

BULLETIN

DE THÉOLOGIE FONDAMENTALE

LE PROBLÈME DU DÉVELOPPEMENT DU DOGME

I

Lorsque le R. P. Tuyaerts publia en 1919 son *Étude théologique sur l'Évolution du Dogme*, il se heurta, au sein même de l'École, aux plus vives résistances. C'est qu'en effet cet enfant terrible de l'intellectualisme n'y allait pas de main morte ! Ses victimes n'étaient pas seulement des penseurs hétérodoxes, des modernistes, superficiellement analysés, ni même des auteurs catholiques tels que Blondel et Newman. C'étaient aussi les deux théologiens qui venaient de traiter *ex professo* la question avec le plus d'autorité : les PP. de Grandmaison et Gardeil. Et ces outrances polémiques étaient directement engendrées par l'outrance de la position doctrinale. Réduisant d'emblée le vaste et complexe problème du développement au problème classique des « conclusions théologiques », le P. Tuyaerts lui apportait la solution la plus étroite et la plus généreuse à la fois. Sa doctrine se résumait en ces deux thèses : toutes les conclusions théologiques sont définissables, et seules elles le sont ; autrement dit, elles le sont en tant que telles. « La limite des conclusions théologiques, écrivait-il par exemple, est aussi la limite de l'évolution du dogme » ; celle-ci, qu'on l'envisage au point de vue objectif ou subjectif, est en tous les cas « d'ordre purement logique ou dialectique ». Il s'ensuivait que « la doctrine de presque tous les articles de la Somme » était « apte à constituer de nouveaux dogmes » et que les vingt-quatre thèses « thomistes », tout en étant « d'ordre philosophique », n'en étaient pas moins « en même temps d'ordre révélé », tandis qu'au contraire aucune proposition ne pouvait jamais être définie par l'Église ni considérée comme révélée qui n'apparût rigoureusement prouvée à partir de ses prémisses¹.

1. M. M. TUYAERTS, O. P., *l'Évolution du Dogme, Étude théologique* (Louvain, 1919) ; cf. pp. 192, 214, 201, 206, etc. P. 236 : « La nature du

L'ouvrage, nous l'avons dit, fut généralement mal accueilli². A vrai dire, on ne le prit guère au sérieux. L'une et l'autre de ses deux thèses fut jugée exorbitante. C'est ainsi que le P. Gardeil reprochait d'abord à son confrère de Louvain d'étendre « indéfiniment le domaine du définissable » ; il demandait à distinguer entre conclusions et conclusions ; il refusait de tenir pour objet de définition dogmatique celles qui comportaient une prémisse de raison, et, sans nier, loin de là, ce qu'il appelait « l'homogénéité telle quelle » de la théologie avec la révélation, il avait la sagesse de ne pas lui attribuer une « homogénéité absolue ». Ensuite, — et c'est surtout ce second point qui nous intéresse ici, — il ne refusait pas moins d'admettre qu'une opération dialectique fût jamais suffisante à effectuer le développement, ou même qu'elle y fût nécessaire. « Que l'action divine, écrivait-il, ne puisse être analysée par nous avec certitude, c'est sans doute de quoi désorienter un dialecticien, mais ce n'est pas de quoi surprendre un croyant, pour qui le christianisme n'est pas nécessairement une religion de syllogismes, et qui trouve qu'en droit l'intervention divine est autrement homogène à la mise en évidence de l'objet de foi que la dialectique. » Et voici comment il résumait son jugement : « Trop étroit, trop enclin à mesurer la parole divine, qui nous a été donnée, après tout, pour nous conduire au ciel, d'après les seules exigences d'un raisonnement qui nous est donné pour nous instruire de la terre, trop généreux pour la logique et pas assez pour la liberté des initiatives divines et des voies et moyens inconnus des hommes qu'emploie la Providence divine, dans la conduite de son dogme comme dans le monde, tel nous paraît cet exposé. » Bref, concluait-il non sans ironie, « c'est un beau cas de théologisme³ ».

Après comme avant l'essai téméraire et malheureux du P. Tuyaerts, l'ouvrage que le P. Gardeil avait publié en 1908 sur *le Donné révélé et la Théologie* continua d'être reçu avec faveur, dans les cercles les plus classiques. Nul ne s'étonnait d'y trouver une série de distinctions bien marquées entre dogme et théologie, et, dans la théologie même, entre science théologique et système théologique. Nul ne s'étonnait non plus d'y lire qu'« il y a des conclusions théologiques de premier

dogme et celle de notre esprit ne rendent possible qu'un seul procédé dans l'évolution dogmatique : le procédé dialectique ou de raisonnement. »

2. Cf. H. RIEDINGER, *Revue pratique d'Apologétique*, t. 34 (1922), p. 689-691 ; J. RIVIÈRE, *Revue des sciences religieuses*, t. 2 (1922), p. 186-188.

3. A. GARDEIL, « Bulletin d'introduction à la Théologie », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, t. 9 (1920), p. 658, et t. 11 (1922), p. 689.

ordre qui ne sont pas des dogmes », tandis que certaines autres, « seulement probables au point de vue des apparences logiques, ont donné lieu à des définitions ». On ne trouvait pas étrange que le véritable terrain où se préparent les définitions ne fût pas « le terrain purement dialectique », mais « celui de la foi vivante et sociale de l'Église », et de « l'Église entière, enseignante et enseignée ». On admettait sans peine que le principe de différenciation entre assertions purement théologiques et vérités définissables fût « d'ordre social et de valeur au fond, surnaturelle⁴ ».

Il en alla de même pour le P. de Grandmaison. Celui-ci « se défendra bien tout seul », avait dit le P. Gardeil. Il n'eut même pas besoin de se défendre. La série d'articles qu'il avait consacrés en 1908 dans la *Revue pratique d'Apologétique*⁵ au développement du dogme continua d'être pour beaucoup une lumière. Tous les problèmes, certes, n'y étaient pas résolus : qui se flatterait de les résoudre tous ? Une telle prétention aurait-elle même un sens ? Mais on y admirait la pondération, la finesse psychologique, la sûre connaissance des faits et des doctrines traditionnelles et, dans l'acception la plus noble du terme, le sens ecclésiastique, qui firent de son travail l'un des plus marquants et des plus efficaces dans la lutte contre le modernisme. Au lendemain de sa mort, survenue en 1927, lorsqu'on se préoccupa de réunir quelques-uns des articles qu'il avait multipliés depuis une trentaine d'années, cette série forma la plus grande partie du recueil intitulé *le Dogme chrétien, sa nature, ses formules, son développement*. Or le P. de Grandmaison, lui aussi, était loin de penser qu'il suffit à une assertion d'être correctement déduite à partir d'une donnée de foi pour pouvoir être érigée en dogme ; il tendait plutôt à croire que son caractère même de conclusion, si elle avait nécessité « un discours logique allant au delà d'une simple expression des termes », lui interdisait de l'être jamais⁶, et de l'opinion contraire il croyait pouvoir

4. A. GARDEIL, *le Donné révélé et la théologie* (Paris, 1909), p. 174 et 179-180. Dans son ouvrage *Critique et catholique*, t. 2 (Paris, 1914), le P. HUGUENY adoptait la même position que le P. Gardeil ; p. 49 : « Les déductions rigoureuses de la synthèse et de l'analyse logique ne sont pas le seul moyen qu'ait l'Église de dégager un enseignement dogmatique des propositions explicitement révélées où il n'était qu'ébauché, etc. »

5. « Le Développement du Dogme chrétien », *Revue pratique d'Apologétique*, t. 6 (mai à juillet 1908).

6. Tel était aussi l'enseignement du P. SCHULTES, O. P., enseignement condensé dans son *Introductio in Historiam dogmatum* (Paris, 1922) ; cf. p. 195 : « Conclusiones theologicae quoad se, id est doctrinae virtualiter tantum revelatae, tanquam dogma definiri nequeunt. » Il est vrai

écrire, tant il rencontrait peu, alors, autour de lui, de voix discordantes : « Cette opinion, généralement abandonnée..., ne semble pas devoir être jamais reprise. » Mais, ajoutait-il, — et c'était là le point qui lui tenait à cœur, — « la question reste entière de savoir si l'Église ne peut reconnaître et proclamer une vérité révélée, là où tous nos raisonnements, toutes nos investigations n'arriveraient qu'à une conclusion théologique, *ou moins encore*. » Répondant par l'affirmative, il en donnait l'explication suivante :

Ce pouvoir de dépasser en certains cas, sur des indices irréductibles à une exposition systématique, la portée naturelle du « discours » historique et logique qui prépare la définition ; ce don supérieur d'intuition qui fait prendre à l'Église une conscience claire de vérités qu'aucune argumentation démonstrative n'a montrées évidemment présentes dans le dépôt révélé ; cette sorte d'instinct divinatoire qui incline peu à peu le Magistère ecclésiastique dans le sens d'une analogie, d'une convenance de la foi, d'une propension cordiale du peuple chrétien, et lui fait ensuite trouver les distinctions nécessaires et les réponses triomphantes, — c'est l'œuvre du Saint-Esprit dans l'Église, l'accomplissement des promesses du Maître, le moteur du développement dogmatique⁷.

que l'auteur étendait largement le champ des « conclusiones theologicae quoad nos tantum », jugées par lui seules définissables. Cf. *R. S. P. T.*, t. 14 (1925), p. 301, et t. 15 (1926), p. 593-594.

7. L. de GRANDMAISON, *le Dogme chrétien* (Paris, 1928), pp. 251-252, 255, 262-263 ; cf. p. 264 ; « Il n'y a pas à chercher de proportion exacte entre les définitions dogmatiques et les enquêtes faites, les motifs allégués par ceux qui, au nom de Dieu, les prononcent... Les raisons alléguées... sont si peu la mesure de cette infailibilité, que les théologiens admettent la possibilité d'une erreur dans les considérants exprimés d'une définition de foi. »

A l'encontre de la tendance qui devait s'affirmer si peu modérément chez le P. Tuyaerts, le P. de GRANDMAISON avait distingué, dès 1898, les définitions dogmatiques des « concepts de philosophie humaine qui (les) entourent, à la façon d'une atmosphère, et sans y être nécessairement impliqués ». « Le concept dogmatique, ajoutait-il, a une valeur absolue : les termes ne la participent qu'à titre précaire. Nécessaires pour vêtir la pensée, ils ne l'incarnent pas jusqu'à ne faire qu'un avec elle : sans la trahir, ils la traduisent. » Il avouait que beaucoup de théologiens avaient « souvent rattaché au dogme et fait participer à sa stabilité des conceptions philosophiques qui en étaient fort distinctes », etc. « L'Élasticité des formules dogmatiques », *Études*, t. 76 (1898) ; article recueilli dans *le Dogme chrétien*, pp. 18, 29 et 40. Nul, que nous sachions, n'a jamais, sous ces remarques de bon sens et toujours opportunes, soupçonné sérieusement du modernisme larvé. Pas plus que sous les remarques analogues

En s'exprimant de la sorte, le P. de Grandmaison n'avait pas le sentiment d'émettre une opinion le moins du monde nouvelle, et sans doute aucun de ses lecteurs non plus ne le pensa. On sait que son originalité propre consistait beaucoup plus dans un heureux équilibre de dons et de compétences, ainsi que dans une certaine manière concrète et spirituelle de traiter son sujet, que dans la puissance de l'invention ou de la systématisation. En fait, dans les passages que nous venons de citer, il reprenait une explication que le P. Bainvel avait fait valoir peu auparavant, à propos de l'Immaculée Conception. Le P. Bainvel avait invité ses lecteurs à admirer dans l'histoire de ce dogme « la grande indépendance » du Saint-Siège « à l'égard des docteurs » ainsi que la puissance d'un certain « instinct secret » des fidèles, « qui est au fond le sens catholique ». Il ne s'était pas donné le tort de l'opposer à la théologie, mais, après avoir rappelé les résistances venues de celle-ci, « c'est merveille, avait-il constaté, que l'idée ait fait son chemin malgré tout, ait conquis les docteurs, soit devenue la foi explicite de l'Église ; c'est un des cas les plus beaux et les plus touchants de la piété, je ne dis pas... triomphant de la science, mais devançant la science, stimulant la science, éclairant la science, amenant enfin la science à ratifier les intuitions de l'amour et de la piété ». Après quoi, cherchant à serrer d'un peu plus près « le critérium supérieur » auquel l'Église se réfère au moment de procéder à une définition, il n'en avait discerné qu'un : la « pensée » même de l'Église, sa « conscience »⁸.

