

PETITE THÉORIE DU DÉVELOPPEMENT DU DOGME

AVANT-PROPOS

Il existait naguère, à l'intérieur du scolasticat de théologie de la province de Lyon (où se trouvaient réunis théologiens « lyonnais » et « parisiens »), une institution, souple et semi-officielle : l'Académie de théologie. Ses membres se recrutaient par co-optation. Elle comportait un secrétaire, qui était l'un des théologiens, et un « protecteur », — ou, comme on voudra l'appeler, un « modérateur », un « conseiller », un « contrôleur », — choisi parmi les membres du corps professoral. Le dernier de ces « protecteurs », à Hastings d'abord, puis, à partir de 1926, à Lyon-Fourvière, avant la disparition de l'Académie, fut le P. Joseph Huby, professeur d'Écriture sainte (Nouveau Testament), qui avait été le compagnon et l'ami du P. Rousselot, et qui était demeuré très attaché à sa mémoire. On se réunissait habituellement le dimanche, dans la matinée. Chacun, à tour de rôle, traitait un sujet, qui donnait lieu ensuite à un débat. Le conférencier avait fait approuver par le Père modérateur l'essentiel de son exposé, et chaque membre de l'Académie en avait reçu un bref résumé.

C'est ainsi que, le dimanche 14 mars 1909, le P. Rousselot, qui était alors en quatrième année de théologie, — il devait, dès l'automne, commencer son enseignement à la Faculté de théologie de Paris, — proposa, dans une salle de classe du scolasticat de Hastings, sa « petite théorie du développement du dogme ». Il avait sans doute parmi ses auditeurs Auguste Valensin, Joseph Huby, Pierre Charles, et peut-être Teilhard de Chardin, quoique ce dernier ne fût encore qu'en première année (l'admission à l'intérieur du cénacle n'avait pas lieu d'ordinaire sans un certain délai).

Le sujet annoncé était alors, comme on le sait, des plus actuels. Il l'est encore aujourd'hui. L'auteur d'une thèse récemment soutenue sur Bible et Tradition pour Newman anglican citait ce travail du P. Rousselot en émettant le vœu de le voir éditer. Bien que ce ne fût qu'un simple travail d'étudiant, il nous a paru en effet en valoir la peine*.

Henri de LUBAC S. J.

* Les appels de notes en chiffres romains renvoient aux annotations du P. de Lubac à la fin du texte.

PETITE THÉORIE DU DÉVELOPPEMENT DU DOGME
FONDÉE SUR L'ÉTUDE DE LA CONNAISSANCE SYMPATHIQUE
ET LA DOCTRINE DU NOUVEAU TESTAMENT

On s'est proposé, dans ce travail, de sortir des *métaphores* qui offusquent souvent le problème, et, pour cela même, on a usé de *comparaisons* tirées de l'histoire, de la littérature, et d'autres arts utiles à l'homme.

Ce petit travail m'a été inspiré par le désir de préciser, de *sortir des métaphores* dans la question du développement du dogme. Bien que nous soyons ici entre nous, et qu'on y puisse parler en toute aisance, je prendrai cependant la liberté de vous rappeler le conseil de saint Ignace : « Il faut être plus disposé à sauver la théorie de son prochain qu'à la condamner. » Il se peut que dans plus d'un paragraphe insuffisamment mûri, une expression trop vite choisie ait trahi ma pensée : je la corrigerai volontiers. Il se peut aussi, peut-être, que tel ou tel terme délibérément adopté paraisse étrange, aventureux, propre à brouiller les idées, cadrant mal avec l'usage reçu : mais c'est qu'il fait partie d'un ensemble, qu'il est une pièce d'une philosophie très définie, dont on ne saurait l'arracher sans fausser entièrement son sens, si bien que tout jugement sur ce détail à part du reste serait absolument injustifié.

Rien sur l'histoire du problème, sur les différentes solutions proposées, orthodoxes ou hétérodoxes, sur les limites que l'Église marque au développement du dogme. Tout cela est supposé connu, et l'on peut se renseigner sur ces points dans les excellents articles du P. Léonce¹.

Deux points traités : 1° Comment le dogme, à n'importe quelle période de son développement et de son explication, est substantiellement un avec ce que savaient les apôtres, et ne lui ajoute absolument rien.

2° Comment l'Église peut amener à sa conscience claire, se *définir* un dogme, sans rien ajouter à ce qu'elle avait déjà.

La plus intellectualiste des métaphysiques de l'École semble s'évaporer, alors qu'elle se libère; se nier, alors qu'elle s'affirme; se défaire, alors qu'elle se parfait; se détruire, alors qu'elle se consolide, quand, poussée à bout par l'impérieuse dialectique de la vérité qui l'anime, elle se résume en ces deux affirmations simples :

Le véritable intelligible est l'esprit vivant¹.

La véritable connaissance de l'esprit vivant est la connaissance amoureuse².

