NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

52 Nº 9 1925

Le Concile du Vatican et l'Acte de Foi

Pierre CHARLES (s.j.)

p. 513 - 536

https://www.nrt.be/it/articoli/le-concile-du-vatican-et-l-acte-de-foi-3161

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le Concile du Vatican et l'Acte de Foi

Il est permis de penser que dans la doctrine de l'acte de foi la théologie catholique n'a pas encore dit le dernier mot. D'accord sur tous les points essentiels, les docteurs, même les plus autorisés, divergent fort notablement quand il s'agit de la synthèse des éléments dogmatiques. Et n'est-ce pas le cardinal de Lugo qui trouvait qu'en théologie scolastique aucun problème ne se présentait plus ardu ni plus subtil? *quaestiones quae subtilitate et difficultate nulli alteri scholasticae theologiae parti cedere videntur.*

Dans nos manuels on se contente parfois de citer tout au long la définition que le Concile du Vatican a donnée de l'acte de foi, sans exposer l'erreur très précise que cette définition a voulu frapper. De là quelques méprises, légères sans doute en elles-mêmes, mais qui, en une matière aussi grave, méritent qu'on les redresse. C'est ce que nous voudrions faire voir.

Chacun peut trouver très facilement dans les Actes du Concile l'histoire grammaticale du décret de la troisième session, qui nous intéresse ici. Avant d'être solennellement approuvé le 24 avril 1870, ce passage du troisième chapitre avait été retouché deux fois. Le schéma primitif portait que par la foi on croyait *non ob intrinsecam, quam perspiciamus, rerum veritatem.* Dans le texte conciliaire final ces mots sont devenus : *non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam.* La précision et l'euphonie y avaient gagné.

Il n'y a aucun doute au sujet de la doctrine que le Concile a voulu exclure par cette définition. C'est la doctrine de Georges Hermès, mort 39 ans plus tôt à Bonn. Tout le paragraphe initial du troisième chapitre est dirigé contre lui. Le primat de Hongrie, Mgr Jean Simor, archevêque d'Esztergom et rapporteur du schéma, le dit expressément.

Il ajoute que les canons 2, 5 et 6, qui reprennent et condensent en forme d'anathèmes la doctrine proscrite sont, eux aussi, dirigés *contra eamdem scholam*.

Dès lors une double question se pose : quelle était la doctrine, la vraie doctrine, de Georges Hermès ? et comment les Pères du Concile l'ont-ils comprise ? car ce qu'ils ont condamné, c'est évidemment la doctrine telle qu'ils la comprenaient. C'est cela, et cela seul, qu'ils ont jugé incompatible avec la foi.

Georges Hermès avait 19 ans, lorsqu'après ses deux ans de philosophie, il commençait à Münster, en 1794, les études théologiques. Nous n'avons pas à juger ses professeurs, dont les noms, aujourd'hui, ne disent plus rien à personne. Il est clair, d'après les confessions d'Hermès lui-même, que l'enseignement officiel n'exerça sur lui aucune influence. Ou plutôt, il lui apporta la révélation d'un vide absolu. Dès sa première année de théologie un doute de plus en plus général l'envahit. Autour des trois grandes questions : Dieu, Révélation, Vie éternelle, les inquiétudes et les hésitations s'accumulent. Dans les débuts, par une sorte de crainte inavouée, ce jeune esprit n'ose pas mettre en question l'existence même de Dieu. Mais, pas plus que les intoxications, les doutes volontaires ne restent longtemps localisés, et, tout en écoutant les leçons de Schnösemberg ou de Gorken qui parlent à son oreille distraite de morale et d'exégèse, un beau jour ce théologien de vingt ans décide que Dieu ne lui a pas encore prouvé qu'il existe. Le travail de destruction critique se poursuit dès lors sur tout l'ensemble de la doctrine, sans qu'on perçoive d'ailleurs, chez Hermès, ces crises de sentiment qui seront de règle plus tard à l'époque romantique. Rien qui ressemble à la « Nuit » de Jouffroy. Toute connaissance est froide — *alles Erkennen ist kalt* — écrira-t-il plus tard en songeant à ces années de jeunesse.

Jusqu'à présent le cas est assez banal. En marge de l'ensei-

gnement officiel, qui ne voit rien et qui continue à diverser la « doctrine » avec l'indifférence des fontainiers, un étudiant parfaitement dédaigneux de la science de ses professeurs et tenaillé de doutes obsédants. Cela n'a rien de bien rare. Mais, chez Hermès, le doute agit, non comme un paralysant mais comme un stimulant, comme l'unique stimulant. Il n'en concevra plus jamais d'autre et il restera persuadé qu'une certitude n'ayant pas jailli d'un doute prolongé et complet n'est qu'une forme, très immorale, de la paresse ou du mensonge. Piqué par son doute, il se met à lire, et à questionner autour de lui. Rien. Les livres classiques sont muets ; les conseillers qu'il interroge ne comprennent pas ou lui versent du *laudanum*. Au lieu de l'éclairer on songe à l'endormir. Il décide donc qu'il se passera de tout secours extérieur et qu'il sortira de la crise par les moyens du bord. Tous les problèmes théologiques, dès qu'on les suit un peu, vont se perdre, comme les arbres, en racines philosophiques. Hermès s'en aperçoit bientôt, et puisque ses deux ans de philosophie ne lui avaient rien appris, il recommence l'étude personnelle de cette antique discipline. Le hasard lui met sous la main un ouvrage « d'ancienne métaphysique », comme il dit. Avec une « entière certitude » il découvre que la preuve de l'existence de Dieu qu'on y donne est « nulle », nulle par essence, et qu'il n'y a rien à faire avec ces vieux matériaux. Passons donc à la philosophie nouvelle, et tout d'abord à son fondateur — *Urheber* — Kant. Après Kant, les systèmes inspirés par la Critique. N'oublions pas que nous sommes seulement en 1795 ou 1796 et que ces « systèmes » ne représentent que les modestes travaux des premiers épigones du kantisme. Ni Schelling, ni Hegel, ni Schleiermacher : à peine les premiers ouvrages de Fichte, dont la *Critique de toute Révélation* est de 1792.

