un être vivant peut évoluer par l'action *de vertus séminales dont il est le sujet;* ce qui est impossible pour un corps inorganique. — D'où il résulte que, si une

1. *In II Sententiarum,* Dist. XVIII, q. 1, a. 2.

masse inorganique se transforme en être organisé sans le concours du sperme, ce ne peut être que sous l'influence des corps célestes; et c'est dans les astres que se trouve la *vertu séminale*, et non dans la masse terrestre inorganique, qui ne concourt à son évolution que par une disposition qui la rend apte à subir, de telle ou telle façon, l'influence du ciel. Aristote et les aristotéliciens avaient d'ailleurs étendu cette conclusion aux plantes [1] et aux animaux qui naissent par génération spontanée *des organes de plantes ou d'animaux, en putréfaction ou non :* la matière dont ils évoluent constituait, selon leur doctrine, l'élément *femelle, purement passif;* l'élément *mâle, actif*, faisant défaut sur la terre, force était bien d'aller le chercher au ciel. De même, dit Aristote, que la terre est dite avec raison la mère des vivants, de même le ciel est leur père.

Mais à côté de cette conclusion, en quelques sorte théorique, Aristote avait cru pouvoir établir, *par induction*, une *loi naturelle* d'une grande importance. Dans le Livre III de son traité sur la *Génération des animaux*, et surtout dans les livres V et VI de son *Histoire des animaux*, Aristote traite longuement des cas connus de génération spontanée, et l'examen de tous ces faits l'amène à la conclusion que *les espèces qui naissent par génération spontanée sont incapables de se reproduire.* Il est vrai que certains testacés, tels les pourpres et les buccins, se réunissent comme pour se reproduire et qu'ils produisent ensuite des sortes

1. S. Thomas d'Aquin attribue également à l'action du ciel la production des plantes, telle qu'elle est décrite au troisième jour de l'Hexaméron *(In II Sent.*, dist. XIV, q. 1, a. 5, ad 6[m]). En cela il s'éloigne de l'enseignement des Pères, qui, comme nous l'avons vu, l'attribuent exclusivement à la terre. Néanmoins, à l'exemple des Pères, il l'attribue aux causes secondes, parce qu'ici les théories scientifiques d'Aristote ne l'obligent pas à recourir à une intervention spéciale de Dieu.

de gâteaux; mais de ces gâteaux ils ne sort rien, et les testacés de ces genres, aussi bien que les autres, ne naissent que de la vase ou de la pourriture [1]. Il est vrai aussi que quelques-uns des insectes qui naissent de la pourriture s'accouplent et pondent des œufs; mais de ces œufs naissent des vers, qui meurent sans se transformer jamais en insecte parfait [2]. La loi était donc tout à fait générale. Et c'est simplement cette *loi expérimentale*, et non un principe *a priori*, qu'invoque saint Thomas, lorsqu'à la question XCI de la Ire partie de la *Somme Théologique*, il dit (a. 2, ad 2m) : « *Les animaux parfaits, qui sont engendrés par le sperme, ne peuvent être engendrés par la vertu des corps célestes, comme le prétend Avicenne.* » Mais, à la question LXXI, je pense que saint Thomas insinue quelque chose de plus : « *La nature*, dit-il, *procède à ses effets par des moyens déterminés : c'est pour cela que les espèces qui sont naturellement engendrées par le sperme ne peuvent être engendrées naturellement sans sperme.* » — « **La nature procède à ses effets par des moyens déterminés** » : cela ne peut vouloir dire que le même effet ne peut jamais être obtenu par des moyens différents : tout le monde sait le contraire. Cela signifie donc que les *relations entre les causes et les effets naturels sont déterminées par des lois naturelles ;* et ces lois naturelles sont *immuables.* La loi naturelle qu'énonce saint Thomas, loi découverte par l'observation comme nous l'avons vu, existait donc dès l'origine du monde, aussi bien qu'aujourd'hui. — Saint Thomas ne fait ici qu'appliquer le *principe des causes actuelles*, exactement comme le fera Darwin, lorsqu'il soutint

1. Περὶ τὰ ζῷα ἱστοριῶν, Βίβλ. Ε, ιε *(De animalibus historiae, l.* V, cap. xv, alias xiii).

2. *Ibid.*, Βιβλ. Ε, λα (L. V, cap. xxxi, alias xxv).

que c'est dans les phénomènes actuels qu'il faut chercher la clef de l'origine des espèces dans les temps anciens, le *fait* de l'origine des espèces par évolution étant d'ailleurs préalablement établi[1]. Le fondement de la méthode *des phénomènes actuels* est, pour le naturaliste anglais comme pour l'Ange de l'École, l'*immutabilité des lois de la nature* et spécialement des *lois de la vie*. Et c'est aussi, je pense, par le même principe, que Darwin, bien qu'il soit peu explicite à ce sujet, a été amené à *postuler* une intervention *spéciale* de Dieu à l'origine de la vie. Je crois donc que ce postulat, bien qu'opposé à l'enseignement des Saints Pères qui ont traité *ex professo* de la question, est légitime au point de vue doctrinal. Et, de même, on devrait admettre la légitimité de toute autre *atténuation* à la doctrine absolue de l'évolutionnisme naturel, si elle était basée sur de solides raisons scientifiques.

Mais, s'il est légitime d'en agir ainsi, ce n'est cependant qu'à la condition de conserver, comme l'ont fait les Docteurs scolastiques, *l'esprit* qui avait dicté leurs conclusions aux Augustin et aux Grégoire de Nysse. Cet esprit de **naturalisme chrétien** a toujours été en honneur dans l'Église, et ce n'est qu'aux époques de décadence qu'on a pu le voir faiblir, dans une certaine mesure. Sous le nom de *naturalisme chrétien*, j'entends exprimer *la tendance à attribuer à l'action naturelle des causes secondes tout ce que la raison et les données positives des sciences d'observation ne défendent pas de leur accorder*, et de ne recourir à une intervention spéciale de Dieu, distincte des actes de son gouvernement général, qu'en cas d'absolue nécessité. Je ne voudrais pas prétendre cependant que celui qui répudierait le naturalisme chrétien devrait être considéré comme

1. Voir plus haut, p. 98, note 2 de la p. 97, le même principe énoncé déjà par S. Basile.

hérétique, car je ne pense pas qu'il s'agisse d'une vérité révélée ; mais il s'éloignerait de l'esprit du christianisme, et, s'il se rend compte qu'il se met ainsi en opposition avec l'enseignement constant de Pères et des Docteurs, — et cela dans une matière certainement religieuse, puisque la tradition chrétienne professe que c'est surtout par l'activité des causes secondes que Dieu manifeste sa sagesse, sa bonté et sa puissance [1], — on ne pourrait l'absoudre de l'accusation *d'orgueil* et de *témérité*. Si donc il nous est permis d'accepter simplement, en matière d'évolution, toute atténuation qui semblerait indiquée par l'état actuel de la science, c'est cependant avec un esprit disposé à adhérer volontiers aux conclusions les plus favorables à l'évolution naturelle que nous devons chercher la solution dictée par les sciences d'observation.

SECONDE PARTIE

L'évolutionnisme darwinien au regard de la philosophie catholique.

QUAND je parle des *sciences d'observation*, j'entends par là ces sciences *conçues dans leur pleine acception*, c'est-à-dire *comprenant leur base philosophique*. Car on ne saurait trop le répéter, surtout de nos jours : toute science est redevable à la métaphysique de ses bases rationnelles. Il ne résulte pas de là qu'un savant qui n'est pas métaphysicien de profession ne puisse faire de fort bonne besogne. Tout homme de bon sens est naturellement métaphysicien, la métaphysique véritable n'étant autre chose que la

1. Voir notamment sur ce sujet S. THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles*, l. III, cap. 69 et 77 ; *In II Sent.*, Dist. I, q. 1, a. 4 ; *Summa theologica*, I p., q. CIII, a. 6 et q. CV, a. 5 ; q. XXII, a. 3 *et alibi*.

science du bon sens. Seulement, un savant étranger à toute métaphysique scientifique est en danger de rencontrer des écueils.

D'abord, la déformation professionnelle, jointe à l'orgueil professionnel qui en est la suite naturelle, peut le conduire à répudier les règles du bon sens. C'est ce qui est arrivé à bon nombre de mathématiciens modernes, qui, méconnaissant l'autonomie fondamentale du genre *figure* et du genre *quantité* et la distinction essentielle entre la quantité continue et la quantité discontinue ou *nombre*, et prétendant, en outre, que la notion du nombre peut se former indépendamment de l'observation et qu'elle peut seule donner des certitudes précises, en sont arrivés à des conséquences dont l'absurdité frappera de stupeur l'avenir mieux éclairé. C'est ce qui arrive aussi à beaucoup de naturalistes incrédules, et notamment à ceux qui professent l'évolutionnisme athée et matérialiste.

En second lieu, le savant non métaphysicien, n'ayant pas analysé scientifiquement les bases de ses convictions, ne saura pas toujours en rendre complètement raison, ni apprécier exactement le degré de certitude qu'elles comportent. Il sera ainsi exposé à passer de cette confiance, parfois exagérée, dans la valeur des théories, dont nous avons été les témoins au XIXe siècle, au scepticisme scientifique dont certains savants, d'ailleurs éminents, nous donnent aujourd'hui le lamentable spectacle, et qui est peut-être le plus grand danger de l'heure présente, au point de vue religieux.

Enfin, il ne saura pas toujours répondre aux arguments spécieux que les sophistes pourront opposer à ses conclusions les plus légitimes, même s'il a personnellement conscience que ces objections ne sont pas concluantes.

Nous n'avons pas à nous occuper ici de l'évolution-

nisme matérialiste; mais, en soumettant la théorie darwinienne au regard de la philosophie chrétienne, qui seule mérite le nom de philosophie [1], nous chercherons d'abord à analyser les raisons métaphysiques sur lesquelles repose, au fond, la conviction du savant évolutionniste, et ainsi cette conviction se transformera, selon les degrés, en une certitude ou en une probabilité raisonnée. — Ensuite, nous examinerons et nous pèserons l'argument philosophique, par lequel on a voulu, soit démontrer l'impossibilité de l'origine des organismes par évolution naturelle, soit restreindre son extension, et nous verrons que la *théorie catholique sur l'activité des causes secondes* met à néant cette objec-

1. Sous le nom de « philosophie chrétienne », nous entendons le corps de doctrines qu'ont édifié les Pères et les Docteurs chrétiens, en utilisant à la fois les écrits des philosophes de l'antiquité païenne et les données de la révélation. Nous n'entendons donc pas dénier le nom de « philosophie » à l'enseignement des philosophes de l'antiquité, spécialement de Platon et d'Aristote, cet enseignement, expurgé des principales erreurs qu'il contenait, ayant servi de point de départ au développement de la philosophie chrétienne. Cette dernière est d'ailleurs perfectible. Les Pères et les Docteurs chrétiens ont éliminé de l'enseignement des philosophes païens les erreurs de nature doctrinale; mais ils n'ont pu faire de même pour les erreurs d'ordre scientifique. Et, sans sortir du domaine purement philosophique, il n'y a pas de raison de croire que tout progrès est devenu impossible depuis le XIIIe, ou depuis le XVIe siècle. Mais perfectionner une doctrine n'est pas la renverser. C'est pourquoi nous ne jugeons pas dignes de porter le nom de « philosophie » les systèmes de ceux qui, suivant l'expression de Léon XIII, « *patrimonio antiquae sapientiae posthabito nova moliri quam vetera novis augere et perficere maluerunt, certe minus sapienti consilio et non sine scientiarum detrimento* » (Encycl. *Aeterni Patris*, du 4 août 1879. Édition Desclée des *Acta Leonis* PP. *XIII*, vol. I, pp. 103-104). Il n'est d'ailleurs pas nécessaire d'être croyant pour partager notre avis à ce sujet. Voir GONZAGUE TRUC, *Le retour à la Scolastique*. Paris 1919.

tion, du moins si l'on donne à la théorie les limites que lui assigne Darwin.

IIIe PROPOSITION

L'application des principes certains de la philosophie et de la théologie catholique aux données des sciences d'observation transforme en certitude absolue et raisonnée la conviction du simple naturaliste en faveur d'un système transformiste très avancé ; elle engage, en outre, à accepter, au moins comme éminemment probable, la théorie qui fait dériver tous les êtres vivants d'un ou de quelques organismes très élémentaires, comme le veut Darwin.

Les faits d'observation qui amènent les savants à admettre l'évolution naturelle des organismes appartiennent au domaine de sciences variées. Mais je crois pouvoir dire que les plus démonstratifs sont ceux qui relèvent de la paléontologie stratigraphique et de la géographie biologique. La conférence de M. Salée vous a montré que l'argument paléontologique peut faire conclure à une évolution remontant très haut : en l'espèce, il s'agissait, en effet, d'établir la communauté d'origine des *trois classes supérieures des vertébrés.* Les preuves d'ordre paléontologique et géographique sont d'ailleurs, en général, d'autant plus concluantes, qu'elles portent sur des groupes moins éloignés l'un de l'autre dans la classification zoologique ou botanique ; de telle sorte qu'il peut être difficile de tracer la limite entre les conclusions très probables et celles qui sont absolument certaines. Mais, jusqu'aujourd'hui, l'argument paléontologique ou géographique n'a permis, *par lui-même,* de rien établir au sujet de l'origine, commune ou non commune, des organismes appartenant à différents embranchements. C'est pour ces raisons que, dans la IIIe des *propositions* que j'ai énoncées au début de

ma première conférence [1], je me suis borné à affirmer *la certitude d'un système transformiste très avancé*, sans déterminer davantage.

Ces réserves faites, je pense que les bases philosophiques des déductions certaines que l'on peut tirer des faits scientifiquement constatés, et spécialement des faits d'ordre paléontologique et géographique, en faveur de la théorie de l'évolution, peuvent se ramener, en dernière analyse, à trois principes.

I. Le premier est le *principe fondamental de l'induction scientifique*, qu'Aristote développe à propos de ce que l'on nomme la *preuve physique de l'existence de Dieu* [2] : on peut d'ailleurs y joindre ici, pour aller au devant de l'objection d'âmes pieuses mais peu éclairées, *la véracité de Dieu.*

Les faits qui montrent, aux yeux du naturaliste, les modifications survenues dans la population du globe et de ses différentes régions comme étant le résultat d'une filiation des espèces sont si nombreux et si variés, que *cette convergence des faits vers une même conclusion théorique ne peut être fortuite.* Ou bien donc cette conclusion est conforme à la réalité, ou bien *cette convergence des faits vers une conclusion fausse est formellement voulue par l'auteur de la nature.* Car, si l'origine de chaque espèce organique est le fait d'une intervention *spéciale* de Dieu, c'est-à-dire d'une intervention non exigée par l'ordre *préexistant* de la nature, c'est bien Dieu seul qui a voulu régler l'ordre de l'apparition des organismes dans le temps et leur répartition dans l'espace aux différents âges de la terre, de manière à amener *forcé-*

1. P. 12. Nous avons reproduit le texte de cette proposition en tête de ces lignes, pour la facilité du lecteur.

2. Φυσικῆς ἀκροάσεως B, θ *(Physicorum,* lib. II, cap. VIII).

ment le naturaliste à conclure *par une légitime induction*[1] à l'origine des espèces, par descendance de formes préexistantes. Si donc cette conclusion était fausse, ce serait Dieu qui aurait formellement voulu nous induire en erreur. Or cette hypothèse est absurde et blasphématoire, puisqu'elle nous représente le Créateur sous les traits d'un dieu trompeur. « Si la théorie de l'évolution n'est pas vraie, dit avec raison le naturaliste anglais Romanes [2], Dieu serait, non un Dieu caché [3], mais bien un *dieu trompeur.* »

Vous voudrez bien remarquer que cette première preuve établit seulement l'*origine des espèces par évolution ;* mais qu'elle ne prouve pas, du moins directement, que *des interventions spéciales de Dieu ne se sont pas produites,* au cours de cette évolution. Il en sera autrement des deux preuves suivantes.

1. Je sais bien que certaines âmes pieuses, mais peu éclairées, croient servir la Religion en cherchant à diminuer la force probante de l'induction, et invoquent même dans ce but des phrases empruntées à des auteurs incrédules. Mais qu'elles y prennent garde : en combattant le principe de l'induction scientifique, elles ne se mettent pas seulement en opposition avec le bon sens, mais elles battent en brèche la certitude du fait de la révélation chrétienne et catholique, dont la démonstration est toute entière d'ordre inductif. L'incrédulité savante ne l'ignore pas : c'est pour cela qu'après avoir cherché en vain à combattre la Religion par des arguments tirés des données des sciences modernes, elle se rejette aujourd'hui sur l'arme plus dangereuse et plus subtile du scepticisme scientifique.

2. ROMANES, *Darwin and after Darwin*, vol. I.

3. Is., XLV, 15. Ce passage d'Isaïe qui exprime que les voies de Dieu nous sont souvent inconnues, de sorte que nous ne percevons pas leur profonde sagesse, a été, comme on le sait, un des points de départ de la conversion au christianisme du grand naturaliste anglais Romanes, qui avait été longtemps incrédule. On peut lire, au sujet de cette conversion, l'intéressant article de Mgr J. LAMINNE, *Une crise d'âme (Revue Apologétique,* 1906).

II. Le second principe que nous invoquerons est le principe, *philosophiquement incontestable*, et défini comme *dogme de foi* par le Concile du Vatican [1], que *la fin de la création est nécessairement la manifestation de la gloire du Créateur.*

Avant que la géologie ne fût née, on a pu supposer que Dieu, par des interventions successives, avait *parfait* son œuvre *en plusieurs actes.* Il n'y avait à cela rien d'absurde, en soi. Par exemple, Dieu aurait pu produire les premiers germes des plantes terrestres, lorsque la terre, par son évolution naturelle, fut devenue capable de les nourrir ; puis, lorsque les plantes se furent accrues et multipliées suffisamment pour fournir aux animaux terrestres une nourriture convenable, Dieu aurait créé ces derniers. Ce mode de développement harmonieux de l'œuvre divine n'a rien, semble-t-il, qui soit en opposition avec les perfections du Créateur. Et il en serait de même de tout système cosmogonique, qui nous représenterait Dieu, intervenant ainsi pour *construire* son œuvre par étapes successives, répartissant dans le temps les interventions, dont la somme, si je puis m'exprimer ainsi, se serait produite au moment initial des temps, dans l'hypothèse de la formation instantanée de notre monde actuel, telle que la voulait l'École d'Alexandrie. Mais, pour cela, il faut que *chaque intervention spéciale* ait pour objet l'introduction, dans la nature, d'*un nouveau degré de perfection* qui n'y existait pas encore, et non simplement la *réparation des usures* produites dans la nature par l'activité des causes naturelles.

Or, c'est bien sous cette dernière forme que l'on serait réduit aujourd'hui à admettre l'intervention divine produisant de toutes pièces de nouvelles espèces, si l'on se refuse à admettre que les espèces nouvelles

1. Sessio III, cap. 1, § 2 et can. 5.

descendent par filiation naturelle des espèces anciennes qu'elles étaient destinées à remplacer.

