

Laval théologique et philosophique



De la certitude de notre foi

Raymond Laflamme

Volume 10, numéro 2, 1954

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1019910ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1019910ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Laflamme, R. (1954). De la certitude de notre foi. *Laval théologique et philosophique*, 10(2), 245–259. <https://doi.org/10.7202/1019910ar>

De la certitude de notre foi *

Le motif formel de la foi surnaturelle est le témoignage de Dieu ¹ : celui-ci étant infaillible, il s'ensuit que la foi surnaturelle considérée spécifiquement, est absolument infaillible. Si donc notre foi se résolvait uniquement dans le témoignage divin *in abstracto* et dénudé de toute condition, le problème de sa certitude ne se poserait pas. Mais il n'en est pas ainsi ; notre foi ne se résout pas dans son objet formel *simpliciter*, mais dans son objet formel en tant que proportionné à notre état (à nous) de croyants, qui n'avons pas l'évidence de l'attestation divine.

Autre, en effet, est la résolution de la foi en soi, autre est la résolution de notre foi à nous. La foi surnaturelle, de sa nature, ne se résout que dans le témoignage divin ; saint Thomas nous le dit dans les termes : « Sic igitur in fide, si consideremus formalem rationem objecti, nihil est aliud quam veritas prima ; non enim fides de qua loquimur assentit alicui nisi quia est a Deo revelatum. » ² Ainsi, pour la foi de l'ange dans sa condition première, pour celle d'Adam avant sa faute, pour celle des prophètes et des apôtres, ni l'Église, ni l'Écriture n'étaient nécessaires comme instruments pour proposer les vérités révélées. Par la lumière prophétique qui les illuminait intérieurement et par le don d'intelligence, ils avaient parfaitement la connaissance évidente non pas des choses à croire en elles-mêmes, mais l'évidence de leur attestation par Dieu. Jean de Saint-Thomas, même si dans sa première dispute il avait été moins catégorique, affirme expressément dans son traité sur la foi l'existence de l'évidence d'attestation pour les apôtres, les prophètes et les anges ³. C'est du reste l'avis de Cajetan ⁴ et l'opinion communément tenue par les scolastiques. Or, précisément parce que les

* À l'occasion de la réédition de l'ouvrage de GEORGE SALMON, *The Infallibility of the Church*, Toronto 1952 (l'original date de 1888), nous estimons qu'il est opportun de rappeler certaines considérations élémentaires pour répondre au reproche que nous versons dans un cercle vicieux en enseignant que nous adhérons à la parole révélée parce que l'Église nous la propose à croire, et que nous croyons à l'autorité infaillible de l'Église parce que nous la trouvons dans l'Écriture. — N.D.L.R.

1. SAINT THOMAS, *IIa IIae*, q.1, a.1.

2. *IIa IIae*, q.1, a.1, c.

3. JOAN. A S. THOMA, *Cursus theologicus*, « De Fide », edit. Laval., n.145, p.41 ; edit. Vivès, T.VII, p.16 : « Quod totum reducitur ad aliquam evidentiam interiorem, sive per aliquem effectum, sive per immediatam evidentiam ipsius revelationis divinae... Igitur per lumen aliquod propheticum et per donum intellectus excellentius dabatur illis notitia evidens, non quidem de ipsis rebus credendis, sed de earum testificatione quod esset a Deo. »

4. *Comm. in IIam IIae*, q.5, a.1 : « Angelus autem de Deo ut revelante non habebat fidem, sed scientiam. » Voir aussi, *ibid.*, q.171, a.5, n.5 et n.7.

prophètes, l'ange et Adam avaient l'évidence du fait de la Révélation divine, leur foi se résolvait uniquement dans le témoignage divin et conséquemment sa certitude ne faisait aucune difficulté.

Chez nous, la foi surnaturelle se résout formellement et ultimement dans la Révélation de Dieu, et de ce côté, personne ne songe à mettre en doute sa certitude. Mais, parce que, d'une part, nous n'avons pas l'évidence de l'attestation divine des vérités proposées à notre croyance, et parce que, d'autre part, il nous faut constater de façon certaine que ces vérités viennent de Dieu — sans quoi nous ne pourrions nous appuyer sur son témoignage pour adhérer irrévocablement à ces vérités — il nous faut recourir à des intermédiaires entre la Révélation formelle et nous-mêmes. C'est alors que surgit la difficulté : quels sont ces intermédiaires ? Que si nous disions que ce sont l'Écriture et l'Église, comment pourrions-nous constater que ces intermédiaires sont certains et infaillibles ? Car si les intermédiaires entre la Révélation et nous étaient faillibles, les vérités qui en dépendent le seraient tout autant. Telle est la question que nous voulons toucher. C'est tout le problème de la certitude des instruments de notre foi, et, en définitive, c'est la certitude même de la foi, qui est mise en jeu.

Pour sauvegarder cette certitude les protestants se confinent uniquement à l'Écriture : « Regulam aliam non habemus ut videlicet verbum Dei condant articulos fidei et praeterea nemo, ne angelus quidem »¹ ; tandis que les catholiques, pour garantir cette même certitude, font appel à une règle visible, interprète et gardienne des vérités révélées par Dieu et contenues dans l'Écriture. Le Docteur angélique l'affirme : « Omnibus articulis fidei inhaeret fides propter unum medium, scilicet propter veritatem primam propositam nobis in Scripturis secundum doctrinam Ecclesiae intellectis sane. »² Aussi bien, est-il de foi définie, par le concile du Vatican, que « Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive solemniter iudicio, sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata, credenda proponuntur »³. Le souci de garantir la certitude de notre foi est donc ce qui unit et sépare à la fois catholiques et protestants. Néanmoins, il est indéniable, comme nous le verrons par la suite, que l'Écriture sainte, seule, ne peut suffire à nous garantir cette certitude et que tout homme est alors placé devant l'alternative : ou bien consentir à ne jamais avoir la certitude du message que Dieu nous a transmis, ou bien consentir à se soumettre à une règle de proposition, nécessaire, visible et infaillible : l'Église.