Cette philosophie nouvelle n'apporte évidemment aucune solution aux doutes religieux du jeune Hermès. Ou plutôt, elle leur apporte une solution radicale, en lui montrant que

ces doutes sont insolubles et qu'il n'y a pas de certitude possible, pas de démonstration valable, au sujet des objets transcendants. Que faire? Hermès ne voit plus qu'une seule issue : pour se débarrasser de ses professeurs de théologie, il avait mis en question toutes leurs affirmations, se réservant de les juger par lui-même; pour se défaire de ses auteurs de philosophie moderne, il allait mettre en question toutes leurs négations, et sans plus rien concéder à personne, par un bon doute bien total, il échapperait aux prises de tous et pourrait essayer tout seul son système.

Son point de départ est donc bien net : rien n'est accordé, rien n'est donné; tout doit être acquis; le terme initial est zéro. Kant est encore beaucoup trop dogmatique, puisqu'il débute avec le « divers de la sensation », l'expérience, l'objet, le sujet, l'extérieur, l'intérieur, le transcendant, la matière, l'esprit..., comme un escamoteur qui prétend n'avoir rien du tout, ni dans les mains ni dans les poches, mais qui a tout placé dans un chapeau.

Quel sera le procédé qu'Hermès emploiera pour « acquérir » les connaissances dont l'ensemble formera son système? Le voici, et en soi il n'a rien de bien original, quoique par maladresse il en fasse sortir des erreurs très personnelles. Nous n'admettrons pour vrai que les propositions « nécessitantes », celles qui s'imposent inéluctablement. C'est-à-dire que nous « n'admettrons » rien; nous constaterons que ceci ou cela s'est admis lui-même et que nous ne pouvons pas le déloger de notre esprit. La vérité est donc toujours une vérité « subie », comme un coup de poing dans la figure ou un orage. Hermès répète plus de cent fois la formule, de saveur kantienne et qu'il déclare d'ailleurs tenir de Kant : *eine Erkenntnis ohne Notwendigkeit ist Einbildung.* Une connaissance qui ne s'impose pas avec une nécessité absolue n'est qu'une imagination.

Reprenant à sa manière tout le travail de la philosophie,

il cherche d'abord la vérité première, la nécessité inévitable, pleinement subie par l'esprit, et qui par contagion pourra gagner toute la science valable. Il cherche ce qu'il appelle la « porte d'entrée » de la philosophie, le point de départ des connaissances tout à fait sûres, c'est-à-dire des seules vraies connaissances. Impossible de le trouver dans une intuition (*Einsicht*) car dans l'intuition nous devons distinguer deux éléments, la conscience d'une perception et l'affirmation que cette perception correspond à un objet. Or ce second élément ne s'impose pas avec une nécessité contraignante : je puis, sans me contredire, douter de l'objet d'une intuition, tout en admettant le fait de conscience qui en est le résultat. La certitude de l'intuition n'est que conditionnelle. Si l'objet en soi correspond à ma perception, l'intuition est objective, mais rien ne me force à l'affirmer.

L'intuition n'est donc pas encore assez « nécessaire » pour que je l'admette comme point de départ du savoir. Il faut la décomposer, et quand on en a séparé l'affirmation d'un objet correspondant à la perception, il reste le fait immédiat et indéniable d'un certain état de conscience (*das unmittelbare Bewusstsein der Sache in uns*). Ici je ne suppose plus rien. Peu importe qu'il y ait ou non concordance entre les facultés de l'homme et l'être des objets, le fait de conscience est contraignant comme tel. On ne peut pas dire qu'il est dérivé puisqu'il est premier ; on ne peut l'appeler ni objectif ni subjectif : ce serait déjà l'interpréter en y mettant des propositions non nécessaires. Un fait demeure donc au-dessus de toutes les discussions puisqu'il leur permet d'être, et au-dessus de tous les scepticismes puisqu'il leur fournit l'aliment, c'est le fait immédiat de la conscience qui connaît. Hermès l'appelle la connaissance suprême, le premier principe de toute certitude (*das Urprinzip der Gewissheit aller anderen menschlichen Erkenntnisse*).

Tout ce qui n'est pas immédiatement nécessaire dans la

conscience, tout cela ne devient nécessaire que dans la mesure où je consens à l'admettre comme tel, et n'a donc qu'une nécessité conditionnelle et subjective. Hermès donne des exemples : qu'une chaise *soit* là devant moi, et que ce *soit* une chaise différente des autres... etc.., cela n'est certain que si je veux l'accepter comme tel. En dehors de cette acceptation, la seule chose immédiate et certaine est un fait de conscience, la nécessité où je suis, non de *voir* des chaises, ni même de *penser* des chaises, mais de ressentir quelque chose, à quoi je ne puis me dérober.

Au fond cette découverte hermésienne n'était pas très neuve. Depuis Pyrrhon et Sextus Empiricus on savait à peu près tout cela. Il écrira audacieusement : il n'y a pour l'homme aucune connaissance certaine *de quelque chose*. (*Erkenntnis*), il n'y a de certain qu'un état de conscience, parce que lui seul est nécessaire.