C'est sur ces deux principes éminemment traditionnels que nous allons tâcher d'édifier une théorie du développement du dogme. Éminemment traditionnels, et combien modernes^{III}. Ce besoin d'immédiation, cette faim de concret, cette haine à mort du conventionnel, du factice et du plâtré, qui est le meilleur trait de l'âme moderne, on n'en trouve pas seulement la trace dans les industries, dans la littérature et dans les arts; la philosophie, organe particulièrement sensible des tendances profondes d'une période, l'exprime à sa manière avec une bien autre précision. Tandis que la première de ces formules, simple transposition d'un principe strictement thomiste, rend compte de l'âme de vérité des philosophies dites idéalistes, sous leur forme la plus corrigée et développée, qui consiste à concevoir tous les objets comme essentiellement des moyens pour s'exprimer, pour se gagner soi-même, pour parvenir à la connaissance de soi-même; la seconde, qui vient s'y ajouter, réconcilie à

1. Par là on ne veut pas dire qu'il n'y a d'intelligible, et par conséquent de réel, que l'être intelligent, que l'esprit. On veut simplement dire que l'esprit est primo et per se intelligibilis, par conséquent primo et per se volitus. On se rattache donc à cette théorie admise par quelques scolastiques... En d'autres termes, le monde corporel ne peut avoir de sens pour Dieu et par conséquent d'intelligibilité, de droit à l'existence, que comme moyen de (parfaire) des esprits...

2. Est amoureuse toute connaissance d'un être substantiel qui porte premièrement sur l'essence ou substance, et qui ne connaît les phénomènes qu'à travers cette intuition. Être amoureux, c'est s'installer, pour ainsi dire, au centre d'une nature, en saisir le principe d'harmonie, et voir toutes les manifestations de l'être comme des manifestations de ce principe. On a ici la clé de la logique des sentiments, si profondément différente de la logique conceptuelle. Très souvent la même action nous paraît absurde, déplacée, en celui qui nous déplaît; spirituelle, spontanée et délicieuse, en celui qui nous plaît. Quand nous jugeons ainsi, on dit que nous ne sommes pas raisonnables, et l'on a raison. Mais nous agissons alors comme nous aurions le droit d'agir si nous étions purement intelligents.

ce principe du finalisme intellectualiste du monde, les vérités qu'ont mises en lumière des philosophes récents qui font grand cas de l'instinct, du sentiment, de la volonté. On voit donc ici confluer des tendances aussi différentes que celles qui animent la philosophie instinctive de M. Bergeron, la doctrine de la prospection exposée par M. Blondel^{III}, et ce « positivisme spiritualiste » que Ravaisson salua de ses vœux^{IV} et dont M. G. Dumesnil s'est fait l'apôtre^V.

I

Venons-en à l'application de ces principes à la question du développement du dogme.

Le problème du développement du dogme consiste dans la conciliation d'une certaine unité et d'une certaine pluralité. L'unité est affirmée *a priori*, dogmatiquement, d'autorité, par l'Église. La pluralité est visible dans l'histoire. Mais il ne s'agit pas seulement, pour un catholique, de trouver une conciliation quelconque, la doctrine catholique exige encore que nous maintenions une réelle identité. Il faut affirmer que le dogme catholique s'est développé « *in eodem sensu eademque sententia* », mais il ne suffit pas d'affirmer cela; il faut tenir en même temps qu'à un certain égard il n'y a pas eu de développement, *il n'y a pas eu de nouveauté*. L'identité dit plus que l'harmonie dans la continuité, et la foi catholique des enfants de Pie X n'est pas identique à celle des disciples de Pierre seulement comme la zoologie contemporaine est identique à celle de Geoffroy-Saint-Hilaire ou de Cuvier, et le français moderne à la langue de Rutebeuf et des trouvères. Le problème du développement est autrement facile pour un protestant libéral que pour un catholique. Un catholique doit tenir que *tout a été dit*^{VI}.

Il est évident, dès lors, que ces deux termes d'unité et de pluralité, qu'il s'agit de concilier, ne portent pas sur des connaissances du même ordre. Des connaissances du même ordre sont nombrables ensemble, additionnables, juxtapo-

sables, et, par conséquent, extérieures les unes aux autres³. Il s'ensuit immédiatement que l'on ne peut concevoir le « dépôt » comme une somme de vérités distinctes, en nombre fini, présentées sous la forme de propositions logiques : une Confession d'Augsbourg, par exemple, ou même un Symbole des Apôtres. Une telle conception est inconciliable avec la notion catholique de l'identité de la foi. Car les jugements, les énonciables, sont des connaissances du même ordre, qui sont, par définition, extérieures les unes aux autres. Par exemple, le jugement : « Le Saint-Esprit est Dieu » n'est pas, comme énoncé, comme proposition, identique à cet autre énonciable : « Le Saint-Esprit procède du Père. » De même, le jugement : « Marie a été conçue sans péché » n'est pas, comme jugement, identique à cet autre jugement : « Marie est pleine de grâce. » On peut, dira-t-on, faire sortir le second jugement du premier par le moyen du discours, par voie de conclusion logique, et, puisqu'on n'aura introduit aucune notion nouvelle, mais simplement réfléchi sur celles qu'on possédait déjà, il n'y aura pas nouveauté, altérité proprement dite : « Conclusiones non sunt simpliciter aliae a principiis ». — Soit, répondrai-je, dites : *unité* si vous voulez, et ne contestons pas sur les mots, mais cette unité n'est pas celle que requiert la théologie catholique⁴. Il s'ensuivrait, en effet, de votre manière de voir, que tout développement logique légitime et approuvé serait un développement dogmatique. C'est ce que l'Église ne veut pas, puisqu'elle connaît des « conclusions théologiques » extraites, *précisément par ce moyen*, des vérités contenues dans le dépôt, et dont il est certain, cependant, que jamais elle ne fera des dogmes.