1. Art. Smalc, p.1, II, 13, 15 ; cité par P. R.-M. SCHULTES, *De Ecclesia catholica*, art.66, c.9, Paris, Lethielleux, 1925, p.608.

2. *IIa IIae*, q.5, a.3, ad 2.

3. Conc. Vatic., sess.III, c.III, DENZINGER, 1792.

Et tout d'abord, quels sont les intermédiaires requis entre la Révélation formelle et nous ? Autrement dit, quels sont les instruments de notre foi ? Les instruments de notre foi sont au nombre de trois ; deux d'entre eux se tiennent exclusivement dans la ligne de la foi et, partant, ne nous apportent aucune évidence du témoignage divin lui-même, encore qu'ils soient suffisants à nous en donner une certitude absolue. Ce sont : « L'Écriture sainte qui a été léguée et attestée par les Apôtres et les prophètes, et l'Église qui propose l'Écriture afin que nous en discernions le sens véritable. »¹ Le troisième de ces instruments se tient dans la ligne de l'évidence : c'est la tradition continuée depuis les Apôtres jusqu'à nos jours. À la tradition s'ajoutent aussi certaines raisons évidentes, extrinsèques à la foi, mais qui en manifestent l'origine divine, et partant la vraisemblance : tels sont les instruments par lesquels nous pouvons constater ce que Dieu a révélé aux hommes.

Laissant de côté le dernier d'entre eux, nous nous arrêterons aux deux premiers, et plus particulièrement à cette règle qu'on appelle l'Église, puisque c'est elle qui est l'objet des grandes difficultés que font les protestants. Voyons donc si elle a raison d'être comme règle de foi, et quelle est sa certitude. Si elle n'est pas nécessaire et si, de plus, elle est faillible, il nous faut la rejeter. Mais si elle est nécessaire pour garantir l'unité de la foi, si elle est requise pour discerner ce qui vraiment est de foi de ce qui ne l'est pas, et si, au surplus, elle est infaillible dans ses jugements, il nous faut l'accepter au même titre que la foi, car sans elle, ni la foi, ni *a fortiori* sa certitude ne peuvent subsister.

Que l'Écriture sainte soit nécessaire à notre foi, c'est là un point que l'on accepte facilement dès lors qu'on admet la Révélation divine : si Dieu nous parle, Il doit parler de façon à être saisi. Il doit donc adapter sa parole au mode caractéristique de l'intelligence humaine qui connaît la vérité en divisant ou en composant un prédicat avec son sujet — c'est le mode de l'énonciation. « Objectum fidei, dit saint Thomas, est aliquid complexum per modum enuntiabilis. »² Or, la façon humaine et naturelle de conserver les « enuntiabilia » est de les consigner par écrit. Il s'ensuit donc que l'Écriture est nécessaire à la transmission de la Révélation divine. Au nombre de ses principaux opposants, l'Écriture rencontre les Juifs qui refusent de reconnaître le Nouveau Testament et n'admettent que l'Ancien. La raison de ce rejet, c'est que pour eux Jésus de Nazareth n'est pas le Messie. Aussi, toute la controverse avec eux, comme le note Jean de Saint-Thomas³, consistera pour nous à montrer que le Messie

1. JOAN. A S. THOMA, *Curs. theol.*, « De Certitudine Principiorum Theologiae », edit. Laval., n.101, p.33 ; edit. Solesmes, T.I, p.317.

2. *IIa IIae*, q.1, a.2.

3. JOAN. A S. THOMA, *Curs. theol.*, « De Certitudine Principiorum nostrae Fidei », disp.1, edit. Laval., n.158, p.53 ; edit. Solesmes, T.I, p.324.

promis dans la loi Ancienne, est venu dans la personne de Jésus, le fils de Marie. Et à cette fin, on ne saurait invoquer de meilleur argument que l'argument prophétique, leur faisant bien voir que tout ce que les prophètes avaient prédit du Messie s'est vérifié dans la personne de Jésus de Nazareth. « Concordant ergo in Jesu omnia quae de Messia prophetata sunt in nativitate, in vita, in miraculis, in morte, in vocatione gentium, in vastatione reipublicae Judaeorum ; neque possunt ista signa impleri in alio. »¹ Si donc les Juifs admettent l'Ancien Testament, ils doivent admettre aussi le Nouveau, puisque le premier n'a d'autre raison d'être que d'annoncer et de figurer² le second ; et s'ils rejettent le Nouveau Testament, c'est toute l'Écriture qu'ils se trouvent par là même à rejeter. Mais on ne peut pas rejeter l'Écriture puisqu'elle est instrument (éloigné) nécessaire de notre foi.

Or, il arrive que la Révélation divine contenue dans l'Écriture, étant obscure et médiate, puisse être mal interprétée et dépravée au cours de sa transmission à travers les âges et que, partant, sans une règle visible et infaillible d'interprétation, elle devienne tout à fait incertaine et même absurde.