S'il s'était arrêté là, Georges Hermès n'aurait jamais pu rester chrétien une minute. Il lui fallait compléter son système et atteindre du *réel* défini. Comment va-t-il s'y prendre? on peut le deviner dès qu'on se souvient de son fameux principe : il n'y a de connaissance valable que dans la mesure où il y a connaissance nécessaire. Après avoir distingué, avec Kant mais dans un autre sens, l'entendement et la raison (*Verstand* et *Vernunft*), il déclare que c'est l'entendement qui pense, et que c'est la raison qui justifie. Quand l'entendement pense, il y a, nous l'avons vu, un résidu *nécessaire* à cette opération : un certain état de conscience qui s'impose et qui est donc certain. Quand la raison justifie, il y a aussi un résidu nécessaire : le motif, le pourquoi, attribué par la raison aux choses ou aux pensées peut être irréel, tout à fait faux; la raison peut se tromper en assignant *tel* pourquoi, mais elle est contrainte d'en assigner un. Nous ne sommes pas forcés de considérer comme vrai le motif que la raison nous donne, mais nous ne pouvons pas nous soustraire à l'affirmation

« irrévocable » (*unwiderruflich*) que, si le motif donné n'est pas le vrai, c'est qu'un autre est le vrai. L'absence complète de tout pourquoi, la négation absolue du principe de raison suffisante, exige elle-même un pourquoi et une raison suffisante. Hermès se flatte donc d'avoir ici encore touché le roc solide, l'assise première de la nécessité et, partant, de la certitude. Il déclare d'ailleurs que cette découverte n'est pas de lui, mais de Fichte, qui seul a trouvé la porte d'entrée de la métaphysique, le jour où il a dit : Il est impossible de passer d'une connaissance à l'objet de cette connaissance, et donc il nous faut placer la réalité complète dès le début de nos démarches mentales sous peine de ne jamais la rencontrer en cours de route. La certitude n'est donc pas un résultat, elle est un point de départ.

Remarquons-le toutefois : pareille certitude n'est encore qu'une certitude indéterminée. L'entendement pense nécessairement, il est donc certain qu'il y a un fait de conscience ; la raison justifie nécessairement, il est donc certain que le motif, le pourquoi, est réel, mais nous ne savons ni ce que manifeste ce fait de conscience ni quel est ce pourquoi. Hermès, très laborieusement, va tenter de pousser plus avant le « char de nos connaissances ».

Au fond, si on le dégage de l'énorme appareil verbal et de toutes les répétitions qui l'écrasent, son procédé est assez rudimentaire. Il est en deux temps : l'entendement pense nécessairement ceci ou cela comme nécessaire ; la raison trouve nécessairement une raison de cette nécessité, et ce qui n'était qu'idée pour l'entendement devient donc réalité pour la raison. C'est ainsi que va se construire une sorte de métaphysique. Veut-on un exemple? L'entendement ne peut pas ne pas penser que le changement des choses est nécessaire, car l'expérience ne donne à la conscience que des contenus toujours mouvants. La raison ne peut pas ne pas déclarer qu'il y a un pourquoi fondamental à ce changement. Le

pourquoi fondamental du changement ne peut lui-même être changeant, car la raison exige précisément un pourquoi au changement lui-même. Et voilà, dit Hermès, dûment prouvée l'existence d'un absolu, immuable, et cause de tout le changeant.

Il va de soi que ce procédé dialectique n'a de valeur que pour les vérités dont l'entendement perçoit invinciblement la nécessité. Le monde de l'expérience particulière et contingente n'a de certitude que celle que nous consentons librement à lui accorder.

Un mot encore, avant de résumer le système du point de vue de la doctrine de la foi.

Hermès qui avait lu et admiré Kant n'était cependant pas un kantien. Rien de plus opposé à la Critique de la Raison Pure que sa théorie d'une raison, faculté du réel ! Pour Kant la raison n'est que l'organisatrice; elle s'égare dès qu'elle s'aventure dans le transcendant. Hermès, qui recommandait chaudement à ses élèves les ouvrages de Benoît Stattler, entre autres son *Antikant*, n'en avait pas moins subi profondément l'influence du Criticisme. Stattler et lui sont d'accord avec Kant sur la définition de la foi (cf. STATTLER, *Antikant*, IIer Band, p. 406). De plus, avec Kant encore, Hermès distingue la raison théorique et la raison pratique, comme deux fonctions indépendantes. Il est impossible, déclare-t-il, de faire dériver de l'essence divine les règles de la moralité. La morale est constituée entièrement avant toute théodicée, et elle ne concerne que les rapports des hommes entre eux et avec eux-mêmes. Il ajoute même cet argument curieux : si la morale pouvait être dérivée de l'essence divine, Dieu serait un être au-dessus de toute morale et donc parfaitement amoral ; ce qui est inadmissible. Dès lors il faut que la raison pratique s'empare du concept de Dieu tel qu'il a été fourni par la raison théorique : cause première, immuable, du monde changeant, et déclare à quelles conditions un pareil concept est

admissible pour elle, c'est-à-dire à quelles conditions Dieu est compatible avec le devoir moral. Ces conditions seront précisément les attributs moraux de la divinité. Dieu est compatible avec les exigences de la raison pratique dans la mesure où il peut être considéré comme absolument saint, désintéressé, fidèle, miséricordieux, sincère et juste. Le motif pour lequel on admettra toutes ces propriétés en Dieu sera donc l'exigence même de la raison pratique, ou en d'autres termes : on sera forcé de concevoir Dieu comme juste, non parce que la raison spéculative découvre la justice dans l'essence divine, mais parce que le devoir absolu de la justice n'existerait plus pour moi, si je n'affirmais en même temps qu'il existe et que Dieu est juste. J'admets un Dieu juste, parce que *d'abord* je suis forcé d'admettre la nécessité pour moi d'une vie juste.

Dans une pareille philosophie que pouvait devenir la doctrine de la foi? D'une part, les vérités « métaphysiques » c'est-à-dire toutes les vérités indépendantes en soi de l'expérience étaient ramenées à la pure philosophie et prouvées par la raison. De l'autre, tous les articles du dogme chrétien, contenant un élément d'expérience sensible : toute la Christologie par exemple, devaient faire l'objet d'une adhésion libre, qui leur *conférât* leur certitude. En effet, rien n'est certain que ce qui s'impose nécessairement, et dans les faits d'expérience ce qui s'impose ce n'est pas l'événement lui-même — celui-ci n'est que le résultat d'une interprétation — mais seulement, d'après Hermès, un certain état de conscience, une modification dans la perception, rien de plus. Pour passer de cet état de conscience à la réalité objective, il fallait un pont. Et ce pont, impraticable à la raison théorique, c'est la raison pratique qui allait le construire et le franchir.

Ici la doctrine d'Hermès devient tout à fait singulière, et ce sont précisément ces conclusions aberrantes qui ont le plus vivement excité les soupçons et fait douter de la valeur de tout le système.