La plupart des théologiens, ce me semble, ne posent pas nettement la question comme nous venons de le faire. Par

3. Objection : les concepts, plus ou moins généraux...

4. Remarquer ici encore qu'en admettant le développement possible, on connote une *puissance d'extraction*. Cette puissance d'extraction est la raison humaine. Or, on voit à première vue qu'il n'est pas convenable à l'analogie de la foi que la puissance qui fait dans les profondeurs de la connaissance surnaturelle ce travail obscur qui s'appelle le développement du dogme, soit simplement la raison naturelle (*dedit nobis sensum*, « dianoïan »), nous avons l'*habitus* de foi. Ce serait anomalie, que le charisme de l'infaillibilité eût été donné à l'Église pour garantir la légitimité d'un processus de pure raison.

exemple Franzelin dit : « VII ». C'est-à-dire que, d'un bout à l'autre de sa thèse, il use de cette notion au pluriel, « *veritates* », comme d'un concept tout fait et accordé, et que jamais il ne le critique.

Certains, se rendant compte de l'extériorité essentielle des jugements les uns par rapport aux autres, substituent aux jugements les *idées*. Le dépôt se composera, selon eux, de notions, d'idées, par exemple : « Seigneurie de Jésus », « Sainteté de Marie », « Primauté de Pierre ». On en tirerait les dogmes relativement « nouveaux » non en déduisant, mais en précisant. On éviterait ainsi le développement syllogistique, et l'on n'aurait plus des connaissances du même ordre, mais des connaissances hétérogènes, et dont l'unité et la pluralité pourraient se concilier, n'étant plus prises « sous le même rapport ». Le raisonnement naturel ne suffirait pas à expliquer le développement du dogme, mais il y faudrait l'assistance du Saint-Esprit, puisque les idées indéterminées qu'on a mises à l'origine pourraient, à ne considérer que l'évidence naturelle, se préciser dans un sens ou dans un autre, et donner, par exemple, « Marie a été sanctifiée (comme Jean-Baptiste) avant sa naissance », ou « Marie a été sanctifiée dans sa conception ».

Cette explication représente certainement un progrès sur la précédente. Mais elle ne satisfait pas pleinement. La première objection qu'on peut lui faire est la suivante. Sans doute l'analyse de ces « idées » qu'on prétend substituer aux énonciables y décèle la précontenance de « jugements⁵ ». Il est clair, en effet, qu'il ne saurait s'agir, quand on dit en quoi consiste le dogme, de simples représentations d'objets possibles sans points d'attache avec le réel, de ces « idées simples » qui, comme on l'enseigne en logique, « n'ont ni vérité ni fausseté ». On entend bien parler d'idées d'objets réels, et dont, par conséquent, la présence dans l'âme implique un jugement existentiel. Ainsi, « sainteté de Marie » se résout en « Marie est sainte »; « Seigneurie de Jésus » en « Jésus est Seigneur ». Ces jugements, qui sont « de tertio adjacenti »,

5. Raison de fond : les idées (exprimées et fixées), les idées-verbales, ne sont pas vraiment hétérogènes à ce qui progresse.

supposent aussi des jugements « de secundo adjacenti » : Dieu existe, Jésus est un être réel. Continuons l'analyse de l'idée simple humaine : si nous avons des idées infuses à la manière angélique, pures, nettes, et sans bavures, ou des idées innées, elles ne seraient pas impliquées les unes dans les autres, et elles ne progresseraient pas. Les idées humaines, au contraire, ne sont pas pures, elles ne tiennent pas toutes seules, elles demandent une armature qui les soutienne. Cette armature est l'adhésion, l'*assensus*, puisqu'il s'agit d'idées auxquelles on croit, et non d'idées conçues simplement comme possibles. Il reste donc que nous accordons que les idées rendent bien compte de ce qui est au-dessous : c'est-à-dire qu'on voit que les jugements (qui pourront faire, plus tard l'objet de définitions) y sont précontenus, mais qu'il faut mettre quelque chose au-dessus, comme lien des idées et comme moyen de les lier à l'âme, puisque, si elles lui étaient présentes immédiatement, elles lui seraient présentes par le mode angélique, avec certitude consciente, distinction nette et pleine clarté. Cette armature est un habitus qui fonctionne « per modum naturae », et cette première vue nous en donne déjà un léger crayon.