Notre foi, en effet, est essentiellement obscure. Et ceci est facile à comprendre : car les vérités révélées qui sont objet de la foi dépassent souverainement notre pauvre intelligence humaine. Non pas que les vérités soient obscures en elles-mêmes, mais elles le sont pour nous. Même Aristote avait dit « que notre intelligence se comporte en face des choses les plus manifestes en soi, comme l'œil du hibou en face de la lumière du soleil »³. C'est que les vérités révélées, portant sur l'être incréé et de plus étant spécifiées par un *medium* tout à fait surnaturel — la « dictio Dei » —, sont elles-mêmes surnaturelles. Or, il est impossible que ces vérités soient saisies parfaitement par l'intelligence créée puisque le rayon de la lumière divine ne peut lui parvenir que selon un mode créé et fini. Dans l'*Expositio in Boethium de Trinitate*, saint Thomas le manifeste en ces termes :

... De substantiis illis immaterialibus secundum statum viae, nullo modo possumus scire « quid est » non solum per viam naturalis cognitionis, sed etiam nec per viam revelationis, quia divinae revelationis radius ad nos pervenit secundum modum nostrum ut Dionysius dicit. '... Impossibile est nobis superlucere divinum radium nisi circumvelatum varietate sacrorum velaminum' ⁴.

Car même si la lumière de la foi est d'un ordre supérieur à la lumière de la raison naturelle, il reste qu'elle n'est en nous que d'une

1. *Ibid.*, edit Laval., n.226, p.74 ; edit. Solesmes, T.I, p.331 a.

2. SAINT THOMAS, *IIa IIae*, q.10, a.5.

3. *Métaphysique*, II, ch.1, 993 b 5.

4. Q.6, a.3, c.

manière participée et imparfaite ; qu'elle ne conduit pas à l'évidence des choses qu'elle fait connaître : « *Quamvis lumen [fidei] divinitus infusum, dit saint Thomas, sit efficacius quam lumen naturale, non tamen in statu isto participatur a nobis perfecte, sed imperfecte ; et ideo, propter imperfectam participationem ejus, contingit quod non ducimur per illud in visionem horum ad quorum cognitionem datur.* »¹ Obscure, donc, par une dénomination extrinsèque qui réfère à l'intelligence du croyant, laquelle est finie, limitée, notre foi l'est encore en raison de son *medium* formel. Ce dernier, consistant « dans la révélation par mode d'autorité et de témoignage, ne rend pas la chose évidente, mais la laisse obscure »². L'Écriture est donc liée à la condition d'obscurité. Aussi saint Augustin avait-il raison de le noter : « Elle parle un langage qui par son élévation se rit des superbes ; par sa profondeur, effraie les plus attentifs, par sa vérité repaît les grands, et, par son affabilité nourrit les petits. »³

L'Écriture sainte est non seulement obscure, mais elle nous vient par l'intermédiaire des hommes. C'est par eux, en effet, au moyen de l'Écriture, qu'est parvenue jusqu'à nous la Révélation divine.

Sicut tradiderunt nobis, qui ab initio ipsi viderunt, et ministri fuerunt sermonis (LUC, I, 2). Quod fuit ab initio, quod audivimus, quod vidimus oculis nostris, quod perspeximus, et manus nostrae contractaverunt de verbo vitae : et vita manifestata est, et vidimus, et testamur . . . (I JEAN, I, 2).

Ainsi, parce que notre foi est obscure, il y a plusieurs difficultés à l'intelligence du sens des Écritures, et parce qu'elle est médiante, elle est sujette aux altérations et aux dépravations des hommes. Saint Pierre en témoigne dans ce passage : *Sicut et charissimus frater noster Paulus secundam datam sibi sapientiam scripsit vobis, sicut et in omnibus epistolis, loquens in eis de his, in quibus sunt quaedam difficilia intellectu, quae indocti, et instabiles depravant, sicut et ceteras Scripturas, ad suam ipsorum perditionem (II PIERRE, III, 15-16).* Mais alors, comment pourrions-nous être certains que le texte scripturaire n'a pas été dépravé ? L'Écriture rend-elle compte, par elle-même, de son intégrité et, au surplus, peut-elle trancher les doutes et les difficultés qui sont la conséquence nécessaire de l'obscurité de sa doctrine ?

Si nous n'avions pas ce Magistère, si, pour connaître les vérités révélées et nécessaires au salut, nous étions tous et chacun laissés à nous-mêmes, nous ne pourrions que discuter à l'infini sur le sens des mots qui les expriment, en sorte que nous serions *toujours en quête sans pouvoir jamais parvenir*

1. *De Ver.*, q.14, a.9, ad 2.

2. JOAN. A S. THOMA, *Curs. theol.*, « De Auctoritate Summi Pontificis », *prooemium*, edit. Laval., n.380, p.126.

3. SAINT AUGUSTIN, *Œuvres complètes*, T.I, L.V, c.3.

à la connaissance de la vérité (II Tim., III, 7) ; nous en serions réduits enfin à choisir comme règle ultime de notre foi la liberté de rester dans le doute et de verser dans la contradiction ¹.

Dans cette hypothèse, n'y a-t-il pas lieu de se demander pourquoi Dieu nous a donné la Révélation — si c'était simplement pour jeter dans l'esprit des hommes un doute insurmontable et semer entre eux la division dans la pensée. Mais non, Dieu a bien voulu nous révéler sa vérité, celle-ci étant nécessaire à notre salut. « *Necessarium fuit homini ad salutem, quod ei nota fierent quaedam per revelationem divinam, quae rationem humanam excedunt.* » ² L'homme, destiné à la béatitude, c'est-à-dire à la vision de Dieu, ne pouvait y parvenir sans la connaissance au moins imparfaite de ce qui est ainsi sa fin : « *Ad quam quidem visionem homo pertingere non potest nisi per modum addiscentis a Deo doctore.* » ³ Si donc Dieu nous a donné les Écritures pour nous permettre de connaître et d'atteindre notre fin ultime, Il se devait de par sa sagesse infinie de nous donner aussi les moyens de connaître et de garder le vrai sens des Écritures. Faute de quoi ce serait en vain qu'Il nous eût parlé et autant dire qu'Il n'a rien révélé, puisque l'Écriture, laissée à elle-même, est non seulement obscure, mais altérable. La sagesse de Dieu exige donc une règle d'après laquelle on puisse discerner et conserver fidèlement la foi véritable et unique qui mène au salut.