Et je dis que cela est impossible; parce qu'à ce compte, Dieu, qui se révèle à nous dans l'œuvre de la nature, n'aurait proposé à nos regards qu'une *œuvre d'artiste imprévoyant, maladroit ou impuissant.* Telle serait une horloge, qui aurait besoin d'être réparée tous les jours par l'horloger. Et que l'on n'objecte pas que rien n'empêche un *artiste habile* de faire, s'il le veut, *œuvre d'artiste malhabile.* Car, si pareil caprice est possible à un homme, il est impossible à Dieu. Dieu, en effet, était libre de ne pas créer ; mais, du moment où il crée, il ne peut le faire qu'en manifestant ses perfections par son œuvre. Cela ne veut pas dire, sans doute, que l'œuvre de Dieu doive être parfaite; car Dieu seul est parfait; et il est nécessaire que l'œuvre proposée à nos regards soit suffisamment imparfaite, pour que nous puissions voir *facilement* dans cette imperfection la marque de sa contingence, et que ceux qui ne veulent pas la voir soient inexcusables. Mais cette imperfection doit être de telle nature, qu'elle fasse simplement reconnaître que le monde vient du néant, et *qu'elle ne soit pas imputable à la maladresse, ou à l'impuissance de son auteur.* Or il en serait ainsi, dans l'hypothèse créationniste : la fin *de l'œuvre (finis operis)* d'un monde ainsi fait serait, non la gloire, mais la honte de l'artisan divin; ce qui est impossible.

Peut-être sera-t-il permis à notre fierté nationale d'ouvrir ici une parenthèse, pour rappeler qu'à l'époque où le monde savant, aveuglé par la gloire de Cuvier [1],

1. Nous devons à l'honneur de Georges Cuvier de faire observer que, contrairement à ce que l'on croit communément, l'illustre fondateur de la paléontologie n'a jamais admis la théorie dite des « créations successives ». G. Cuvier fut un des principaux défenseurs de la *fixité de l'espèce ;* mais il expliquait

n'hésitait pas à admettre les vingt-sept créations successives d'Alcide d'Orbigny, plutôt que de renoncer au dogme cuviériste de la fixité de l'espèce, un savant catholique belge se leva, pour protester contre cette théorie *au nom des attributs du Créateur*, et défendre la transformation des espèces fossiles. D'Omalius d'Halloy n'était ni théologien, ni métaphysicien ; mais son bon sens de naturaliste chrétien lui avait fait sentir que ces interventions successives du Créateur pour réparer son œuvre « ne répondent pas à l'idée que nous nous faisons des perfections de Dieu ». Mais combien ce que nous devrions admettre aujourd'hui ne serait-il pas plus absurde que la théorie d'Alcide d'Orbigny?

III. Le troisième principe qui, appliqué aux faits paléontologiques, démontre avec certitude l'origine des espèces par voie d'évolution naturelle, est plutôt théologique que philosophique : c'est l'*impossibilité d'admettre le miracle comme cause de l'ordre naturel* [1].

Il importe de bien entendre le sens des termes *naturel* et *surnaturel*. La théologie enseigne que l'activité de Dieu, *dans l'ordre naturel*, comprend tout ce qui est nécessaire à la première constitution de la nature telle qu'Il l'a conçue, à sa conservation et à l'exercice de ses activités naturelles, de manière qu'elle puisse atteindre normalement la fin proposée à son activité. La *création* de la matière à l'origine des temps, l'*influence conser-*

la variation des faunes dans les couches successives des régions connues du globe par l'anéantissement de certaines espèces et par la migration d'autres formes. C'est plus tard que, les progrès de la science ayant montré l'*insuffisance* de la théorie des migrations pour expliquer *tous* les faits, les partisans de la fixité de l'espèce se virent contraints d'imaginer la théorie dite des « créations successives ».

1. S. Augustin, *De Genesi ad litteram*, l. II, cap. 1; S. Thomas d'Aquin, *In II Sent.*, Dist xiii, q. 1, a. 4; *Summa Theol.*, p. I, q. xlvii, a. 4, ad 3°.

vatrice de Dieu, sans laquelle tout rentrerait dans le néant, le *concours* de Dieu avec les causes secondes, sans lequel ces causes ne sauraient exercer leurs activités naturelles, enfin la *création même de l'âme spirituelle de l'homme*, au moment où l'embryon acquiert, par son développement naturel, une organisation *humaine*, création qui est la condition requise pour qu'un homme puisse être engendré par l'activité naturelle de l'homme: tout cela ne dépasse pas l'*ordre naturel*. De même, si l'on admet que la matière inorganique, telle qu'elle a été produite par Dieu à l'origine, n'a pas, en elle-même, l'activité suffisante pour s'organiser et se transformer en être vivant, une *intervention spéciale* du Créateur pour introduire la vie sur la terre, au moment où la terre a acquis un stade d'évolution qui lui permette de servir de demeure à des êtres vivants, ne sera pas plus surnaturelle que si elle s'était produite à l'origine des temps; et j'en dirais de même d'une intervention spéciale ayant pour objet d'introduire sur la terre *tel nouveau degré de vie*, si une pareille intervention était nécessaire à cette fin. Il s'agit, en effet, dans ces hypothèses, d'*interventions nécesssaires à la constitution d'un ordre de perfections naturelles qui n'existaient pas encore*.

Mais il en serait tout autrement, si Dieu intervenait pour *réparer l'harmonie* d'un ordre précédemment établi; car, dans ce cas, son intervention serait surnaturelle. Un homme qui a deux jambes et deux bras n'a rien que de très naturel; et, si l'on admet qu'une intervention spéciale de Dieu était nécessaire pour donner naissance au premier homme, cette intervention aurait pu être purement naturelle, bien que le premier homme eût deux jambes et deux bras. Mais, si Dieu intervient pour faire repousser un membre amputé, cette intervention sera miraculeuse. De même, si Dieu créait aujourd'hui une espèce nouvelle, pour

remplacer dans l'économie de la nature une espèce détruite par l'action des causes naturelles, personne n'hésiterait à dire que cette intervention divine est miraculeuse; or, c'est précisément ainsi, nous l'avons dit tantôt, qu'il faudrait comprendre aujourd'hui l'hypothèse créationniste, si on veut l'appliquer aux faits concrets que nous révèlent la paléontologie stratigraphique et la géographie biologique. Supposons, par exemple, qu'une épidémie fasse périr tous les chevaux ou tous les chameaux, soit sur toute la surface de la terre, soit sur une vaste partie de celle-ci, et que Dieu, pour réparer ce désastre, produise, de toutes pièces, des chevaux ou des chameaux, ou quelque autre animal plus ou moins voisin et capable de remplir le même rôle que le cheval ou le chameau; qui hésiterait à considérer cette production comme un miracle au moins égal à la restitution d'un membre amputé?— En semblable hypothèse, sans doute, pareil miracle ne serait pas impossible. L'homme ayant été élevé par Dieu à l'ordre surnaturel, il convient que Dieu manifeste par des miracles [1] sa sollicitude paternelle pour ses enfants d'adoption. Mais, avant l'origine de l'homme et lorsqu'il s'agissait uniquement d'instituer l'ordre naturel, une intervention miraculeuse de Dieu aurait répugné à la Sagesse divine, comme une cause absolument disproportionnée

1. Dans l'hypothèse de l'élévation de l'homme à l'ordre surnaturel, le miracle n'est pas seulement convenable, mais il est *absolument nécessaire*. Par la nature, Dieu révèle à l'homme les vérités naturelles qui lui sont nécessaires pour atteindre sa fin naturelle. Mais, du moment où il plaît à Dieu de révéler à l'homme des vérités d'ordre plus élevé, dont la connaissance est proportionnée à la fin surnaturelle à laquelle il l'appelle, les miracles sont nécessaires; car il est impossible à Dieu de révéler à l'homme autre chose que ce que lui révèle la nature, autrement que par des manifestations qui sortent de l'ordre naturel, c'est-à-dire par des miracles. Ces miracles peuvent d'ailleurs être physiques ou moraux.

à son but : c'est donc avec raison que la tradition chrétienne repousse l'hypothèse du miracle à l'origine des choses.

***

Comme vous l'avez déjà compris, les deux derniers principes que nous avons invoqués ne *peuvent servir de base qu'aux preuves tirées de la paléontologie et de la géographie biologique*, en comprenant aussi sous ce dernier nom la *paléogéographie biologique*. Le principe fondamental de l'*induction scientifique* permet, au contraire, de tirer des déductions de tous les ordres de faits. Mais la paléontologie stratigraphique, en démontrant, dans un bon nombre de cas, que l'évolution *s'est réalisée réellement* comme les faits d'anatomie et d'embryologie comparée permettaient de le deviner, a donné, pour ainsi dire, une confirmation expérimentale à la légitimité des déductions tirées de ces ordres de faits, et contribue ainsi à augmenter leur force probante.

Bien que la méthode inductive puisse conduire à des démonstrations absolument rigoureuses, et qu'elle y conduise, en effet, dans la question qui nous occupe, il résulte cependant de sa nature même, qu'il est impossible de tracer la limite exacte entre les cas où elle fournit une démonstration certaine, et ceux où elle permet seulement de conclure avec une très grande probabilité. Je crois cependant ne pas me tromper, en disant qu'il y a des cas où la communauté d'origine de différents groupes peut être établie avec certitude, sans qu'elle se déduise directement des faits paléontologiques. Ainsi, par exemple, il me semble bien que l'on peut considérer comme certaine l'origine commune des poissons et des vertébrés aériens. Je pourrais donner d'autres exemples ; mais ces exemples n'intéresseraient

que les spécialistes, et les spécialistes sont, sans doute, plus à même que moi d'apprécier le degré de certitude que comportent les inductions tirées de l'anatomie et de l'embryologie comparée. — Quand je parle d'une origine commune, il faut s'entendre. Nous savons, par la révélation, que tous les hommes vivant actuellement sur la terre sont issus d'un même couple. Mais la révélation seule peut donner de pareilles précisions sur les origines. Lorsqu'un naturaliste parle de l'origine commune de divers groupes, il entend dire par là, que les organismes appartenant à ces divers groupes sont tous issus *de formes soit identiques, soit très voisines*, et non qu'ils descendent d'un individu ou d'un couple unique. Aussi Darwin se borne-t-il à exprimer l'opinion que Dieu a inspiré la vie à un petit nombre de *formes* ou à une seule, et non à un seul ou à un petit nombre d'individus.

J'ai dit déjà qu'à mon avis, on ne peut affirmer *avec certitude*, que la vérité d'*un système évolutionniste très avancé*, sans vouloir préciser davantage. Mais la probabilité de la théorie qui fait dériver toutes les espèces de formes très élémentaires est singulièrement confirmée par le sentiment catholique, que Dieu se sert du concours naturel des causes secondes, dans la mesure où la chose est possible. Il me paraît même difficile de supposer que, si Dieu a dû intervenir pour former les premiers êtres vivants, son *intervention spéciale* ait abouti *immédiatement* à autre chose qu'à la formation d'organismes unicellulaires; mais je n'oserais affirmer qu'aucun de ces organismes n'a pu évoluer, dès la première génération, en organisme pluricellulaire. Rien ne m'engage cependant à admettre cette dernière hypothèse; car je ne vois aucune raison de dénier à Dieu le pouvoir de former des espèces *unicellulaires et de nature végétale*, qui puissent, dans la suite des siècles, donner

naissance, par évolution naturelle et sans aucune nouvelle intervention spéciale de Dieu, à des espèces à organisation très complexe et possédant les attributs les plus élevés de l'animalité.

C'est ce qu'il nous reste à établir, spécialement contre les évolutionnistes modérés.

IVe PROPOSITION

La théorie catholique sur les opérations naturelles des causes secondes suffit à rendre compte de l'évolution naturelle transformiste telle que l'admet Darwin, et permet de rejeter, comme absolument superflues, les autres interventions spéciales postulées par les fixistes ou les créationnistes modérés. — Quant à l'intervention spéciale postulée par Darwin, il nous paraît difficile de ne pas l'admettre, au moins à titre provisoire, dans l'état actuel de nos connaissances.

Le principe philosophique sur lequel s'appuient les évolutionnistes modérés, aussi bien que les fixistes, pour prétendre que des interventions spéciales de Dieu, plus ou moins nombreuses, ont été nécessaires, est le *principe de causalité.*

Je me propose de montrer d'abord *a posteriori*, par une réduction à l'absurde se rapportant au principe de logique : *qui nimis probat, nihil probat*, que cette preuve est inopérante ; puis, en approfondissant la théorie catholique des causes secondes, j'expliquerai *pourquoi* les interventions spéciales de Dieu, autres que celle postulée par Darwin, ne sont pas nécessaires.

A. Réfutation *a posteriori* de l'objection tirée du principe de causalité.

Le *principe de causalité* dérive immédiatement du principe de *raison suffisante*, qui est le premier fondement de la métaphysique chrétienne [1]. Si donc une

1. Nous considérons le principe de raison suffisante comme un *principe premier* et non comme une simple conséquence

théorie est en contradiction avec le principe de causalité, cette théorie est certainement fausse.

Sous sa forme développée, le principe de causalité peut s'énoncer comme suit : *Toute perfection d'un effet* (quidquid est perfectionis in effectu) *doit être pleinement contenue dans la perfection de l'ensemble de ses causes.* En effet, s'il en était autrement, l'*être aurait sa raison suffisante dans le néant.*

Or, disent les *fixistes*, dans l'hypothèse de l'origine des espèces organiques par voie d'évolution naturelle, *les nouvelles perfections spécifiques* seraient causées par des ancêtres qui ne les possédaient pas. Donc cette hypothèse ne peut se concilier avec le principe de causalité.

Les *évolutionnistes modérés*, cherchant à concilier les faits avec les principes, disent qu'en somme tous les représentants d'un même « grand groupe » possèdent le *même degré de perfection.* Au point de vue philosophique, chaque grand groupe peut donc être considéré comme constituant une espèce unique, dont les subdivisions seraient comparables à de simples variétés. D'où ils concluent que le principe de causalité demande seulement l'intervention du Créateur à l'origine de chaque grand groupe.

Enfin, *les plus larges des évolutionnistes modérés* se contentent de demander une intervention spéciale pour le passage *du végétal à l'animal,* puis *de l'animal à l'homme :* Le végétal, l'animal non raisonnable et l'animal raisonnable, qui constituent des rameaux extrêmes de l'arbre de Porphyre, représentent chacun un ordre déterminé de perfection; mais, entre le végétal et l'animal, comme entre la bête et l'homme, il y a une

logique du principe de contradiction. Voir à ce sujet J. LAMINNE, *Le principe de contradiction et le principe de causalité.* (*Revue Néo-scolastique*, 1912.)

différence essentielle et irréductible : l'espace qui les sépare ne peut donc être franchi sans une intervention divine.

Examinons d'abord ce dernier système. Y a-t-il vraiment, entre le végétal et l'animal, une différence tellement profonde que le passage de l'un à l'autre ne puisse être réalisé par la nature et exige une intervention spéciale de Dieu, distincte des actes de son gouvernement général?

Si nous consultons les phénomènes, ils nous répondent d'abord que cet abîme, que l'on déclare infranchissable à la nature, la nature le franchit tous les jours, au cours de la génération des animaux. L'œuf, même fécondé, est, en effet, un être purement végétatif, auquel on ne peut, sans absurdité, attribuer une âme animale [1]; et cependant ce végétal, au cours de son développement embryonnaire, se transforme en animal. Et cette transformation se fait de telle sorte, qu'il est impossible de dire, même pour les espèces où l'évolution embryonnaire se fait en pleine lumière, à quel moment de cette évolution apparaît la sensibilité. De même, si l'on envisage l'ensemble des organismes adultes, on en rencontre un grand nombre, chez lesquels on ne peut dire avec certitude si, parmi les mouvements vitaux qu'ils manifestent, il y en a qui répondent à une véritable *perception;* et l'on peut établir des séries où

1. On lira avec intérêt l'historique des origines et du développement de la théorie de l' « animation immédiate » dans l'*Embryologia sacra* de CANGIAMILA, ouvrage publié par un ardent défenseur de cette théorie, à l'époque (1745-1758) où elle était parvenue à son apogée. La chose était légitime à ce moment. Par contre, nous n'exagérerons rien en comptant au nombre des plus grandes hontes de l'esprit humain, que cette théorie ait pu trouver encore des défenseurs, longtemps après que la fausseté des bases expérimentales sur lesquelles on avait cru pouvoir l'établir fut définitivement démontrée.

l'existence de la *sensibilité*, fort douteuse pour les termes inférieurs, devient ensuite de plus en plus probable, jusqu'à ne plus présenter aucun doute. On répondra que cela provient de ce que les moyens d'investigation précise nous font défaut ; car on ne peut raisonnablement contester qu'*entre percevoir et non percevoir*, et, par conséquent aussi, *entre avoir une nature capable ou incapable de percevoir*, il ne peut y avoir d'intermédiaire.

Cela est vrai, dans un certain sens. Aussi n'ai-je garde de prétendre qu'il n'y a pas une différence essentielle entre un animal et un végétal, si l'on définit les deux règnes, non à un point de vue purement anatomique, comme on le fait et comme on doit le faire en Histoire Naturelle, mais au point de vue psychologique. — Mais, ce que je prétends nier, c'est que cette différence soit *plus essentielle*, que celle qui peut exister entre deux animaux.

Pour qui veut réfléchir sérieusement, il est clair que nous devenons facilement les esclaves de nos classifications. L'homme pourrait se définir *un animal classificateur ;* et cette définition se confondrait avec la définition reçue, puisque l'élément du raisonnement est la proposition, et que toute proposition *classe* le sujet dans la *catégorie* exprimée par le prédicat ou attribut. Et, parce que l'attribut s'exprime *par un mot*, nous nous payons facilement de mots. Cela arrive surtout dans les temps où la philosophie est en décadence : les formules acceptées de confiance dispensant alors du travail d'induction, que tout élève devait autrefois reprendre à la suite des fondateurs de la philosophie.

Un philosophe d'aujourd'hui croira souvent avoir tout dit, lorsqu'il a divisé les êtres vivants en animaux et en végétaux, suivant qu'ils possèdent ou ne possèdent pas la sensibilité. Et, à cause de cela, il pourra

s'imaginer, en faisant abstraction des faits, que tous les organismes que l'on range dans le règne animal constituent un ensemble d'êtres voisins au point de vue psychologique, et fort éloignés, au contraire, de ceux que l'on range dans le règne végétal. Je ne prétends pas, bien entendu, que tous les philosophes d'aujourd'hui raisonneront ainsi; mais c'est évidemment de la sorte que conçoivent les choses ceux qui exigent, au nom de la philosophie, une intervention divine pour le passage du végétal à l'animal, et se contentent de cela.