« Conscience de l'Église » : ce mot que nous avons rencontré sous la plume du P. de Grandmaison, qui était déjà sous celle du P. Bainvel, du R. P. Pinar⁹ et du R. P. Lebreton¹⁰, c'est aussi celui qu'employait le P. Gardeil lorsque, cherchant ce qui peut faire de la conclusion théologique une vérité définissable, il voyait en certains cas cette vérité « solidarisée dans la conscience de l'Église avec l'objet

du P. Portalié : « Quand l'Église emprunte à la philosophie des images, des métaphores, des expressions ou même des théories, elle ne définit nullement pour cela le système lui-même auquel ces formules sont empruntées : il faut une circonspection extrême, en ces cas-là, pour démêler l'idée dogmatique revêtue d'une enveloppe philosophique, sans que la philosophie qui a fourni la formule ou l'image soit le moins du monde sanctionnée par la foi. » « Le Dogme et l'Histoire », *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 1904, p. 136-137.

8. J.-V. BAINVEL, « l'Histoire d'un Dogme », *Études*, t. 101 (1904), pp. 617, 620-621, 623-624, 625.

9. *Dictionnaire apologetique*, s. v. *Dogme*, t. 1, col. 1169.

10. *L'Encyclique et la Théologie moderniste* (1908), p. 36-37.

de foi, au point de devenir théologie reçue, j'allais dire « crue¹¹ ».

Dans un vocabulaire peut-être moins heureux, et peut-être en distinguant quelquefois par trop deux procédés qui toujours plus ou moins se compénètrent sans jamais suffire, un autre théologien, le P. Marin Sola, se prononçait dans le même sens. Le P. Marin Sola était un « robuste champion de l'évolution spéculative du dogme » ; il ne mesurait pas leur part aux conclusions théologiques ; sans aller jusqu'aux derniers excès du P. Tuyaerts, il tenait la définibilité de « toutes les conclusions strictes de la Somme théologique » et de la quasi-totalité « des propositions du Syllabus thomiste de Pie X ». Lui non plus, cependant, n'hésitait point à reconnaître aussi ce qu'il appelait une « voie vitale » ou une « voie affective ». L'Église, proclamait-il, n'est pas plus liée au raisonnement des théologiens qu'au sentiment des fidèles, étant leur maîtresse à tous ; mais, assistée par le Saint-Esprit, elle se sert également de l'un et de l'autre comme d'instruments. « La sève dogmatique » se développe donc autant, et même plus, par la voie vitale que par la voie logique, par la science des saints que par celle des savants, et lorsque la première est assez forte, on peut se passer de la seconde : le « sens de la foi » l'emporte. Et le P. Marin Sola reprochait précisément au P. Tuyaerts d'avoir en matière de développement dogmatique « tout attribué au raisonnement, et peu ou rien au sens de la foi, lequel a autant et plus d'importance que le raisonnement¹² ».

Le P. de Grandmaison faisait une part trop grande à l'étude des auteurs contemporains et à l'examen de leurs problèmes pour obtenir toujours la pleine sympathie des purs « scolastiques », dont certains semblent prendre plaisir à enfermer la théologie dans un ghetto bien verrouillé. Le P. Bainvel pouvait passer auprès de quelques-uns d'entre eux pour un de ces « éclectiques » trop enclins à voir la relativité des systèmes, dont on apprécie la finesse, mais dont on déclare qu'« ils n'ont rien de formel ». Le P. Gardeil lui-même, dans sa robustesse un peu lourde, avait peut-être un je ne sais quoi de trop personnel pour plaire également à tous. Mais dans le P. Marin Sola tout le monde s'accordait à reconnaître un thomiste sans compromission. Il avait d'abord développé sa pensée dans une longue suite d'articles de la *Ciencia tomista*¹³ ; l'ouvrage monumental où il la reprenait (bientôt suivi d'une traduction française) formait le premier volume de la « Bibliothèque des Thomistes espagnols », il était dédié

11. A. GARDEIL, *le Donné révélé et la Théologie*, p. 180.

12. MARIN SOLA, O. P., *l'Évolution homogène du Dogme catholique*, tr. fr., 2^e édition (Fribourg, 1924), t. 2, p. 57 ; t. 1, pp. 280 et 368, etc.

13. De 1911 à 1919.

« à l'Angélique Docteur » pour le sixième centenaire de sa canonisation ; et il n'est que de lire les comptes rendus des principales revues théologiques pour s'édifier sur la faveur, voire l'enthousiasme avec lequel il fut reçu. Le P. Gardeil n'est pas seul à se réjouir en retrouvant chez son confrère espagnol la voie même par laquelle il avait essayé, dit-il, de se frayer un passage. Dans la *Revue thomiste*, sous la plume du P. Pègues, l'adhésion est sans réserve : tout est démontré, nous est-il dit, « avec un luxe de preuves d'autorité, de raison théologique, de faits historiques, qui laisse l'esprit dans une sorte d'éblouissement¹⁴ ».

Ainsi, dans cette question du développement dogmatique, malgré une voix discordante qui n'avait suscité partout que désapprobation, l'accord pouvait sembler total parmi les théologiens sur un point que l'on peut bien dire capital, quoi qu'il en soit des profondes divergences qui les divisaient à maint autre égard. Cet accord se maintenait au cours des années suivantes, et presque à la veille de la dernière guerre, en 1937, un fascicule de l'*Angelicum* nous apportait de l'Université dont il est l'organe un écho parfaitement concordant. Dans un article très remarquable, que nous aurons encore l'occasion de citer, le R. P. Simonin, après avoir constaté que « les définitions nouvelles comme les anciennes portent essentiellement sur un mystère », concluait que « le passage des unes aux autres ne peut être le fait d'une évidence parfaite qui solliciterait de soi l'adhésion de l'esprit ». Certaines formules plus explicites peuvent bien venir à s'imposer en tant que faisant pièce à une hérésie menaçante ; mais « au contraire, le passage direct des formules anciennes aux définitions qui les expliquent, si l'on excepte le cas d'une soumission déférente aux décisions du Magistère, demeure une démarche difficile, incertaine dans son résultat, que mille circonstances particulières peuvent rendre étrangement aléatoire ». Et le R. P. Simonin voyait ses assertions confirmées par la pratique de l'Église. Si celle-ci, en effet, « procède contre les hérétiques, elle le fait au nom de son autorité souveraine, en vertu de l'assistance divine qui lui est promise à cet effet ; elle ne se flatte pas de leur administrer une démonstration en règle de leurs erreurs, un esprit subtil pouvant toujours discuter la valeur d'un raisonnement¹⁵ ».

Dans ces conditions, le volume du *Gregorianum* pour l'année 1940 — qui n'a pu parvenir en France qu'au cours de 1946 — nous réserver

14. Th.-M. PÈGUES, « l'Évolution homogène des Dogmes », *Revue thomiste*, t. 7 (1924), p. 57-67. A. GARDEIL, *Bulletin d'introduction à la théologie*, R. S. P. T., t. 9 (1920), p. 661-662, et t. 13 (1914), p. 587-588.

15. H.-D. SIMONIN, O. P., « Implicite » et « explicite » dans le développement du dogme, *Angelicum*, t. 14 (1937), p. 134-135.

vaît une surprise. Il contient un article intitulé : « Qu'est-ce que la Théologie? Réflexions sur une controverse », article dû au R. P. Boyer. Nous y lisons la page suivante, où revit, en formules un peu moins abruptes mais sans différence appréciable pour le fond, la pensée même du P. Tuyaerts :

... Je ne vois pas qu'on puisse nier le lien logique, qui non seulement existe en soi, mais qui est saisissable par nos moyens d'investigation, entre la précision progressive du dogme et la plus grande indétermination des origines. Le développement d'une vérité ne peut suivre qu'une logique, et cette voie, au moins au point d'arrivée, doit pouvoir être aperçue. En appeler à la vie et en quelque sorte à l'irrationnel — *quoad nos* — nous apparaît comme une concession à certaines philosophies contemporaines. Et en fait, si l'on prend pour exemples les dogmes les moins explicites dans les sources, tel celui de l'Immaculée Conception de Marie, on voit très suffisamment comment il découle du protévangile, de la grandeur de la Mère de Dieu et de celle du Christ : « propter honorem Domini », et on a pu le voir avant l'approbation du Magistère.

Pour en finir, il est vrai, le Magistère a dû intervenir ; mais en consacrant lui-même, comme on le voit dans la bulle *Ineffabilis*, la spéculation théologique sur ces thèmes qui contenaient implicitement la vérité aujourd'hui définie. L'Église assistée de l'Esprit Saint met son autorité du côté de la logique véritable.

S'il en était autrement, ce n'est pas de développement qu'il faudrait parler, quand un dogme est défini, mais de nouveauté radicale et de création. Comment pourrait-on dire que la révélation fut close à la mort du dernier des apôtres, si une croyance ultérieure ne s'y rattachait pas par un lien vraiment rationnel et logique¹⁶ ?

Le R. P. Boyer ne professe pas la première des deux thèses que nous avons distinguées chez le P. Tuyaerts. Sans l'écarter absolument, il en fait abstraction et refuse d'entrer dans le détail de la querelle concernant les conclusions théologiques qui sont définissables et celles qui ne le sont pas¹⁷. Nous ferons de même abstraction des points

16. Ch. BOYER, S. J., « Qu'est-ce que la Théologie? Réflexions sur une Controverse », *Gregorianum*, t. 21 (1940), p. 264-265.