Une autre objection non moins forte, et d'ordre théologique, qu'on pourrait faire à cette explication, c'est qu'elle ne rend pas raison du rôle très spécial que la tradition réserve aux apôtres. Les « idées » dont on nous parle sont, ou ne sont pas, en nombre fini. Mais elles ne sont pas en nombre fini, parce qu'elles ne sont pas parfaitement distinctes entre elles et sans bavure; elles empiètent, au contraire, les unes sur les autres. L'idée synoptique du Royaume, et l'idée johannique de vie, et l'idée paulinienne de justice, cela fait-il une, cela fait-il trois? Et les idées johanniques de vérité et de lumière, cela fait-il deux? (Quelles qu'elles soient si on les considère en soi, à part, objectivées, — ce sont des idées que les apôtres ont eues). Une pareille indétermination fait toucher du doigt ce qu'on aurait pu prévoir a priori, à savoir que des « idées » toutes pures ne sauraient constituer le dépôt. Je dis qu'on pouvait le prévoir, parce que connaître par des idées toutes pures, directement plantées dans l'intelligence, ce n'est pas

connaître selon le mode humain (« subjecti »). La nature humaine, soumise « per se » à l'espace et au temps continus, inférante, déduisante, progressive, requiert un certain liant, un ciment pour ces idées, une armature par laquelle elles tiennent. D'ailleurs si les frontières et les relations entre ces idées sont, comme nous l'avons dit, indécises, le travail qui consistera à les distinguer⁶, à préciser leurs rapports, sera lui-même un progrès du dogme. Il y aura donc un progrès du dogme même quant aux « idées ». Donc il faudra, pour expliquer la conciliation de l'un et du multiple, recourir à un principe supérieur à l'idée, et ne plus se contenter du rapport de celle-ci aux énonciables qui la détaillent.

Enfin, il est clair qu'on ne saurait faire consister le dépôt dans la simple présence de l'habitus de foi, résultant de la grâce sanctifiante, qui est vis-à-vis des vérités surnaturelles ce qu'est l'intelligence puissance de l'âme vis-à-vis des vérités naturelles, et qui, considérée à part de son objet et de son acte, est « pura potentia ». L'habitus, lui, est un (comme la matière prime); un aussi, l'objet suprême auquel il s'ordonne et qui est l'Essence de l'adorable Trinité, et il connote une multitude indéfinie d'« idées » et de jugements, c'est-à-dire qu'il n'épuisera jamais toutes les actuations objectives successives dont il est capable avant d'avoir atteint son objet, qu'il n'y a pas de dernier objet (idée ou proposition) dont l'obtention le mettra par le fait même en possession de la Réalité béatifique, ou même (puisque cette prise de possession ne peut être que l'effet de l'Agent divin)⁷, après lequel il n'aura plus qu'à rester tranquille. Si donc le dépôt consiste dans l'habitus, si l'apôtre n'a pas « déposé » autre chose dans son disciple que cette faculté surnaturelle dont il est cause instrumentale en le baptisant, ce point précis : la conciliation de l'unité et de la pluralité serait facile. Mais plusieurs raisons fort claires rendent cette explication insoutenable.

1° On ne saurait expliquer — sinon par une révélation

6. Par exemple à distinguer *Royaume* synoptique et *Vie* johannique, développement d'importance décisive dans le développement du dogme de l'eschatologie, la connaissance plus claire de la vérité sur ce point.

7. Noter ici cependant le principe : « In tali dispositione constitutum quod de veritate recipit (?) ». En vertu de la Prédetermination (?) divine...

objective individuelle, en dehors du plan catholique divin, — l'insertion de la pluralité même. Il faut une communication orale qui donne le branle à l'habitus. « Fides ex auditu », dit saint Paul. Et saint Thomas donne cette distinction très nette : « Fides principaliter est ex infusione, et quantum ad hoc per baptismum datur, sed quantum ad determinationem suam est ex auditu » (4 d. 4, q. 2, a. 2, sol. 3, ad 1).

2^o Un branle objectif n'est pas moins nécessaire pour expliquer que le réseau des connaissances contenues dans le dépôt ne couvre pas tout le champ que couvre l'habitus, c'est-à-dire que toutes les conclusions théologiquement certaines ne sont pas des dogmes révélés de Dieu.

3^o Enfin, le rôle spécial des Douze est complètement annihilé.

Pour tous ces motifs, on ne peut réduire le dépôt à n'être que l'habitus infus⁸.

Nous nous trouvons donc, après cette excursion, ayant butiné plusieurs utiles idées, mais cherchant encore une explication adéquate et cohérente, en face du même problème qu'au début : il nous faut trouver un type de connaissance tel, qu'il soit indéfiniment monnayable et en idées et en propositions distinctes, qui toutes l'explicitent sans pouvoir l'épuiser, et sans proprement lui rien ajouter.

Hegel, dans sa *Logique*, fait à propos de l'Infini une réflexion excellente. Considérons, dit-il, deux fractions, soit $\frac{2}{7}$ et la fraction décimale indéfinie qui lui est égale : 0,285714... De ces deux fractions, laquelle est-ce qui est vraiment infinie, si nous voulons parler en philosophes? Ce n'est pas celle où les chiffres ont la possibilité de s'aligner sans fin, et l'impuissance de jamais parvenir à leur terme, qui est d'égaliser $\frac{2}{7}$. C'est celle où le principe intérieur d'impulsion qui est la cause de tout ce mouvement de la fraction décimale, se retrouve, pour ainsi dire, et coïncide avec lui-même dans une dualité (sorte de palpitation) transparente, l'impulsion, le travail, la potentialité, la peine étant transformée en possession, en paix, en jouissance, en repos. Cette réflexion, dis-je,