Mais, pour qui fait attention aux faits plutôt qu'aux mots, il saute aux yeux que cette conception simpliste est en opposition avec ce que nous voyons dans la nature, qui nous montre une gradation très complexe. N'est-il pas évident qu'un être, qui n'aurait qu'une simple perception d'un sens externe, perception qui pourrait d'ailleurs n'être que fort vague, fort rudimentaire, et un mouvement spontané répondant à cette perception, serait, au point de vue psychologique, bien plus voisin d'un simple végétal, que des animaux doués de facultés supérieures, si semblables aux facultés organiques supérieures de l'homme, qu'on ne peut les en distinguer par leurs actes pris individuellement, mais seulement par les relations essentielles de ces actes, chez l'homme, avec les opérations spirituelles de l'âme raisonnable. Aussi, comme l'avait déjà observé Aristote [1] et après lui nos Docteurs scolastiques, et tout spécialement Albert le Grand [2], beaucoup d'actes de ces animaux donnent l'*apparence* de l'intelligence.

Les anciens scolastiques considéraient les choses tout autrement que ne le font nos contradicteurs; c'est pour

1. Aristote, Περὶ τὰ ζῷα ἱστοριῶν Θ, α *(De animalibus historiae,* l. IX, cap. 1).

2. Albert le Grand, *De animalibus,* l. VIII.

cela que saint Thomas d'Aquin [1] enseigne que l'embryon humain, avant de devenir apte à être animé par l'âme intellectuelle, doit, non pas avoir été animé successivement par une âme végétative, puis par une âme animale, comme on le lui fait dire parfois; mais qu'il doit avoir passé *per multas generationes et corruptiones*, par un grand nombre de transformations substantielles. Et Dante, l'inimitable interprète des grands Docteurs scolastiques, dans le passage de la *Divine Comédie* où il chante l'évolution de l'embryon humain [2], ne dit-il pas que c'est seulement, *après* que l'embryon

1. S. Thomas d'Aquin, *Summa theologica*, p. I, q. cxviii, a. 2.

2. Dante Alighieri, *La Divina Comedia*, II *Purgatorio*, Canto xxv, terz. 13-25. Il ne sera sans doute pas sans intérêt de reproduire ici en entier le passage où le poète résume les notions en cours de son temps sur le développement ontogénique de l'homme. Malgré les erreurs que comportaient ces notions, on admirera la précision philosophique des termes et leur exactitude, sauf en trois points : 1° on croyait, en effet, au moyen âge, que les éléments générateurs et le produit de leur union ne sont pas vivants et que l'embryon acquiert seulement au cours de son premier développement la vie, même végétative; 2° on croyait, en outre, que l'élément mâle seul est actif, l'élément femelle (sang de la mère) jouant un rôle passif vis-à-vis du premier; 3° on croyait enfin que le cœur est le centre de la vie organique; c'était donc dans le cœur que le sang devait recevoir la faculté de s'assimiler aux divers membres du corps, et aussi de reproduire l'ensemble de ces membres en se transformant en sperme.

Sangue perfetto, che mai non si beve
Dall' assetate vene, e si rimane
Quasi alimento che di mensa leve,

Prende nel cuore a tutte membra umane
Virtute informativa, come quello
Ch'a farsi quelle per le vene vàne.

Ancor digesto, scende ov'è più bello
Tacer che dire; e quindi poscia geme
Sovr' altrui sangue in natural vasello.

est devenu *se mouvant et sentant (come fungo marino)*, qu'il se met à former les puissances dont il est la semence :

ed ivi imprende
Ad organar le posse ond' è semente.

Or les puissances que le poète a ici en vue sont des puissances *purement animales ;* car c'est seulement bien

Ivi s'accoglie l'uno e l'altro insieme,
L'un disposto a patire e l'altro a fare,
Per lo perfetto luogo onde si preme.

E giunto lui, comincia ad operare,
Coagulando prima, e poi avviva
Ciò che per sua materia fe' constare.

Anima fatta la virtute attiva,
Qual d'una pianta, in tanto differente,
Che quest' è' n via e quella è già a riva :

Tanto ovra poi, che già si muove e sente,
Come fungo marino; ed ivi imprende
Ad organar le posse ond'è semente.

Or si piega, figliuolo, or si distende
La virtù ch'è dal cuor del generante,
Dove natura a tutte membra intende.

Ma come d'animal divegna fante,
Non vedi tu ancor; quest'è tal punto
Che più savio di te *(a)* già fece errante;

Si che per sua dottrina fe' disgiunto,
Dall' anima il possibile intelletto,
Perchè da lui non vide organo assunto.

Apri alla verità che viene il petto,
E sappi che, si tosto come al feto
L'articolar del cerebro è perfetto,

Lo Motor Primo a lui si volge lieto,
Sovra tanta arte di natura, e spira
Spirito nuovo di virtù repleto,

Che ciô che truova attivo quivi tira
In sua sustanzia, e fassi un' alma sola
Che vive e sente e se in se rigira.

(a) Averrhoes, le grand commentateur arabe d'Aristote.

plus tard, lorsque le cerveau aura reçu l'organisation convenable,

si tosto come al feto
L'articolar del cerebro è perfetto,

que l'embryon *d'animal deviendra enfant*, par l'action du Premier Moteur, qui lui inspirera :

Spirito nuovo di virtù repleto.

Et c'est bien vrai, n'est-ce pas, qu'un célentéré ne répond guère à la notion générique *d'animal*, telle qu'elle s'abstrait de la connaissance concrète que nous avons des êtres que tout le monde considère comme des animaux : tels le chien, le cheval, le singe, les oiseaux, etc.

Mais combien nombreux sont les stades entre ces animaux inférieurs, ou entre des animaux plus inférieurs encore, qui méritent à peine le nom d'animaux, et les animaux supérieurs qui possèdent pleinement les perfections de l'animalité ! Et, chez ces derniers, combien de nuances variées, même au point de vue psychologique !

D'autre part, s'il est vrai que l'on ne peut admettre de *véritable continuité* entre les animaux les plus inférieurs et les simples végétaux, il faut reconnaître cependant que la simple faculté de sentir est susceptible de perfections très diverses; et l'on ne voit pas bien qu'il soit possible d'assigner à cette faculté un degré *minimum* tel, que le Créateur ne puisse toujours concevoir et réaliser *un animal moins éloigné d'un pur végétal que tout animal donné.*

De tout quoi nous pouvons conclure, que la théorie qui déclare nécessaire l'intervention spéciale de Dieu pour le passage de l'animal au végétal, et qui se contente de cela, est la plus illogique de toutes les théories d'évolutionnisme modéré. Si, en effet, le principe de

causalité ne permet pas de se passer de cette intervention spéciale, il en exigera encore beaucoup d'autres, et à plus juste titre.

Suffira-t-il même d'admettre des interventions spéciales à l'origine des grands groupes? Évidemment non; car, même à nous en tenir seulement aux facultés animales, la perfection de ces facultés présente des degrés extrêmement variés à l'intérieur d'un même grand groupe; et nous serions ainsi forcément amenés à admettre des *interventions spéciales* de Dieu, là où l'application des principes de la philosophie catholique aux faits les mieux établis nous a démontré qu'elles ne sont pas admissibles.

Mais nous pouvons aller plus loin. Le principe de causalité ne se borne pas à affirmer que l'effet ne peut être plus *parfait* que sa cause; il exige que *toute perfection de l'effet* soit contenue dans la perfection de l'ensemble de ses causes. Or une perfection plus grande, ou même d'un ordre plus élevé, ne contient pas nécessairement toute perfection moindre : c'est ainsi que la perfection des natures corporelles, ou même de l'âme humaine, n'est pas contenue dans la perfection de la nature angélique. La déduction que l'on veut tirer du principe de causalité nous conduirait ainsi bien plus loin que ne le veulent les fixistes eux-mêmes. Les caractères des races nouvelles sont, en effet, des perfections, qui ne sont généralement pas contenues dans les perfections de leurs ancêtres, et ces perfections nouvelles sont parfois, remarquons-le, d'ordre psychologique; il faudrait donc aussi une intervention spéciale à l'origine de chaque race. Allons plus loin encore. Tout organisme a un certain pouvoir d'adaptation au milieu, au climat, etc., ou comme on dit aujourd'hui, aux *environnements*. S'adapter aux circonstances n'est pas un défaut : c'est une perfection et, comme, suivant les

circonstances, des *caractères d'adaptation* peuvent être inverses les uns des autres, il serait absurde de dire que la variété *adaptée* est toujours moins parfaite *en soi* que sa souche. Si donc un individu d'une race donnée, placé dans un milieu que n'a jamais habité aucun de ses ancêtres, s'y adapte par des caractères morphologiques ou physiologiques nouveaux, il faudra pour cela aussi une intervention spéciale ! — Mais pourquoi nous arrêter à ces détails? Qu'est-ce que *vivre*, pour un être corporel, sinon *se modifier?* Or *se modifier*, c'est *se donner à soi-même une perfection que l'on ne possédait pas.* Et que l'on ne vienne pas introduire ici des distinctions entre les perfections essentielles et les perfections accidentelles. *Le principe de causalité est un principe universel, transcendant :* pareille distinction n'est donc pas recevable en l'espèce. L'argument des fixistes, même les plus modérés, nous amènerait donc à nier les faits les plus patents, ou bien à voir des *interventions spéciales* de Dieu dans tous les actes vitaux; ce qui est absurde, puisque cela reviendrait, tout simplement, à nier l'ordre naturel.

Nous allons voir maintenant comment la théorie catholique sur l'activité des causes secondes résout la difficulté proposée.

B. Exposé de la théorie catholique sur l'activité naturelle des causes secondes et son application à la théorie de l'évolution transformiste.

Cette théorie, nous l'avons vue formulée déjà, en termes généraux, par les Saints Pères. Elle consiste d'abord dans la distinction entre les actes *du gouvernement ordinaire de la nature par Dieu*, qui est toujours en action, et la *production par le Créateur des raisons séminales* ou *virtualités*, que les créatures possédaient dès l'origine.

Le gouvernement de la nature étant une conséquence nécessaire de l'acte créateur, qui produit des êtres capables d'évoluer, on comprend pourquoi saint Grégoire de Nysse peut nous parler de l'*unique impulsion* de la volition divine, par laquelle *toutes les choses existèrent en puissance* et *comme par une sorte de force spermatique* projetée pour la naissance de toute chose.

Ce que l'on peut nommer avec saint Augustin et les scolastiques les *actes du gouvernement de l'univers* n'est autre chose, *en fait*, que la dépendance qu'a toute créature, dans son *être* et *dans ses opérations*, vis-à-vis du Créateur, qui est la *Cause universelle* de l'être et de l'activité des créatures.

Il n'y a rien de plus essentiel à la créature que d'être *créature*, c'est-à-dire de dépendre essentiellement de Dieu dans son être. De même qu'il serait absurde de supposer que *ma* pensée puisse exister, même un instant, sans procéder *actuellement* de l'activité de *mon intelligence ;* de même, mais à beaucoup plus forte raison, serait-il absurde de supposer une créature, dont l'existence ne procédât pas actuellement de l'activité du Premier Être.

D'autre part, toute essence créée est essentiellement active, parce qu'elle est une représentation analogique de l'essence divine, qui est l'*Activité même*. L'activité de chaque créature est cependant *limitée*, parce que l'essence créée n'est qu'une représentation, disons une ombre, très imparfaite de l'essence divine. Son activité est soumise à des *lois*, qui ne sont pas des décrets de Dieu surajoutés à l'essence de la créature, mais qui découlent de cette essence, parce que l'essence de la créature et son activité sont la réalisation d'une *idée divine*, et que toute idée divine est nécessairement ordonnée. C'est pourquoi ces lois sont dites *lois naturelles*. Mais l'activité des créatures est essentiellement

dépendante de l'activité divine, au même titre que leur être est essentiellement dépendant de l'être ou de l'activité de Dieu, ce qui est tout un. C'est dans cette *dépendance essentielle*, qui, du moins à mon avis, n'est pas réellement distincte de l'être et de l'activité des créatures [1], que consistent la *conservation* des créatures par Dieu, et le *concours ordinaire* de Dieu aux opérations des créatures. Par ce concours, Dieu meut les créatures à agir *chacune selon ce qu'exige la nature de son activité* dans les circonstances où elle est appelée à agir. La *motion*, en tant qu'universelle, vient de Dieu *Moteur universel ;* sa *détermination* dépend de la nature de l'agent créé et des circonstances. L'*effet* produit par l'action de la créature, étant aussi une créature, ne peut d'ailleurs ne pas dépendre immédiatement de l'action divine ; et, dans les cas où l'*origine seule* de l'effet dépend de sa cause créée, l'action divine persistera *seule* après que la cause créée aura cessé de produire, pour conserver à l'effet l'existence reçue. Il peut arriver enfin que, pour que l'activité naturelle d'une créature atteigne la fin à laquelle elle est *intrinsèquement* destinée, une *condition soit nécessaire, qui ne puisse être réalisée que par Dieu seul.* Telle est la *création de l'âme humaine*, sans laquelle l'activité génératrice de l'homme ne pourrait atteindre son terme naturel. La création de l'âme humaine, dans l'embryon humain arrivé au stade convenable de son évolution, est aussi naturelle, aussi *nécessaire* que le concours de Dieu avec les causes secondes, ou que la conservation des effets produits par ces dernières. Elle n'est d'ailleurs pas d'un autre ordre ; la conservation de l'âme humaine n'est autre chose, en effet, que sa création continuée. La conserva-

1. H. de Dorlodot, *Quaestionum quodlibetalium Prima I De vera creationis notione*, Sect. II, Art. II, § B, q. 2.

tion des créatures, le concours avec leur activité et enfin la création de l'âme humaine, lorsque la disposition de la matière l'exige, sont les trois actes du *gouvernement naturel* du monde par Dieu. Ces actes sont *nécessaires, ils* sont *exigés* par les lois naturelles qui sont liées à l'essence même des êtres : *non pas que Dieu y soit nécessité par la créature ;* mais parce que toutes ces choses, qui ne sont, *en fait*, que les dépendances essentielles de la créature vis-à-vis du Créateur, découlent nécessairement du décret de Dieu qui a voulu créer le monde avec ses activités naturelles, *prévoyant et voulant tout ce qui doit en sortir ;* et qu'ainsi l'*ordre nécessaire, suivant lequel doit évoluer le monde*, est compris dans ce que saint Grégoire de Nysse nomme *l'impulsion première de la volition divine.*

Cette impulsion première, pour saint Grégoire de Nysse comme pour saint Augustin et aussi pour l'École d'Alexandrie, a été *parfaite*, dès l'instant mathématique de l'origine des temps, et se confond ainsi avec l'*acte créateur.* Il est permis cependant, avons-nous dit, si l'on a des raisons suffisantes pour cela, de supposer qu'elle se soit réalisée en plusieurs actes. Chacun de ces actes constituera, dès lors, ce que l'on nomme *une intervention spéciale de Dieu dans l'ordre de la nature.* — Je dis, « *dans l'ordre de la nature* » ; car toute la tradition est d'accord pour admettre des interventions spéciales de Dieu dans l'ordre surnaturel ; mais ceci sort du sujet de cette conférence. — Nous avons vu que les interventions spéciales, *dans l'ordre de la nature* qu'il est permis de postuler si l'état de la science l'exige, ne peuvent être qu'*organisatrices du monde* et *non réparatrices.* Et des faits scientifiquement constatés, surtout si on les examine à la lumière des principes traditionnels du christianisme, nous avons conclu déjà que leur *effet immédiat*, dans la formation du monde vivant, a dû

se borner à l'apparition d'organismes *primitifs*, ne *possédant pas les perfections qu'ils ont causées dans leurs descendants.*

La question que nous avons à résoudre est donc celle-ci : comment pouvons-nous concilier cette conclusion avec le principe de causalité?

La philosophie catholique nous permet de donner à cette question une réponse très nette. Le *principe de causalité* exige que la perfection de l'effet soit contenue dans la perfection de l'*ensemble de ses causes.* Mais l'expérience prouve que *la perfection de l'effet n'est jamais contenue adéquatement dans la perfection de ses causes créées.* Si donc la cause créée peut agir, ce n'est *jamais* comme cause suffisante; c'est parce qu'elle agit *comme instrument du Créateur,* et que le *propre de l'instrument est de produire des perfections qu'il ne possède pas,* et dont la *raison suffisante* doit être cherchée dans la *cause principale* dont il est l'instrument. C'est pourquoi les puissances actives que possèdent les créatures ne sont jamais, comme saint Augustin a soin de le faire remarquer, que des « *raisons séminales* ».

Nous ne pouvons arriver à la connaissance des choses divines, ni même des relations de la créature avec Dieu, que par des analogies, toujours fort imparfaites, tirées des créatures. Cherchons donc d'abord à nous former une idée des *causes instrumentales* et des *raisons séminales,* sans sortir de l'ordre des créatures et en faisant abstraction de la causalité divine.

Un sculpteur taille une statue dans le marbre. Qui a fait la statue? Est-ce l'artiste, ou son ciseau? L'un et l'autre, sans doute; et cela est vrai à tel point, que chacun des traits a été gravé dans le marbre, par l'un aussi bien que par l'autre. On peut donc dire, en toute vérité, que *le ciseau a fait une œuvre d'art.* Il ne possé-

dait cependant pas l'idée artistique qu'il a réalisée dans l'objet : il ne possédait que la dureté et la forme tranchante qui le rendaient capable d'entailler le marbre, mais non de l'entailler avec ordre. S'il l'a taillé *artistiquement*, c'est qu'il a agi *comme instrument d'un artiste.*

Dans ce premier exemple, l'instrument n'a pu exécuter l'œuvre d'art qu'à condition d'être *dirigé, à chaque instant, par l'artiste.* Le ciseau *considéré en lui-même* et lorsqu'il n'est pas mû actuellement par la main de l'artiste n'est donc pas, à proprement parler, un instrument: il est seulement apte à le devenir, et *ne le devient réellement que pendant le temps qu'il est manié par l'artiste.* C'est ce que nous pouvons nommer un *instrument transitoire.* Dans ce genre d'instrument, ou bien la cause principale *n'imprime pas de raison séminale dans* son instrument, ou du moins elle n'y imprime pas de *raison séminale complète ;* puisqu'il faut que la cause principale introduise une nouvelle détermination pour que l'instrument puisse produire *l'œuvre de la cause principale.*

Il en est autrement, par exemple, pour une *boîte à musique,* qui est un *instrument permanent* [1] de l'art de

1. C'est par cette distinction entre l'*instrument transitoire* et l'*instrument permanent* que CAJETAN réfute les objections de Scot contre la causalité instrumentale attribuée par saint Thomas à la semence. « Non enim, dit-il, semen et seminans concurrunt ad genitum ut pater et avus, sed quemadmodum in litera dicitur, *ut agens et instrumentum.* — Sed quoniam *duplex* est instrumenti genus, quoddam participans virtutem ab agente derivatam *in esse permanenti,* quoddam vero *in esse successivo,* creditur, et male, quod instrumentum participans virtutem activam in esse permanenti non sit instrumentum, sed causa ipsa agens, cum tamen hoc nihil referat. *Non minus enim serra faceret scamnum instrumentaliter, si artis vim, etiam artifice submoto, retineret,* ut patet in horologiis et in molendinis et aliis hujusmodi, quibus non oportet addere semper artifices, *quamdiu scilicet vim artis, impresso ordine, participant.* » (*In I S*[1] *Thomae,* q. CXVIII, a. 1.)

celui qui l'a construite. — La boîte à musique n'est pas plus artiste que le ciseau; mais sa *construction artificieuse* lui a donné *une sorte d'impression de l'art*, qui la rendra capable de jouer un certain nombre d'airs, sans nouvelle intervention du musicien. Cette *puissance permanente de produire certaines œuvres d'art déterminées*, moyennant la réalisation de certaines conditions, mais *sans nouvelle intervention de l'artiste qui est la cause principale*, est déjà tout à fait comparable aux *puissances* ou *raisons séminales* de saint Augustin, aux σπερμάτικαι δυνάμεις de saint Grégoire de Nysse. Que si l'on construisait une *machine capable de fabriquer des boîtes à musique*, cette machine, *grâce aux raisons séminales* qu'elle aurait reçues de son auteur, serait capable de produire des airs de musique, non directement, mais par l'intermédiaire d'un instrument plus rapproché du terme voulu,et qui recevrait de la machine *des vertus séminales différentes de celles que celle-ci possédait*. Observons, en passant, que, si la machine à fabriquer des boîtes à musique est plus éloignée du terme voulu par l'art du musicien, elle suppose néanmoins, chez son auteur, *plus d'ingéniosité*, que la simple boîte à musique.