17. *Loc. cit.*, p. 259 : « C'est une question de savoir si les conclusions théologiques engagent la foi et peuvent être de foi, « définissables », et c'est une autre question, la nôtre, que de savoir si elles sont légitimes et certaines. » Et p. 262 : « ... Que cela suffise pour que les conclusions obtenues puissent jamais être termes de foi divine, c'est, je le répète, un autre problème... » Il reste que ce genre de conclusions apparaît à l'auteur non seulement légitime et certain (ce que nous admettons autant que lui), mais absolument nécessaire en tous les cas pour le développement dogmatique.

particuliers de la controverse à propos de laquelle il a pris la plume. Mais manifestement les réflexions qu'on vient de lire ne s'opposent pas à quelque opinion particulière de M. Dragnet, du R. P. Charlier, du R. P. Bonnefoy ou de quelque autre. Sans doute, plutôt que comme une hypothèse personnelle, elles nous sont présentées, quoi qu'il en soit de la modestie des formules, comme le rappel de vérités classiques, liées à l'orthodoxie ; mais elles n'en prennent pas moins position contre ce qui semblait bien être jusqu'alors le *consensus* des théologiens. Ne risquent-elles pas d'autoriser la thèse aventureuse contre laquelle ils avaient unanimement réagi ?

Or elles nous semblent être le signe d'un état d'esprit nouveau, qui tend, ici ou là, à se répandre et qui ne va pas, croyons-nous, sans danger. C'est pourquoi, sans nous contenter du témoignage en sens contraire recueilli des théologiens de l'âge antérieur, nous croyons utile d'instituer de cette thèse un bref examen. L'argument d'autorité, tel qu'il résulte de ce qui précède, peut ici d'autant moins suffire, que les théologiens que nous avons cités sont loin d'avoir tous assuré la solidité de leur opinion en l'exprimant dans un ensemble cohérent.

II

A la base, dans la position même du problème et dans la façon de l'aborder, nous croyons remarquer un premier malentendu. S'il y a, nous dit-on, à partir de l'objet de foi explicitement révélé un développement légitime, ce développement ne peut avoir lieu que par voie d'analyse ou de déduction logique¹⁸. Sans donc attribuer forcément à toutes les conclusions théologiques la dignité de vérités définissables, on raisonne cependant, d'emblée, comme si *tout* le problème du développement dogmatique se ramenait à ce problème des conclusions théologiques, au sens le plus précis du mot. Mais ramener ainsi le premier au second, n'est-ce pas le réduire indûment aux dimensions d'une question beaucoup plus restreinte ? De quel droit déclarer pour ainsi dire à priori et supposer comme acquis d'avance que le développement du dogme est tout entier circonscrit dans ces étroites limites ? N'est-ce pas qu'on s'est habitué à n'y voir que le problème, important entre tous mais non total, des conditions de définibilité de nouvelles formules ? Un simple coup d'œil sur l'histoire des vingt

18. On reconnaît ici l'équivalent des mots employés par d'autres : implicite formel, implicite virtuel ; ou encore : conclusion « quoad nos tantum » et conclusion « quoad se ».

siècles chrétiens devrait cependant suffire à le montrer : même à supposer qu'en effet nulle définition de foi ne puisse jamais avoir lieu sans la garantie que l'on dit de la perception naturelle d'un lien logique, le développement qui s'offre à nos regards est fort loin de se réduire à l'histoire des conséquences tirées par les théologiens raisonnant à partir de certains principes de foi, de quelque façon qu'on les comprenne et quelque valeur qu'on leur attribue. Si, avant même de chercher à résoudre un problème, on faisait l'effort d'observer et de décrire ce qui en effet fera problème, on s'en rendrait compte infailliblement : le phénomène dont il s'agit est autrement complexe. Il résulte aussi et surtout de la pénétration de la réalité chrétienne à travers l'univers des pensées humaines et de la lutte engagée par la foi avec toutes sortes d'éléments d'ordre naturel. Là où l'on ne semble apercevoir qu'un développement linéaire, par voie de conséquences, la réalité nous montre une réaction perpétuelle aux données ambiantes, par voie de défense, d'élimination, de triage, de transformation, d'assimilation. C'est ce qu'exprimait fort bien le P. de Grandmaison lorsqu'il écrivait : « Les problèmes théologiques directement soulevés par l'activité de l'esprit humain cherchant à pénétrer, à organiser, à défendre ses croyances, à les définir en fonction de ses autres connaissances ; ces mêmes problèmes impliqués par des difficultés nouvelles et diversement résolues, de pratique ecclésiastique ; les changements survenus dans les institutions, les sciences et les philosophies humaines ; les instincts profonds et les divinations cordiales de la piété, — tous ces éléments à la fois ont part dans ce grand mouvement¹⁹. »

Déjà l'on pourrait dire, à s'en tenir à l'analogie des vérités humaines, que dans leur développement l'essentiel ne consiste pas en une prolifération de formules particulières, et pour ainsi dire en un déboîtement indéfini de conclusions à partir de leurs prémisses²⁰. Il est beaucoup

19. L. de GRANDMAISON, *le Dogme chrétien*, p. 241-242.

20. Dans son *Introduction à l'Étude de la Théologie*, M. G. RABEAU écrivait : « On sait assez que les théologiens aiment tirer à l'infini les conséquences des principes, et on le leur a souvent reproché, comme si ce qui est la gloire du mathématicien était l'opprobre du théologien » (Paris, 1926, p. 222). Mais la théologie n'est pas la mathématique ; et la philosophie, pas davantage. Au reste, bien des théologiens ne sont pas tombés dans un tel travers. Avouons cependant qu'il y avait là pour eux une tentation, à l'époque où prévalut parmi eux l'idée de la théologie qui s'exprime dans cette phrase de l'un d'eux (Vacant) : « Dédire des vérités révélées aux hommes et pour les hommes *ex revelatione publica* le plus grand nombre de conséquences qu'elles renferment, voilà le but et la tâche essentielle du théologien. » Conception justement critiquée.

plus dans un renouvellement des problèmes, dans une façon nouvelle d'envisager certaines données éternelles, que le regard humain ne peut embrasser à la fois sous tous leurs aspects ; d'où cette autre conséquence, qu'un tel développement n'est jamais progrès pur et simple, mais que tout gain comporte sa revanche... Mais le principe même de l'analogie est ici à récuser, ou du moins on ne peut l'admettre sans de sérieux correctifs. On est en droit de penser en effet que c'est beaucoup trop rabaisser l'horizon de la vérité surnaturelle, que de transposer tout « le fait dogmatique du développement sur le plan du processus logique propre à l'esprit humain ». Le R. P. Simonin le faisait observer déjà dans l'article de l'*Angelicum* que nous citons plus haut : « Un simple appel aux procédés selon lesquels l'esprit humain établit une conclusion à partir de principes rationnels, ou pénètre plus profondément une vérité qu'il a acquise par les seules forces de sa nature, ne pourra jamais fournir une connaissance adéquate du phénomène très particulier qu'il s'agit d'étudier²¹. » Or tel est cependant le postulat qui sert de base à la thèse que nous discutons.

C'est cette double étroitesse (réduction du fait du développement au mécanisme des conclusions théologiques, réduction du problème du développement à un problème de pure logique humaine) qui donne à quelques-uns l'illusion d'avoir ici pour eux l'autorité de saint Thomas d'Aquin. Le R. P. Boyer fait grand cas d'un texte de la Somme, où saint Thomas, nous dit-il, s'exprime ainsi : « Ex articulis fidei haec doctrina (la théologie) ad alia argumentatur... Ex eis procedit ad aliud ostendendum²². » Mais, quel que soit le sens précis de ces affirmations (nous allons y revenir), pourquoi penser qu'elles contiendraient tout le secret de la question qui nous occupe ? Mieux vaudrait reconnaître que ni en cet endroit ni ailleurs²³ saint Thomas

par les RR. PP. GAGNEBET (*Revue thomiste*, t. 44, 1938, p. 240, note) et CHENU (*la Théologie comme Science au treizième siècle*, 2^e édition, 1943, p. 91, note).

21. H.-D. SIMONIN, *loc. cit.*, p. 130.

22. BOYER, *loc. cit.*, p. 259-261. Cf. I^a, q. 1, a. 8.

23. Ni ailleurs, contrairement à ceux qui ont cru pouvoir utiliser à cette fin la doctrine thomiste concernant le progrès de la foi dans l'Ancien Testament (2^a 2^{ae}, q. 1, a. 7, etc.). Cf. SIMONIN, « la Théologie thomiste de la foi et le développement du Dogme », *Revue thomiste*, t. 18 (1935), p. 537 : « La théologie de saint Thomas, telle qu'il l'a historiquement formulée, ne présente aucune doctrine explicite touchant le développement du dogme, et même n'envisage pas, dans son ensemble, le fait du développement du dogme chrétien. » C'est bien plutôt, on le sait, d'une certaine régression qu'il faudrait parler selon un ou deux textes, si l'on voulait les presser : 2^a 2^{ae}, q. 1, a. 7, ad 4^m ; cf. q. 174, a. 6.

n'a envisagé le fait du développement du dogme ; nulle part il n'en présente « aucune doctrine explicite », et si l'on peut trouver disséminés dans son œuvre quelques principes capables d'apporter de la lumière à ce sujet, rien n'autorise à penser que ce soit surtout dans cet article de la Somme ; à fortiori, que cet article contienne le principe d'une solution adéquate au problème.

Au reste, nous devons ajouter que pareille illusion n'est possible que parce qu'on attribue d'abord à cet article, dans l'explication la plus littérale, un sens qui n'est pas le sien. Saint Thomas n'y traite pas des conclusions théologiques, mais il parle du lien à établir entre certains articles de foi, servant de principes, et d'autres vérités de foi, également explicites, qui peuvent leur être rattachées à titre de conséquences. Pour s'en convaincre il n'est que de lire toute entière la phrase dont le R. P. Boyer a extrait une ligne : « Haec doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quae sunt articuli fidei ; sed ex eis procedit ad aliquid aliud probandum, sicut Apostolus, I Cor., xv, ex resurrectione Christi argumentatur ad resurrectionem communem probandum ²⁴. » L'exemple apporté est doublement clair, puisqu'il porte sur une vérité consignée à la fois dans l'Écriture et dans le Symbole²⁵. La chose, à la prendre dans ses grandes lignes, est si manifeste, qu'elle a, peut-on dire, conquis ces derniers temps tous ceux qui s'en sont occupés. L'autorité d'un Melchior Cano et d'un Jean de Saint-Thomas n'a pu prévaloir auprès d'eux contre l'évidence. Déjà, à l'appui de son opinion qui tendait à restreindre l'aire des conclusions définissables, le P. Schultes avait remarqué que les anciens théologiens, dont saint Thomas, divisaient les vérités révélées en articles de foi et autres vérités, formellement révélées elles aussi, mais non exprimées dans le Symbole²⁶. Depuis lors, à la

24. Saint Thomas suit ici saint AUGUSTIN, *De doctrina christiana*, I, 2, c. 31, n. 49 (P. L., 34, 58). Il revient plus d'une fois au même exemple : *In Sent.*, prologus, a. 5, ad 4^m ; *In 3 Sent.*, d. 23, q. 2, a. 1, ad 4^m ; d. 25, q. 2, a. 2, sol. 1, ad 5^m ; *De veritate*, q. 14, a. 2, ad 9^m.