De plus, le besoin d'une règle est si intimement lié à notre foi surnaturelle qu'il est impossible d'en concevoir une qui soit véritable sans admettre par voie de conséquence l'existence d'une règle extérieure.

En effet, qui dit foi surnaturelle dit vérité. La raison en est que le *medium* formel spécifiant tout objet de foi surnaturelle est la *veritas prima in dicendo* et que le sujet matériel principal de cette même foi est la *veritas prima in essendo*. En effet, dans la foi, c'est la Vérité qui nous parle d'elle-même. C'est donc détruire totalement la foi surnaturelle que de la séparer un tant soit peu de la vérité. Or, la vérité est formellement une adéquation et une conformité entre l'intelligence et la chose ; et la mesure de cette conformité, dès lors qu'il s'agit de la vérité propre à l'intelligence créée, ce n'est pas l'intelligence elle-même, mais la réalité. Saint Thomas, au commentaire sur le premier livre des *Sentences*, l'affirme clairement :

... Res se habent ad intellectum nostrum sicut causa, in quantum scilicet intellectus accipit a rebus ; et inde est quod scientia nostra non mensurat res, sed mensuratur ab eis, ut dicitur X *Metaphysic.*, text. 5. Non enim

1. CHARLES DE KONINCK, *La perfection de l'Incarnation et l'autorité du Souverain Pontife*, dans le *Laval théologique et philosophique*, 1952, Vol.VIII, n.1, p.135.

2. *Ia Pars*, q.1, a.1.

3. *Ila Ilae*, q.2, a.3.

ita ideo est in re, quia sic videtur nobis ; sed magis quia ita est in re, verum est quod videtur nobis ¹.

Ainsi la pensée de l'homme n'est-elle pas vraie par elle-même, mais par sa conformité au réel. Donc, notre foi, comme la vérité, doit être objective et mesurée non par nous, mais par *ce qui est*. Que de vouloir être soi-même mesure de la foi, c'est faire de son intelligence une intelligence divine laquelle est seule mesure de tout parce qu'elle seule est cause de tout. Et si notre foi se prend par conformité à *ce qui est*, il lui faut être une. S'il peut y avoir plusieurs manières de s'écarter de *ce qui est*, il n'y a qu'une façon de lui être conforme et égal : « Aequalitatis autem causa est unitas. » ² Est égal, en effet, ce qui est un en quantité ³. Donc la foi, qu'elle soit prise objectivement pour le donné révélé, « pro eo quod creditur », ou qu'elle soit prise formellement, pour autant qu'elle est reçue dans l'intelligence du croyant, doit être une. En d'autres termes, non seulement l'Écriture doit être matériellement la même pour tous, mais de plus, elle doit être entendue de la même façon par tous. C'est bien là le sens des paroles de l'Apôtre : *Idipsum dicatis omnes, et non sint in nobis schismata, sitis autem perfecti in eodem sensu et in eadem sententia* (I Cor., I, 10). Eh bien, étant donné les conditions d'obscurité et de médiation inhérentes à notre foi, il est incontestable que cette unité essentielle à la foi surnaturelle et partant sa certitude ne peuvent être sauvegardées sans l'intervention d'un principe unifiant : d'une règle visible et infaillible.

Les vérités de foi, nous l'avons dit, nous sont transmises par les hommes, tandis que d'autre part elles transcendent tout à fait la raison humaine. Faut-il alors s'étonner que chacun interprète à sa façon, suivant que telle ou telle manière de voir lui plaît davantage et justifie mieux sa manière d'agir ? Car, selon Aristote et saint Thomas, en matière d'action chacun juge suivant la disposition de son appétit : *Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei* ⁴. La complexion et l'inclination diverses de chaque homme font, en effet, que devant une même proposition l'un réagisse et interprète d'une façon, l'autre d'une façon différente. Que s'il en est ainsi dans l'ordre naturel, proportionné pourtant à l'intelligence humaine, à plus forte raison en sera-t-il ainsi dans l'ordre de la foi, où il n'y a pour nous aucune évidence intrinsèque. Pour éviter cet émiettement et ces déviations de la vérité surnaturelle, il faut de toute nécessité un principe d'unité : « Quae secundum se diversa sunt, dit saint Thomas, non conveniunt in aliquod unum nisi per aliquam causam

1. *In I Sent.*, dist.19, q.5, a.2, ad 2.

2. *Contra Gentiles*, I, c.62.

3. *In IV Metaph.*, lect.2, n.561.

4. *Éthique*, III, ch.5, 1114 a 32. — *Ia IIae*, q.58, a.5.

adunantem ipsa. » Donc, puisque d'une part, sans règle, l'unité de notre foi est impossible, et puisque d'autre part sans unité il n'y a pas de foi, parce que sans unité il n'y a pas de vérité, il faut conclure que notre foi surnaturelle est inconcevable sans l'intervention d'une règle très certaine.

Aussi bien n'est-il rien de plus conforme aux exigences humaines que l'existence d'une telle règle. Dans l'ordre naturel des choses, on supplée au manque d'évidence par l'enseignement. La raison d'être du maître n'est autre que le défaut d'évidence. C'est la raison pour laquelle saint Thomas affirme que l'élève doit commencer par croire les paroles de son maître : « Omnis autem talis addiscens, oportet quod credat, ad hoc quod ad perfectam scientiam perveniat : sicut etiam Philosophus dicit quod oportet addiscentem credere. »¹ Si donc on admet l'enseignement comme moyen normal de suppléer à l'inévidence des choses naturelles, pourquoi récuserait-on une règle pareille quand il s'agit des vérités surnaturelles, où nous n'avons aucune évidence intrinsèque. Ne reconnaît-on pas dans l'institution de cette règle extérieure les égards de la sagesse divine pour cette nature qu'est la nôtre, même dans un ordre qui la dépasse ?