8. Ici, en note, le sauvage, si l'on veut.

est excellente, et il n'y en a peut-être pas qui puisse mieux faire comprendre ce que veut dire saint Thomas quand il dit que les purs esprits sont « *infiniti interius* », au contraire des hommes, qui se cherchent indéfiniment sans jamais pouvoir se trouver dans la transparente dualité de l'intellection pure (c'est-à-dire que les anges se connaissent constamment par leur essence intelligible, et les hommes, pas). Cette comparaison nous fait aussi très bien comprendre les deux sortes de connaissances que nous sommes en train de chercher. Il faut que les dogmes définis par l'Église, et, si l'on veut, les idées (moyens) dont ils se développent, soient vis-à-vis de la connaissance initiale, personnelle et concrète des apôtres, comme chacun des chiffres de la fraction décimale imparfaite est vis-à-vis de la fraction complète, infinie dans sa ligne, ramassée sur soi-même, et qu'ils monnayent, qu'ils détaillent, sans jamais parvenir, même par leur somme, à l'égaliser. La connaissance première et directe des apôtres, c'est encore, pour employer la comparaison bergsonienne (dont le P. Chosiat^{VIII} nous a indiqué l'origine), « la pièce d'or dont on n'a jamais fini de rendre la monnaie ». Fraction, pièce d'or, nous ne sommes pas encore sortis du stade métaphorique. Mais ces métaphores ont du moins le mérite de bien poser le problème, en nous présentant des cas nets où le multiple est intérieur à l'un, lui est inférieur en lui étant identique, et ne diffère de lui que par sa multiplicité. Le plusieurs, dans ces exemples, n'est pas *plus* que l'un. Par exemple, à considérer précisément et uniquement la *valeur*, les piécettes et les sous ne sont pas *plus*, ni moins autre chose (autre valeur) que le louis d'or dont ils sont la monnaie. Un petit garçon à qui sa marraine a donné un louis, s'il ne lui reste que quinze sous, et qu'on lui demande qui les lui a donnés, peut répondre : « C'est ma marraine, c'est *du* louis d'or de ma marraine ».

C'est ici que se présente, comme principe de solution, la première proposition que nous avons mentionnée au début : *le véritable intelligible, c'est l'esprit vivant*. Et notre solution consistera à dire que *toute la dogmatique de l'Église, même quant à ses concepts et ses jugements les plus abstraits, n'est pas autre chose que l'explicitation de la connaissance concrète*

et personnelle que les apôtres ont eue de l'homme Jésus, et qu'ils ont transmise, comme ils ont pu, à leurs disciples.

Le véritable intelligible, c'est l'esprit vivant. Mais il y a deux manières de connaître un homme : la connaissance sympathique, ou « per modum naturae », et la connaissance conceptuelle qui est a posteriori et ab exteriori. Les deux connaissances ont été distinguées avec tant de clarté et de finesse dans un des sermons les plus goûtés de notre station récente ^{IX}, que je ne me sens ni le besoin de recommencer ce qui a été si bien fait, ni le désir de me mesurer avec l'orateur. Allons donc tout de suite à notre fait, et constatons que la connaissance conceptuelle qu'on a d'une personne est, parfois, vis-à-vis de la connaissance sympathique, exactement dans le même rapport que notre fraction décimale de tout à l'heure vis-à-vis de 2/7, et que doit soutenir (si nous disons vrai) le dogme qui va (se développant), progressant vis-à-vis de la connaissance des apôtres; c'est-à-dire qu'elle la détaille, qu'elle la monnaie, qu'elle lui est intérieure, qu'elle ne lui ajoute pas.

Vous avez certainement tous été frappés, — « scientibus enim litteras loquor », — de l'extrême différence de masse qui existe entre les œuvres créatrices des poètes et celles des critiques qui sont destinés à les commenter. C'est un bien petit livre que les tragédies de Racine; que d'articles, d'essais, d'études, de volumes, s'amoncellent chaque année les uns sur les autres rien que pour expliquer ses personnages! Racine les a connus précisément en les créant; son intelligence les a mis au jour naïvement, « per modum naturae », non par déduction et analyse, mais par un mode de connaissance qu'on peut rigoureusement appeler *synthétique a priori*⁹. Ils ont germé *naturellement* dans son esprit, quand il revenait de Versailles dans son petit carrosse, au moment où Taine nous l'a peint : « C'est pendant que la voiture longe les plates cultures et les longues rangées d'ormes poudreux, qu'un personnage se lève de lui-même dans l'imagination inattentive, se reforme, se développe, agit, tellement qu'on le hait

9. Évidemment, le caractère humain puise ses éléments dans l'expérience (?).

ou qu'on l'aime, et qu'ensuite on attend son retour comme celui d'un ami ou d'un ennemi. » (*Nouveaux essais*, Racine) ^x. Cette connaissance que Racine a d'un de ses personnages, par exemple d'Andromaque ou de Bajazet, présente deux caractères si on les compare à la connaissance qu'a du même personnage un critique, Jules Lemaitre ou M. Faguet. Elle est *principe d'impulsion* (κινεῖ ὡς ἐρῶμενον, cause finale, immanente, forme de l'acte) et elle est *idéal normatif, régulateur*.

Principe d'impulsion : c'est pour avoir lu et vu jouer la pièce, c'est-à-dire l'œuvre littéraire où Racine a exprimé son idée, que le critique a senti naître en lui une certaine connaissance du personnage, d'abord très imparfaite, et qui va ensuite se développant.