Les boîtes à musique, comme les machines à fabriquer des boîtes à musique, tout en étant des instruments permanents, sont des *instruments artificiels*, et *non vivants*. Par contre l'*œuf* est un instrument *naturel* et *vivant*. C'est la *nature substantielle* qu'il a reçue des générateurs, qui rend l'œuf capable de se développer en embryon, puis en animal parfait. Les *puissances séminales* de l'œuf ne sont pas quelque chose de surajouté à sa nature, comme la *disposition des parties d'une machine* est quelque chose de surajouté à la nature des substances qui la composent : c'est *de sa nature même que procède la puissance de l'œuf de diriger*

ses facultés végétatives, non à la façon d'un simple végétal unicellulaire, mais de manière à *se développer* en animal complexe, qui sera doué de toutes les perfections de sa race. Je dis : *se développer ;* parce que cet *être substantiellement un*, qu'est l'œuf, *est vivant*, c'est-à-dire qu'il a le pouvoir d'agir sur lui-même. C'est pourquoi il se transformera lui-même. Et, à mesure que procède son évolution, il produit, en lui-même, de *nouvelles facultés évolutives*, ou *raisons séminales*, qui se substituent aux anciennes, mais qui proviennent de l'activité des anciennes, comme les vertus séminales de la boîte à musique provenaient, dans notre exemple de tantôt, des raisons séminales de la machine à fabriquer de pareilles boîtes. Mais toutes ces facultés actives, à quelque stade qu'elles appartiennent, proviennent, en définitive, *des générateurs*, à qui l'œuf doit sa nature, nature destinée à produire un être ayant les perfections des générateurs. C'est pourquoi on dit que l'œuf, et après lui l'embryon, sont des *instruments naturels des générateurs* pour la reproduction de la race.

De même, *et à beaucoup plus forte raison*, la philosophie catholique enseigne que toute créature est, par sa nature même, un instrument de Dieu. Et, en appliquant la classification que nous avons adoptée tantôt, nous pouvons ajouter que, pour toutes ses opérations naturelles, la créature est un *instrument permanent.* Car, bien qu'elle ne puisse agir sans le *concours actuel* de Dieu, cependant ce n'est pas ce concours, considéré précisément, qui déterminera la nature de ses opérations; cette détermination dépendant uniquement, comme nous l'avons dit, *de la nature de l'agent créé et des circonstances.* Et, si l'on dit qu'une créature ne peut agir que comme instrument de Dieu, c'est moins à cause de la nécessité de ce concours, que *parce que*

l'agent créé **ne possède jamais adéquatement les perfections des effets qu'il produit,** et que, par conséquent, ses puissances actives ont toujours le caractère de *raisons séminales.*

Cela est vrai, *même quand l'effet est parfaitement semblable à sa cause créée,* comme cela aurait lieu pour la génération des êtres vivants, si nous faisions abstraction de la variabilité. En effet, le fils est seulement *semblable* au père ; mais, son **être** étant de même ordre que celui de son père, la *perfection de l'être du fils n'est aucunement contenue dans la perfection du père ;* car il y a plus d'ÊTRE, plus de perfection *in ratione essendi* comme disent les scolastiques, dans deux animaux de la même espèce que dans un seul. C'est pourquoi la *raison suffisante* de la production d'un nouvel animal, comme de tout nouvel être ou perfection quelconque, ne se rencontre que dans l'*Être divin,* qui, dans sa transcendance, possède toutes les perfections de l'être créé, sans aucun mélange d'imperfection ou de limite quelconque [1].

Mais, en règle générale, ce n'est pas seulement sur la *perfection d'être* que porte l'insuffisance des causes créées, au point de vue du principe de causalité. Le plus souvent, elle s'étend aussi au *genre de perfection* qu'elles produisent. Ainsi, lorsque mon intelligence perçoit une idée, elle produit en elle-même une perfection qu'elle n'avait pas [2] et dont la raison suffisante

1. La perfection de l'**être** d'un individu créé est contenue, non seulement dans les limites de sa *nature spécifique,* mais encore dans les limites de son *individualité.* La raison suffisante de *cet être individuel* ne peut donc se trouver que dans l'**Être absolu,** qui est la *Perfection infinie,* sans limite d'aucune sorte et sans mélange d'aucune imperfection.

2. Je parle de l'intelligence, même fécondée par la *species impressa* et ainsi constituée *in actu primo proximo et expedito ad operandum.*

ne peut se trouver que dans Celui qui est, par essence, l'*Intellection même.* Notre faculté intellectuelle n'est donc qu'une *raison séminale,* puisqu'elle ne possède pas la perfection de son effet. Il en est de même de la volonté, qui ne peut agir que comme instrument de Celui qui est l'*Amour par essence.* — Si vous voulez parcourir les divers actes des facultés animales, vous verrez, de même, que la perfection de leurs actes n'est pas contenue dans la perfection des facultés qui les produisent. Prenons pour exemple la vision. Ni l'organisme vivant, considéré en lui-même avec l'ensemble de ses facultés, ni l'image physique de l'objet visible qui se forme au fond du globe oculaire, ni les modifications chimiques par lesquelles cette image s'imprime dans la couche des cellules pigmentaires de la choroïde comme sur une plaque photographique, ni les modifications physiques ou chimiques, qui, sans doute, s'ensuivent dans la rétine, dans le nerf optique et dans le cerveau, ni même le complexe de toutes ces choses, ne possèdent une perfection comparable à celle qui se révèle dans la *perception intuitive de l'objet visible.* Et cependant la faculté visuelle, excitée par les modifications physiques ou chimiques de son organe, réagit pour *produire en elle-même cet acte de perception.* La cause créée de cet acte n'est donc qu'une « raison séminale », puisqu'elle ne possède pas, en elle-même, la raison suffisante de son efficacité; et il est clair que l'on ne peut trouver cette raison suffisante que dans Celui qui est, par essence, la *Vie transcendante.*

Nous pourrions montrer qu'il en est de même pour les opérations de la vie végétative, et aussi pour les opérations de la matière inorganique. Mais revenons à la génération des êtres vivants, qui nous intéresse davantage.

Nous avons semblé admettre tantôt, par une pre-

mière approximation, que, si l'on supposait l'absence de toute variabilité, et si l'on fait abstraction de la perfection d'*être*, la raison suffisante de la génération d'un être vivant pourrait être trouvée dans son générateur. Est-ce bien exact?

Envisageons d'abord les espèces à *génération alternante*. Aucune des deux générations ne contient la perfection de l'autre, ni au point de vue morphologique, ni au point de vue physiologique. La *ratio speciei*, l'*idée de l'espèce*, si je puis m'exprimer ainsi, n'est réalisée que par le *cycle complet*. Il en va de même pour les espèces à *métamorphoses*. Cela est spécialement évident, quand l'âge adulte présente des caractères manifestes de dégénérescence. Voyez, par exemple, les *Sacculines*, qui, après avoir mené pendant leur jeune âge, sous la forme de crustacé, une vie très active, très animale, se dépouillent ensuite de tous leurs appareils de la vie animale, pour se réduire à une petite masse cellulaire qui pénètre dans un crabe, et qui se transformera, à l'âge adulte, en un simple appareil reproducteur, vivant sous l'abdomen du crabe et puisant sa nourriture au moyen de racines qui pénètrent profondément à l'intérieur de ce dernier. Cet organisme, à l'âge où il produit ses éléments sexuels, a donc perdu tous les attributs de l'animalité, de sorte que, si l'on se plaçait à un point de vue purement psychologique, on devrait le considérer alors comme un simple végétal; et cependant il produit des œufs qui évolueront en organismes possédant une vie animale d'un degré relativement élevé.

Mais, même quand l'âge adulte ne se montre pas sous une forme dégénérée, il est souvent facile de voir, de prime abord, que l'*idée de l'espèce* n'est pleinement réalisée que par le cycle évolutif complet. Il suffit, pour s'en rendre compte, de songer aux différences

profondes que présentent les insectes avec leurs larves, ou bien le crapaud avec son têtard : différences portant, non seulement sur la forme et l'organisation, mais aussi sur les facultés animales et les instincts. — Nous pouvons d'ailleurs généraliser; car, si nous nous souvenons que, pour être plus parfait qu'un autre, on ne contient pas nécessairement les perfections de celui-ci, les faits nous amèneront, je pense, à conclure d'une manière générale, que les perfections des différents âges de la vie embryonnaire d'un animal ne sont pas contenues dans la perfection de l'adulte, qui cependant *les cause* en produisant l'élément générateur. Ici encore l'« idée de l'espèce » n'est réalisée que par le cycle complet de l'évolution ontogénique. Or qu'est-ce, à proprement parler, que l'*idée de l'espèce,* sinon une idée de l'Artiste divin, dont l'organisme, à ses différentes phases, et les cellules reproductrices elles-mêmes, sont les merveilleux instruments. Nous rencontrons ici la pensée de saint Thomas d'Aquin, lorsqu'il dit : « La nature n'est rien autre chose qu'une « raison » d'un certain art *(ratio cujusdam artis)*, à savoir l'art divin, imprimée dans les choses *(indita rebus)*, en vertu de laquelle celles-ci se dirigent vers une fin déterminée; tout comme si un artisan constructeur de navires pouvait donner aux bois la faculté de se mouvoir d'eux-mêmes à s'agencer en navire [1] ». Et ces « raisons » de l'art divin imprimées ou innées dans les choses de la nature, saint Thomas nous le dira ailleurs [2], sont

1. « Unde patet, quod natura nihil est aliud quam ratio cujusdam artis, scilicet divinae, indita rebus, qua ipsae res moventur ad finem determinatum : sicut si artifex factor navis posset lignis tribuere, quod ex seipsis moverentur ad navis formam inducendam. » *In II Physicorum Aristotelis*, Lectio XIV.

2. *De Veritate*, q. v, a. 9, ad 8[m]; *In II Sent.*, Dist. XIII, q. 1, a. 1; *Ibid.*, Dist. XVIII, q. 1, a. 2; *Summa Theologica*, p. I, q. CXV, a. 2.

ce que saint Augustin nomme les « *raisons séminales* ».

Si je demandais à un créationniste : « Quand Dieu a créé l'espèce galline, est-ce l'œuf ou la poule qu'il a produit directement? » il me répondrait, sans doute, que c'est la poule. Mais que me répondrait-il, si je lui posais la même question à propos d'un organisme à génération alternante, par exemple à propos d'une fougère, dont la génération sexuée (prothalle) se présente sous la forme d'une petite expansion foliacée, tandis que la génération agame, qui naît de la première, est une plante ligneuse, avec tige, parfois arborescente, feuilles et racines? Quelque réponse qu'il choisisse, il est clair que le premier ancêtre ne contenait pas la perfection de la génération qui naîtra de lui, puisque la fougère est un organisme cormophyte et ligneux et que son prothalle est un thallophyte. — De l'ensemble de ce que nous venons de dire, il résulte que ce raisonnement vaut pour tous les cas, puisque l'adulte ne contient pas les perfections des diverses phases embryonnaires de ses descendants, et que, s'il peut les produire, c'est uniquement parce que ses cellules génitales, — et nous pourrions ajouter, au moins dans un certain sens, chacune de ses cellules — contiennent les *raisons séminales* de toute l'évolution embryonnaire.

Maintenant, la virtualité de ces raisons séminales est-elle restreinte au cycle spécifique? Je crois avoir démontré surabondamment que *ce n'est pas le principe de causalité qui pourra résoudre cette question.* On ne voit donc pas de quel droit on pourrait *a priori* dénier à Dieu le pouvoir de produire des organismes primitifs, possédant une virtualité instrumentale suffisante pour donner naissance aux organismes les plus divers, dans la suite des siècles. Dieu a-t-il usé de ce pouvoir? L'étude attentive des faits et les conclusions logiques que l'on peut en déduire nous renseigneront seules à

ce sujet ; car l'observation et l'induction peuvent seules nous enseigner les *lois de la nature.* Or, en suivant cette méthode, nous sommes arrivés, avec Ch. Darwin, à une conclusion fort voisine de celle de saint Augustin et de saint Grégoire de Nysse.

C. Raisons d'admettre l'intervention spéciale postulée par Darwin.

Pouvons-nous faire le dernier pas et embrasser, à la suite de ces grands Docteurs, la théorie de l'*évolutionnisme absolu.* Je voudrais répondre affirmativement. Mais d'abord, rien, dans les phénomènes actuels, ne nous y autorise. Malgré les recherches les plus actives, on n'a pu trouver, ni passage, ni intermédiaire entre le corps brut et la cellule vivante. — Ensuite, les lois fondamentales de la vie sont en opposition avec celles de la matière brute : cette dernière, abandonnée à elle-même, tendant vers des arrangements simples et stables, tandis que la vie tend vers des arrangements compliqués et relativement instables. — Enfin, dans la matière brute, chaque élément agit pour son propre compte et tend vers sa propre fin ; il ne semble donc pas que la matière brute puisse être le siége de *puissances naturelles* tendant vers la formation d'*un être véritablement un et organisé,* dont les diverses parties aient la faculté de *diriger essentiellement leur action vers la fin du tout.*

Mais je désire me tromper; et je bénirai celui qui me montrera le moyen d'abandonner honnêtement Darwin [1], pour suivre, sur ce point, Augustin et Grégoire.

***

1. Lorsque nous parlons des opinions de Darwin, nous ne faisons jamais allusion qu'à celles qu'il a exprimées dans les écrits publiés par lui-même et qu'il a maintenues jusque dans

Cependant, si l'état actuel de la science semble nous empêcher d'embrasser pleinement la conception grandiose des Saints Pères sur l'origine du monde, il faut reconnaître que l'œuvre du Créateur, telle que nous la révèle la science moderne, est plus belle que tout ce que l'antiquité a pu rêver. Car la beauté de la nature ne consiste pas seulement dans l'activité de ses puissances, qui, parties d'une même origine, convergent vers l'unité d'ordre qui force notre admiration. Elle consiste aussi dans la *merveilleuse variété* des parties, qui, procédant d'un même principe, convergent vers une fin unique. Or que sont, par exemple, les merveilles de l'organisation et des fonctions du corps humain, telles que les expose saint Grégoire de Nysse dans son traité sur l'Homme [1], en regard de ce que nous font connaître, dans leurs lumineuses conférences, nos Collègues de la Faculté de médecine? Qu'était la science des astres chez les anciens, à côté des détails complexes de leurs mouvements qu'ont mesurés nos astronomes, et qui se réduisent tous à la loi simple de Newton? Qu'est-ce que la « thèse académique » de saint Grégoire de Nysse sur l'origine du monde, en présence de la théorie de Laplace et des enseignements de la Géologie? — Qu'est-ce enfin, *si on l'examine concrètement*, que la théorie de l'évolution du monde organique, telle que pouvait l'envisager saint Augustin, en comparaison de ce que nous enseigne l'évolutionnisme moderne : Dieu jetant, au moment voulu, la vie dans le monde avec le pouvoir d'évoluer; et les premiers organismes se multipliant et se développant suivant les formes les plus variées, par une suite de transformations lentes

ses dernières éditions, et non aux doutes, plus ou moins passagers, dont on peut trouver les traces dans sa volumineuse correspondance.

1. Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου.

pendant une suite innombrable de siècles, au milieu de circonstances toujours changeantes, auxquelles ils parviennent à s'adapter ? Parfois, si les circonstances deviennent défavorables, on verra périr de brillantes lignées. Mais ces pertes seront bientôt réparées; et les formes disparues seront remplacées, dans l'économie de la nature, par des pléiades d'êtres nouveaux, souvent plus parfaits et mieux doués que ceux qui les avaient précédés. Et cela, non par une intervention nouvelle de l'Artiste divin, qui sentirait le besoin de venir réparer son œuvre; mais parce qu'il reste toujours assez de ressources dans le trésor des *puissances séminales* que l'**unique intervention** *de la Sagesse divine a semées dans le monde*, pour que la *nature artistique* puisse réparer elle-même ses ruines.

De tout cela, nous pouvons conclure, me semble-t-il, que, plus la science progresse, plus devient éclatante la voix de la nature qui proclame la gloire de son Créateur. Et parmi les hérauts dont s'est servi la nature pour faire entendre sa voix jusqu'aux extrémités du monde [1], je pense qu'il est juste de placer au premier rang Charles Darwin, à côté de cette autre gloire de Cambridge, Isaac Newton.

1. Ps. XVIII (Hébr. XIX), vv. 4 et 5 :

Ce n'est pas un langage, ce ne sont pas des paroles
Dont la voix ne soit pas entendue.
Leur son parcourt toute la terre,
Leurs accents vont jusqu'aux extrémités du monde.

Ce texte ne se rapporte *directement* qu'au langage des cieux; mais il est clair qu'il est applicable *a pari* à toute l'œuvre de la nature. Dans bien d'autres passages, l'Écriture Sainte nous dépeint d'ailleurs les diverses parties de l'univers comme élevant un concert de louanges vers leur Créateur. — Ailleurs elle enseigne, sous une forme plus doctrinale, que la nature nous révèle avec certitude l'existence et les perfections du Créateur, et que ceux qui ne veulent pas comprendre cet enseignement

Mais, qu'est-ce, ce que nous savons, à côté de ce que nous ne savons pas? et les progrès de la science ne servent-ils pas surtout à nous faire mieux sentir combien grande encore est notre ignorance, et combien nous sommes encore loin de connaître, dans

sont inexcusables. Nous traduisons ci-dessous deux textes de ce genre.