25. Cet argument, observe le R. P. BONNEFOY, *la Nature de la Théologie selon saint Thomas d'Aquin* (Paris-Bruges, 1939), p. 51, « présente cette particularité rare de mettre en connexion deux vérités, objets directs de la foi, et d'être lui-même révélé ». Il n'y a d'ailleurs point à s'en étonner, s'il est vrai que dans cet article de la Somme saint Thomas parle avant tout de l'Écriture. (Cf. *op. cit.*, p. 23.) — Sans doute on pourrait dire que, si saint Thomas n'inclut pas ici la conclusion théologique, c'est seulement parce qu'elle est hors de ses perspectives. Mais c'est assez qu'il n'en parle pas et n'y pense pas, pour qu'on ne puisse le citer en sa faveur.

26. Cf. A. GARDEIL, *R. S. P. T.*, t. II (1922), p. 688.

suite des analyses des RR. PP. Bonnefoy et Charlier, le R. P. Gagnebet s'était rallié à cette interprétation, tout en s'opposant à d'autres vues de ces deux théologiens. Constatant cet accord particulièrement significatif, le R. P. Congar adoptait bientôt la même position²⁷. Le R. P. Chenu, qui avait d'abord soutenu, avec son maître le P. Gardeil, une position contraire, devait peu après s'y convertir lui aussi²⁸. Plus récemment enfin, nous avons vu le R. P. Labourdette en concéder implicitement l'exactitude²⁹. On se demande pourquoi le R. P. Boyer

27. M.-J. CONGAR, *Bulletin thomiste*, t. 5 (1938), p. 500 : « Avec le P. Gagnebet et le P. Charlier, nous nous accorderions pour dire que c'est ajouter à la pensée de saint Thomas que d'assigner pour objet à la théologie la déduction de conclusions *nouvelles* à partir des vérités révélées, avec l'aide de principes de raison. Nous avons vu que pour saint Thomas la qualité scientifique de la théologie ne se prend pas de la déduction de vérités *nouvelles*, mais de la construction rationnelle de l'enseignement chrétien par un rattachement de vérités-conclusions à des vérités-principes. » Cf. *D. T. C.*, s. v. *Théologie* (t. 15, col. 380). — Cf. M.-R. GAGNEBET, « la Nature de la Théologie spéculative », *Revue thomiste*, t. 44 (1938), p. 229-240, commentant I^a, q. 1, a. 8 ; p. 234 : « Tels sont les principes du savoir théologique. A eux se rattache, par des connexions causales, le reste du donné révélé. Le rôle essentiel du raisonnement théologique, c'est de retrouver cette connexion entre les diverses parties de l'enseignement divin. » Et p. 239 : « Dans aucun sens il ne sera vrai de faire de la connaissance de ces conclusions la fin du labeur théologique, etc. »

28. M.-D. CHENU, O. P., *la Théologie comme Science au treizième siècle*, 2^e édition (1943), p. 9 : « On avait jadis cédé à une interprétation un peu pesante de la fonction déductive dans la raison théologique, et marqué son rôle en formules abruptes, inclinant dans ce sens la ligne de la pensée de saint Thomas, plus souple en vérité, tant pour la transposition du concept de science en doctrine sacrée que pour la variété des fonctions de la raison ; la déduction a certes qualité scientifique en théologie, elle n'est pas l'opération principale ni la plus digne, en *intellectus fidei*. Il faut ici, croyons-nous, résister à la logique de Cano, qui a déterminé une trop raide exégèse. » La première édition du travail ainsi critiqué avait paru en 1927 dans les *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. I.

29. M. LABOURDETTE, O. P., « la Théologie intelligence de la Foi », *Revue thomiste*, t. 46 (1946), p. 37 : « Ces vérités que la démonstration théologique rattache à des certitudes antérieures, elles étaient peut-être déjà révélées en elles-mêmes ; mais, comme objet de foi, elles n'étaient nullement tenues en vertu de la connexion saisie par l'intelligence. » L'auteur ajoute quelques lignes plus bas : « Mais en d'autres cas, l'énoncé ainsi rattaché par un moyen terme nécessaire à une vérité de foi n'était nullement révélé lui-même... » ; assertion complémentaire, dont nous ne contestons d'ailleurs nullement la vérité, ni en elle-même, ni en tant

tient à reproduire une interprétation abandonnée de tous. — Il pense y trouver, il est vrai, un appui pour sa théorie. Mais cette théorie, subit-elle au moins l'épreuve des faits?

Ici, nous avouons notre embarras. La rigueur logique est une chose, son appréciation en est une autre. Comment départager avec quelque chance de succès deux groupes de théologiens dont les uns, en présence d'une argumentation, parlent de raisons de convenance, d'analogies, de considérations propres à incliner l'esprit, tandis que les autres parlent à son sujet de raisonnement rigoureux et de déduction stricte, scientifique, pleinement convaincante? Or tel est le cas pour l'exemple auquel la plupart de nos auteurs se réfèrent en l'occurrence : le dogme de l'Immaculée Conception. Les PP. Bainvel, de Grandmaison, Huguency³⁰ opinent d'un côté ; les PP. Schultes, Marin Sola, Boyer, de l'autre³¹. Chose admirable, un changement de camp faillit se produire. Le P. Gardeil, qui se comptait d'abord parmi les premiers, jetant au P. Marin Sola une sorte de défi³², parut presque

que conforme à la pensée et à la pratique de saint Thomas. Bonne mise au point de toute cette question dans R. GUELLEUY, *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham*, p. 40-42 et 53-54.

30. Cf. E. HUGUENY, O. P., *La Tradition*, R. S. P. T., t. 6 (1912), p. 222 : « Les déductions rigoureuses de la synthèse ou de l'analyse logique ne sont pas le seul moyen qu'ait l'Église de dégager un enseignement dogmatique des propositions explicitement révélées où il n'était qu'ébauché. Certaines propositions peuvent être conçues en termes susceptibles d'une interprétation plus ou moins extensive ou compréhensive. C'est parfois au cœur de la catholicité, à la piété éclairée par la vie de l'Esprit, plus qu'à la raison théologique, qu'il appartiendra de chercher et de trouver la formule qui déterminera exactement le sens de la révélation, le jour où il en sera besoin pour empêcher que le travail de la pensée spéculative ne porte quelque atteinte à l'intégrité de la connaissance intuitive. C'est le cas de la définition de l'Immaculée Conception. » Position analogue de M. R. DRACGER, « L'Évolution des dogmes », dans *Apologétique* (1937), p. 1186-1187. Et déjà du R. P. PINARD, *loc. cit.*, coll. 1174.

31. À prendre à la lettre certaines expressions de M. G. RABBAU, on pourrait croire qu'il serait à ranger dans le second groupe ; mais, si l'on en juge par d'autres passages plus explicites, ce serait là une erreur. Comparer, *Introduction à l'étude de la théologie*, pp. 284-286 et pp. 226-229. Voir aussi GARDEIL, R. S. P. T., t. 15 (1926), p. 594.

32. « Que le P. Marin Sola nous montre le dogme de l'Immaculée Conception se déduisant, puisqu'il le tient, par un raisonnement conceptuel du dogme de la maternité divine » : R. S. P. T., t. 11 (1922), p. 689. Cf. MARIN SOLA, *op. cit.*, t. 1, p. 322-331 (et, sur l'Assomption, t. 2, p. 37-38). De même TUYAERTS, *op. cit.*, p. 53-54 et 187-189.

se rendre à la démonstration qu'il avait ainsi provoquée. Mais ce n'était qu'une apparence ; l'adhésion fut de pure courtoisie : « Sa déduction, concluait-il, est des plus vraisemblables³³. » Il s'agissait bien de vraisemblance ! Au fond, le R. P. Boyer lui-même se sent-il tout à fait assuré ? « On voit très suffisamment, nous dit-il, comment (ce dogme) découle du protévangile, etc. » Oui, cela, nous l'admettons tous. « On voit très suffisamment », pourvu qu'on adopte certains jugements chrétiens de valeur, qu'on raisonne selon l'analogie de la foi, et surtout après coup, lorsqu'on est guidé par le sentiment chrétien unanime, lui-même canonisé par la décision du Magistère infallible ; lorsqu'on a par là même acquis la certitude qu'aucune des objections soulevées n'est valable, et qu'il ne s'en présentera jamais aucune autre... On voit très suffisamment : est-ce à dire, comme il nous était d'abord annoncé, qu'on tienne, du point de vue de la seule logique humaine, une démonstration rigoureuse ? Est-ce à dire aussi que ce soit sur cette démonstration, reconnue indispensable, que le Magistère se soit prononcé, et qu'en se prononçant il n'ait fait pour ainsi dire que garantir de son autorité la valeur d'une opération logique ? Il s'en faut de beaucoup ! Le P. de Grandmaison, là encore, nous paraît avoir, dans sa modération, touché plus juste :

... Il y avait des textes, des raisons théologiques, des convenances surtout, et un instinct profond du peuple chrétien *pour*, des textes et des raisons théologiques apparemment *contre* le dogme ; humainement, la solution était indéterminée, ou seulement probable, disons infiniment probable, dans le sens affirmatif. Mais l'Église sait, mieux que le disciple bien-aimé, reconnaître son Seigneur, elle a le pouvoir de discerner la voix de son Époux là où l'oreille humaine n'en perçoit qu'un écho affaibli ou indistinct³⁴.

Mais quand bien même on arriverait à convaincre les esprits les plus exigeants de la parfaite évidence rationnelle de l'Immaculée Conception à partir des premières données de la révélation, il ne s'ensuivrait pas qu'il en soit toujours ainsi, ni surtout qu'il en doive toujours être ainsi, en fait et en droit, pour toutes les formules dogmatiques du présent ou de l'avenir. Il faut bien qu'on s'y résigne. Quant à nous, notre foi s'en réjouit bien plutôt. Car, peu conforme aux faits, peu prudente, la théorie que nous discutons nous paraît en outre moins propre à respecter la parfaite indépendance de l'Église enseignante dans ses jugements dogmatiques. Sans doute, les théo-

33. *R. S. P. T.*, t. 13 (1924), p. 586-587.

34. *Le Dogme chrétien*, p. 259-260.

logiens ont un rôle à jouer, et fort important. L'Église se sert d'eux, elle est attentive à leurs opinions ; mais ces opinions, elle ne se contente jamais de les enregistrer. Tout en consultant les théologiens, elle les contrôle, elle les juge. Elle n'est pas liée par les raisons qu'ils lui apportent. En quelque sens qu'elle se décide, elle n'entend d'ailleurs pas se prononcer sur la valeur de ces raisons. Ce qu'elle cherche, ce n'est pas si telle proposition est ou non correctement déduite, mais si telle assertion est ou non contenue dans sa foi. Là-dessus, l'accord nous semble devoir être unanime. Mais pour cela, redisons le mot, l'Église interroge sa conscience. Elle a mené son enquête auprès des théologiens, comme auprès des érudits ; elle ne tient pour négligeable le travail ni des uns ni des autres. Mais entre les résultats de ce double travail et sa décision même, il n'y a pas seulement une certaine disproportion : il y a passage d'un plan à un autre. Celle-ci n'est aucunement l'effet de ceux-là. Aussi l'Église n'a-t-elle pas plus besoin, par exemple, en faveur de l'Immaculée Conception, de recevoir une véritable « preuve » par manière de conclusion théologique, qu'elle n'a besoin de recevoir des érudits une attestation historique irréfutable de la croyance des fidèles à cette vérité depuis les origines³⁵.