Idéal normatif et régulateur : la connaissance de l'artiste qui « crée » participe en une certaine mesure de cette qualité unique de la Science divine vis-à-vis de tout ce qui est : elle est « mensura rerum ». Ceci est donc un principe tacitement accepté, en général ¹⁰, de tous ceux qui se mêlent de critique littéraire : *le vrai Bajazet, c'est celui que Racine a conçu*. (« Conçu » signifie ici l'acte indivisible de faire et de connaître, selon la théorie thomiste du verbe : « in conceptione verbi ipsa dictio est productio »; si concevoir s'appliquait ici à la réflexion a posteriori, l'artiste humain, en cette œuvre d'analyse, pourrait se tromper, par exemple, comme **tout autre mortel; mais il est infaillible par hypothèse dans sa connaissance créatrice, naïve et ingénue**). La vérité sur Bajazet consiste dans la conformité avec la connaissance naturelle de Racine.

Avec ces notions, l'application devient facile. Assurément, Racine ne s'est jamais *dit explicitement* tout ce que les critiques ont écrit sur Bajazet ou sur Andromaque. Je dis plus : en certains cas, il aurait même eu, ce semble, peine à se l'assimiler : il aurait été dépaysé, aveuglé, au premier instant. « Quoi, tout ce qu'ils disent là, c'est mon Andromaque? »

10. Car il peut y avoir des individus qui recréent à leur fantaisie...

De plus, les artistes humains n'étant pas infaillibles, on peut relever chez les plus grands des imperfections, des invraisemblances, des *inhumanités*, des illogismes. Tartufe n'est pas cohérent, ni l'Agamemnon de l'*Illiad*e (Croiset)... Mais cela n'importe pas à mon but : je fais une comparaison.

se fût-il peut-être écrié à la lecture de l'article où Faguet discute la question si la mère d'Astyanax est une coquette ou une « dinde ». Mais enfin supposez qu'il connût le milieu social et littéraire où nos critiques ont écrit, supposez aussi qu'il ne se trompe pas lui-même en jugeant conceptuellement de ce qu'il connaît « créativement », vous devez reconnaître qu'il eût jugé en dernier ressort de toutes ces *explications*, de tous ces *développements* dont son idée créatrice demeure à jamais la norme supérieure et unique (dans la ligne de la psychologie). Et vous voyez aussi que par hypothèse même, il est impossible que le critique dont l'explication se trouve d'accord avec le caractère conçu par Racine y ait ajouté quoi que ce soit d'*intérieur*. Il l'aurait *illustré*, souligné, fait voir, mis en lumière... il n'y aurait *pas touché*. C'est ainsi que la proposition n'ajoute aucun contenu à l'idée, ni la définition dogmatique au dépôt traditionnel : l'un et l'autre ne font que *dessiner des contours*.

Jules Lemaitre, dans un article fort spirituel, mais dont il faut bien reconnaître que le ton est « boulevardier », si même l'on ne doit pas dire « populacier ^{XI} », Jules Lemaitre, donc, écrit, dans son article sur Corneille : « Polyeucte nous inspire la même curiosité que quelques nihilistes rencontrés à Paris, il y a dix ans (c'est écrit en [1886]), dans quelque brasserie, blonds, pâles, les yeux brillants... Polyeucte nous rappelle... le prince Kropotkine. Et c'est pourquoi ce mystique insurgé nous ravit... Quant à Félix, depuis que nous le voyons sous les traits d'un préfet du second Empire, il nous amuse prodigieusement. » [*Impressions de théâtre*, 1^{re} série, Paris, 1888, pp. 29, 32]. Qu'est-ce que cela *ajoute* à Corneille? Rien, si c'est vrai. Mais Corneille n'a pas pensé au prince Kropotkine! Mais Corneille n'aurait rien compris à cette intrusion du prince Kropotkine! Exactement comme saint Pierre et saint Jacques n'auraient rien compris, si on leur avait proposé la définition du Concile de Vienne : « L'âme est forme du corps » (ou même le mot « consubstantiel »). Et cependant cela n'ajoute rien au dépôt que portaient en eux Pierre et Jacques. Il me semble que ce sont là deux illustrations saisissantes et tout à fait semblables, de la dis-

inction classique entre « objet d'assertion » et « moyen d'expression ».