Le premier se rencontre au chapitre XIII du *Livre de la Sagesse* :

« Ils ne savent pas faire usage de leur nature (de leurs facultés naturelles), tous les hommes chez qui existe l'ignorance de Dieu (Μάταιοι μὲν γὰρ πάντες ἄνθρωποι φύσει οἷς παρῆν Θεοῦ ἀγνωσία) et qui, par les choses qu'ils voient bonnes, n'ont pas su parvenir à la connaissance de CELUI QUI EST; et qui, considérant les œuvres, n'ont pas reconnu l'artisan, mais ont cru que, soit le feu, soit le vent, soit l'air subtil, soit le circuit des astres, soit l'eau impétueuse, soit les flambeaux du ciel, sont des dieux qui gouvernent le monde. — Si, charmés de la beauté de ces choses, ils les ont crues des dieux, qu'ils sachent combien Celui qui les gouverne est plus excellent; car c'est l'auteur de la beauté qui les a formées. Ou, s'ils admirent leur puissance ou leurs effets, qu'ils comprennent de là combien est plus puissant Celui qui les a composées. Car c'est à proportion de la grandeur et de la beauté des œuvres qu'on apprécie leur auteur... Ils font des recherches exactes et détaillées sur ses œuvres, et jugent, d'après ce qu'ils observent, que le monde visible est beau. Cependant, eux non plus ne sont pas excusables. Car, s'ils ont poussé leurs connaissances jusqu'à pouvoir bien connaître le monde, comment n'ont-ils pas découvert plus tôt Celui qui le dirige. »

Le second est de saint Paul (Rom., I, 18-20) :

« Dieu révèle du haut du ciel sa colère contre l'impiété et l'injustice des hommes qui tiennent coupablement la vérité captive (τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων. c'est-à-dire, l'empêchent de se manifester librement à leur esprit). Car la connaissance de Dieu est clairement proposée à leur conscience, Dieu la leur ayant manifestée. En effet, par suite de la création du monde, Dieu, quoique invisible, se faisant connaître à l'intelligence par ses œuvres, est devenu perceptible, ainsi que sa puissance éternelle et sa divinité; de sorte qu'ils sont inexcusables. »

leur profondeur et leur variété, les secrets de l'art divin?

Et, quand même nous connaîtrions tous les secrets de la nature, quand même nous aurions scruté les merveilles de la sagesse divine qui s'y manifestent, il resterait toujours entre la sagesse *qui se révèle dans les œuvres de Dieu*, et la Sagesse divine *telle qu'elle est en elle-même*, la distance qui sépare le fini de l'infini. Car Dieu seul peut scruter les profondeurs de sa propre Sagesse, comme Dieu seul est capable de prononcer son propre nom :

> Savez-vous son nom? La nature
> Réunit en vain ses cent voix.
> L'étoile à l'étoile murmure :
> Quel Dieu nos imposa nos lois?
> La vague à la vague demande :
> Quel est celui qui nous gourmande?
> La foudre dit à l'aquilon :
> Sais-tu comment ton Dieu se nomme?
> Mais les astres, la terre et l'homme
> Ne peuvent achever son nom [1].

1. LAMARTINE, *Hymne à la nuit*.

APPENDICE I

Extraits de l'Encyclique *Providentissimus Deus* de Léon XIII (18 novembre 1893) [1].

Nulla quidem theologum inter et physicum vera dissensio intercesserit, dum suis uterque finibus se contineant, id caventes, secundum S. Augustini monitum, « ne aliquid temere et incognitum pro cognito asserant [2] ». Sin tamen dissenserint, quemadmodum se gerat theologus summatim est regula ab eodem oblata : « Quidquid, inquit, ipsi de natura rerum veracibus documentis demonstrare potuerint, ostendamus nostris Litteris non esse contrarium; quidquid autem de quibuslibet suis voluminibus his nostris Litteris, id est catholicae fidei, contrarium protulerint, aut aliqua etiam facultate ostendamus, aut nulla dubitatione credamus esse falsissimum. [3] »

De cuius aequitate regulae in consideratione sit primum, scriptores sacros, seu verius « Spiritum Dei, qui per ipsos loquebatur, noluisse ista (videlicet intimam adspectabilium rerum constitutionem) docere homines, nulli saluti profutura [4]; quare eos, potius quam explorationem naturae recta persequantur, res ipsas aliquando describere et tractare aut quodam translationis modo, aut sicut communis sermo per ea ferebat tempora, hodieque de multis fert rebus in quotidiana vita, ipsos inter homines scientissimos. Vulgari autem sermone quum ea primo proprieque efferantur quae cadant sub sensus, non dissimiliter scriptor sacer (monuitque et Doctor Angelicus) « ea secutus est quae sensibiliter apparent [5] » seu quae Deus ipse, homines alloquens, ad eorum captum significavit humano more.

1. *Acta Leonis PP. XIII* (éd. Desclée), vol. V, pp. 219-222.
2. *In Genes. op. imperfect.*, IX, 30.
3. *De Genesi ad litteram*, I, 21, 41.
4. S. Aug., *ibid.*, II, 9, 20.
5. *Sum. théol.*, p. I, q. lxx, a. 1, ad 3.

Quod vero defensio Scripturae sacrae agenda strenue est, non ex eo omnes aeque sententiae tuendae sunt, quas singuli Patres aut qui deinceps interpretes in eadem declaranda ediderint : qui, prout erant opiniones aetatis, in locis edisserendis ubi physica aguntur, fortasse non ita semper iudicaverunt ex veritate, ut [non] quaedam posuerint, quae nunc minus probentur. Quocirca studiose dignoscendum in illorum interpretationibus, quaenam reapse tradant tanquam spectantia ad fidem aut cum ea maxime copulata, quaenam unanimi tradant consensu; namque « in his quae de necessitate fidei non sunt, licuit Sanctis diversimode opinari, sicut et nobis », ut est S. Thomae sententia [1]: Qui et alio loco prudentissime habet : « Mihi videtur tutius esse hujusmodi, quae philosophi communiter senserunt, et nostrae fidei non repugnant, nec sic esse asserenda ut dogmata fidei, etsi aliquando sub nomine philosophorum introducantur, nec sic esse neganda tanquam fidei contraria, ne sapientibus hujus mundi occasio contemnendi doctrinam fidei praebeatur [2]. » Sane quamquam ea, quae speculatores naturae certis argumentis certa iam esse affirmarint, interpres ostendere debet nihil Scripturis recte explicatis obsistere, ipsum tamen ne fugiat, factum quandoque esse, ut certa quaedam ab illis tradita, postea in dubitationem adducta sint et repudiata. Quod si physicorum scriptores terminos disciplinae suae transgressi, in provinciam philosophorum perversitate opinionum invadant, eos interpres theologus philosophis mittat refutandos.

. . . . . .

At nefas omnino fuerit, aut inspirationem ad aliquas tantum sacrae Scripturae partes coangustare, aut concedere sacrum ipsum errasse auctorum.

Nec enim toleranda est eorum ratio, qui ex istis difficultatibus sese expediunt, id nimirum dare non dubitantes, inspirationem divinam ad res fidei morumque, nihil praeterea, pertinere, eo quod falso arbitrentur, de veritate

1. *In Sent.*, II, dist. 1, q. II, a. 3.
2. *Opusc.* X.

sententiarum quum agitur, non adeo exquirendum quaenam dixerit Deus, ut non magis perpendatur quam ob caussam ea dixerit. Etenim libri omnes atque integri, quos Ecclesia tanquam sacros et canonicos recipit, cum omnibus suis partibus, Spiritu Sancto dictante, conscripti sunt; tantum vero abest ut divinae inspirationi error ullus subesse possit, ut ea per seipsa, non modo errorem excludat omnem, sed tam necessario excludat et respuat, quam necessarium est, Deum, summam Veritatem, nullius omnino erroris auctorem esse.

Haec est antiqua et constans fides Ecclesiae, solemni etiam sententia in Conciliis definita Florentino et Tridentino; confirmata denique atque expressius declarata in Concilio Vaticano, a quo absolute edictum : *Veteris et novi Testamenti libri integri cum omnibus suis partibus, prout in eiusdem Concilii* (Tridentini) *decreto recensentur, et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis suscipiendi sunt*[1]. *Eos vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet, non ideo quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati ; nec ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineant ; sed propterea quod Spiritu Sancto inspirante conscripti, Deum habent auctorem*[2].

Quare nihil admodum refert, Spiritum Sanctum assumpsisse homines tanquam instrumenta ad scribendum, quasi, non quidem primario auctori, sed scriptoribus inspiratis quidpiam falsi elabi potuerit. Nam supernaturali ipse virtute ita eos ad scribendum excitavit et movit, ita

1. Tous les exégètes et les théologiens sont d'accord aujourd'hui pour reconnaître que les conciles n'ont pas eu l'intention d'affirmer, par ces paroles, que la traduction de la Vulgate est en tout point exacte. Cela résulte clairement des actes du Concile de Trente; et Léon XIII, dans une autre partie de son encyclique, recommande de recourir aux textes primitifs, grecs ou hébraïques, bien que, dit-il, la version de la Vulgate soit *généralement* exacte. Il s'agit simplement, dans ces décrets, de préciser quels sont les livres et *parties de livres* que l'Église reconnaît comme canoniques.

2. *Sess.* III, c. II, *de Revel.*

scribentibus adstitit, ut ea omnia eaque sola quae ipse iuberet, et recte mente conciperent, et fideliter conscribere vellent, et apte infallibili veritate exprimerent : secus, non ipse esset auctor sacrae Scripturae universae.

Hoc ratum semper habuere SS. Patres : « Itaque, ait Augustinus, quum illi scripserunt quae ille ostendit et dixit, nequaquam dicendum est, quod ipse non scripserit : quandoquidem membra eius id operata sunt, quod dictante capite cognoverunt [1] »; pronunciatque S. Gregorius M. : « Quis haec scripserit, valde supervacanee quaeritur, quum tamen auctor libri Spiritus Sanctus fideliter credatur. Ipse igitur haec scripsit, qui scribendo dictavit : ipse scripsit qui in illius opere inspirator extitit [2]. »

Consequitur, ut qui in locis authenticis Librorum sacrorum quidpiam falsi contineri posse existiment, ii profecto aut catholicam divinae inspirationis notionem pervertant, aut Deum ipsum erroris faciant auctorem. Atque adeo Patribus omnibus et Doctoribus persuasissimum fuit, divinas Litteras, quales ab hagiographis editae sunt, ab omni omnino errore esse immunes, ut propterea non pauca illa, quae contrarii aliquid vel dissimile viderentur afferre (eademque fere sunt quae nomine novae scientiae nunc obiiciunt), non subtiliter minus quam religiose componere inter se et conciliare studuerint; professi unanimes, Libros eos et integros et per partes a divino aeque esse afflatu, Deumque ipsum per sacros auctores elocutum nihil admodum a veritate alienum ponere potuisse.

Ea valeant universe quae idem Augustinus ad Hieronymum scripsit : « Ego enim fateor caritati tuae, solis eis Scriptuarum libris qui iam canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre; ut nullum eorum auctorum scribendo aliquid errasse firmissime credam. Ac si aliquid in eis offendero litteris quod videatur contrarium veritati, nihil aliud quam mendosum esse codicem, vel interpretem non assecutum esse quod dictum est, vel me minime intellexisse non ambigam [3]. »

1. *De consensu Evangel.*, l. I, c. 35.
2. *Praef. in Job*, n. 2.
3. *Ep.* LXXXII, 1, *et crebrius alibi.*

APPENDICE II

Décrets de la Commission pontificale pour les études bibliques.

I. Décret du 13 février 1905 sur les « citations implicites » contenues dans des Livres Saints [1].

Cum ad normam directivam habendam pro studiosis S. Scripturae proposita fuerit Commissioni Pontificiae de re biblica sequens quaestio, vid. :

« Utrum ad enodandas difficultates quae occurrunt in nonnulis S. Scripturae textibus, qui facta historica referre videntur, liceat Exegetae Catholico asserere agi in his de citatione tacita vel implicita documenti ab auctore non inspirato conscripti, cujus adserta omnia auctor inspiratus minime adprobare aut sua facere intendit, quaeque ideo ab errore immunia haberi non possunt? »

Praedicta Commissio respondendum censuit :

« *Negative*, excepto casu in quo, salvis sensu ac judicio Ecclesiae, solidis argumentis probetur : 1° Hagiographum alterius dicta vel documenta revera citare; et 2° eadem nec probare nec sua facere, ita ut jure censeatur non proprio nomine loqui. »

Die autem 13ª Februarii an. 1905, SANCTISSIMUS, referente me infrascripto Consultore ab Actis, praedictum Responsum adprobavit atque publici juris fieri mandavit.

FR. DAVID FLEMMING, O. F. M.
Consultor ab actis.

1. *Revue Biblique*, Nouvelle série, t. II, p. 161.

II. Décret du 23 juin 1905 sur les récits qui n'ont que l'apparence de récits historiques [1].

De narrationibus specietenus tantum historicis in S. Scripturae Libris qui pro historicis habentur.

Proposito sequenti dubio Consilium Pontificium pro studiis de re biblica provehendis respondendum censuit prout sequitur :

DUBIUM

« Utrum admitti possit tanquam principium rectae exegeseos sententia quae tenet S. Scripturae Libros, qui pro historicis habentur, sive totaliter, sive ex parte, non historiam proprie dictam et objective veram quandoque narrare, sed speciem tantum historiae prae [2] se ferre ad aliquid significandum a proprie litterali seu historica verborum significatione alienum? »

« Resp. : *Negative*, excepto tamen casu, non facile nec temere admittendo, in quo, Ecclesiae sensu non refragante, ejusque salvo judicio, solidis argumentis probetur Hagiographum voluisse non veram et proprie dictam historiam tradere, sed, sub specie et forma historiae, parabolam, allegoriam, vel sensum aliquem a proprie litterali seu historica verborum significatione remotum proponere. »

Die autem 23 Junii a. c. in Audientia ambobus Rmis Consultoribus ab Actis benigne Concessa, SANCTISSIMUS praedictum « Responsum » ratum habuit ac pubici juris fieri mandavit.

FR. DAVID FLEMMING.
Consultor ab actis.

1. *Revue Biblique*, Nouvelle série, t. II, p. 321.

2. Le texte de la *Revue Biblique* porte « pro se ferre ». Malgré le caractère semi-officiel de ce texte, nous avons cru pouvoir corriger cette faute évidente d'impression, comme cela s'est d'ailleurs fait généralement.

III. Décret du 27 juin 1906 sur l'authenticité mosaïque du Pentateuque [1].

De Mosaica authentia Pentateuchi.

Propositis sequentibus dubiis Consilium Pontificium pro studiis de re biblica provehendis respondendum censuit prout sequitur :

I. Utrum argumenta a criticis congesta ad impugnandam authentiam Mosaicam sacrorum Librorum, qui Pentateuchi nomine designatur, tanti sint ponderis, ut posthabitis quampluribus testimoniis utriusque Testamenti collective sumptis, perpetua consensione populi Iudaici, Ecclesiae quoque constanti traditione nec non indiciis internis quae ex ipso textu eruuntur, ius tribuant affirmandi hos libros non Moysen habere auctorem, sed ex fontibus maxima ex parte aetate Mosaica posterioribus esse confectos?

Resp. *Negative.*

II. Utrum Mosaica authentia Pentateuchi talem necessario postulet redactionem totius operis, ut prorsus tenendum sit Moysen omnia et singula manu sua scripsisse vel amanuensibus dictasse; an etiam eorum hypothesis permitti possit qui existimant eum opus ipsum a se sub divinae inspirationis afflatu conceptum alteri vel pluribus scribendum commisisse, ita tamen ut sensa sua fideliter redderent, nihil contra suam voluntatem scriberent, nihil omitterent; ac tandem opus hac ratione confectum, ab eodem Moyse principe inspiratoque auctore probatum, ipsiusmet nomine vulgaretur?

Resp. *Negative ad primam partem, affirmative ad secundam.*

III. Utrum absque praeiudicio Mosaicae authentiae Pentateuchi concedi possit Moysen ad suum conficiendum opus fontes adhibuisse, scripta videlicet documenta vel orales traditiones, ex quibus, secundum peculiarem sco-

1. *Revue Biblique*, Nouvelle série, tome III, p. 349.

pum sibi propositum et sub divinae inspirationis afflatu, nonnulla hauserit eaque ad verbum vel quoad sententiam, contracta vel amplificata, ipsi operi inseruerit?

RESP. *Affirmative.*

IV. Utrum, salva substantialiter Mosaica authentia et integritate Pentateuchi, admitti possit tam longo saeculorum decursu nonnullas ei modificationes obvenisse, uti : addimenta post Moysi mortem vel ab auctore inspirato apposita, vel glossas et explicationes textui interiectas; vocabula quaedam et formas e sermone antiquato in sermonem recentiorem translatas; mendosas demum lectiones vitio amanuensium adscribendas, de quibus fas sit ad normas artis criticae disquirere et iudicare?

RESP. *Affirmative, salvo Ecclesiae iudicio.*

Die autem 27 junii an. 1906, in Audientia R^mis Consultoribus ab Actis benigne concessa, SANCTISSIMUS praedicta Responsa adprobavit ac publici juris fieri mandavit.

FULCRANUS G. VIGOUROUX, P. S. S.
LAURENTIUS JANSSENS, O. S. B.
Consultores ab actis.

IV. Décret du 30 juin 1909 sur le carctère historique des trois premiers chapitres de la Genèse [1].

De Charactere historico trium priorum capitum Geneseos.

I. Utrum varia systemata exegetica, quae ad excludendum sensum litteralem historicum trium priorum capitum libri Geneseos excogitata et scientiae fuco propugnata sunt, solido fundamento fulciantur?

RESP. *Negative.*

II. Utrum non obstantibus indole et forma historica libri Geneseos, peculiari trium priorum capitum inter se et cum sequentibus capitibus nexu, multiplici testimonio Scripturarum tum veteris tum novi Testamenti, unanimi fere sanctorum Patrum sententia ac traditionali sensu, quem, ab israëlitico etiam populo transmissum, semper

1. *Acta Apostolicae Sedis*, Vol. I, p. 567.

tenuit Ecclesia, doceri possit, praedicta tria capita Geneseos continere non rerum vere gestarum narrationes, quae scilicet obiectivae realitati et historicae veritati respondeant; sed vel fabulosa ex veterum populorum mythologiis et cosmogoniis deprompta et ab auctore sacro, expurgato quovis polytheismi errore, doctrinae monotheisticae accomodata; vel allegorias et symbola, fundamento obiectivae realitatis destituta, sub historiae specie ad religiosas et philosophicas veritates inculcandas proposita; vel tandem legendas ex parte historicas et ex parte fictitias ad animorum instructionem et aedificationem libere compositas?

Resp. *Negative* ad utramque partem.

III. Utrum speciatim sensus litteralis historicus vocari in dubium possit, ubi agitur de factis in eisdem capitibus enarratis, quae christianae religionis fundamenta attingunt: uti sunt, inter caetera, rerum universarum creatio a Deo facta in initio temporis; peculiaris creatio hominis; formatio primae mulieris ex primo homine; generis humani unitas; originalis protoparentum felicitas in statu iustitiae, integritatis et immortalitatis; praeceptum a Deo homini datum ad eius obedientiam probandam; divini praecepti, diabolo sub serpentis specie suasore, transgressio; protoparentum deiectio ab illo primaevo innocentiae statu; nec non Reparatoris futuri promissio?

Resp. *Negative.*

IV. Utrum in interpretandis illis horum capitum locis, quos Patres et Doctores diverso modo intellexerunt, quin certi quippiam definitique tradiderint, liceat, salvo Ecclesiae iudicio servataque fidei analogia, eam quam quisque prudenter probaverit, sequi tuerique sententiam?