Pourquoi dois-je admettre la vérité en soi de l'enseignement du Christ sur sa personne et sur son œuvre?

Uniquement, dit Hermès, à cause des miracles qui l'accompagnent.

Pourquoi dois-je admettre ces miracles?

La raison théorique, continue Hermès, ne peut rien répondre, car il ne serait pas contradictoire en soi qu'un mort revînt à la vie, ni que du pain se multipliât, ni qu'un homme marchât sur l'eau, ni qu'un aveugle retrouvât l'usage de ses yeux, ni que les maladies disparussent à un simple commandement. On a beau retourner le prédicat et le sujet dans tous les sens, on ne voit pas que les concepts se repoussent : dans l'essence de l'homme il n'est pas inclus qu'il s'enfonce dans l'eau; ni dans le concept du mort qu'il ne puisse *plus* revenir à la vie... Toutes ces propositions sont donc synthétiques, comme dit Kant, synthétiques *a posteriori*, c'est-à-dire d'une certitude dérivée de l'expérience. Mais une pareille certitude n'est jamais contraignante, car il n'est pas absurde de penser que les lois de l'expérience ne nous sont pas toutes connues et qu'il y a des cas où, très naturellement, un mort ressuscite parce qu'on le lui ordonne, comme il y a des cas, très naturels eux aussi et très fréquents, où un dormeur se réveille parce qu'on l'appelle à haute voix. La raison théorique n'a donc rien à nous répondre. Elle se contente de laisser ouvertes toutes les hypothèses, celle d'une explication surnaturelle aussi bien que celle d'une causalité expérimentale et ordinaire.

Alors intervient la raison pratique. Elle va nous contraindre à choisir l'hypothèse du surnaturel et même à la transformer en certitude.

Voici la « déduction », dont Hermès semble d'ailleurs assez fier, et qui est bien sa propriété personnelle. La raison pratique m'impose, avec une nécessité absolue, non pas d'agir conformément au devoir mais de vouloir agir ainsi; elle

m'impose une loi que librement je fais mienne. Le devoir n'est donc vraiment nécessaire dans la pratique que dans la mesure où je l'accepte librement comme une nécessité inéluctable. Cette acceptation, que rien ni personne ne peut m'extorquer, c'est donc moi qui me l'impose, et Hermès l'appelle une foi. C'est un acte de confiance absolue, fondé uniquement sur ma décision libre. On reconnaît ici les traits fondamentaux de la morale kantienne.

Or, parmi les nombreux devoirs pratiques, absolus, inconditionnés, voulus comme tels par la liberté, se trouve par exemple celui-ci : tu prendras de ta santé un soin suffisant et tu chercheras les remèdes, tu accepteras les traitements même pénibles qui peuvent te débarrasser des maladies. Cet « impératif », comme tous les impératifs moraux, est sans exception possible, car admettre la possibilité d'une exception à la loi morale, c'est lui enlever tout caractère obligatoire et la livrer au caprice. La raison pratique m'interdit donc d'admettre n'importe quelle hypothèse capable de ruiner la rigueur absolue de cet impératif moral. Mais supposons un instant que les guérisons opérées par le Christ aient été *naturelles*, et du coup, pense Hermès, l'obligation de prendre des remèdes pénibles cesserait pour tous les malades. En effet, il y aurait au moins deux façons *naturelles* de se guérir : une par les traitements médicaux laborieux ; une autre par le geste ou la parole d'un guérisseur. Et celle-ci étant la plus commode, personne ne serait contraint d'adopter l'autre.

Il existe un commandement moral qui nous interdit de nous jeter à l'eau. Mais si quelqu'un admet un seul instant que l'homme peut *naturellement* marcher sur l'eau, il ne peut plus condamner ni les imprudents baigneurs qui se noient ni les désespérés qui s'engloutissent avec leur chagrin.

Il existe un commandement moral qui nous enjoint de ne pas nous laisser mourir de faim, et par conséquent de nous approvisionner de comestibles. Si quelqu'un peut, *naturelle-*

ment, en les manipulant entre ses doigts, multiplier des pains, les laboureurs sont dispensés de semer, les boulangers de pétrir, et les ménagères de remplir la huche. La prévoyance cesse d'être une vertu nécessaire et tous les insouciants et tous les prodigues ont raison.

Hermès s'est surpassé en ingéniosité quand il a traité le cas du mort ressuscité. Pourquoi dois-je admettre que la résurrection de Lazare par exemple est surnaturelle? Parce qu'il existe un commandement moral qui nous enjoint de ne pas laisser sans sépulture les cadavres. Or ce précepte de l'inhumation serait totalement énervé, si un mort pouvait *naturellement* revenir à la vie. En effet, dans ce cas, la nature ne peut pas m'imposer d'enterrer des morts qu'elle se charge elle-même de ranimer dans certains cas.

C'est donc parce que je *crois* à l'impératif moral que je crois aussi, par voie de conséquence, à toute la narration évangélique et en général à tout ce qui est révélé.

Nous avons déjà franchi deux étapes. Quand il s'agit des vérités strictement métaphysiques, il n'y a pas moyen de les *croire*, on doit les admettre nécessairement, parce que la raison théorique les impose.

Quand il s'agit des vérités strictement révélées, il y a nécessité de les *croire*, mais cette croyance n'est que la croyance volontaire à l'impératif moral, et elle n'implique aucune grâce surnaturelle; elle est, elle aussi, d'ordre philosophique et se fonde sur la raison pratique.

Où donc Hermès va-t-il loger la foi théologique, celle qui est produite en nous par la grâce, et qui est libre, surnaturelle et méritoire? Il est trop clair qu'il ne peut l'identifier ni avec l'adhésion de la raison théorique aux vérités absolues, ni avec la simple croyance volontaire à l'impératif du devoir. Dès lors il n'y a plus qu'à la réfugier dans la conduite pratique, dans la conformité des actions de la vie avec les vérités admises par l'esprit. Et reprenant, en l'altérant, la vieille distinction

plusieurs fois séculaire, Hermès dira que la foi vive, la foi des œuvres, est seule une grâce, qu'elle seule est surnaturelle et libre, et que la foi morte, c'est-à-dire la foi de simple adhésion mentale aux vérités révélées n'est ni surnaturelle, ni libre, ni d'aucune façon produite par la grâce. Il en est d'elle comme de la *croyance* à la géométrie d'Euclide ou à la mort de Socrate.