Cette règle, toutefois, pour être efficace, devait être proportionnée à notre nature sensible : elle devait être visible, tangible même. Une règle invisible ne pourrait être suffisante, car cette règle serait ou est une révélation nouvelle ou le jugement privé d'un chacun. Que si elle était une nouvelle révélation, elle devrait, à son tour, être prouvée. En effet, il est dit, en saint Jean : *Ne croyez pas à tout esprit ; mais voyez par l'épreuve si les esprits sont de Dieu, car plusieurs faux prophètes sont venus dans le monde* (I, IV, 1.) Et comment prouver cette révélation sinon par une autre, et cette autre encore par une autre et ainsi à l'infini. En définitive, rien ne serait prouvé et quand même on parviendrait à démontrer cette règle intérieure, n'aurait-on pas là la meilleure preuve que cette révélation n'est pas une règle de foi, puisque ce qui est mesure dans un genre donné, ne peut être mesuré dans ce même genre ? « In quolibet genere id quod est primum movens non movetur secundum illam speciem motus. »² La règle de notre foi doit être sans appel. Une nouvelle révélation ne pourrait y pourvoir.

Le jugement privé d'un chacun pourrait-il davantage être critère de la foi ? Les protestants néanmoins le prétendent. Il est pourtant manifeste que le jugement privé, loin d'être principe d'unité, est le plus efficace des principes de division. En effet, ou je suis tenu de me conformer à mon jugement privé comme règle infaillible, ou bien je ne le suis pas. Si je ne le suis pas, le jugement privé n'est donc pas règle ferme et certaine de ma foi ; par contre, si je suis tenu

1. *IIa IIae*, q.2, a.3, c.

2. *IIIa*, q.12, a.3.

de m'y conformer, mon voisin l'est d'autant. Advenant alors le cas très fréquent où le prochain interprète d'une autre façon le même passage de l'Écriture, c'est à son propre jugement qu'il doit se conformer comme à une règle infaillible. Ne voilà-t-il pas déjà la foi divisée ? Je pense comme je veux, les autres pensent comme ils veulent, et personne n'a la vérité, qui est une et objective. Jean de Saint-Thomas insiste sur cet émiettement de la vérité en conséquence du libre examen.

Si autem unusquisque iudicium proprium sequitur, tot erunt fides, et tam contrariae, quam sunt sententiae et capita ; et sic oportet multa ex illis esse mendacia, cum duae contradictoriae nunquam possint esse simul verae ¹.

C'est une règle pareille qui conduit à cette division que l'on rencontre chez les protestants pour tout ce qui est affirmatif, ce qui, étant directement à l'opposé de l'acte pur, ressemble à l'esprit du mal — *Mon nom est Légion, car nous sommes nombreux* ².

Il appert donc qu'une règle invisible est tout à fait incapable de sauvegarder la certitude de notre foi ; de cette insuffisance, on conclut en faveur de la règle visible. Reste à se demander s'il n'existe pas une raison positive à la nécessité d'une règle visible.

Or, le magistère visible de l'Église a pour fin la permanence du Verbe fait chair, concrétisée dans la personne du souverain pontife, son Vicaire, règle sensible de la Vérité divine.

Il fallait, dit saint Thomas, pour que l'homme devînt parfaitement certain de la vérité de la foi, que Dieu même fait homme l'instruisît, afin que l'homme reçût les enseignements divins d'une manière conforme à sa condition ; et l'Écriture l'exprime en ces termes : *Personne n'a jamais vu Dieu : le Fils unique, qui est dans le sein du Père, l'a fait connaître lui-même* (JOAN., I, 18) ; et le Seigneur dit lui-même : *Je suis né et je suis venu dans le monde afin de rendre témoignage à la vérité* (ibid., XVIII, 37) ; et nous voyons, pour cette raison, qu'après l'Incarnation de Jésus-Christ les hommes ont reçu une instruction qui leur a fait connaître Dieu avec plus d'évidence et de certitude, selon cette parole : *La terre a été remplie de la science du Seigneur* (Is., XI, 9) ³.

Si donc la condition humaine demandait, pour atteindre la vérité divine, que Dieu se fit connaître lui-même d'une manière sensible,

1. *Cursus theol.*, « De Cert. Princ. Theol. », edit. Laval., n.333, p.108 ; edit. Solesmes, T.I, p.342 a.

2. MARC, v, 9. — Déjà chacun des anges déchus est divisé contre lui-même, et avant tous le premier d'entre eux. « . . . Oportet quod ille angelus qui est subiectum aevi, sit simplicissimus non solum quantum ad essentiam, sed etiam quantum ad operationem. Talis autem est supremus omnium angelorum bonorum, cuius operatio maxime est in uno, quod est Deus, unita. Unde supremus omnium angelorum est subiectum aevi, non autem Lucifer . . . [cujus] operatio aversa est ab uno primo, et conversa ad multitudinem inferiorum rerum, quarum primatum appetiit ; et secundum hoc daemones decidunt a summa simplicitate aevi » (*Quodl.* V, a.7, c. et ad 1).

3. *Contra Gentiles*, IV, c.54.

cette même condition n'exigeait-elle pas que Dieu continuât de nous maintenir dans la vérité par le moyen d'une norme proportionnée à nous, afin que soit conservé le précieux héritage de la vérité. Du reste, pour assurer la continuation de la grâce qu'il était venu apporter aux hommes par l'Incarnation, le Christ a pris soin de la lier à des instruments visibles, les sacrements. Il importait donc qu'il fût de même pour la vérité qui devait être maintenue parmi nous jusqu'à la fin des temps. Voilà pourquoi il confia le témoignage divin, contenu dans l'Écriture, à l'Église, afin que, règle visible, elle propose son enseignement et l'interprète fidèlement. Loin de répugner à la dignité de Dieu, l'institution d'une règle visible est parfaitement conforme à sa sagesse, qui « pourvoit à chaque chose suivant sa condition : c'est pourquoi il est dit qu'elle dispose tout avec douceur. Or, il est naturel à l'homme de parvenir à la connaissance des choses intelligibles, par les choses sensibles »¹. Le caractère visible de la règle de notre foi s'impose donc au nom de la divine sagesse. Il est le moyen de maintenir parmi nous la Vérité incarnée.