Un zèle excessif à cet égard ne semble d'ailleurs pas de son goût. Qu'on relise la constitution *De fide catholica* du concile du Vatican. On n'y trouvera certes pas une déclaration suffisante à dirimer le point en litige ; mais on ne pourra cependant manquer d'y reconnaître « une tendance manifeste à exclure du contrôle de la raison naturelle les étapes du progrès dogmatique réalisé dans l'Église³⁶ » :

... Neque enim fidei doctrina quam Deus revelavit, velut philosophicum inventum proposita est humanis ingeniis perficienda ; sed tanquam divinum depositum Christi sponsae tradita, fideliter custodienda et infaillibiliter declaranda³⁷.

Sans doute, l'idée principale est ici que la doctrine révélée n'est pas incomplète comme le sont les doctrines humaines à leur début, et qu'elle n'est donc pas susceptible d'un véritable progrès *simpliciter*.

35. Des réflexions analogues pourraient être faites au sujet de l'interprétation de la Bible, — sujet si voisin du nôtre. L'Église ne nous enseigne pas que la Bible soit toujours claire, même à la science de l'exégète le plus averti.

36. SIMONIN, *Angelicum*, t. 14 (1937), p. 132-133.

37. *Vaticanum, Constitutio dogmatica de fide catholica, caput IV, De fide et ratione* (Denz.-Bannw.-Umberg, édition 24-25, n° 1800).

Sur quoi nul désaccord n'est possible. Mais ne ressort-il pas aussi de ce texte que, si toutefois la doctrine révélée se montre susceptible d'un certain développement, celui-ci ne saurait avoir lieu par des voies identiques à celui qui affecte les doctrines humaines? Indication précieuse, sur laquelle il n'est pas sans intérêt de réfléchir. Suffira-t-il, pour y faire droit, de dire que le théologien qui travaille à l'explicitation du dépôt révélé ne travaille jamais qu'en climat chrétien, que les suggestions qui lui viennent de la croyance collective et de son propre esprit de foi lui font deviner, pour ainsi dire, qu'il doit porter dans telle direction l'effort de son analyse, ou au contraire que telle voie dans laquelle il était tenté de s'engager n'est qu'une impasse? Il recevrait ainsi perpétuellement des « confortations », analogues à ces confortations que la lumière de la révélation chrétienne apporte au philosophe lui-même, sans troubler la pureté rationnelle de sa pensée³⁸? Pareille explication, déjà trop minimaliste, croyons-nous, pour l'œuvre théologique prise dans son ensemble, laissant mal voir comment un homme sans foi ne pourrait pas, à la rigueur, faire de bonne théologie³⁹, nous paraît plus insoutenable encore dans le cas du développement dogmatique. Elle en peut éclairer telle ou telle démarche particulière. Mais elle ne suffit pas à rendre compte du fait que ce développement a dans son ensemble « une tout autre nature que les progrès qui s'accomplissent dans les opinions ou dans les sciences humaines », selon l'expression de Mgr Ginoûliac⁴⁰, ou, selon l'expression du cardinal Franzelin, du fait que l'élément humain lui-même qui prépare une nouvelle définition de foi « *deducitur per supernaturalem gubernationem Spiritus Sancti*⁴¹ ». Fait-elle assez

38. Même sur le plan de la philosophie, si tout se réduisait à ces sortes de « confortations », il y aurait bien, comme on l'a fait remarquer, des « philosophes chrétiens », mais non une « philosophie chrétienne ».

39. Cf. les excellentes réflexions du R. P. CHENU, dans sa préface à la réédition de A. Gardeil, *le Donné révélé...* (1923), p. xi : « L'homme qui n'a pas la foi ne peut faire de théologie. Bien sûr que non; ni même le fidèle, s'il ne comprenait pas que ces articles de foi d'où il part, sont, dans toute la force du mot, des *principes*, dans cette élaboration scientifique, et que son premier ouvrage est d'en absorber tout le contenu, de s'en remplir l'esprit, religieusement, en foi vive, en contemplation, afin que soit faite sienna en vérité dans son intelligence la réalité divine. » Des « principes », en ce sens, c'est-à-dire beaucoup plus que des « prémisses ».

40. GINOÛLIAC, *Histoire du Dogme catholique*, 2^e éd., t. I, p. xxvii.

41. FRANZELIN, *De divina Traditione et Scriptura*, 4^e édition (1896), p. 279. Cf. p. 277. Et cependant de Franzelin lui-même on a pu écrire qu'il éclairait « de manière peut-être trop exclusive le côté logique de

de place à une certaine logique du sens chrétien? Tient-elle suffisamment compte du caractère intrinsèquement surnaturel et mystérieux de la vérité révélée?

Cette vérité, en effet, il ne suffit pas de dire une fois pour toutes, comme par acquit de conscience, que nous ne l'avons pas trouvée par nous-mêmes, que notre raison était incapable de l'atteindre, qu'elle nous a été donnée par révélation divine, pour nous comporter ensuite avec elle comme avec n'importe quelle autre vérité. Elle demeure pour nous toujours un mystère. Notre regard naturel ne l'embrassera jamais comme il fait pour toutes les autres. Notre logique naturelle ne va pas pouvoir se déployer en tout à son sujet comme elle le fait avec les objets de notre raison. Ne l'ayant pas conçue, ne l'ayant pas formée en nous, jamais nous ne la maîtriserons. A vrai dire, nous ne la possédons pas : c'est elle qui nous possède. Nous ne la mesurons pas : nous sommes mesurés par elle. Nous cherchons à pénétrer dans son intelligence, et nous y parvenons en effet : le mystère est incompréhensible, il n'est pas inintelligible. Mais plus nous y parvenons, plus nous sentons du même coup que cette vérité nous dépasse, qu'elle nous déborde et nous déconcerte⁴². Chaque lumière acquise à son sujet nous est cause d'une obscurité nouvelle et plus profonde. L'exercice de la raison en est stimulé, mais elle doit en fin de compte s'avouer défaillante : *nam qui pervenire praesumit, non quaesita reperit, sed in inquisitione deficit*⁴³. Partout surgissent les antinomies, et toujours, pour être fidèles, il nous faut

l'expansion dogmatique » : PINARD, *loc. cit.*, col. 1126. Remarque analogue dans E. HOCEDEZ, *Histoire de la Théologie au dix-neuvième siècle*, t. 3 (1947), p. 165.

42. « Il est bien vrai, écrit le R. P. BOYER, *art. cit.*, p. 258, que la raison, laissée à elle-même, ignore que Dieu soit un en trois personnes. Mais quand elle l'a appris de la foi, elle le sait ; elle n'en connaît ni le pourquoi ni le comment ; mais elle est sûre que cela est. » Sans doute. Aussi bien n'est-ce pas de certitude ou d'incertitude qu'il s'agit ici. Mais l'ignorance du « pourquoi » et surtout du « comment » ne semble pas retenir l'attention du R. P. Boyer ; comme si ce « pourquoi » et surtout ce « comment » n'affectaient en rien la nature du « cela est », comme si l'on pouvait sans peine les en séparer, pour ne plus se soucier que de raisonner selon les règles de la logique à partir du seul « cela est »... Aussi raisonne-t-il comme s'il n'y avait, dans la vérité divine une fois révélée, plus rien de mystérieux ; vérité révélée, mais dès lors saisie, possédée par l'esprit comme toute vérité que l'esprit aurait trouvée ; vérité dont les virtualités sont explorables par la raison naturelle au même titre que celles de ces vérités trouvées.

43. SAINT LÉON, *In nativitate Domini sermo 9* (P. L., 54, 226).

recommencer à tenir dans la nuit « les deux bouts de la chaîne ». Aucun mystère n'est une vérité simple, et si nous nous attachons avec une attention trop étroite à l'un de ses aspects pour l'ériger en majeure, nous risquons d'aboutir à mainte absurdité ou à mainte hérésie. Jamais un mystère ne pourra être en quelque sorte manié, à la façon d'une vérité naturelle ; jamais nous n'aurons le droit de lui appliquer univoquement, sans précautions et sans correctifs, les lois de notre logique humaine. Il nous oblige à perpétuellement reviser nos concepts, pour les adapter à sa vérité normative. Que dis-je ? Il les fait éclater. L'histoire en offre des exemples célèbres. Dans leur emploi dogmatique, les concepts de nature et de personne ne sont pas ceux qu'une philosophie purement naturelle eût élaborés. Et qui dira toutes les répercussions intellectuelles de la révélation de Dieu comme Amour ? Aussi, nous arrivons bien à montrer qu'il n'y a pas dans le dogme de contradiction — ou plutôt (car c'est là déjà trop dire) à montrer qu'on ne peut pas établir qu'il y ait en lui contradiction ; mais c'est là encore un stade tout négatif, et, du point de vue de la pure logique, nous ne dépassons pas ce stade. Ainsi en va-t-il habituellement pour les conséquences que, *sedulo, pie et sobrie*, nous en tirons. Celles-ci peuvent être conformes aux lois de la logique (et, si l'Église les approuve, si elle vient à les canoniser, nous en recevrons l'assurance). C'est une garantie nécessaire, car pas plus qu'ailleurs on n'a le droit de déraisonner en théologie ; mais cette garantie n'est pas toujours suffisante, car il peut y avoir dans la vérité qui nous a servi de principe certains éléments qui nous ont échappé ; ou, si l'on préfère, nous avons pu faire subir à la donnée de foi quelque simplification abusive pour l'accommoder à ce rôle de majeure dans notre raisonnement. Dans les cas où le mystère s'exprime en termes encore très concrets, faisant image, la chose est claire : on sait par exemple à quelles théories décevantes ont abouti tous ceux qui, lisant dans l'Écriture et dans l'enseignement traditionnel que le Christ nous avait rachetés, se sont demandé à qui avait été payé ce *rachat*. Mais elle n'est pas moins vraie pour certains dogmes de formulation plus abstraite. Jésus-Christ est vraiment Dieu et vraiment homme : va-t-on en conclure qu'il a une personnalité humaine ? La conclusion pourrait d'abord paraître inévitable. Aujourd'hui, le cas peut nous sembler peu embarrassant ; nous trouvons tout simple d'expliquer que la personnalité n'étant pas un constitutif de la nature, on peut posséder la nature humaine en plénitude sans être pourtant une personne humaine ; qu'une nature humaine absolument parfaite peut ne pas s'appartenir, mais être possédée par une personne divine. Sans doute. Mais ce n'est qu'apparemment que nous raisonnons ici

selon une logique purement humaine. Car, en réalité, nous mettons de la sorte en œuvre un appareil de concepts et de distinctions qui sont des effets de l'action du mystère. C'est l'exigence du dogme de l'unité du Christ, exigence religieuse, religieusement perçue, qui a forcé l'intelligence aux découvertes dont elle use maintenant dans son élaboration du dogme. Cette élaboration peut donc bien revêtir une forme logique : elle n'en est pas moins une démonstration après coup ; effet bien plus que cause ou même que moyen d'invention ou d'inventaire de la vérité dogmatique exprimée en conclusion. Organisation rationnelle dont il ne faut pas faire fi, qui répond à un besoin profond de notre esprit et qui contribue à cette « apologie du dogme » que le croyant se doit à lui-même avant de la devoir aux autres ; organisation qui peut être autre chose et beaucoup plus que la perception d'un lien de convenance entre deux vérités ; mais organisation qui n'est que subséquente, grâce à des moyens dérivés. Pour qu'une vérité fût nouvellement perçue, avec l'assurance qu'elle est vérité révélée, il a fallu d'abord d'autres moyens, d'autres critères, surnaturels.