La vie surnaturelle ne commence donc pas, pour lui, au plus profond même de la vie de l'esprit; la grâce et l'action surnaturelle attendent l'homme « à la sortie », c'est-à-dire au moment où il doit régler sa conduite sur ses pensées. Les pensées, elles, sont d'ordre purement naturel, scientifique et donc contraignant. Il n'y a aucun *savoir* qui soit l'effet d'une grâce.

C'était bien là le fond de l'Hermésianisme; c'est là aussi qu'il devait se briser.

* * *

Pour élaborer son système complexe, et dont nous n'avons touché qu'un seul point, Hermès avait peiné plusieurs années. Sa crise intérieure n'était pas du tout achevée lorqu'en 1799 il fut ordonné prêtre, puis envoyé comme professeur à Münster, et de là à Bonn.

A Münster il eut quelques difficultés avec l'administrateur capitulaire Droste zu Vischering, que nous retrouverons plus tard archevêque de Cologne. On lui reprochait de donner tout son cours de théologie en allemand et de traduire dans la terminologie très suspecte et très incertaine de l'idéalisme kantien ou fichtien les dogmes les plus délicats. On s'inquiétait de le voir louer Stattler, qui lui-même avait été condamné, et déclarer qu'avant la « nouvelle philosophie », c'est-à-dire avant le Kantisme, la doctrine catholique avait totalement manqué de base rationnelle.

Enfin, dans son enseignement même on découvrait de grosses inexactitudes, et des erreurs graves visibles à l'œil nu. Transféré à Bonn, dans la faculté de théologie dont le gouvernement prussien prétendait bien rester maître, Hermès se plia fort docilement à toutes les exigences du pouvoir civil, jusqu'à signer les quatre fameuses propositions, dans lesquelles on reconnaissait entre autres au gouvernement le droit de décider en dernier ressort de l'orthodoxie des doctrines enseignées. A l'égard du pouvoir religieux ses tendances étaient moins conciliantes, mais il avait, à cette époque, comme Supérieur ecclésiastique, l'archevêque de Cologne Mgr Spiegel, qui le comblait de faveurs et le protégeait contre tous les opposants. De 1824 à 1831, date de la mort de Hermès, cette faveur ne se démentit pas un seul instant.

En 1819 Hermès avait publié un premier volume, une *Introduction à la théologie chrétienne catholique. 1re Partie. Introduction philosophique,* rééditée à Münster en 1831. En 1829 il fit paraître la deuxième partie du même ouvrage : *Introduction positive.* La mort l'empêcha de poursuivre ce travail, mais un de ses disciples, le Dr J. H. Achterfeldt, lui rendit le mauvais service de faire imprimer et répandre dans le commerce, en 1834, la première partie de sa *Dogmatique* puis, coup sur coup, la seconde partie, en latin, et la première section de la troisième partie, en latin également.

Le professeur Georges Hermès avait un réel talent de séduction intellectuelle. A une époque où la philosophie catholique n'existait presque plus et où l'idéalisme transcendantal emportait tous les esprits dans son prodigieux mirage, il avait su donner à son enseignement une allure vigoureuse, critique et ferme, qui ralliait autour de lui tous les errants. Ce qu'il reprochait à Kant, c'était de ne pas être assez critique. Il prétendait le dépasser en le continuant, et achever la besogne philosophique abandonnée trop tôt par le vieux maître

lassé. Une certaine crânerie dans l'exposé même des objections masquait la faiblesse indéniable des réponses et Hermès dénombrait si abondamment « les conditions à remplir par toute théologie qui voudra se présenter comme science » qu'on se persuadait aisément que ces conditions étaient remplies. Ne chicanant pas sur le montant de la dette à payer, il donnait l'impression d'être en fonds et on lui faisait crédit.

Ses élèves peuplaient déjà les chaires de théologie et les cures des paroisses. L'Université de Bonn était acquise à la nouvelle doctrine, malgré l'opposition de Klee et de Windischmann fortement attaqués par les hermésiens. Cologne, Trèves, Münster, Breslau faisaient chorus. A peine quelques exceptions timides et qui n'osaient élever la voix. On pouvait se croire sûr de l'avenir. Jamais depuis les grands troubles de la révolution et des guerres impériales, pareil espoir n'avait gonflé les âmes dans les facultés de théologie.

Il fallut pourtant se résigner au désastre. En 1835, le 2 août, Mgr Spiegel mourait et l'archidiocèse de Cologne était administré, pendant la vacance du siège, par M. Hüsgen, vicaire capitulaire. Cette mort privait les hermésiens d'un de leurs plus puissants protecteurs. Malgré tout, lorsque le coup de foudre partit de Rome le 26 septembre 1835, il les surprit en pleine illusion. Grégoire XVI dans son bref *Dum acerbissimas* appelait nommément Georges Hermès — et sans faire allusion à son décès — un parfait maître d'erreur, profanant le ministère de l'enseignement, adultérant le dépôt sacré de la foi, téméraire, orgueilleux et méprisant, s'engageant dans les routes ténébreuses qui mènent à toutes les erreurs, et mettant le comble aux amertumes dont les ennemis de l'Église abreuvent le Souverain Pontife. Le bref ajoutait que ce jugement sévère était partagé depuis longtemps par la presque totalité des Allemands, et il condamnait sans réserve l'homme et son œuvre, ordonnant la mise à l'Index de toutes les publications d'Hermès.