Resp. *Affirmative.*

V. Utrum omnia ac singula, verba videlicet et phrases, quae in praedictis capitibus occurrunt, semper et necessario accipienda sint sensu proprio, ita ut ab eo discedere nunquam liceat, etiam cum locutiones ipsae manifesto appareant improprie, seu metaphorice vel anthropomorphice,

usurpatae, et sensum proprium vel ratio tenere prohibeat vel necessitas cogat dimittere?

RESP. *Negative.*

VI. Utrum, praesupposito litterali et historico sensu, nonnullorum locorum eorumdem capitum interpretatio allegorica et prophetica, praefulgente sanctorum Patrum et Ecclesiae ipsius exemplo, adhiberi sapienter et utiliter possit?

RESP. *Affirmative.*

VII. Utrum, cum in conscribendo primo Geneseos capite non fuerit sacri auctoris mens intimam adspectabilium rerum constitutionem ordinemque creationis completum scientifico more docere; sed potius suae genti tradere notitiam popularem, prout communis sermo per ea ferebat tempora, sensibus et captui hominum accommodatam, sit in horum interpretatione adamussim semperque investiganda scientifici sermonis proprietas?

RESP. *Negative.*

VIII. Utrum in illa sex dierum denominatione atque distinctione, de quibus in Geneseos capite primo, sumi possit vox *Yóm* (dies), sive sensu proprio pro die naturali, sive sensu improprio pro quodam temporis spatio, deque huiusmodi quaestione libere inter exegetas disceptare liceat?

RESP. *Affirmative.*

Die autem 30 Iunii anni 1909, in audientia ambobus R^mis Consultoribus ab actis benigne concessa, SANCTISSIMUS praedicta responsa rata habuit ac publici iuris fieri mandavit.

Romae, die 30 Iunii 1909.

L. ✠ S. FULCRANUS VIGOUROUX, P. S. S.
LAURENTIUS JANSSENS, O. S. B.

APPENDICE III

Nous avons dit, pp. 60 et 106, que saint Augustin croit pouvoir baser sa théorie de l'origine de tous les êtres vivants par voie d'évolution naturelle absolue, sur les textes de l'Écriture Sainte, mais qu'on est généralement d'accord aujourd'hui pour reconnaître que les arguments exégétiques sur lequels il s'appuie ne sont pas démonstratifs. Nous aurions voulu pouvoir développer ces deux points; mais nous avons dû y renoncer pour ne pas allonger notre conférence au delà des limites permises. Pour combler cette lacune, nous insérons ici, en appendice, les développements que nous avons dû omettre dans le texte.

I. *Argumentation exégétique de saint Augustin.* — Rappelons d'abord que saint Augustin a toujours considéré comme indubitable que l'exposé de la création, selon l'ordre des six jours, n'a que l'apparence de l'histoire : c'est-à-dire que, dans le récit du 1er chapitre de la Genèse, l'élément chronologique exprimé par la succession des six jours est purement figuré. Nous avons énoncé, vers la fin de notre première conférence, quelques-unes des raisons du grand Docteur. D'autres sont basées sur l'impossibilité d'admettre que les faits qui semblent relatés se soient produits en six jours de 24 heures; et ces arguments sont également probants, puisque, comme nous l'avons dit, le terme hébreu יום *(jour)*, pris pour exprimer la durée d'une période, ne peut, en l'espèce, signifier autre chose qu'une période de 24 heures.

Sur ce point, saint Augustin est d'accord avec les Pères de l'École d'Alexandrie, et il est aussi toujours demeuré d'accord avec eux pour admettre que les six jours de la Genèse ne représentent rien autre chose que l'origine même du temps, c'est-à-dire l'instant mathématique où Dieu a tiré la matière du néant. Mais, tandis que les Pères Alexandrins croyaient que, dès ce moment, le monde organique aussi bien que le monde inorganique étaient essentielle-

ment ce qu'ils sont aujourd'hui, saint Augustin abandonne ce sentiment pour le monde organique, admettant qu'à l'origine, Dieu n'avait créé les êtres vivants que *dans leurs causes*, en ce sens que la matière terrestre ou aquatique, qu'il créa à l'origine, contenait *virtuellement* tous les êtres vivants, comme la graine contient virtuellement la plante dont elle est la semence, et que, plus tard seulement, *au cours du temps*, les différents êtres organisés, y compris le corps de l'homme, ont apparu, ou suivant son expression *sont sortis de leurs causes*, par évolution naturelle, à partir de la nature inorganique.

Saint Augustin avait tenu d'abord la théorie alexandrine dans toute sa simplicité, et il se basait pour cela sur les mêmes raisons que les Pères Alexandrins, raisons que nous avons résumées, p. 87. Mais, en étudiant mieux le texte sacré, S. Augustin s'aperçut qu'il y a, dans les descriptions du Ier chapitre de la Genèse, des choses qui ne peuvent être réalisées que dans le temps. Tels sont les mouvements des astres. Tels sont aussi la naissance et l'accroissement des plantes jusqu'à la production des graines et des fruits, l'accroissement des oiseaux jusqu'à ce qu'ils soient capables de voler, etc. Or le premier chapitre de la Genèse décrit tout cela. Si donc, comme le croit saint Augustin, les six jours ne représentent, en réalité, que l'instant mathématique de la création, c'est que, dans ce premier chapitre, il n'est question que de la *formation virtuelle* du monde tel que nous le connaissons, et spécialement de la formation virtuelle des animaux et des végétaux : c'est-à-dire que la terre et l'eau, telles qu'elles ont été créées, avaient la puissance de faire naître d'elles les végétaux et les animaux aquatiques, aériens et terrestres.

Or, après cette création, décrite sous la forme des six jours, mais qui s'est effectuée en réalité en un instant, *Dieu avait achevé son œuvre* et *il se repose de toute l'œuvre qu'il a faite* (Gen. II, 2, 3). — Il se repose, bien qu'il continue à travailler, comme l'a dit Notre-Seigneur lui-même, répondant à une querelle que lui cherchaient les Juifs à propos du repos du sabbat (Jo., V, 17). Mais ce travail

que Dieu continue ne peut être de même nature que celui dont il est question dans le récit de l'Hexaméron; sans cela, il serait faux de dire qu'il avait complété son œuvre après ces six jours, c'est à-dire,— en fait — après l'instant de la création. Il ne peut donc être question que du gouvernement du monde (c'est-à-dire de ce que nous nommons la *conservation* des êtres par Dieu et le *concours* de Dieu avec les causes secondes). Donc, à partir du moment où Dieu a créé le monde, il n'est plus intervenu autrement. Dieu n'a donc produit aucune espèce qui ne fût contenue *virtuellement* dans le monde inorganique, tel qu'il l'a créé dès l'origine du monde : et cela est vrai pour le corps de l'homme [1] comme pour les autres êtres vivants.

Cette conclusion que saint Augustin a établie par l'étude de l'Hexaméron, il en trouve la confirmation dans la suite du IIe chapitre de la Genèse.

D'abord, comme nous l'avons vu, saint Augustin avait constaté qu'il existe une contradiction évidente entre les récits du Ier et du IIe chapitre, si on les entend l'un et l'autre à la lettre. Or le texte du chapitre I est contradictoire en lui-même , si l'on n'y prend pas comme figuré l'élément chronologique. Il en va tout autrement du chapitre II. Dieu y parle, il est vrai; mais il parle pour être compris d'Adam, et cela n'a pu se produire que dans le temps. Les actes d'Adam, le précepte qu'il reçoit, son sommeil, les paroles qu'il prononce à son réveil, en voyant Ève qui vient de sortir de lui, sont des choses qui n'ont pu être réalisées que dans le temps et qui ne pouvaient même être réalisées *virtuellement* lors de la première création du monde.

On doit conclure de là que, tandis que le premier chapitre traite de la formation du monde *dans ses causes*, au

1. Quant à l'âme du premier homme, S. Augustin, fidèle à son principe relatif au repos de Dieu, admet aussi qu'elle a été créée au premier instant, et que plus tard, lorsque le corps fut arrivé, par évolution naturelle, à un état d'organisation convenable, l'âme, par une sorte d'inclination naturelle, s'est unie au corps.

moment même de la création, le second décrit, au contraire, comment le monde, tel que nous le connaissons, est *sorti de ses causes*, en s'épanouissant dans le temps. Or le second chapitre nous décrit d'abord l'état de la terre, au jour, c'est-à-dire à l'instant, où Dieu créa le ciel et la terre : la terre ferme existait, mais elle ne portait aucun végétal, et les animaux y faisaient également défaut, puisque ce n'est que plus tard que Dieu fit sortir de la terre tous les animaux de la terre et tous les volatiles du ciel.

Cette conclusion était d'ailleurs confirmée, aux yeux de saint Augustin, pour les végétaux, par le v. 5 du chapitre II. S. Augustin ne lisait que le texte des LXX et les traductions latines de ce texte. Or ces versions,— et c'est aussi le cas pour notre version de la Vulgate, — disent qu'au jour où Dieu créa le ciel et la terre, il créa aussi tous les arbustes des champs avant qu'ils n'existassent sur la terre et toutes les herbes des champs avant qu'elles n'eussent germé [1] : ce qui semble bien impliquer une production purement *virtuelle*. Mais il est reconnu aujourd'hui que ces versions sont fautives, le mot hébraïque טֶרֶם signifiant, non *avant que*, mais bien : *pas encore*. Le sens est donc celui-ci : « Au jour ou Jéohavah Dieu fit ciel et

1. Nous croyons intéressant de reproduire ici les versets 4 et 5 du chapitre II de la Genèse, d'après les LXX, d'après la version latine citée par S. Augustin et d'après la Vulgate.

Version des LXX : Αὕτη ἡ Βίβλος γενέσεως οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὅτε ἐγένετο, ᾗ ἡμέρᾳ ἐποίησε Κύριος ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, καὶ πᾶν χλωρὸν ἀγροῦ πρὸ τοῦ γενέσθαι ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ πάντα χόρτον ἀγροῦ πρὸ τοῦ ἀνατεῖλαι·

Version employée par S. Augustin : « Hic est liber creaturae coeli et terrae, cum factus est dies, fecit Deus coelum et terram, et omne viride agri, antequam esset super terram, et omne foenum agri, antequam exortum est : »

Vulgate : « Istae sunt generationes coeli et terrae, quando creata sunt, in die quo fecit Dominus Deus coelum et terram : et omne virgultum agri antequam oriretur in terra, omnemque herbam regionis priusquam germinaret : »

terre, aucune broussaille (incl. arbre [1]) de la steppe n'existait encore sur la terre et aucune herbe de la steppe n'avait encore germé. » Peut-être pourrait-on encore comprendre ce passage au sens de saint Augustin, si on le relie à ce qui précède immédiatement : « Telles sont les générations du ciel et de la terre quand elles ont été créées, au jour etc. ». Mais on tient généralement aujourd'hui que les mots « Au jour » commencent le récit Jéhoviste, récit indépendant de l'Hexaméron, qui se termine par « quand ils ont été créés ». Et, du moment où l'on admet cette théorie, ce texte ne peut plus être invoqué directement en faveur de l'évolution absolue des êtres vivants.

Ce passage, compris comme il doit l'être d'après le texte hébraïque, laisse cependant entendre, aussi clairement et peut-être plus clairement encore que les traductions fautives, qu'au moment où commence le récit que nous nommons « Jéhoviste », la terre existait, mais sans plantes et sans animaux. Et comme, dans ce récit, il n'est pas question de l'apparition de la lumière, du firmament, des astres, ni de la séparation de la mer d'avec la terre, tandis qu'on y décrit l'apparition des plantes et des animaux, il est bien à croire que la lumière, le firmament, les astres, de même que la mer et la terre ferme, avaient apparu dès le commencement. Cette correction du texte ne détruit donc pas la conclusion de saint Augustin, que le monde inorganique existait *actuellement* dès le premier moment de la création tel qu'il est aujourd'hui, du moins quant à la substance; tandis que le monde organique n'existait pas encore actuellement, mais n'était que *virtuellement contenu dans le monde inorganique,* en ce sens que le monde inorganique avait la puissance de donner naissance aux végétaux et aux animaux. Il en était d'ailleurs de même des actes du monde inorganique qui ne peuvent être réalisés que dans le temps, tels les mouvements des astres et de la mer. Et c'est aussi ce que

2. Le terme שִׂיחַ semble avoir aussi le sens d'arbre. Cf. Gen. XXI, 15; Job XXX, 4. Il s'agit donc, d'une manière générale, des végétaux herbacés et ligneux.

nous apprend ce second chapitre, lorsqu'il nous dit que « Dieu n'avait pas encore plu sur la terre » et qu'il nous décrit ensuite comment fut réalisée l'irrigation de la terre, dans les premiers temps de l'histoire du monde.

Telle est, en résumé, l'argumentation par laquelle saint Augustin cherche à baser sa théorie de l'évolution absolue du monde organique sur le texte de l'Écriture Sainte. Nous allons voir maintenant pourquoi cette démonstration ne semble plus aujourd'hui pouvoir être considérée comme péremptoire.

II. *Critique de l'argumentation de S. Augustin.* — En ce qui concerne les preuves tirées du chapitre II, nous aurons l'occasion de montrer, dans la suite de nos conférences, que le récit Jéhoviste, tout en étant historique, est cependant riche en figures, et que la succession chronologique y est aussi en partie figurée, dans le but de faire ressortir certaines vérités, historiques d'après nous, mais en même temps dogmatiques, que l'auteur a spécialement pour but d'inculquer. Néanmoins, il est exact que l'*histoire vraie* que l'auteur raconte par ce récit figuré n'a pu se passer que dans le temps. Nous savons d'autre part, par la Géologie, que l'apparition des animaux et des végétaux, spécialement des arbres fruitiers et de la faune actuelle, que l'auteur sacré a seule en vue dans ce récit, ainsi que l'apparition de l'homme ne datent pas du premier moment de la création.

Mais il faudrait en dire autant de la terre ferme, du moins de la terre ferme dans ses limites actuelles, et très probablement du globe terrestre et des astres. Nous devons donc rapporter également à l'élément figuré du récit Jéhoviste, l'état de la terre, tel que le décrit ce récit « au jour ou Jéhovah Dieu fit le ciel et la terre ». — D'où il résulte que, si le Ier chapitre de la Genèse se rapporte réellement, comme le veut saint Augustin, au premier moment de la création, il faudra admettre que la matière primitive contenait *seulement virtuellement*, et non en acte, notre monde inorganique aussi bien que le monde organique, comme le croit saint Grégoire de Nysse. Nous pensons d'ailleurs que saint Augustin n'aurait pas trouvé

d'inconvénient à admettre cette conclusion, s'il avait connu les raisons scientifiques qui nous engagent à le faire aujourd'hui.

Mais cette correction ne nuit en rien à la force de l'argument exégétique sur lequel saint Augustin entend établir sa théorie de l'évolution absolue; elle permet seulement de l'étendre aussi à l'évolution du monde inorganique. Si la preuve que saint Augustin tire du repos de Dieu est sans défaut, il faudra donc considérer comme enseigné par le Saint-Esprit, ou du moins comme découlant rigoureusement et immédiatement de cet enseignement divin, la théorie de l'évolution absolue des espèces organiques. — Cette conclusion serait si grave qu'il convient de ne pas l'accepter, sans un mûr examen, même de la main d'un si grand Docteur.

L'argument, mis en forme, peut s'énoncer comme suit :

« Les six jours de l'Hexaméron représentent l'instant mathématique, origine des temps, où Dieu, en créant la matière corporelle, a produit *formellement* ou *virtuellement* toutes les œuvres énumérées dans le récit sacré, au nombre desquelles figurent *toutes les formes animales et végétales.*

Or le texte sacré affirme qu'*après* ces six jours, Dieu, *ayant terminé son travail, s'est reposé de toute son œuvre.*

Donc, après l'instant mathématique origine des temps, Dieu n'est plus intervenu pour produire aucune forme animale ou végétale qui ne fût contenue *virtuellement* dans la matière corporelle telle qu'elle a été créée en cet instant mathématique; ce qui revient à dire que les formes animales et végétales, qui ont apparu au cours des temps, étant contenues virtuellement dans la matière primitive, ont pris naissance par l'évolution naturelle de cette matière, avec le seul concours ordinaire de la Providence et sans aucune intervention spéciale de Dieu. »

Je ne crois pas qu'on puisse rien objecter à la rigueur de ce raisonnement au point de vue de la logique formelle. Reste donc à voir si les prémices sont rigoureusement établies.

On peut opposer à la majeure, que l'argument principal sur lequel l'appuie saint Augustin est une interprétation inexacte du texte de l'Ecclésiastique : Ὁ ζῶν εἰς τὸν αἰῶνα ἔκτισε τὰ πάντα κοινῇ (Eccli., XVIII, 1). — On pourrait, il est vrai, objecter à cette réponse que Philon et les Pères grecs devaient entendre aussi bien que les modernes le grec des LXX, et que saint Jérôme, qui n'y était certainement pas poussé par un esprit systématique, a traduit le texte par : « *Qui vivit in aeternum creavit omnia simul* »; ce qui, quoi qu'on ait voulu prétendre, ne peut s'entendre que d'une création *simultanée*. Mais on répondra que cette objection ne pourrait, en tout cas, revendiquer qu'une valeur probable, ce qui enlève à l'argument basé sur le texte de l'Ecclésiastique sa valeur rigoureusement démonstrative. — De plus, même si l'on traduit κοινῇ par *simultanément*, on pourrait encore entendre le terme « *toutes choses* » dans un sens large, comme semblent l'avoir fait les Pères du IVe Concile de Latran, lorsqu'ils professent que Dieu a fait, *simultanément au commencement du temps*, les deux sortes de créatures, à savoir la créature angélique et la créature corporelle [1].

Il ne semble donc pas que l'on puisse considérer comme établi par le texte de l'Ecclésiastique que les six jours de l'Hexaméron représentent uniquement le premier instant de la création. Mais que pourraient-ils donc représenter? — Nous avons prouvé, avec saint Augustin, qu'ils ne peuvent signifier six durées successives, pendant chacune desquelles auraient apparu les œuvres correspondantes. Et l'on ne peut prétendre non plus que Dieu aurait créé *virtuellement* ces œuvres par des interventions successives: l'intervention par laquelle il aurait créé virtuellement la lumière du jour et la distinction des jours et des nuits,

1. « Creator omnium visibilium et invisibilium spiritualium et corporalium : qui sua omnipotenti virtute *simul ab initio temporis* utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem ac corporalem, angelicam videlicet et mundanam : ac *deinde* humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam (Conc. Lat. IV, cap. *Firmiter*).

ne peut-être antérieure à celle par laquelle il a créé virtuellement le soleil; l'intervention par laquelle il aurait créé virtuellement le firmament se réduirait à rien, et ainsi de suite.