III

Mais nous entendons l'objection. Elle se trouve formulée dans la page même que nous citons : « Comment pourrait-on dire que la révélation fut close à la mort du dernier des apôtres, si une croyance ultérieure ne s'y rattachait pas par un lien vraiment rationnel et logique ? » Il faudrait alors parler, non de développement, « mais de nouveauté radicale et de création ». Telle était déjà l'objection du P. Tuyaerts contre le P. Gardeil et le P. de Grandmaison. « Si l'esprit humain, disait-il, raisonnant sur le donné révélé, ne peut arriver qu'à ce qui est moins même qu'une conclusion théologique, comment l'Église, c'est-à-dire les hommes qui exercent le Magistère, pourrait-elle, sans l'aide d'une révélation nouvelle, arriver à une vérité révélée, à un dogme ? » Et encore : (On dit que) « l'Église peut, en certains cas, découvrir ce qu'il est impossible à l'esprit humain de découvrir ; dans d'autres cas, elle peut découvrir avec certitude ce que l'esprit humain ne peut découvrir qu'avec probabilité. Pour arriver à cela, il n'y a d'autre moyen possible que la révélation divine, puisqu'il s'agit bien ici de la manifestation d'une vérité inconnue et inconnaissable pour nous par nos moyens naturels pourtant déjà assistés par la révélation, manifestation qui constitue essentiellement la révélation divine. L'assistance du Saint-Esprit ainsi entendue se muerait donc nécessairement en révélation⁴⁴. »

44. TUYAERTS, *op. cit.*, p. 84 et 173-174. Cf. p. 191-192.

Le souci d'où provient l'objection est légitime. Toute vérité nous a été donnée par le Christ et dans le Christ, et la révélation, selon la formule traditionnelle rappelée par une proposition du décret *Lamentabili*⁴⁵, fut close à la mort du dernier des Apôtres, — du dernier de ses témoins. Nous le croyons tous avec saint Irénée : « Il n'est pas permis de dire, comme certains l'osent, que les Apôtres ont prêché avant d'avoir une connaissance parfaite... Car après que Notre Seigneur fut ressuscité des morts et qu'ils eurent reçu la vertu de l'Esprit Saint venant d'en haut, ils ont été remplis de tout et leur connaissance fut parfaite⁴⁶. » L'objection n'en est pas moins irrecevable, et les craintes du R. P. Boyer à ce sujet ne paraissent pas plus fondées que celles du P. Tuyaerts : « Dieu peut éclairer l'Église sur un point contenu virtuellement dans le dépôt sans lui révéler des vérités nouvelles⁴⁷. » Illumination subjective et révélation objective font deux, et l'on ne voit pas pourquoi une vérité ne serait pas aussi bien contenue dans une première, que le moyen de l'en extraire soit de telle nature ou de telle autre. Car ceux pour lesquels le moyen « logique » n'est pas adéquat ne croient pas que ce soit en vertu d'une moindre contenance de cette vérité dans la première, mais c'est, pensent-ils, en raison du caractère surnaturel et mystérieux de celle-ci, qui n'offre pas la même prise au travail de la logique humaine. Ils ne se contentent pas de « moins qu'une conclusion théologique » : ils veulent un lien, non pas plus lâche, mais d'une autre nature. L'objection ne porte donc pas.

Ou plutôt, reconnaissons-le, elle exprime une difficulté réelle ; difficulté de base, dont l'examen s'impose à tous, quel que soit le mode qu'on ait admis pour le développement. Que ce mode, en effet, soit ou non purement logique, qu'il soit ou non purement naturel, il n'en est pas moins vrai en toute hypothèse que, si l'on parle de développement, c'est qu'une vérité apparaît qui d'abord n'était pas

45. *Propositio 21* : « Revelatio, objectum fidei catholicae constituens, non fuit cum Apostolis completa. » (Dz., n° 2021.)

46. IRÉNÉE, *Adversus Haereses*, L. 3, c. 1, n. 1 : « Nec enim fas est dicere quoniam ante praedicaverunt (Apostoli) quam perfectam haberent agnitionem, sicut quidam audent dicere, gloriantes emendatores se esse Apostolorum. Postea enim quam surrexit Dominus noster a mortuis, et induti sunt supervenientis Spiritus sancti virtutem ex alto, de omnibus adimpleti sunt, et habuerunt perfectam cognitionem. » Irénée invoquait son principe contre ceux qui prétendaient corriger l'enseignement apostolique ; il vaut pareillement contre ceux qui prétendraient y ajouter.

47. A. RIEDINGER, *Revue pratique d'Apologétique*, t. 34 (1922), p. 690, note 2.

perçue ; c'est donc qu'elle se présente, à un moment donné, comme nouvelle. Or il ne suffit pas, pour se rassurer, de dire, comme on se contente souvent de le faire : « Cette vérité n'est pas nouvelle *en soi*, puisqu'elle était réellement contenue dans la première ; elle l'est seulement *par rapport à nous* ; ce qui a progressé, ce n'est donc pas le dogme lui-même, c'est seulement la connaissance que nous en avons. » Il ne suffit pas non plus, du moins nous semble-t-il, de préciser que la « majoration » survenue de l'état originel de la doctrine à son état actuel se limite « au seul ordre de la connaissance, la révélation étant considérée comme une quantité adéquatement circonscrite et intégralement fournie à l'Église des origines⁴⁸ ». Pour qu'une telle réponse fût pleinement intelligible, il faudrait en effet qu'on pût donner un sens réel à l'idée d'une vérité à la fois révélée et demeurant néanmoins comme « en soi », non perçue par l'intelligence ; à l'idée d'un dogme subsistant en lui-même, indépendamment de la connaissance de celui auquel il fut communiqué. (Que si l'on répondait que ce dogme ne subsiste pas « en lui-même », mais qu'il est contenu implicitement dans celui dont le fidèle a déjà la connaissance explicite, cette réponse ne ferait que nous reporter à la difficulté initiale.) Au reste, en l'occurrence, « il ne s'agit pas de la vérité en soi, abstraction faite de l'intelligence qui connaît, mais bien du dogme tel qu'il est connu : ce dogme est immuable. La révélation entière, telle qu'elle est connue, ou la connaissance de la révélation, est donc, en un sens, immuable⁴⁹ ». — Et cependant, l'on doit aussi parler, en un autre sens, — *secundum quid*, — de connaissance progressive ! Encore une fois, je le dis pour tous : partisans d'un développement « rationnel » ou d'un développement « vital », nul n'échappe à cette aporie première. Peut-être la solution pleinement satisfaisante nous échappe-t-elle également à tous : les problèmes théologiques nous en offrent d'autres exemples, et il n'y aurait pas là de quoi nous troubler. Mais ce que nous croyons voir, c'est que cette aporie se transforme inévitablement en objection invincible contre ceux qui tiennent à un développement tout logique, parce qu'ils se sont ôté d'avance, par leur conception même du dépôt révélé, tout moyen de la surmonter.

La difficulté, notons-le, n'était point restée inaperçue d'un théologien tel que le P. Marin Sola. Il sentait bien que le progrès dogmatique, tel que lui-même l'expliquait, n'était « pas simplement subjectif », mais qu'il avait nécessairement un certain caractère objectif, puisqu'il s'opérait « par la mise au jour de nouveaux aspects objectifs...

48. R. DRAGUET, *loc. cit.*, p. 1177-1178.

49. P. CLAEYS-BOOUAERT, Cours polycopié (Louvain).

non dégagés tout d'abord ». Il ne voyait pas comment nier que les définitions nouvelles « complètent, perfectionnent même la révélation, puisqu'elles l'expliquent à l'aide de concepts nouveaux⁵⁰ ». Disons, en un autre langage, qu'en un tel domaine la distinction du subjectif et de l'objectif n'est pas entièrement recevable ; qu'il y a une objectivité de l'ordre subjectif, parce que l'ordre objectif de la révélation est en étroite corrélation avec lui. Aussi le P. Marin Sola ne craignait-il pas d'avouer que l'idée d'un passage du virtuel au formel dans la connaissance équivalait à l'idée d'une « révélation médiata ». C'est ce qui l'inquiétait à juste titre. Et c'est ce qui lui fit considérer comme indispensable un correctif à sa théorie.

Correctif, à la vérité, si énorme, qu'il constitue — comment ne l'a-t-on pas remarqué davantage⁵¹? — un aveu de défaite. Toute sa construction ne vaut, reconnaît-il, qu'à partir de la deuxième génération chrétienne. Impossible de se maintenir en règle avec la part nécessaire d'immutabilité, sinon en professant que les Apôtres eurent la connaissance formelle, explicite, de toutes les vérités dogmatiques aujourd'hui explicitées, ou qui le seront d'ici à la fin des siècles :

... Quand on cherche à savoir s'il y a eu progrès ou évolution du dogme... c'est faire fausse route que de considérer l'état où se trouvaient ces dogmes dans l'idée de Dieu ou dans celle des Apôtres. A l'égard de l'intelligence divine ou même apostolique, les mots de formel et virtuel, de médiat et immédiat, d'implicite et explicite, sont ici absolument dénués de sens. En Dieu et même chez les Apôtres, tout était non seulement formel et immédiat, mais encore explicite ; dès lors, la question de progrès ne se pose plus⁵².

Déclaration franche et sans équivoque. C'est en se fondant sur un tel principe que le P. Marin Sola suppose le plus naturellement du monde que les Apôtres auraient fort bien pu enseigner à leurs successeurs des vérités telles que l'Immaculée Conception ou toute autre analogue⁵³. Mais est-il besoin d'insister sur l'in vraisemblance extrême, pour ne rien dire de plus, de pareille hypothèse? Comment les Apôtres auraient-ils pu seulement s'énoncer à eux-mêmes des vérités dont la formulation suppose en certains cas toutes sortes de

50. Cf. GARDEIL, *R. S. P. T.*, t. 9 (1920), p. 661.

51. La chose a cependant été relevée par M. DRAGUET, *loc. cit.*, p. 1178-1180.

52. MARIN SOLA, *l'Évolution homogène...*, t. 1, p. 59 ; cf. p. 57 et p. 301, note.

53. *Op. cit.*, t. 2, p. 38.

notions et d'habitudes de pensée postérieures? Comment alors même expliquer leur refus de les transmettre, ou leur négligence à le faire? Ou, s'ils l'ont fait, que penser de ce déluge d'oubli dans lequel a soudain sombré la deuxième génération chrétienne? — Du moins a-t-on généralement reconnu à l'auteur de cette conception étrange l'intrépidité de la logique. C'est elle qui le pousse, à partir de l'idée qu'il s'est faite de la révélation et de la connaissance du révélé. Si d'autres, qui partagent avec lui cette idée, ne le suivent pas jusque-là, c'est peut-être seulement qu'ils sont moins intrépides. Leur hésitation, leur recul est tout à l'honneur de leur sens historique. Mais comment alors font-ils face à la difficulté dont le P. Marin Sola s'était ainsi tiré? Comment rendent-ils compte de ce que le R. P. Pinard appelait naguère très justement la « plénitude des temps apostoliques⁵⁴? » Comment expliquent-ils, autrement que par la distinction verbale dont nous avons montré l'insuffisance, que le développement dogmatique n'est pas réellement un progrès de la révélation?