Nous saisissons aussi en ce point le privilège qu'a l'intelligibilité d'un esprit vivant par rapport à toute autre intelligibilité, d'être naturellement *épuisée* par l'intuition vitale qui est à l'origine. Euclide n'a pas connu toute la géométrie (Newman), et Bopp n'a pas connu toute la grammaire comparée, mais Racine a connu, a possédé intelligiblement toute Andromaque, *puisqu'il l'a définie en la créant* (« mensura, non mensurata »). (Si l'esprit vivant est le véritable intelligible, c'est parce qu'il est « teleios », « aufgehoben », qu'il supprime et parfait en sa plénitude tout l'« apeiron » des conclusions et des syllogismes qui font qu'une science n'est jamais finie). « Un suffisant lecteur, a dit Montaigne, découvre souvent aux esprits d'autrui des perfections autres que celles que l'auteur y a mises et aperçues, et y prête des sens et des visages plus riches » (*Essais*). Cela est parfaitement exact quand les livres traitent de matières abstraites et impersonnelles, — dans les livres de science, — quand il s'agit des appréciations d'un historien. Mais quand il s'agit d'un créateur de synthèses individuelles, il faut distinguer avec soin les deux mots que joint Montaigne : « mises » et « aperçues ». Si l'on désigne par « aperçues » l'opération réflexe, conséquente à la création, alors, nous l'avons déjà dit, le poète pourra ignorer sa trouvaille, et s'étonner même quand on la lui signalera. Mais il y a une autre perception qui l'accompagne, *de nécessité métaphysique*, en tant qu'il est créateur ou « poète » : c'est celle qu'exprime le mot « mise ». Corneille n'a peut-être pas aperçu tout ce qu'un « suffisant lecteur » démêle dans *Polyeucte*, mais le lecteur se trompe s'il y prétend voir autre chose que ce que Corneille y a mis, et tout ce que Corneille a mis, Corneille l'a vu de cette vue directe et vitale qui est identique à la production intellectuelle même; et la raison commune de ces deux assertions, c'est que l'ensemble psychologique de *Polyeucte*, avec tous ses aspects, toutes les nuances de pensée, toutes les relations entre personnages qui y sont connotées, a pour mesure de sa vérité le contexte psychologique création de Corneille, tandis que, quand il

s'agit de science, la nature est toujours « mensura », et la raison du savant, « mensurata ».

Tout ce qui a été dit sur les « personnages » de la Littérature peut s'appliquer aux personnes qui ont réellement vécu. Cas d'une mère qui *raconte* à son enfant le père ou le grand-père mort, qu'elle a connu. Mais le cas des créations artistiques a l'avantage de donner un exemple clair de la connaissance infaillible et normative, « mensura non mensurata » (pas de connaissance réelle et sympathique opposée à la conceptuelle).

Cette comparaison de la connaissance des « personnages » fait bien voir comment la pluralité de la connaissance discursive n'est ni extérieure, ni supérieure, ni (additionnelle par rapport) étrangère à l'unité de la connaissance sympathique. Mais une objection se pose assez naturellement sur l'*applicabilité* de cette donnée à la connaissance qui se développe dans le dogme catholique. Vous restez pris, dira-t-on, dans les explications par métaphores, dont vous vouliez sortir. Mais l'exemple apporté serait plus qu'un exemple, vaudrait comme un vrai principe d'explication s'il s'agissait de critique littéraire, de compréhension historique, en un mot, de *psychologie*; comment peut-elle valoir, lorsqu'il s'agit d'expliquer des *dogmes* au sens catholique, c'est-à-dire des affirmations abstraites, transcendantes, métaphysiques, et qui portent, soit sur des objets temporels, antérieurs ou postérieurs à l'homme Jésus, soit sur des choses éternelles? Pour parler concrètement : si votre explication était exacte, le vrai dogme chrétien développé, ce ne serait plus les actes des Conciles ou Denzinger : ce serait une reconstruction psychologique autorisée de la personne du Christ, un Ludolphe le Chartreux ou une Marie d'Agreda que l'infailibilité couvrirait. Un faux développement, ce ne serait plus, par exemple, l'Institution chrétienne de Calvin ou les thèses de Luther, ce serait la Vie de Jésus par Renan.

Mais cette objection montre qu'on n'a pas compris assez à fond le premier de nos deux principes, qu'on n'est pas assez dégagé de ce que j'appellerais la métaphysique de la science et du concept. *L'esprit individuel, l'esprit vivant, est plus*

intelligible que le concept ou l'énoncé scientifique, et même la science et le concept ne sont intelligibles que par leur relation transcendantale à l'esprit vivant : ils ne peuvent en être séparés, ils ne *tiennent* qu'en fonction de l'homme. (Entendez bien que je parle ici de la science en forme d'énonciables, et non pas des objets en soi qui les justifient. Je ne dis pas, par exemple, cette impiété et cette absurdité que Dieu n'existe pas en dehors de sa relation à l'esprit des hommes — cette relation n'est pas même réelle ex parte Dei! — mais que la théologie d'un homme, sa science de Dieu, n'existe pas sous sa forme conceptuelle et propositionnelle à part de l'esprit de cet homme, bien que tout ce qui fonde la vérité de cette science, existe en soi en Dieu). Mais qu'est-ce que la compréhension d'un esprit vivant? Que serait-ce qu'avoir la connaissance intuitive d'un homme réel, individuel? Ce ne serait pas exclusivement — ni surtout — connaître la suite de ses déplacements corporels, et tout ce qui de lui tombe sous les sens. Ce serait bien plus : connaître ses idées, ses sentiments, ses relations spirituelles, ses façons de concevoir Dieu et le monde; car la vie de l'âme est plus intense, plus réelle que celle du corps. Et ces idées, ces sentiments, ces croyances et actes spirituels, supposent, connotent et intègrent un ou des systèmes de concepts et d'énoncés sur Dieu, le monde, etc..., c'est-à-dire, des sciences, une « Théologie », une « Sotériologie », une « Cosmologie ». C'est ce qu'un exemple rendra peut-être plus clair.