C'est de toute nécessité que la règle de foi doive s'avérer infaillible. D'une part, en effet, les vérités de la foi sont surnaturelles et infaillibles en raison de leur motif formel, pendant que, d'autre part, la mesure doit être au moins aussi certaine que ce dont elle est mesure. Car, dit saint Thomas : « la mesure n'est rien d'autre qu'une certaine certification de la chose mesurée »². Elle est ce qu'il y a de premier et de plus parfait dans son genre³. Tout se mesure par ce qu'il y a de premier dans son genre⁴.

Donc la règle visible de notre foi doit être infaillible de la vérité divine ; proportionnée par Dieu même à la vérité de Dieu. Et c'est par l'infailibilité participée de Dieu qu'il lui est donné de pouvoir, sans danger d'erreur, être règle et mesure de l'Écriture.

Il ne s'agit pas, toutefois, d'une infailibilité « *factiva legis* » comme le note Jean de Saint-Thomas, mais d'une infailibilité « *tamquam scribae signantis et discernentis quatenus lex sit vera et legitima, ne decipiatur populus proponendo ei unam legem pro alia* »⁵. C'est-à-dire que l'infailibilité de la règle de foi n'est pas une infailibilité qui invente des vérités et des objets de foi, mais une infailibilité qui a pour fin de discerner quels sont les véritables objets de foi, et d'en éloigner tout ce qui n'est pas un tel objet. Ce n'est rien moins qu'une telle infailibilité que requiert la règle de foi.

Et voici venu le moment de nous demander quelle est cette règle visible nécessaire à notre foi et comment nous pouvons constater

1. *IIIa*, q.60, a.4.

2. *Contra Gentiles*, I, c.63.

3. *Contra Gentiles*, I, c.62.

4. *Ia Pars*, q.10, a.6, ad 4 ; q. 66, a.4, ad 3.

5. *Curs. theol.*, « De Cert. Princ. Theol. », edit Laval., n.342, p.112 ; edit. Solesmes, T.I, p.342 a.

son infaillibilité. Nous, catholiques, nous disons que c'est l'Église, société visible, fondée par Jésus-Christ. Nos frères, les protestants, la refusent et n'admettent que l'Écriture. Mais la simple raison humaine nous fait voir que l'Écriture, encore qu'elle soit nécessaire pour nous transmettre la Révélation, ne suffit pas à nous donner cette certitude infaillible de la foi, ni quant à son interprétation véritable, ni quant à sa conservation intégrale. En effet, advenant une controverse ou un doute sur un passage obscur des livres saints, qui pourra dirimer la question? Règle morte et inanimée, ce n'est certes pas l'Écriture qui s'impose. Aussi, chacun des opposants, fût-il même hérétique, appuie son opinion sur quelque passage du texte sacré. Ainsi nous serions conduits à des discussions sans issue et jamais nous n'aurions de certitude.

En outre, il faut le noter, l'Écriture prise matériellement comme pur instrument inanimé, telle qu'on la trouve consignée dans les livres et les codex, n'est pas infaillible; *quod patet multis corruptionibus et depravationibus*, dit Jean de Saint-Thomas¹. Saint Pierre lui-même en est témoin: *Quae instabiles et indocti depravant*, dit-il. Considérée de cette façon, l'Écriture ne peut donner qu'une certitude humaine de la vérité de son contenu, comme le ferait un autre livre. Or, pour la foi surnaturelle, cela ne suffit pas; il faut la certitude absolue que les vérités proposées viennent de Dieu. Car, être obligé d'adhérer à une vérité sans être sûr qu'elle vienne de Dieu, ne serait rien moins qu'une tyrannie. Eh bien, cette infaillibilité, c'est précisément l'Église catholique qui viendra la communiquer à l'Écriture en lui servant de gardienne et d'interprète, et c'est par elle que sera sauvegardée la certitude de notre foi. Loin donc de se substituer à l'Écriture sainte comme le veulent les protestants, l'Église nous apparaît comme le complément nécessaire du livre sacré. Voilà pourquoi le Docteur angélique prend tout ensemble l'interprétation de l'Église et la proposition de l'Écriture pour former avec le témoignage divin un seul et même *medium* formel de notre foi. « *Inhaeret fides propter unum medium, scilicet propter veritatem primam propositam nobis in Scripturis secundum doctrinam Ecclesiae intellectis sane.* »²

Cependant, une règle de foi ne s'improvise pas. On a beau dire que l'Église nous garantit la certitude infaillible de notre foi, encore faut-il que nous puissions constater l'infaillibilité de l'Église elle-même. Car si elle n'avait pas ce caractère, du même coup s'évanouiraient toutes ses prétentions. Que si elle est infaillible, cette prérogative ne lui peut venir que de Dieu.

L'origine divine de l'Église et son infaillibilité, nous pouvons les constater soit dans la ligne de la foi, soit encore dans la ligne de

1. *Curs. theol.*, « De Cert. Princ. Theol. », edit. Laval., n.110 et 111, p. 36; edit. Solesmes, T.I, p.318 b.