A Bonn, à Cologne, à Münster, un peu partout, ce fut une stupeur consternée. Il n'y avait pas à tenter de dissimuler l'existence du bref, dont les journaux avaient donné le texte et qui était déjà longuement commenté à l'étranger, dans tous les milieux théologiques. L'administrateur de Cologne, M. Hüsgen, l'essaya pourtant. Il enjoignit à tout le monde de garder « un rigoureux silence » sur cet événement, comptant d'ailleurs, disait-il, que tous se soumettraient au jugement du pape *si* la condamnation venait à être promulguée. Cette barrière de papier ne pouvait tromper personne : le bref n'avait nul besoin d'être promulgué pour lier en conscience les catholiques et M. Hüsgen en avait reçu lui-même, directement, une copie authentique. Mais le prétexte à des atermoiements était trouvé et on gardait l'espoir d'une intervention possible du gouvernement prussien. A Breslau, M. Elvenich, reprenant l'argument des jansénistes dans l'affaire de l'*Augustinus*, déclarait condamner toutes les erreurs signalées dans le bref pontifical, mais niait qu'elles fussent contenues dans les ouvrages d'Hermès. A Trèves, le bref paraissait si énorme, si violent et si peu exact qu'on n'hésitait pas à en appeler du pape mal informé au pape mieux informé. M. Biunde, un des professeurs, l'écrivait sans ambages au cardinal Lambruschini.

Un troisième malheur devait encore accabler les hermésiens. Le 1er décembre 1835, à peine deux mois après la publication du bref, Mgr Clément Auguste Droste zu Vischering était nommé au siège de Cologne, et le 29 mai 1836 il était intronisé. Droste avait déjà, comme administrateur capitulaire de Münster, ferraillé jadis contre les doctrines hermésiennes. Il avait en horreur tout ce qui ressemblait à « l'orgueil de la raison » et sa vie d'ascète rigoureux le rendait peu sensible aux coups, à ceux qu'il recevait comme à ceux qu'il donnait. Il n'était pas homme à badiner et on ne le faisait guère changer d'avis. Il fallait le prendre en bloc, et on le vit bien

lorsque le 20 novembre 1837, vers 7 heures, une chaise de poste, escortée de gendarmes et de dragons, le transporta de Cologne dans la forteresse de Minden. C'était la manière dont le gouvernement prussien entendait *mater* les évêques récalcitrants. Il se trompait de méthode.

Les mesures contre les hermésiens ne se firent pas attendre. Elles étaient du type usité en pareils cas : propositions à souscrire par les professeurs suspects; refus de nommer à aucun emploi les prêtres qui ne donneraient pas des preuves suffisantes d'orthodoxie ; obligation pour tous les élèves ecclésiastiques de consigner par écrit les leçons de leurs maîtres et d'envoyer leurs cahiers à l'évêque ; interdiction d'absoudre ceux qui liraient les écrits d'Hermès ou de ses partisans : cette absolution était réservée à l'archevêque lui-même.

Parmi les propositions soumises à la signature des prêtres et des séminaristes du diocèse deux surtout nous intéressent, parce qu'elles nous montrent bien ce que Droste voyait de pernicieux dans la doctrine hermésienne de la foi. La deuxième proposition condamne l'effort de ceux qui veulent *sola ratione duce* chercher la vérité de la foi : damnabilem conatum... ut... sola ratione duce fidem quærat.

La troisième insiste sur le rôle de *lumière* que joue la grâce de la foi : *credo et confiteor, fidem esse Dei donum et* LUMEN, *quo* ILLUSTRATUS *homo firmiter assentitur atque adhaeret...*

En effet, c'était précisément ce rôle nécessaire de la grâce surnaturelle dans l'intelligence elle-même, qu'Hermès avait constamment nié. Pour lui il était inadmissible, absurde, que la grâce fît *voir;* elle n'intervenait que dans la « foi vive », pour donner la *force* au vouloir de conformer les actes de la conduite aux convictions de l'esprit.

Les combats qui se livrèrent en Allemagne autour de l'hermésianisme vaincu n'ont plus pour nous qu'une signification historique. Ce sont des combats d'arrière-garde. La bataille doctrinale était perdue sans espoir.

A Rome cependant les hermésiens avaient fait une suprême tentative. Persuadés que ni le pape ni les théologiens italiens ne connaissaient l'allemand et qu'il fallait donc leur enseigner la véritable doctrine d'Hermès, deux professeurs : Braun et Elvenich entreprirent le voyage, s'installèrent à Rome, harcelèrent de visites et de lettres et de mémoires le cardinal Lambruschini, le P. Roothaan, général des jésuites, le P. Rozaven, etc.. Toute cette correspondance a été publiée, avec les titulatures archaïques en usage dans ces lettres latines. On y voyait beaucoup de *doctissimi*, *colendissimi*, *reverendissimi*, *eruditissimi*, *obsequiosissimi*, *clarissimi*, *eminentissimi*, *devotissimi;* mais cette politesse verbale cache à peine le désaccord irrémédiable des points de vue. Les diplomates hermésiens n'avaient qu'une idée : obtenir la rétractation du bref de 1835; la seule chose, peut-être, que jamais Rome n'aurait pu envisager. Comprenant mal les propos courtois du cardinal Lambruschini et les assurances d'estime prodiguées par l'aimable P. Roothaan, ils « se mirent à la besogne » et entreprirent de traduire en latin quelques œuvres du maître proscrit. C'était surtout l'*Introduction* d'Hermès qui avait fait scandale. Ils eurent soin de ne pas attaquer ce fâcheux morceau, et noircirent des pages de traduction, en ne prenant que les œuvres posthumes. Partageant l'illusion de tous les malheureux, ils s'imaginaient que leur aventure était la seule chose importante dans la chrétienté et que le temps, la patience, le désir d'apprendre et de se repentir étaient, chez leurs hôtes romains, sans limites. Ils envoyaient à Lambruschini d'énormes dissertations latines; ils écrasaient le P. Roothaan sous des mémoires didactiques destinés à montrer que seule une conjuration d'ignorants et de cagots avait pu faire condamner le grand Hermès; ils avaient tous les courages sauf celui d'être brefs, discrets et de voir clair.