Là est le nœud du problème. C'est ce qu'avait bien vu le P. Hugueny lorsqu'il écrivait que, « pour comprendre les lois et le caractère » du développement, il était essentiel d'avoir « une idée exacte du fait de la révélation qui a donné au monde la vérité surnaturelle dont la tradition catholique garde et fait fructifier le trésor⁵⁵ ». Or nous ne disons pas que la plupart des théologiens qui ont discuté de ce problème se fassent de la révélation une idée inexacte, mais nous devons constater qu'ils se contentent trop souvent à son sujet de vues rapides et superficielles. La situation n'a guère changé à cet égard depuis le jour où le R. P. Lebreton s'en plaignait, dans l'article qu'il consacrait en 1911 à l'œuvre du P. Billot, lors de son élévation au cardinalat. « Les théologiens classiques », y disait-il, ont fortement systématisé certaines parties de la dogmatique ; soit pour exemple les belles constructions du P. Billot sur la Trinité, le Verbe incarné, la grâce... ; mais ils ont trop négligé les « conceptions fondamentales de la révélation et de la foi⁵⁶ ». S'ils ont analysé profondément tel ou tel contenu de la foi, ils en ont trop peu scruté les grandes catégories formelles.

D'où l'insuffisance de mainte étude sur le développement dogmatique. D'où, chez quelques théologiens, ce postulat « d'après lequel la révélation se ramènerait à un certain nombre de formules, absolues dans leur teneur, univoques dans leurs éléments, propres, en un mot,

54. *Loc. cit.*, col. 1157.

55. E. HUGUENY, *Critique et Catholique*, t. 2 (Paris, 1914), p. 37.

56. J. LEBRETON, « Son Éminence le cardinal Billot », *Études*, t. 129 (1911), p. 521 et 522.

à jouer devant l'esprit le rôle de principes premiers » ou de majeures⁵⁷. Tel était le postulat d'où partait le P. Tuyaerts. Lui-même déclarait que son étude reposait tout entière « sur la définition du dogme, lequel n'est autre chose qu'une vérité révélée par Dieu et définie par l'Église »; et, du fait que ce dogme « est une réalité logique adaptée à notre intelligence humaine », il concluait, comme nous l'avons vu, qu'« il ne peut évoluer qu'à l'aide d'un procédé logique, le seul dont notre esprit puisse user⁵⁸ ». C'était, qu'on nous passe l'expression, mettre la charrue avant les bœufs. C'était au moins confondre deux états bien différents de la réalité révélée, selon qu'on la considère en sa source, en son premier moment, ou plus tard, dans les formules élaborées peu à peu au cours des siècles et sanctionnées l'une après l'autre par le Magistère. C'était ne pas voir que ce même mot de « dogme » est susceptible de deux acceptions, sans doute étroitement solidaires, mais néanmoins distinctes, et qu'à le prendre en la seconde de ces acceptions, il est légitime de parler non seulement de son développement, mais d'abord de sa formation⁵⁹. Comment peut-on partir d'une notion du dogme en tant que « défini par l'Église », alors qu'il s'agit précisément d'expliquer et de justifier les faits qui amèneront les définitions successives? Mais la confusion n'était pas seulement d'ordre historique; elle touchait à la doctrine. Car, ainsi que nous allons le voir, le contenu de la révélation, à le prendre sous sa forme première et dans son intégralité subsistante, n'est ni exactement ni suffisamment désigné comme une série d'énonciables.

On rencontrerait sans doute peu de théologiens pour soutenir *ex professo*, sans y apporter au moins quelques nuances, l'erreur du P. Tuyaerts (qui était aussi sur ce point celle du P. Marin Sola). Mais le défaut d'analyse que nous venons de rappeler à la suite du R. P. Lebreton fait prendre à certains une attitude pratiquement

57. J. RIVIÈRE, *Revue des Sciences religieuses*, t. 2 (1922), p. 187. — Sous une forme plus respectueuse de l'histoire, c'est une conception trop peu différente que nous trouvons chez M. R. DRAGUET, *loc. cit.*, p. 1177 : « Quand (l'Église) professe que l'ère des révélations est close avec les apôtres, elle entend simplement affirmer que tous les principes du christianisme étaient fixés à la mort du dernier apôtre. » Il serait nécessaire, croyons-nous, de préciser tout au moins que ce mot de « principes » n'est pas pris absolument au même sens que lorsqu'il s'agit de connaissances humaines.

58. TUYAERTS, *op. cit.*, p. 251; cf. p. 34.

59. Sur le rôle du dogme en tant que résultant d'une « formulation abstraite » et son rapport à la foi primitive, on relira avec profit les belles pages du P. de GRANDMAISON, *Jésus-Christ*, t. 2, p. 213-217.

analogue. Rendant compte de la « nouvelle méthodologie » de M. Draguet et du R. P. Charlier, le R. P. Boyer écrit que, selon eux, « le donné révélé n'est pas à considérer d'abord comme un système de propositions⁶⁰ ». Mais, je le pense bien, selon le R. P. Boyer non plus ! Pourquoi se donner l'air de contester pareille évidence ? L'adhésion primitive au Christ fut une « perception toute concrète et toute vivante », et nombre de dogmes restaient d'abord « latents dans la richesse de cette perception première⁶¹ ». Même les textes qui se présentent à nous avec la netteté de frappe qu'auront plus tard les formules de foi sont engagés dans tout un large contexte à l'intérieur duquel seulement ils nous sont livrés et dont seul ils reçoivent la plénitude de leur sens : contexte de pensées et de réalités, « synthèse concrète », « organisme vivant »⁶² dont c'est nous qui les dégageons. Notre effort d'analyse tend d'une part à n'envisager que l'aspect strictement intellectuel de la réalité premièrement donnée, puis à y pratiquer encore une série de coupes, afin d'obtenir autant d'objets distincts qui seront nos différents « dogmes ». Pareille opération est légitime : « abstrahere non est mentiri ». Elle est même nécessaire, notre intelligence ne peut s'en passer, et, bien avant qu'il y eût dans l'Église des « professeurs de religion », des théologiens de métier analogues à ceux d'aujourd'hui, elle s'effectuait déjà. Elle a commencé, peut-on dire, avec la révélation même. Déjà les Apôtres sont des catéchistes, et notre « Nouveau Testament » contient plusieurs passages qui sont de véritables formulaires de foi. — Mais ce qui ne serait plus légitime, ce serait de ne pas reconnaître que, si les Apôtres sont déjà des catéchistes, ils sont, plus fondamentalement, des témoins (l'un et l'autre, d'ailleurs, indissolublement). Ce serait d'oublier le long travail auquel nous nous sommes livrés à partir de leur témoignage et de mettre le résultat de notre analyse et de nos abstractions, si justifié qu'il soit, à la place de la réalité sur laquelle elles se sont exercées. Car ce résultat ne la recouvre pas et ne pourra jamais la recouvrir complètement, mais il doit au contraire toujours s'inscrire en elle. Ce qui serait illégitime, ce serait de croire en conséquence que la révélation nous a été faite sans lien intrinsèque avec la réalité une et totale du Christ, qu'elle nous a été livrée comme un simple formulaire, en une série de propositions détachées de ce mystère unique et par là séparées les unes des autres, telles des « majeures » toutes prêtes pour nos raisonnements futurs.

60. Ch. BOYER, *loc. cit.*, p. 262.

61. J. LEBRETON, *l'Encyclique et la Théologie moderniste*, p. 36.

62. J. LEBRETON, *Histoire du Dogme de la Trinité*, t. I, 6^e édition, p. 256.

Ici encore, ici surtout peut-être, il faut se méfier des analogies humaines. Le cas de la Vérité révélée est unique. C'est ce que nous paraissent n'avoir pas toujours assez considéré, dans cette question du développement, aussi bien « logicistes » que « vitalistes ». Aussi le schème de la conclusion syllogistique risque-t-il d'égarer les premiers comme la métaphore du germe a parfois égaré les seconds. L'état premier de la doctrine n'est pas un état « rudimentaire » — sinon toujours, bien entendu, *secundum quid*, — et s'il est vrai que dans l'ordre humain « rien de grand n'a de grands commencements⁶³ », il n'en va pas ainsi de la nouveauté chrétienne, — quoique les critères de sa grandeur ne soient pas les critères de la grandeur humaine. Cette nouveauté n'est réductible ni à des « principes » ni à un « germe ». En réalité, concrètement, ce qui est premier et ce dont il faut partir sans le quitter jamais, — ce qui est premier et dernier, — c'est l'Action rédemptrice ; c'est le don que Dieu nous fait de lui-même en son Fils ; c'est la réalisation définitive de ce grand dessein caché en lui-même depuis l'origine et maintenant révélé : « Notre vocation gratuite à la vie éternelle par le Christ et dans le Christ ou, en d'autres termes, le Christ, plénitude du don de Dieu et source unique pour les hommes du salut éternel⁶⁴ ». Et c'est en même temps la révélation de tout cela. Car c'est tout cela qui, en Jésus-Christ, nous est révélé. C'est tout cela qui, d'abord indivis, forme l'Objet global, l'Objet incroyablement riche de la révélation. Nous pouvons l'appeler, pour employer une expression équivalente, « le Tout du Dogme ». Et ce « Tout du Dogme » n'est, comme son nom l'indique, susceptible d'aucun accroissement. Lui aussi, comme le Tout de l'Action rédemptrice, est à la fois premier et dernier. Il est indépassable.

Sous sa forme d'action et sous sa forme de révélation, comme réalité et comme objet de foi, cette Chose unique et totale porte dans l'Écriture et dans la Tradition chrétienne un même nom : elle est *le mystère*. C'est donc déjà une première abstraction que de mettre complètement à part le don et la révélation du don, l'action rédemptrice et la connaissance de la rédemption, le mystère comme acte et le mystère comme proposé à la foi. C'en est une seconde que de

63. Joseph de MAISTRE, *Du principe générateur des constitutions politiques*, n. 23. Il ajoute : « On ne trouvera pas dans l'histoire de tous les siècles une seule exception à cette loi. » Si, une seule : et c'est précisément l'histoire de la révélation chrétienne (encore que, sous plus d'un aspect, il y ait analogie).