2. *Ila IIae*, q.5, a.3, ad 2.

l'évidence. D'où la distinction scolastique entre le « constat credendo » et le « constat sciendo ». Cette distinction est tout à fait nécessaire pour répondre à la question présente, de peur que, l'oubliant, on ne verse dans une *fallacia interrogationis*. Faisons donc cette distinction qui s'impose. Dans la ligne du « constat credendo », il ne faut chercher nulle évidence — nous sommes de plein pied dans la foi. Formellement, nous croyons à cause du témoignage divin, car la raison ultime et formelle pour laquelle nous croyons une vérité proposée est que *Dieu l'a dite*. Mais étant donné que le témoignage divin nous est rapporté par le moyen d'un instrument, nous croyons aussi cette vérité parce qu'elle est contenue dans l'Écriture. Et comme l'Écriture à son tour a besoin d'une règle d'interprétation, nous croyons enfin cette vérité parce que l'Église nous la propose. Ainsi, notre foi se résout formellement dans la *dictio Dei* ; instrumentalement, et de façon éloignée, dans la sainte Écriture ; instrumentalement, mais de façon prochaine, dans la proposition de l'Église. Chacune de ces causalités est ultime dans son genre ; chacune est à la fois *id quod* et *id quo creditur*. « Quia sunt causae universales, dit Jean de Saint-Thomas, et supremae in suo genere, unaquaque est ratio formalis manifestandi se et objectum, et per se ipsam constat de se ipsa in linea credendi. »¹ Ce n'est pas, du reste, un cas inouï que l'on rencontre uniquement dans la foi ; la lumière n'est-elle pas *ce que* nous voyons et en même temps *ce par quoi* nous voyons la lumière ? Le premier principe, le principe de contradiction, n'est-il pas en même temps *ce par quoi* nous admettons ce même principe ? On pourrait multiplier les exemples de la sorte. Aussi ne répugne-t-il pas que chacune des causalités qui sont propres au « constat credendo », étant ultime dans son genre, motive notre foi.

Mais encore que ces instruments fussent suffisants à motiver l'assentiment de foi et les seuls à donner à cet assentiment sa certitude infaillible, il eût quand même fallu que Dieu donnât à l'homme de pouvoir constater avec évidence la crédibilité des vérités proposées à sa croyance, en se portant lui-même garant par des signes — par des miracles et par d'autres prodiges — de leur origine divine : *Contestante Deo signis et portentis et variis virtutibus, et Spiritus sancti distributionibus secundum suam voluntatem* (Hebr., II, 4). C'est le « constat sciendo ». Cette évidence, il faut le noter, est tout à fait extrinsèque à la foi et n'en fait voir que la vraisemblance. Elle est néanmoins requise à l'exercice de l'acte de foi puisque au principe de toutes nos connaissances il doit toujours y avoir une certaine évidence. Au surplus, elle apporte au croyant une certitude *secundum quid, scilicet ex parte subjecti*, et lui communique une certaine tranquillité qui vient apaiser les fluctuations de son intelligence obligée d'adhérer

1. *Curs. theol., in IIam IIae, « De Fide », edit. Laval., n.155, p.44 ; edit. Vivès, T.VII, p.17.*

au vrai inévident. Par conséquent, pour montrer l'infaillibilité de l'Église, comme du reste toute autre vérité de foi, on ne peut confondre ces deux ordres bien distincts, celui du « constat credendo » et celui du « constat sciendo ».

L'infaillibilité de l'Église, nous pouvons la constater premièrement dans la ligne de la foi. Comme nous l'avons dit, nous nous appuyons alors sur le témoignage divin transmis par l'Écriture et proposé par l'Église. Dans l'Écriture, en effet, on trouve plusieurs passages qui affirment expressément l'autorité de l'Église et son infaillibilité : il nous suffira d'en rappeler quelques-uns. Et tout d'abord ce passage très explicite où Jésus, constituant Pierre chef de l'Église, lui accorde le privilège de l'infaillibilité. « Tu es Pierre et sur cette pierre, je bâtirai mon Église et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle. »¹ Si l'Église, poursuit Jean de Saint-Thomas, « pouvait faillir en proposant et en déterminant la foi, les portes de l'enfer prévaudraient contre elle : car étant elle-même dans l'erreur, elle tromperait ses membres et par le fait même elle ne subsisterait plus dans sa foi. »² Cette promesse d'indéfectibilité faite par le Christ à l'Église comporte donc l'infaillibilité. En saint Luc cette affirmation n'est pas moins explicite. Le Christ ordonne à Pierre de confirmer les autres dans leur foi. « J'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille pas, et toi, une fois revenu, confirme tes frères. »³

Mais, cette confirmation des autres et cette indéfectibilité dans la foi n'était pas nécessaire seulement à la personne de Pierre et pour sa vie durant, mais pour tout le temps que durerait l'Église, puisque les doutes et les controverses en matière de foi, ne sont pas moins nombreux et moins grands. Aujourd'hui comme alors, il importe donc de recourir aux successeurs de Pierre pour la confirmation et la détermination de la foi. Or, un tel pouvoir est inconcevable sans l'infaillibilité. Il faut donc que l'Église soit infaillible⁴.

En saint Matthieu, il est rapporté que le Christ avant de quitter définitivement ses apôtres leur adressa ces paroles : *Allez donc, enseignez toutes les nations...* Et moi je suis avec vous toujours jusqu'à la consommation des siècles (MATTH., XXVIII, 19-20). « Rien de plus obvie, dit le Père de la Brière ; par le fait même que l'assistance du Christ sera efficace et perpétuelle, l'enseignement donné sera, toujours et inmanquablement conforme à la vérité, il y aura préservation divinement garantie contre la possibilité même de l'erreur, il y aura infaillibilité. »⁵ Saint Paul, lui-même, enfin, n'appelle-t-il

1. MATTH., XVI, 18.

2. *Curs. theol.*, disp.1, « De Cert. Princ. Theol. », a.3, edit. Laval., n.308, p.100 ; edit. Solesmes, T.I, p.339 a.