En attendant, le bruit courait en Allemagne que la cause

d'Hermès était réexaminée à Rome, et comme toujours en pareil cas le mouvement de soumission s'arrêtait net. Attendons, disaient les hermésiens, que le *dernier* mot ait été prononcé par le pape. On nous assure qu'il s'est remis à réfléchir... N'allons pas plus vite que lui.

Arrivés en juin 1837, les négociateurs se trouvaient encore à Rome au mois d'avril 1838. Eux seuls ne connaissaient point de lassitude, mais autour d'eux on était de plus en plus décidé à en finir. Le P. Roothaan revenait avec insistance dans ses lettres sur la rébellion de Lamennais et souhaitait qu'à défaut d'Hermès, déjà mort, les hermésiens eussent plus de docilité que Lamennais. Le cardinal Lambruschini écrivait des billets de plus en plus brefs et nerveux. Le P. Rozaven déclarait en riant qu'un professeur de théologie ayant dû « chercher Dieu » pendant vingt ans lui semblait un personnage assez bizarre. Le Pape lui-même voulait se débarrasser de ces interminables plaignants. Le 6 avril 1838 Lambruschini signifia la rupture. Les deux professeurs lui avaient fait tenir — les maladroits ! — un énorme mémoire en latin, bourré de citations patristiques et de vieux textes d'historiens, pour démontrer en trois points : que l'attitude des hermésiens n'était pas identique à celle des anciens jansénistes ; que la distinction « entre le droit et le fait » n'était pas vaine et n'avait pas été inventée par des hérétiques et que par conséquent ils avaient, eux les hermésiens, la faculté de s'en servir. Lambruschini leur répondit deux jours plus tard : « *Vos erroris viam ingressos errantium vestigia sectari* », leur déclara qu'ils n'avaient qu'à se soumettre et à le laisser en paix et que leur long mémoire leur était renvoyé sans avoir été ouvert : « *Nedum legi, sed nec evolvi quidem* ». La lettre se terminait évidemment par les « *illustrissimi domini, ad serviendum paratissimus...* » Mais ces superlatifs ne pouvaient plus faire illusion. L'heure de la débâcle avait sonné.

Trente-deux ans plus tard, presque jour pour jour, le Concile du Vatican exterminait rétrospectivement l'erreur d'Hermès (1).

* * *

L'avait-il bien comprise? Pour celui qui étudie les actes complets du Concile il n'y a aucun doute. Laissant de côté les points secondaires, le Synode est allé en droite ligne à l'essentiel du système et il l'a très exactement résumé.

Les rapporteurs et les théologiens de l'assemblée ont cherché longtemps un substitut latin aux mots allemands si souvent employés par Hermès : *die nötigenden Gründe*. On avait d'abord essayé : *necessariis scientiae argumentis inducta persuasio,* mais les amendements s'abattaient sur ce texte et le rapporteur concéda qu'il n'était pas assez clair. On le remplaça par *necessariis humanae rationis assensus productus*. Le mot *necessariis* ne satisfit cependant personne sauf le rapporteur, qui le défendit de son mieux et avoua qu'un scrupule de latinité l'empêchait seul d'écrire carrément : *necessitan-*

(1) Après avoir quitté Rome pleins d'amertume les deux professeurs se vengèrent. Ils n'étaient plus tenus à cette courtoisie sentencieuse qu'ils avaient adoptée durant leurs interminables pourparlers. Elvenich publia un pamphlet violent contre le P. Perrone, s. l., qu'il rendait responsable de la mésaventure hermésienne et qui avait réellement travaillé de toutes ses forces à la condamnation. *Perronius vapulans* fut la satisfaction tardive d'une rancune longuement accumulée. On y parle des Jésuites comme d'une réunion de canailles choisies *e perditissimis et perniciosissimis* (toujours les superlatifs !) *hominibus ordo conflatus*, occupés à ruiner toute vertu...; on montre par des preuves assez convaincantes que le P. Perrone, dans ses *Institutiones theologicae* a plagié les notes bibliographiques de Wegscheider et on s'égaie fort au sujet d'un certain auteur *Ei* que Perrone cite dans son vol. III, p. 118, et qu'il prend évidemment pour un nom propre, alors que dans les notes de Wegscheider, copiées maladroitement par Perrone, il s'agit de l'abréviation *Eiusdem* se rapportant à un auteur déjà nommé plus haut. Dans les éditions suivantes de Perrone on a supprimé cette balourdise, assez grosse, il faut l'avouer.

tibus. Malgré le plaidoyer véhément de Mgr Martin, rapporteur, personne ne voulut ni de *necessariis* ni de *necessitantibus*. La députation demanda un sursis jusqu'au lendemain. La nuit ayant porté conseil et vocabulaire, Mgr Martin se présenta cette fois avec le texte connu : *argumentis humanae rationis necessario produci*. Il le lut à l'assemblée ; on n'entendit pas ; on lui cria de répéter, alors plaçant ses mains en porte-voix il relut le texte, qui fut enfin adopté *pene unanimi consensu*. La session conciliaire du 24 avril allait définitivement le canoniser.

C'était toute la théorie de la foi philosophique d'Hermès qui se trouvait par là condamnée.

La seconde partie du canon affirmait la nécessité de la grâce même pour la *foi* sans les œuvres, pour cette foi de simple connaissance, qui se confondait essentiellement avec la pure foi philosophique des hermésiens.

Sur ce point, particulièrement vulnérable dans leur système, Braun et Elvenich avaient fait à Rome des aveux très précis. La foi sans la charité, la foi *morte* n'était pas à leur avis l'œuvre de la grâce. Elle n'avait rien de surnaturel, rien de méritoire, rien de libre. Le fait de voir que le christianisme est vrai, en d'autres termes le fait de l'admettre intérieurement et d'y adhérer ne requérait d'après eux aucun secours du Saint-Esprit. On pouvait dire *Dominus Iesus* par le pur esprit naturel. Quand on leur objectait le texte du Concile de Trente (sess. VI, can. 28 et cap. 15) déclarant que la foi est compatible avec le péché mortel, ils répondaient que cette foi était essentiellement différente de la foi vive et salutaire qui avait précédé ce péché mortel, et ne méritait le nom de foi que *lato sensu*. D'après eux le Concile de Trente avait même favorisé d'avance la doctrine hermésienne, car en reprenant à son compte les décrets du second Concile d'Orange sur la nécessité d'une grâce pour croire *comme il faut*, *sicut oportet*, et pour penser *ut expedit*, le Concile de

Trente semblait indiquer que cette grâce n'était plus nécessaire dès qu'on ne croyait pas *sicut oportet* et qu'on ne pensait pas *sicut expedit*, c'est-à-dire dès qu'on se contentait d'une foi morte et d'une conviction toute théorique.