64. Joseph HUBY, *la Connaissance de foi dans saint Jean*, dans *le Discours après la Cène*, p. 153. Cf. AUGUSTIN, *Épist.* 187, n. 34 : « Non est enim aliud Dei mysterium, nisi Christus » (*P. L.*, 33, 845).

séparer de cette révélation globale ou de ce « Tout du dogme » certaines vérités particulières, énoncées en propositions détachées, qui concerneront respectivement la Trinité, le Verbe incarné, le baptême, la grâce, etc. Abstractions légitimes et nécessaires, nous le répétons, — car l'esprit ne conserve la vérité totale qu'en s'exerçant activement sur elle et selon ses propres lois, — mais à condition qu'on en ait conscience et qu'on ne méconnaisse pas le « Tout » concret dont elles n'épuiseront jamais le contenu.

Or ce « Tout » concret n'est pas proposé à notre seule intelligence. On raisonne quelquefois comme si la révélation était venue simplement ajouter quelques connaissances, plus hautes et plus cachées, à celles que l'homme possédait déjà ou qu'il pouvait du moins posséder par le fait de sa raison. Il savait, par exemple, que Dieu est un : il saura désormais en outre que Dieu est aussi Trinité. Cette manière de voir est superficielle. L'irruption de l'Esprit du Christ est bien autre chose encore ! La révélation, en effet, est en même temps un appel : l'appel au Royaume, qui ne s'ouvre pas à l'homme sans une « conversion », c'est-à-dire une transformation intime et comme une refonte non seulement du vouloir mais de l'être même. Alors se produit l'entrée dans une autre existence⁶⁵. C'est une création nouvelle, qui retentit dans la conscience tout entière : elle en bouleverse le premier équilibre, elle en modifie l'orientation, elle ouvre en elle des profondeurs insoupçonnées. De nouveaux yeux s'ouvrent sur un monde nouveau. La communauté d'une vie nouvelle permet de donner un sens, tout son sens au divin objet de la foi.

Voilà, très rapidement indiqué, le fait qu'il faudrait longuement décrire, en le prenant d'abord, pour ainsi parler, à fleur d'histoire, pour en approfondir ensuite la nature, en s'efforçant de ne rien laisser perdre de sa complexité si riche et pourtant si une. Voilà la réalité dont il faudrait partir, si l'on voulait élaborer une théorie sur le développement dogmatique. On s'apercevrait sans doute alors qu'il est possible de faire très large la part de ce développement — comme les faits de l'histoire chrétienne y obligent — sans risquer de porter atteinte à cette vérité première, qu'en Jésus-Christ tout nous a été, d'un coup, à la fois donné et révélé ; et que, par conséquent, toutes les explications à venir, quelle que soit leur teneur et quel que soit leur mode, ne seront jamais que le monnayage en fractions plus distinctes d'un trésor déjà possédé en entier ; que tout était déjà contenu réellement, actuellement, dans un plus haut état de connaissance

65. Romano GUARDINI le montre admirablement dans quelques passages du *Seigneur*.

et non pas seulement dans des « principes » ou des « prémisses ». Nous ne commencerons même pas d'entreprendre un tel travail. Nous n'avons voulu proposer aucune théorie, — et nous savons d'avance que toute théorie sera faible par quelque endroit. Les traits qui précèdent sont tout au plus des suggestions. Elles attirent l'attention sur un grand fait, sans vouloir encore l'interpréter. Mais nous constaterons, pour finir, que c'est dans cette voie que se sont engagés quelques-uns des théologiens qui nous ont donné du développement les vues les plus satisfaisantes. Tel le R. P. Lebreton, rappelant au seuil de son grand ouvrage sur *l'Histoire du Dogme de la Trinité* cette vérité si simple, mais si grosse de conséquences, que le point de départ et la substance même du dogme est « moins un enseignement qu'une personne », et que « Jésus, pour les chrétiens, est l'objet même de la foi⁶⁶ ». Tel aussi le P. Hugué, montrant comment « le progrès intellectuel du christianisme n'est qu'un travail de lente intégration dans la pensée discursive de ce qui a existé tout entier dans la pensée intuitive de ses fondateurs⁶⁷ ». Tel enfin le R. P. Simonin, s'attachant à trouver dans la théorie thomiste de la foi l'idée du caractère organique du dépôt révélé. C'est ce dépôt, explique-t-il, qu'il faut saisir dans son unité, dans sa substance, dans son orientation profonde ; c'est à partir de lui, et non de propositions abstraites et explicites, qu'il faut voir le développement s'opérer. Alors on comprendra que, contrairement à une affirmation courante qui est à la source des difficultés que nous avons montrées, l'« implicite » n'est pas contenu dans l'« explicite » comme tel. C'est, dès le début, l'« explicite » qui est contenu dans l'« implicite », « dans la frange définissable du mystère⁶⁸ ».

66. *Histoire du Dogme de la Trinité*, t. 1, Préface, 6^e édition, p. xv ; cf. p. 541.

67. *Critique et catholique*, t. 2 (1914), p. 47. Cf. p. 46-47 : « Quand nous parlons de développement de la connaissance des faits surnaturels (qui constituent la révélation), il faut distinguer entre connaissance et connaissance, entre l'intuition, la connaissance expérimentale, mais aussi globale, de la réalité concrète dans toute son efficacité, et la pensée discursive, l'analyse spéculative, la dissection rationnelle des divers concepts avec lesquels nous essayons de décomposer en idées bien explicites, mieux proportionnées à notre connaissance naturelle, l'impression qu'a produite sur notre conscience le fait surnaturel manifesté par la révélation et accepté par la foi... La connaissance du Verbe incarné, que les Apôtres avaient puisée dans leurs rapports intimes avec Jésus avant sa passion et après sa résurrection, est toute différente de celle que le théologien trouve dans l'étude d'un traité de l'incarnation... »

68. « La Théologie thomiste et le Développement du Dogme », *Revue thomiste*, t. 18 (1935), p. 552 ; « *Implicite* » et « *explicite* » dans le développe-

* *

La page du *Gregorianum* citée plus haut manifeste la crainte que, si l'on n'adopte pas en tout la position qu'elle soutient, on ne se trouve entraîné dans une sorte de vitalisme et d'irrationalisme, qui serait une regrettable « concession à certaines philosophies contemporaines ». Qu'un danger pareil existe, que l'histoire des idées en témoigne, nous ne le contesterons pas. Mais prenons garde : ce ne serait point y parer, ce serait l'aggraver au contraire, que de laisser croire qu'il n'est d'autre chemin pour l'éviter que celui d'un pseudo-rationalisme aussi peu satisfaisant pour la raison que pour la foi. Pas plus qu'on ne ferait preuve de « fermeté » dans « l'interprétation

ment du dogme, loc. cit., p. 139 et 143. Cf. *De veritate*, q. 14, a. II : « Implicitum proprie dicitur esse illud in quo quasi in uno multa continentur... »

L'ouvrage du R. P. O. FALLER, qui vient de nous arriver, *De priorum saeculorum silentio circa Assumptionem B. Mariae Virginis (Analecta gregoriana, 1946)*, nous paraît rendre plus opportunes encore les réflexions proposées dans ce Bulletin. Les conceptions de l'auteur sur le développement du dogme l'amènent à formuler une série d'arguments qu'il présente avec insistance comme n'étant pas des arguments de convenance, mais des raisonnements rigoureusement nécessaires, mais que sans doute bien peu de ses lecteurs jugeront tels. Ainsi, p. 127, en grandes capitales :

« Filius Dei, humana natura ex Mariae carne assumpta, inef abili unitate cum matre conjunctus, matris honorem tutatur, cum legem a se latam, honorandi matrem, ipse impleat. (Cf. Matt., 5, 17; Luc, 2, 51; Joh., 19, 26 ss.)

Jam vero corruptio in morte non est honor, sed pars condemnationis ob peccatum originale. (Cf. Gen., 3, 19.)

Ergo Filius Dei et Mariae non permisit corruptionem matris in morte. »

En outre, le seul texte cité par le R. P. FALLER dans son introduction pour appuyer son idée du développement — celle même que nous venons de critiquer — est un texte de saint Ambroise, *In Luc.*, 1. 6, n. 105 (*P. L.*, 15, 1697). Mais le contresens est manifeste. Lorsque saint Ambroise écrit : « Non in principiis perfecta quaeruntur, sed de principiis ad ea quae perfecta sunt pervenitur », il n'a aucunement en vue l'état de la doctrine chrétienne en son début et en son progrès ultérieur, il traite de la pédagogie de la conversion : « Lege sermonem Apostoli apud Athenienses habitum, qui si a primo destruere voluisset caeremonias idolorum, sermonem ejus aures gentilium res, uissent... (Paul leur parle donc d'abord du Dieu créateur, puis il réfute l'idolâtrie, puis il en vient au Christ, mais sans dévoiler encore sa divinité ni sa naissance virginale.) Qui enim tractat, debet audientium considerare personas, ne prius irrideatur quam audiatur... »

des sources » en forçant les textes pour retrouver toujours « *telle quelle* dans le passé la croyance d'aujourd'hui », on ne fait preuve de rigueur intellectuelle en déclarant toujours et nécessairement rigoureux des raisonnements qui souvent ne le sont pas et n'ont point à l'être, parce qu'on a d'abord imaginé une théorie au nom de laquelle ils doivent l'être. Nous croyons discerner dans une telle exigence un certain raidissement qui ressemble plus à du pragmatisme qu'à de l'intellectualisme véritable. Et le souci de sécurité trop humaine qu'il dénote, ce besoin d'enfermer toute la vie de l'Église dans un système de contrôle étroitement rationnel, ne nous paraît pas non plus suffisamment conforme à ce que nous entrevoyons de la souplesse des voies de Dieu, ni suffisamment respectueux de l'action du Saint-Esprit dans l'intelligence chrétienne. Il se peut que tel ou tel des théologiens plus modérés, et à notre avis plus clairvoyants, que nous avons cités, ait quelquefois, dans son langage, subi l'influence d'un certain « vitalisme » : l'inconvénient serait minime s'il est vrai qu'il n'a fait qu'exprimer ainsi, en des termes que marque une époque, et qui ne sont d'ailleurs pas sans fondement scripturaire, la croyance traditionnelle. Plusieurs d'entre eux, en tout cas, n'ont cessé de soutenir la cause de l'intelligence en tout ce qu'elle a de légitime. Ils ont mené contre le modernisme, et dès la première heure, une lutte efficace. Si, pour le faire, ils n'ont pas cru devoir adopter le système qui nous est aujourd'hui proposé comme indispensable, c'est peut-être à la fois que leur connaissance de la Tradition chrétienne était plus complète, leur idée de la raison plus exigeante, et plus conséquent leur respect du mystère⁶⁹.

HENRI DE LUBAC, S. J.

69. Ces pages étaient rédigées lorsque nous est parvenu un autre article du R. P. BOYER (*Gregorianum*, 1947), consacré à notre *Surnaturel*, où sont touchés indirectement plusieurs des problèmes soulevés ici. Nous espérons pouvoir y revenir plus tard.

Le Gérant : J. DUMOULIN. Impr. J. DUMOULIN, 5, rue des Gds-Augustins. Paris (VI°).
 Dépôt légal 2^e trimestre 1948. • C. O. L. 31.1130. N° d'ordre : 332
 Tirage : 1.000 ex. N° d'Éditeur : 44