3. LUC, XXII, 32.

4. *Curs. theol.*, disp.1, « De Cert. Princ. Theol. », a.3, edit. Laval., n.309, p.100 ; edit. Solesmes, T.I, p.339 b.

5. *Dict. Apol.*, art. « Église », col.1244-45.

pas l'Église *colonne et fondement de la vérité* (I Tim., III, 15), le mot grec *ἐδραίωμα* rendant très pertinemment l'idée de soutien, de support stable. On ne peut concevoir un fondement approprié qui soit moins solide que l'édifice dont il est la base. Aussi l'Église doit-elle être infaillible, tout comme la vérité dont elle est le soutien. L'Église elle-même, du reste, présente son enseignement comme authentiqué par l'Esprit-Saint. Au concile de Jérusalem, elle adopte la formule que, désormais, elle répétera dans toutes les occasions où elle devra prendre en matière de foi une décision qui obligera tout le peuple chrétien : *Visum est enim Spiritu Sancto, et nobis* (Acta, xv, 28).

Tous ces passages des livres sacrés, suivant l'interprétation que nous en donne l'Église, nous font constater dans la ligne de la foi l'infailibilité de l'Église, règle de notre foi. Mais pour ceux qui n'admettent pas l'Église ou qui doutent de son autorité et par suite interprètent diversement ces textes sacrés, il leur est donné de constater avec évidence l'origine divine de l'Église et la vraisemblance de son infailibilité. Dans la ligne de l'évidence, il y a deux étapes à franchir¹ : celle d'abord où nous constatons que notre foi est la même que celle des Apôtres : c'est l'évidence de continuation ou de tradition. En second lieu, nous constatons que les vérités révélées aux Apôtres sont divines : c'est l'évidence de crédibilité des vérités de foi. Dans les deux cas nous avons une connaissance évidente mais d'une évidence extrinsèque à l'objet de foi.

Que l'infailibilité ou l'autorité de l'Église en matière de foi nous vienne des Apôtres, la tradition nous en fournit la preuve. Depuis le début de l'Église jusqu'à nos jours, ces vérités ont été continuellement attestées. Dans les premiers siècles, en effet, nous avons les nombreux témoignages d'un saint Ignace, d'un saint Irénée, d'un Tertullien, d'un Clément d'Alexandrie, d'un Origène, d'un saint Augustin, pour ne nommer que les principaux représentants de la tradition. Nul doute que pour eux l'enseignement de l'Église est la règle infailible de la foi. En outre, nous voyons que pour dirimer toute controverse de foi, c'est depuis le début que l'on recourait à l'Église. Par son jugement, toute difficulté était définitivement tranchée. On reconnaissait par conséquent l'autorité de l'Église et son infailibilité, car on ne recourt pas à un tribunal si l'on n'en reconnaît pas la compétence. Et par la suite des siècles, il en fut toujours ainsi. C'est dire que partout et toujours on a cru à l'autorité de l'Église. Or, une telle croyance ne peut reposer que sur une réalité fermement établie. Et il y a lieu de conclure que cette vérité de foi est d'origine apostolique.

Reste maintenant à savoir si cette vérité vient de Dieu. Car, nous l'avons dit, l'infailibilité ne peut venir que de Dieu seul. Ce

1. JOAN. A S. THOMA, *Curs. theol.*, « De Cert. Princ. Theol. », edit. Laval., n.106, p.35 ; edit. Solesmes, T.I, p.318 a.

n'est pas d'une évidence intrinsèque que nous pouvons savoir la chose, mais d'une évidence de crédibilité — c'est-à-dire par le moyen de signes « qui manifestent la puissance et la science divine et qui, mis en relation avec la doctrine révélée, montrent son origine divine et partant sa crédibilité »¹. Ces marques divines que porte l'Église sont nombreuses. Mentionnons les miracles qui se sont opérés et qui s'opèrent toujours dans son sein ; les prophéties anciennes qui se réalisent en elle ; sa victoire sur le monde païen ; son rayonnement et sa stabilité ; son action formatrice et l'éminente sainteté qu'elle a introduite dans le monde ; la transcendance en même temps que la valeur humaine de sa doctrine ; la suite ininterrompue des martyrs qui ont témoigné de leur sang pour elle. Voilà autant de signes qui font reconnaître la mission divine de l'Église et son assistance continue par l'Esprit-Saint. Une si admirable convergence de signes, en effet, ne peut pas être le résultat du hasard. Et puisqu'ils sont voulus par Dieu, il est impossible qu'ils soient destinés à prouver que l'Église est dans l'erreur et qu'elle corrompt la Révélation. L'infailibilité de l'Église, comme règle de notre foi, est donc croyable dans l'ordre de l'évidence.

La conclusion s'impose : les instruments de notre foi sont absolument certains, et par conséquent notre foi l'est d'autant. En effet, nous avons établi d'une part que l'Écriture pour être certaine avait besoin d'une règle d'interprétation visible et infallible ; nous avons constaté d'autre part que l'Église était cette règle visible et infallible. Il nous faut donc conclure que l'Écriture — « prout invenitur in pectore Ecclesiae et in ejus custodia »², si elle est conforme à l'esprit de l'Église et placée sous sa garde — est infallible de l'infailibilité même de l'Église. Et c'est seulement à cette condition que l'Écriture est certaine, que les instruments de notre foi sont certains et que, en définitive, notre foi elle-même est certaine.

RAYMOND LAFLAMME.

1. HERVÉ GAGNÉ, *Notes d'Apologétique*, edit. Laval., a.IV, p.59.

2. JOAN. A S. THOMA, *Curs. theol.*, « De Cert. Princ. Theol. », edit. Laval., n.111, p.36 ; edit. Solesmes, T.I, p.318 b.