Il a y pourtant, pensons-nous, un moyen de donner un sens aux six jours de l'Hexaméron, tout en restant dans la voie tracée par saint Augustin, mais sans affirmer cependant que ces six jours représentent le premier moment de la création : c'est d'admettre que ces six jours sont figurés, mais qu'ils ne représentent historiquement, ni un moment mathématique, ni six durées de temps successives. Et, du moment où l'on entend les choses ainsi, il semble logique d'en dire autant du septième jour. En d'autres termes, la succession des jours de la semaine divine, y compris le septième, n'a aucun sens historique. Or, moyennant cette hypothèse qui n'est en somme qu'une extension fort naturelle au septième jour du système d'interprétation que nous avons emprunté à saint Augustin pour les six premiers, l'argument de saint Augustin en faveur de l'évolution naturelle absolue, cesse d'être démonstratif, puisque cette hypothèse fait disparaître la mineure de l'argument. Il ne sera plus exact de dire, en effet, que le texte sacré *affirme historiquement* qu'*après* les six jours, Dieu, ayant terminé son travail, s'est reposé de toute son œuvre. Car, si cette proposition se trouve matériellement dans le texte sacré, *elle n'y serait pas historiquement affirmée ;* pas plus que Notre Seigneur n'a historiquement affirmé que le mauvais riche, étant damné, avait des sentiments charitables à l'égard des mortels.

Le lecteur voudra bien remarquer que l'interprétation que nous exposons, est la seule qui permette d'échapper à l'argumentation de saint Augustin. Il en résulte que toute atténuation à l'hypothèse qui représente l'élément chronologique de l'*heptameron* comme *purement figuré*, à moins qu'elle ne soit incompatible avec le texte sacré ou avec le bon sens, amènerait forcément à admettre, comme le fait saint Augustin, que la théorie de l'évolution naturelle absolue des êtres vivants se déduit nécessairement de l'enseignement infaillible de l'Écriture Sainte.

Nous n'affirmons pas pour cela que l'exégèse de saint Augustin, qui fait, dans le récit de la Genèse, un sort spécial au septième jour, est *certainement* fautive. Mais il suffit qu'elle soit douteuse pour que l'on ne puisse imposer, au nom de la Sainte Écriture, la théorie de l'évolution naturelle.

Nous tenons à dire, en terminant, que l'on ne pourrait cependant rejeter *a priori* cette exégèse comme opposée au principe augustinien, canonisé par Léon XIII : « Le Saint-Esprit, qui parlait par les auteurs sacrés n'a pas voulu enseigner aux hommes ces choses (à savoir la constitution intime des choses visibles) dont la connaissance n'est en rien utile au salut. » Le principe que Dieu manifeste mieux ses attributs en agissant dans le monde *par l'activité des causes secondes* n'est pas une simple vérité d'histoire naturelle : c'est un principe théologique, qu'il serait au moins téméraire de mettre en doute. Rien ne s'opposerait donc à ce que Dieu eût enseigné dans l'Écriture Sainte le principe de l'évolution naturelle du monde, qui n'est qu'un cas particulier de l'activité de Dieu par le jeu des causes secondes, activité dont l'Écriture Sainte nous fait connaître de nombreux exemples, notamment dans l'histoire de l'humanité et de la fondation de l'Église.

Ajoutons, comme nous l'avons insinué dans le texte, qu'à supposer, comme nous sommes porté à le croire, que les premiers chapitres de la Genèse ne puissent servir de fondement à la théorie de l'évolution naturelle absolue, on devrait cependant encore tenir un grand compte de ce que saint Augustin écrit à ce sujet dans ses commentaires sur la Genèse. On ne pourrait nier, en effet, sans aller à l'encontre du sentiment de toute la tradition catholique, que saint Augustin, au cours de ses pieuses et savantes méditations sur les premiers chapitres de la Genèse, soit arrivé, par la grâce de Dieu, à la connaissance de vérités profondes. Telle est, par exemple, sa théorie sur la double connaissance des anges. On peut douter qu'elle soit contenue dans le récit de la Genèse, du moins si l'on prend ce récit au sens littéral [1]; mais on ne peut douter de la théorie elle-même.

1. S. Thomas d'Aquin (*II Sent.*, q. xii, a. 3) a soin de faire cette réserve : il met en doute que l'interprétation de saint

De même, ces méditations ont, sans aucun doute, contribué à faire comprendre au grand Docteur la grandeur et l'importance religieuse du principe de l'activité de Dieu dans le monde par les causes secondes, conviction qu'il a transmise à toutes les générations chrétiennes qui l'ont suivi. Mais, parce que l'action de la grâce au cours de la méditation de l'Ecriture Sainte n'est pas, du moins en règle générale, une révélation, il s'ensuit que des inexactitudes et même des erreurs peuvent se trouver mélangées, même chez les plus grands saints, aux vérités qu'ils découvrent au cours de ces méditations. — Pour notre part, nous sommes persuadé que Dieu a fait à l'humanité et à l'Eglise une grande grâce, en amenant le plus grand de nos Docteurs à élaborer le merveilleux exposé du principe de l'évolution naturelle que nous lisons dans ses commentaires sur la Genèse. Mais il n'en résulte nullement que les conclusions de saint Augustin doivent être crues comme dogme de foi, ou qu'on ne puisse légitimement les modifier dans la mesure qui semble exigée par les données des sciences. C'est ce qu'ont fait les Docteurs du moyen-âge; et ce que nous faisons nous-même, lorsque nous hésitons à admettre l'évolution naturelle *absolue*. — Nous avouons cependant que ce n'est pas sans quelque scrupule que nous nous éloignons sur ce point de l'enseignement de saint Augustin et de saint Grégoire de Nysse, et nous pouvons ajouter du sentiment commun des Pères au moins jusqu'au VIIIe siècle et peut-être jusqu'à la fin du XIIe. Aussi souhaitons-nous de tout cœur que l'on découvre quelque jour un moyen de concilier les données scientifiques avec la pensée, *non mitigée*, de ces grands génies.

Augustin réponde au sens *littéral* de la Genèse; mais il ajoute : « aliter enim esset expositio mystica et non litteralis ».

APPENDICE IV

Nous avons dit (p. 108-109) que, si les Docteurs scolastiques se sont éloignés de la doctrine de l'évolution naturelle absolue pour admettre des interventions spéciales de Dieu à l'origine de certains êtres vivants, ils y ont été amenés par des motifs d'ordre scientifique; et la suite de notre texte indique suffisamment que ces motifs leur ont été inspirés par les théories d'Aristote. Nous croyons utile de donner ici quelques détails au sujet de cette transformation des idées, qui s'est manifestée au cours du XIIIe siècle.

Comme chacun le sait, les écrits d'Aristote, propagés en Occident surtout par les Arabes, suscitèrent dans les Écoles chrétiennes une grande et légitime admiration. Tout, sans doute, ne pouvait être admis : il y a dans Aristote des erreurs incompatibles avec la doctrine révélée et avec la saine raison; mais, en corrigeant ces erreurs d'ordre religieux, il reste un ensemble si bien ordonné, et fondé sur une méthode inductive d'une forme si correcte, que le génie occidental, ami du positif, devait naturellement s'y complaire. Malheureusement, à côté des erreurs de nature doctrinale, les théories d'Aristote renferment aussi des erreurs d'ordre scientifique (dans le sens moderne du mot), erreurs que les Docteurs du XIIIe siècle n'avaient pas le moyen de corriger et qui souvent furent admises de confiance. Certaines de ces erreurs cependant, telle l'existence d'esprits moteurs des astres, rencontrèrent quelque résistance.

Pour en revenir aux théories sur l'origine du monde, les auteurs scolastiques continuent à condamner l'erreur, commune à tous les païens, sur l'éternité de la matière; bien que plusieurs — et saint Thomas d'Aquin est du nombre — par respect, sans doute, pour l'autorité d'Aristote, prétendent, — à tort selon nous, — que cette théorie ne peut être réfutée à l'évidence par la raison pure. Ils se montrent plus hardis, lorsqu'ils embrassent la théorie

de l'incorruptibilité et de l'inaltérabilité du ciel, alors que l'Écriture Sainte proclame solennellement que les cieux seront détruits (ἀπολοῦνται ; Vulg. : *peribunt*), qu'ils vieilliront à la façon d'un vêtement (ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσονται ; Vulg. : *ut vestimentum veterascent*, c'est-à-dire : ils s'useront) ; que Dieu les roulera ou les repliera comme un manteau et ils seront remplacés par d'autres (ὡσεὶ περιβόλαιον ἑλίξεις αὐτούς, καὶ ἀλλαγήσονται ; Vulg. : *velut amictum mutabis eos et mutabuntur*) ; et cela dans un texte dogmatique au premier chef, puisqu'il a pour but d'opposer l'altérabilité des créatures, et en particulier du ciel, à l'immutabilité divine [1].

Quant à la première évolution du monde à son origine, Alexandre de Halès, tout en ne rejetant pas la doctrine de saint Augustin, semble lui préférer celle de saint Grégoire de Nysse, qu'il cherche à concilier, dans la mesure du possible, avec les théories d'Aristote relatives à la nature spéciale du ciel et des astres et à leur influence sur la conservation du monde terrestre, ainsi que sur la génération et la corruption (*Summ. theol.*, p. II, q. xliv, seq.). Il fut suivi dans cette voie par son disciple, saint Bonaventure, qui traite plus *ex professo* qu'Alexandre de Halès de la cause efficiente des premiers organismes, et tout spécialement des premiers animaux et de leurs

1. Hébr., I, 11, 12 ; Ps. CI (Hébr. CII). L'auteur de l'Épître aux Hébreux applique à Jésus-Christ, pour affirmer sa divinité, ce texte du Ps. CI. Les termes hébraïques de ce psaume sont au moins aussi énergiques que les termes grecs et latins. Il ne peut être question d'un changement *in melius* consistant simplement en un repos du ciel, comme ont cherché à le comprendre les exégètes et les théologiens scolastiques. Sans doute, le « nouveau ciel » qui doit remplacer l'ancien après la fin du monde (Apoc. XXI, 1, seq.) est décrit comme plus parfait que l'ancien ; mais le *ciel actuel* doit d'abord se détruire et s'user comme un vêtement et être remisé comme un vieux manteau, pour céder la place au « nouveau ciel ». Ce texte, qui gênait beaucoup les auteurs scolastiques, ne les a pas empêchés cependant d'embrasser la théorie d'Aristote, parce qu'ils la croyaient scientifiquement établie.

âmes (II, *Sent.* Dist. XV, a. 1, q. 1) : il affirme que les âmes des animaux, autres que l'homme, ont été produites, au commencement comme aujourd'hui, *par la puissance* **active** *de la matière terrestre.* Il semble cependant hésiter sur le moment où la matière a reçu cette puissance séminale. S'il est tout à fait affirmatif lorsqu'il dit : « *seminalis enim ratio, sive* **potentia activa ipsius materiae** *est ipsi materiae concreata, non ex aliquo producta* » (*l. c.*, ad 1^m), il semble ailleurs douter si la matière avait cette puissance séminale à partir du moment de sa création, ou si cette puissance séminale n'a été produite, ou, du moins, n'a atteint sa perfection [1] qu'au cinquième jour (*l. c.*, in corp. et ad 3^m). En d'autres termes, saint Bonaventure hésite entre la manière de parler de saint Grégoire de Nysse et celle de saint Basile. Mais l'assertion de saint Bonaventure, comme celle des anciens Pères, s'applique à tous les animaux, à l'exception de l'homme dont l'âme est produite directement par Dieu; la seule différence qu'il mette entre les animaux supérieurs qui se reproduisent et les animaux inférieurs qui sont engendrés par la putréfaction, est que « divina dispositio rectissime ordinavit ut *quaedam animae* **producerentur ex suo primo seminario** *secundum majorem actualitatem, utpote illa quae generantur per propagationem, ita quod simile ex simili ;* et ista sunt animalia perfectiora ; *quaedam vero secundum minorem, utpote illa quae generantur per putrefactionem* ». Quant à l'action des corps célestes, saint Bonaventure admet leur intervention; mais elle se borne à exciter et à aider la puissance active qui existait

1. Cette hésitation doit être mise en regard de la théorie de saint Bonaventure sur l'état de la matière terrestre au moment de la création. La matière n'était pas dépourvue de forme substantielle, mais elle avait une forme très incomplète qui lui donnait *appetitum* et *inclinationem* à recevoir les différentes formes qu'elle devait recevoir plus tard par la vertu divine (*l. c.*, Dist XII, a. 1, q. 3). Il y avait donc, dans la matière, tout au moins *exigence naturelle* à la production de la puissance séminale complète. Or, pareille exigence naturelle suffit pour exclure ce que l'on nomme une *intervention spéciale de Dieu.*

d'une manière latente dans la terre. La *raison première* de la production des animaux et de chaque espèce déterminée d'animal, même de ceux qui sont produits par la putréfaction, ne doit être cherchée ni dans le ciel, ni dans le moteur du ciel, mais en Celui qui a imprimé dans la matière ces puissances séminales : la nature ne pourrait, en effet, jamais donner l'être à aucune forme si Dieu ne lui avait imprimé la puissance de le faire; c'est pourquoi il n'est pas nécessaire que la cause qui transforme ainsi la matière soit plus parfaite que la forme produite : **et ideo non opportet quod educens illam formam in actum sit nobilius illa forma educta** [1] ».

Comme on le voit, la doctrine des anciens Pères s'était conservée jusqu'ici, du moins dans ses points essentiels, au sein de l'École franciscaine.

Mais, déjà avant saint Bonaventure, l'illustre fondateur de l'École dominicaine, ALBERT LE GRAND, avait soutenu la distinction que nous retrouverons chez son disciple, saint Thomas d'Aquin, entre l'origine des organismes supérieurs et celle des organismes inférieurs.

Albert le Grand tient pour la doctrine de saint Augustin sur le sens figuré de la succession des œuvres dans l'Hexaméron [2]. Néanmoins, comme d'autres Pères ont tenu l'opinion opposée, il répondra aussi pour eux; mais, en le faisant, il se place, *en thèse générale*, au point de vue de

1. Le lecteur voudra bien remarquer que ce principe est identique à celui que nous développons vers la fin de notre IIe conférence (IVe prop., B) et qui nous sert à réfuter l'objection que les créationnistes veulent tirer du *principe de causalité* contre la théorie de l'évolution naturelle des êtres vivants.

2. *In* II *Sent.*, Dist. XII, a. 1, ALBERT LE GRAND dit : « Sine praejudicio loquendo, nihil videtur mihi verius quam id quod Augustinus dicit ». Dans sa *Summa theologica*, il se montre un peu moins affirmatif : apres avoir déclaré (p. II, tract. XI, q. XLIV) que les deux opinions sont l'une et l'autre catholiques, il se contente d'ajouter (*ibid.*, q. XLVI) : « mihi magis videtur quod in uno indivisibili nunc omnia facta sint ». La raison qu'il donne ici est que cela convient mieux à la manifes-

l'évolution naturelle du monde. Les choses, dit-il, qui ont apparu successivement, ont été faites simultanément en substance, avant d'apparaître selon leurs espèces; mais elles ont dû apparaître successivement *afin que celles qui devaient causer naturellement les autres précédassent celles-ci dans le temps* (II *Sent.*, Dist. XII, a. 1, ad 1^m *ex rat. comm.*). Remarquons que, lorsqu'il s'agit de l'*apparition des êtres vivants*, il n'y a plus lieu de distinguer entre l'opinion d'Augustin et celle des « autres Pères », puisque les deux opinions s'accordent à reconnaître que les êtres vivants ont apparu successivement et par l'effet des causes naturelles : aussi le principe ci-dessus énoncé semblerait-il devoir recevoir une application absolue et en toute hypothèse. Mais ici interviennent les théories aristotéliciennes. Pour la production des plantes, le mouvement des astres et la *virtus sementiva* contenue dans la matière terrestre suffisent (*l. c.*, Dist. XIV, a. 9; conf. *Summa de Creaturis*, tract. IV, q. LXXI, a 2, ad 4^m); mais pour les animaux les plus complexes, comme l'homme, le cheval et l'âne, bien que certains philosophes disent le contraire, les meilleurs philosophes disent que ces causes sont insuffisantes[1]. — Dans sa *Somme théologique* (écrite après la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin), Albert le Grand traite plus ex professo de l'origine des animaux : pour les animaux inférieurs, la matière putréfiée contient une semence suffisante et la radiation des astres suffit comme cause active, ainsi que le disent les Philosophes, Aristote, Avicenne, et les Astronomes; mais il en est autrement des animaux parfaits, c'est-à-dire qui « perfectos habent sensus et vires animales », comme sont les animaux qui marchent sur la terre. Pour ceux-ci, la terre n'est que le principe matériel et le ciel n'agit que comme cause dispo-

tation de la puissance du Créateur. Enfin, dans son dernier grand ouvrage théologique, *Summa de Creaturis* (tract. IV, q. LXXII, a. 1), il dit : « Sine praejudicio sententiae melioris, videtur Augustino consentiendum. »

1. Il faut se souvenir que la philosophie comprenait, chez les anciens, ce que nous nommons aujourd'hui les « sciences naturelles ».

sitive. Et il en est de même des plus parfaits parmi les animaux aquatiques qui « in tanta quantitate molis et virtutis a principiis sive qualitatibus elementorum et virtute coeli secundum primas hypostases suae speciei fieri non poterant, nisi virtute creatoris ». Quant à l'insuffisance du ciel pour produire les animaux terrestres, il la trouve en ce que « sola animalia terrae formata sunt cum anima, quae est principium vitae manifestae per motum et sensum ».