Là encore le Concile du Vatican avait parfaitement saisi le vice de la doctrine hermésienne et il avait frappé exactement à l'endroit vulnérable.

Toute la théorie condamnée peut donc se ramener à ces quatre propositions, toutes quatre dans Hermès, et toutes quatre exclues par le Concile.

1. Il est absurde d'admettre quelque chose dont la certitude n'a pas été montrée au *préalable*. La foi étant un assentiment certain, il faut qu'*avant* de croire nous possédions toute la certitude de la croyance.

2. Toute certitude étant contraignante et s'imposant par elle-même, il est absurde de parler de grâce surnaturelle et de liberté dans le fait même d'être certain. La certitude est toujours passive et toujours strictement rationnelle, qu'il s'agisse de la raison théorique ou pratique.

3. Dès lors tout ce qui dans la foi est connaissance certaine des vérités, tout cela est naturel, et d'ordre simplement scientifique et n'a rien de salutaire. Le mérite, la grâce, la liberté n'interviennent qu'au moment où la conviction théorique que « *c'est vrai* » se traduit en actes de religion, en bonne conduite.

4. Il faut donc, pour arriver à une foi réelle et valable, à une foi honnête et scientifique, commencer par le doute complet et *ne rien admettre* avant que la preuve n'en existe pour moi. Catholiques et infidèles, croyants ou non croyants, se trouvent dans la même nécessité de critiquer à fond leur foi ou leur absence de foi.

Reprenons, pour finir, les expressions du Concile du Vatican décrivant l'acte de foi. Nous y lisons que l'assentiment de la foi n'est pas donné *propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam*. La doctrine d'Hermès ici visée n'est pas le simple rationalisme, qui par comparaison du sujet et de l'attribut voudrait prouver la vérité ou la fausseté des dogmes. L'*intrinseca rerum veritas* n'est pas toujours directement démontrable par la raison spéculative, nous dit Hermès. Dans tous les cas où le dogme renferme des éléments d'expérience ou d'histoire la *preuve* ne peut relever que de la raison pratique, qui m'impose de croire au miracle accréditant la doctrine, pour sauvegarder le caractère absolu de l'impératif du devoir.

En condamnant Hermès l'Église a donc fait plus que proscrire une forme banale de rationalisme théologique. Elle a condamné toute doctrine qui prétendrait que dans l'acte de foi, *voir que c'est vrai* ne peut être que chose naturelle, étrangère à la grâce, et que celle-ci ne devient nécessaire que pour nous faire *agir* honnêtement. La grâce de la foi n'est pas seulement une *force* de rectitude dans la conduite ; elle est une *lumière* intime dans l'esprit.

Comment l'est-elle et quel est son mode d'action? L'Église laisse à la théologie le soin de le rechercher.

Bibliographie sommaire.

On consultera avec profit l'article Hermès, dans le *Dict. Théol. cath.* par Thouvenin, bien qu'il n'ait pas l'air d'avoir été fait sur les sources et qu'un lecteur puisse ne pas remarquer que Mgr Clément Auguste, appelé plus loin Mgr Clément, tout court, est Mgr Droste zu Vischering. — Les œuvres d'Hermès sont à l'Index. *Einleitung in die christkatholische Theologie. Erster Theil. Philosophische Einleitung* (Münster, 1819). *Zweiter Theil. Positive Einleitung* (ibid. 1829). *Christka-*

tholische Dogmatik (posthume édité par ACHTERFELDT, Münster 1834, 1re et 2me Parties). BRAUN et ELVENICH, *Acta Romana*, Hanovre et Lpzg, 1838 id : *Meletemata theologica* (ibid. 1838). LUCIUS SINCERUS (pseud de Elvenich) *Perronius, theologus romanus, vapulans* (Cologne 1840).

Contre Hermès : *Die hermesischen Lehren... urkundlich dargestellt* (Mainz 1837). PERRONE, S. J., *Réflexion sur la méthode introduite par Georges Hermès dans la Théologie catholique. (Annales des Sc. relig.*, XVIe vol., reproduit dans MIGNE. *Démonstrations évangéliques*, t. XIV. p. 945). KLEUTGEN, S. I., *Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis* (cet ouvrage a servi de source aux Pères du Concile). A. B. *Histoire de l'Hermésianisme. (Annales de Philos. chrét.*, 9me année., nouvelle série., t. XVII, 1838, p. 85-118; quelques inexactitudes). Plusieurs articles contemporains des événements dans le *Journal historique et littéraire* (Liége. Kersten) des années 1837, 1838, 1839.

Chacun sait qu'on trouvera tous les actes officiels et autres du Concile du Vatican dans le tome VII de la *Collectio Lacensis. Acta et decreta sacrorum Conciliorum recentiorum.*

On peut consulter aussi la *Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie* éditée par les hermésiens pendant vingt ans (1832-1852) et les pamphlets très nombreux suscités par la controverse entre Klee et Windischmann d'une part, et tous les disciples de la nouvelle école, de l'autre. Mais notre but ici n'est pas de faire l'histoire détaillée de ces querelles. Les ouvrages précités suffisent à éclairer la doctrine proscrite. On trouvera des remarques très lumineuses dans l'excellent travail de VACANT, *Études théologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican* (Paris, 1895, 2 vol.), le meilleur commentaire théologique de l'œuvre du Concile.

Pierre CHARLES, S. I.