Saint THOMAS D'AQUIN suivit l'opinion de son maître au sujet des faits. Mais les raisons *a priori* par lesquelles ce dernier cherche à rendre compte de ces faits n'auraient pu le satisfaire. Les animaux inférieurs, aussi bien que les animaux supérieurs ont une âme sensitive, bien que moins parfaite sans doute que chez ces derniers; et l'âme des animaux supérieurs (à l'exception de l'âme humaine) est « tirée de la puissance de la matière », c'est-à-dire qu'elle n'est autre chose que le résultat d'une transformation de la matière, au même titre que celle des animaux inférieurs et des végétaux; ce qu'admettait d'ailleurs aussi Albert le Grand, qui, il faut l'avouer, se montre ici peu conséquent avec ses principes. Mais, en outre, l'explication que donne saint Thomas de la production des animaux inférieurs par l'activité des astres aurait pu s'appliquer aussi aux animaux supérieurs. Comme nous le verrons tantôt avec plus de détail, ALBERT LE GRAND avait combattu et combattait encore [1] énergiquement l'opinion des philosophes qui croient que les astres sont mus par des intelligences (II *Sent.*, Dist. III, a. 1 et 3; *Ibid.*, Dist. XIV, a. 6; *Summa theologica*, p. II, tract. XI, q. LIII, membr. 3 et q. LVII, membr. 2, ad 3[m]). Par contre, saint THOMAS D'AQUIN, convaincu par les arguments d'Aristote, a toujours enseigné formellement la théorie des esprits moteurs des astres *(Summ. C. Gent.*, l. II, cap. XCI; II *Sent.*, Dist. XIV, q. 1, a. 3; *Pot.*, q. VI, a. 6; *Sp. creat.*, q. UN., a. 6; *Summ. theol.*, p. I, q. LXX, a. 3, *et alibi)*, théorie

1. Nous disons « combattait *encore* énergiquement », parce qu'il finit plus tard par se laisser convaincre *(Summa de creaturis*, tract. III, q. 16 et 17), comme nous le dirons tantôt.

qu'il déclare n'avoir rien de contraire au dogme catholique, à condition que l'on ne considère pas les esprits moteurs comme les âmes du ciel ou des astres, et que l'on admette que tous ont été créés directement par Dieu, ce qui les range au nombre des anges. Cette doctrine, qui avait aussi les préférences de saint BONAVENTURE (II *Sent.*, Dist. XIV, a. 3, q. 2) devait prévaloir dans l'École. Mais saint THOMAS D'AQUIN admet, en outre, que ces esprits conducteurs sont la *cause principale* de l'activité des astres, ces derniers jouant le rôle de cause instrumentale; et cela est vrai spécialement pour la génération des corps vivants par l'action du ciel *(l. c. Pot.*, ad 10^{m}; *l. c. Summ. theol.*, ad 3^{m}, *et alibi)* : les esprits conducteurs qui sont des *êtres vivants*, agissant par les astres, qui sont des *êtres corporels*, rempliraient toutes les conditions requises pour être causes suffisantes de la production de la vie corporelle. Cette théorie est propre à saint Thomas; elle a été généralement rejetée, même par des thomistes des mieux qualifiés. Mais, du moment où saint Thomas l'admettait, il n'avait aucune raison pour limiter *a priori* l'efficacité de cette cause aux végétaux et aux animaux relativement inférieurs. Il ne pouvait donc fonder cette limitation que sur la loi qu'Aristote semblait avoir établie par une induction tirée de l'ensemble des faits connus. C'est ce qu'il a fait, en effet, comme nous l'avons exposé dans le texte (p. 113-114). Il faut d'ailleurs reconnaître que cet argument *a posteriori* était seul efficace, dans l'état de la science de ce temps. Car, du moment où l'on admettait que les astres, seuls ou comme instruments de leur conducteur, étaient capables de produire la vie animale, on ne voit pas bien comment on pouvait *définir a priori* les limites de cette efficacité. Mais, après avoir reconnu *par l'expérience* que les astres étaient incapables d'engendrer les animaux supérieurs alors qu'ils engendrent les animaux inférieurs, on pouvait reconnaître que ce fait n'a rien d'absurde *a priori;* car une cause capable de produire une chose moins parfaite n'est pas nécessairement capable, pour cela, de produire une chose plus parfaite. Et c'est ce que dit saint Thomas *(Summ. theol.*, p. I,

q. XCI, a. 1, ad 2m), lorsque, après avoir énoncé la loi d'Aristote, il ajoute : « Manifestatum est enim quod plura requiruntur ad productionem rei perfectae, quam ad productionem rei imperfectae. »

Quoi qu'il en soit, il est historiquement certain que, si la théorie de l'évolution naturelle absolue a subi, à partir du XIIIe siècle, de notables atténuations, c'est à des motifs d'ordre scientifique, et non à des raisons scripturistiques ou dogmatiques, qu'il faut l'attribuer. Les textes de l'Écriture Sainte n'interviennent guère que comme *objection*. Il est vrai que l'on citait ces textes d'après la Vulgate, qui semble mettre mieux en relief que le texte original le rôle actif de la terre et de l'eau dans l'origine des êtres vivants.

***

Mais l'histoire de ces variations fait apparaître une conclusion plus importante encore : c'est que, quelque divergentes qu'aient été les opinions des grands Maîtres de la pensée chrétienne, tous étaient cependant guidés par le même esprit; et c'est pourquoi l'étude même de leurs erreurs en matière scientifique présente un si grand intérêt. On observe d'abord, à côté du soin de conserver intacts les points essentiels du dogme chrétien, une grande liberté et un grand esprit de tolérance mutuelle dans la discussion. Puis, le désir de fonder les théories sur des faits positifs et de s'instruire à l'école des maîtres, fussent-ils payens, qui avaient recueilli ces faits et qui, par leurs profondes réflexions sur les phénomènes d'observation vulgaire ou de caractère plus scientifique, étaient devenus les créateurs de grandes synthèses philosophiques. Enfin, — et c'est sur ce point surtout que nous voulons insister, — *le soin poussé jusqu'au scrupule d'expliquer les phénomènes de la nature par l'action naturelle des causes secondes, et d'écarter, dans la mesure du possible, l'action immédiate de Dieu.*

C'est ce souci qui amena saint Thomas et saint Bonaventure et leurs successeurs à admettre la *théorie des esprits moteurs des astres*, après l'avoir débarrassée des

graves erreurs qu'elle tenait de son origine payenne. Ayant reconnu l'impossibilité d'admettre dans les corps célestes une tendance innée au mouvement circulaire qui suffît par elle-même à expliquer leurs mouvements, ils se virent acculés à un dilemme : ou bien admettre que Dieu meut par lui-même tout au moins la première sphère du ciel, qui par son mouvement déterminerait le mouvement des autres sphères, ou bien reconnaître, avec les philosophes payens, que les astres sont mus par des intelligences multiples, qui, par rapport à Dieu, sont des causes secondes. Saint THOMAS D'AQUIN, comme nous l'avons vu, admit constamment la seconde; il nie que le mouvement des astres puisse être « immediate ab ipso Deo[1] » : « hoc enim ordini divinae sapientiae non congruit cujus effectus ad ultima per media deveniunt ». Saint BONAVENTURE nie également que le mouvement du premier mobile (c'est-à-dire de la sphère des étoiles fixes dont le mouvement causerait les autres mouvements célestes) puisse avoir Dieu pour cause unique. Ce mouvement étant successif, il est naturel qu'une vertu finie puisse le produire, et la bonté de Dieu se manifeste en communiquant à la créature tout ce qui convient à sa nature de recevoir; d'où l'on doit conclure que Dieu meut le premier mobile par l'intermédiaire d'une vertu créée, tout comme pour les autres mobiles (II *Sent.*, Dist. XIV, a. 3, q.1). Cependant on pourrait expliquer la chose en

1. Remarquons toutefois que cette expression « *moveri immediate ab ipso Deo* » a deux sens différents. Elle peut exprimer l'action de Dieu comme *moteur universel*, telle que nous l'expliquons dans notre texte (p. 140); et, si on la prend dans ce sens; il n'est pas douteux que l'on ne doive affirmer l'action de Dieu dans toute opération, quelle qu'elle soit. Mais, lorsque Dieu agit avec une cause seconde qu'il fait ainsi participer à son activité, on dit qu *Dieu agit médiatement par la cause seconde. L'action immédiate de Dieu* que saint Thomas a ici en vue exclut cette action médiate par une cause seconde ». C'est dans ce sens également que saint BONAVENTURE nie que le ciel soit mû immédiatement par Dieu, comme il l'explique en termes d'une remarquable précision (II *Sent.*, Dist. XIV, a. 3, q. 1).

disant que le *ciel se meut par sa propre vertu*, dans ce sens qu'il a une tendance à se mouvoir, mais, cette tendance étant insuffisante par elle-même, Dieu y suppléerait directement par lui-même, afin de montrer qu'il est le Dieu du ciel et de la terre. Saint Bonaventure ne rejette pas absolument cette explication; néanmoins il trouve cette intervention de Dieu encore trop immédiate, et il préfère la théorie des anges moteurs, qui fait intervenir Dieu moins directement (*ibid.*, q. 2).

Quant à ALBERT LE GRAND, pendant la plus grande partie de sa longue vie, il combattit l' « opinion erronée de certains philosophes modernes » qui attribuent à des anges la conduite des astres [1], et nie que les anges aient un rôle à jouer dans le monde, sinon dans l'ordre de la grâce et de la gloire. Il faut reconnaître que tel paraît bien être, en effet, le rôle exclusif que l'Épître aux Hébreux [2] assigne à la mission des anges. Et il semble bien aussi que les Pères qui ont condamné les opinions des philosophes d'après lesquels les astres sont animés, excluent également les esprits moteurs des astres, puisque ces Pères avaient surtout en vue Platon et les platoniciens, et qu'il est clair que Platon n'a pu appeler « âmes » que ces esprits moteurs, comme le fait observer saint THOMAS lui-même; et saint Thomas montre, en outre, qu'il a dû en être de même pour Aristote (*Sp. creat.*, q. un., a. 6, *corp.*). Il nous paraît clair d'ailleurs que l'affinité de la théorie des anges conducteurs des astres avec ces doctrines payennes est une des principales raisons qui leur valût l'aversion d'Albert le Grand.

La répugnance qu'éprouvait ALBERT LE GRAND à

1. Cette opinion « moderne » avait été combattue déjà par GUILLAUME D'AUVERGNE, *De Universo*, p. II, cap. LXXXV, XCVI et XCVII (*Apud* VACANT, *Dictionnaire de théologie catholique*, t. I, col. 1226). L'incendie de la Bibliothèque de l'Université de Louvain par les Allemands ne nous a pas permis de consulter le texte original de GUILLAUME D'AUVERGNE.

2. Οὐχὶ πάντες εἰσὶν λειτουργικὰ πνεύματα, εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν·

l'égard de la théorie des anges moteurs des astres, l'amena d'abord à attribuer leur mouvement à la seule volonté de Dieu, la nature des astres ne répugnant d'ailleurs pas à ce mouvement (II *Sent.*, Dist. XIV, a. 6). Mais, plus tard, il rejeta cette explication et exposa deux autres hypothèses. La première ramène tous les mouvements des astres au mouvement de la sphère des étoiles fixes, le mouvement rétrograde du soleil et des planètes s'expliquant par la diminution de l'influence de l'action du moteur, d'autant plus grande que l'astre errant considéré appartient à une sphère moins élevée, et par conséquent plus distante de la sphère des étoiles fixes.

Après avoir exposé cette hypothèse, il ajoute : « Si quis hoc modo dicere vult, *caveat ne dicat motorem primum esse Deum ;* quia virtus Dei esse moventis nec perficit, nec deficit comparata ad immediatum sive mediatum mobile : sed est infinita ad quodlibet, et immensa. Sed dicat motorem primum esse virtutem creatam a Deo, influxam primo mobili, quae virtutem motivam extendit in quodlibet mobile proportionabiliter conjunctum sibi, ut dictum est. Et haec virtus similis animae est : et propter hoc a Philosophis aliquando anima est dicta, cum tamen nec sit Angelus, nec anima, nec Deus » *(Summ. theol.*, p. II, tract. XI, q. LIII, membr. 3). La seconde hypothèse, à laquelle Albert le Grand semble adhérer, est que chaque sphère se meut en vertu d'une force qu'elle a reçue de Dieu et qui lui est naturelle *(ibid.*, q. LVII, membr. 2, ad 3^{m}). — Enfin, Albert le Grand, ayant reconnu, sans doute, ces explications comme insuffisantes, finit par embrasser à son tour la théorie des anges conducteurs des astres *(Summa de Creaturis*, tract. III, q. XVI, a. 2), qu'il avait traitée d'insanité et d'erreur à laquelle jamais il ne se laisserait entraîner (II *Sent.*, Dist. III, a. 1). Le principe que *les phénomènes naturels doivent s'expliquer par l'action des causes secondes* avait donc fini par l'emporter chez ce grand génie sur la répugnance légitime que lui avait inspirée la théorie des anges conducteurs. — Dès lors, elle ne trouva plus guère, pensons-nous de contradicteurs, jusqu'au jour où les progrès de l'astronomie permirent

d'expliquer le mouvement des astres par les propriétés naturelles de la matière. Se rendit-on bien compte alors que l'on ne faisait ainsi, *au point de vue philosophique*, que retourner à la doctrine qui avait été tout à fait dominante dans les Écoles chrétiennes, avant l'invasion de l'aristotélisme?

C'est le même principe *naturaliste*, qui, sous l'influence de la physique d'Aristote, amena les Docteurs scolastiques à attribuer aux astres une nature et une activité d'ordre supérieur, que leur avaient déniées les Saints Pères. Les agents terrestres semblant insuffisants à expliquer certains phénomènes et spécialement les faits, admis alors comme incontestables, de « génération spontanée », les grands Docteurs du XIIIe siècle ne peuvent se résoudre à recourir directement à la causalité divine; ils se voient ainsi contraints d'embrasser la théorie aristotélicienne qui attribue ces phénomènes à l'action des astres. Et ne fallait-il pas que le souci d'écarter ce qu'il nomme « l'action immédiate de Dieu » dans les phénomènes naturels fût bien puissant chez saint Thomas d'Aquin, pour voiler aux yeux d'un esprit si profond et si judicieux les défauts de la théorie qui fait de substances *circonscrites dans le genre « esprit »* la cause principale de la génération de *corps vivants?* théorie manifestement opposée à ses propres principes, comme l'ont fait observer les meilleurs thomistes.

Enfin, si une analyse plus approfondie des phénomènes actuels, tels qu'ils croyaient les connaître, fit admettre par les grands Docteurs de l'École dominicaine certaines interventions spéciales de Dieu après le premier moment de la création, *mais seulement au cours de la première constitution du monde*, nous avons vu avec quel soin ils restreignent ces interventions à ce qui leur semble absolument nécessaire, d'après les lois connues de la nature.

***

Lorsqu'on médite sur toutes ces choses, on ne peut échapper à la conclusion que les grands Docteurs scolas-

tiques, aussi bien que les Pères des premiers siècles, s'ils avaient vécu à notre époque, auraient certainement repoussé, comme absolument inadmissibles, les théories créationnistes, qui exigent de nombreuses interventions spéciales de Dieu *dans une nature déjà constituée.*

Et, si nous avions le loisir d'étendre davantage notre sujet et de relever ici le soin que prennent ces Docteurs à éloigner toute hypothèse qui nous représenterait Dieu comme imprimant à la nature, même à l'origine, *un mouvement violent*, nous pourrions conclure, pensons-nous, qu'il leur aurait répugné d'admettre même la « chiquenaude initiale » que l'on postulait, à la suite des découvertes de Newton, pour rendre compte de la composante tangentielle du mouvement des planètes.

C'est pourquoi, fidèle à l'esprit des Saints Pères et de nos grands Docteurs, nous inclinons à croire que tous les éléments matériels sont sortis de la main de Dieu *avec une vitesse initiale nulle ;* et qu'à partir de l'instant de la création, le monde a évolué par ses propres forces, selon le plan conçu par la Sagesse divine. Nous n'exceptons qu'une intervention unique à l'origine de la vie, cette exception nous paraissant exigée par l'état actuel de la science, et trouver, par suite, sa justification dans l'exemple des grands Docteurs scolastiques. Nous ne le faisons d'ailleurs qu'à titre provisoire, prêt à y renoncer si les progrès de la science font naître sur l'origine de la vie quelque explication; explication dont il nous est d'ailleurs impossible de prévoir la possibilité, pour les raisons que nous avons exposées dans notre texte.

TABLE DES MATIÈRES

AU LECTEUR 5

Première Conférence : Le Darwinisme et l'œuvre des six jours 7

PREMIÈRE PARTIE : Règles catholiques d'interprétation de la Sainte Écriture 13
§ 1. Encyclique de Léon XIII 14
§ 2. Décrets de la Commission biblique 25

SECONDE PARTIE : Véritable sens de l'Hexaméron . 34

I^e^ Proposition . *L'Hexaméron attribue directement à Dieu l'origine de toutes les espèces et de toutes les variétés bien définies et spécialement des variétés domestiques* 38
Sens lexicologique de l'expression לְמִינוֹ *(secundum speciem suam)* 38
Argument tiré du but principal de l'auteur . . . 41
L'Hexaméron décrit le parachèvement du *monde actuel* 44

IIe Proposition : *Le texte sacré ne permet pas de conclure que l'apparition des espèces soit due à une intervention spéciale de Dieu* 55

A. Valeur des termes rapportant directement à Dieu l'origine des formes végétales et animales 55

B. Examen de l'argument tiré du repos du septième jour 59
Sens du terme יוֹם (jour) 63
La *succession* des six jours appartient aux éléments figurés du récit 68

Conclusion 77

Deuxième Conférence : Le Darwinisme au regard de la tradition et de la philosophie catholique . . 81

PREMIÈRE PARTIE : L'évolutionnisme au regard de la tradition catholique 82

Ie Proposition : *L'enseignement des Saints Pères est très favorable à la théorie de l'évolution naturelle absolue* 83

École d'Alexandrie 87

S. Grégoire de Nysse et S. Basile 88

S. Augustin 100

Conclusion 107

IIe Proposition : *Les Scolastiques aristotéliciens, pour des raisons d'ordre scientifique, n'ont généralement étendu la théorie de l'évolution naturelle absolue qu'à une partie des êtres vivants ; mais tous les Docteurs sont restés fidèles à l'esprit du* naturalisme chrétien. — *A condition de rester fidèles à cet esprit, il nous est donc permis aussi de nous en tenir, au moins à titre provisoire, à une solution moins radicale que l'évolutionnisme naturel absolu, si l'état présent de la science nous conseille de le faire* 108

SECONDE PARTIE : L'évolutionisme darwinien au regard de la philosophie catholique. 116

IIIe Proposition : *L'application des principes certains de la philosophie et de la théologie catholique aux données des sciences d'observation transforme en certitude absolue et raisonnée la conviction du simple naturaliste en faveur d'un système transformiste très avancé; elle engage, en outre, à accepter, au moins comme éminemment probable, la théorie qui fait dériver tous les êtres vivants d'un ou de quelques organismes très élémentaires, comme le veut Darwin* 119

I. Principe fondamental de l'induction scientifique et véracité de Dieu 120

II. Fin de la création 122

III. Impossibilité d'admettre le miracle comme cause de l'ordre naturel 124

Valeur probante de ces différentes preuves . . 127
Confirmation et extension des conclusions par le *sentiment catholique* sur l'activité des causes secondes 128

IVe Proposition : *La théorie catholique sur les opérations naturelles des causes secondes suffit à rendre compte de l'évolution naturelle transformiste telle que l'admet Darwin, et permet de rejeter, comme absolument superflues, les autres interventions spéciales postulées par les fixistes ou les créationnistes modérés. — Quant à l'intervention spéciale postulée par Darwin, il nous paraît difficile de ne pas l'admettre, au moins à titre provisoire, dans l'état actuel de nos connaissances* 129

A. Réfutation *a posteriori* de l'objection tirée du principe de causalité 129

B. Exposé de la théorie catholique sur l'activité naturelle des causes secondes et son application à la théorie de l'évolution transformiste 138

C. Raisons d'admettre l'intervention spéciale postulée par Darwin 151

Conclusion 152

Appendice I. Extraits de l'Encyclique *Providentissimus Deus*, de Léon XIII (18 nov. 1893) 157

Appendice II. Décrets de la Commission pontificale pour les études bibliques. 161

Appendice III. Exposé et critique de l'argumentation exégétique de S. Augustin au sujet de la création *virtuelle* des organismes à l'origine des temps 167

Appendice IV. Évolution des idées au XIIIe siècle, sous l'influence de la physique d'Aristote. 178

Des presses de VROMANT & C°
3, rue de la Chapelle, Bruxelles. — 1.21.7772.

BL
263
D67
v.1

Dorlodot, Henri de,
Le Darwinisme

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 20 04 02 005 8