Une chronologie des voyages de Jésus-Christ n'est pas une vie de Jésus-Christ. Toute connaissance de la vie de Jésus-Christ suppose une conception — ou une intuition — de son enseignement, de sa doctrine, de sa position *spirituelle* vis-à-vis des Scribes et des Pharisiens, de Jean, de Moïse, de la Loi, de Dieu surtout. Et qui connaîtrait intuitivement Jésus-Christ, le connaissant par le dedans, saisirait au premier plan ces grandes idées directrices, et verrait que ses actions phénoménales en sont la trace, l'expression extérieure, le résultat.

Ainsi, toute psychologie du Christ connote, *comprend* une dogmatique, une théologie, une conception de l'Église, bref,

un système religieux complet. Cela perce (?) droit l'objection qu'on nous faisait tout à l'heure, en opposant des ouvrages du type de l'Institution chrétienne aux ouvrages du type « Vie de Jésus ». En réalité ces deux types d'ouvrages ne sont pas absolument indépendants : tout Christ connote un christianisme, tout christianisme connote un Christ. Tous les « Calvin » sont des « Renan » et tous les « Renan » sont des « Calvin ». Tout faux Christ connote un faux dogme.

Moehler en avait déjà fait la remarque dans une page pleine d'intelligence (Moehler, *l'Unité de l'Église* ^{xii}). Et les hérésies plus récentes en fournissent encore, je crois, des exemples plus topiques. Au Christ de M. Harnack, qui prêche seulement l'Évangile du Père et ignore l'Évangile du Fils, correspond la théologie du protestantisme libéral, qui ôte toute valeur métaphysique au dogme de la Trinité. Au Christ de M. Loisy, qui prêche seulement la fin du monde et, chercheur à tâtons du divin, fonde l'Église en croyant à la Parousie, correspond la théologie humaniste et radicalement agnostique où le modernisme aboutit logiquement.

(Je dis qu'entre les représentations qu'on se fait de la vie du Christ et de la dogmatique chrétienne, il y a une étroite corrélation. Mais c'est la psychologie du Christ qui contient, qui comprend la dogmatique chrétienne, et non inversement, parce qu'il est dans l'ordre, s'il y a accord entre deux connaissances dont l'une est connaissance sympathique, et l'autre science conceptuelle, que la première se réfracte en la seconde, tandis que la concentration inverse ne peut avoir lieu : on ne déduit pas l'individu.)

Supposons que la race des Napoléon se soit maintenue en France; et supposons (comme c'est assez naturel) que le grand Empereur, Père, Fondateur, Héros, resterait le modèle souverain, l'idéal, la norme de tous ses descendants qui lui succéderaient à l'Empire. Pour gouverner suivant cette norme, ils étudieraient Napoléon. Mais connaître Napoléon, pour eux, ce n'est pas exclusivement, ni surtout, savoir les événements de sa vie extérieure, dire : tel jour il fut à Schoenbrunn, et tel jour à Montmirail; tel jour il montait une jument blanche et tel jour le vent lui enleva son chapeau. La connais-

sance à laquelle ils visent, c'est la connaissance de l'Empereur, du Fondateur, du Héros Pacificateur, du Législateur : l'objet propre et premier de cette connaissance, c'est son génie de gouvernement, puisque tout le but de cette connaissance, c'est de gouverner précisément selon son esprit, *comme lui*. Cette connaissance à l'état intuitif et parfait, connaissance de son essence telle que sa durée l'a faite, réunirait donc la connaissance de ses idées directrices, de ses habitudes d'esprit, et des actes extérieurs qui en ont été la trace et le résultat, s'unissant et se fondant dans ce qu'on pourrait appeler ses *manières de faire*. Le type suprême de cette connaissance, c'est tout simplement la conscience même que Napoléon avait de soi. (Il est toujours supposé infallible et norme : les successeurs ne rêvent rien de mieux que leur aïeul). Mais qui ne voit que cette connaissance personnelle, suprême, incommunicable comme telle mais communiquée en un certain degré à ceux qui avaient vécu avec lui, *peut se conceptualiser, se détailler, se systématiser, et partiellement se transformer en des sciences* : c'est-à-dire en une théorie de la constitution de l'Empire, une politique, une tactique, une stratégie, une doctrine des rapports de l'Église et de l'État, une de l'administration civile, une économie sociale¹¹? Tout cela, qu'on pourra définir et rédiger plus tard, est connoté, précontenu dans la vie de l'Empereur, physique, intellectuelle, morale. A mesure qu'on prendrait conscience de ses richesses spirituelles, qu'on les raisonnerait, qu'on les formulerait, qu'on les écrirait, il faudrait dire tout ensemble et qu'on progresse dans la connaissance de l'esprit napoléonien, et cependant qu'on n'y ajoute rien. Il n'y aurait rien de nouveau.

Nous reviendrons sur cette comparaison, qu'on peut pousser plus loin, et qui me semble propre à éclairer d'autres aspects du problème du développement du dogme. Ici nous l'avons apportée pour éclairer ce point unique : l'identité substantielle de l'un et du plusieurs quand il s'agit de la

11. Et de même la connaissance intuitive de tout homme connoterait un système du monde, car tout homme bon gré mal gré porte en soi une métaphysique. Cf. « Philosophie inconsiderée », et Bourget, « Essais de psychologie contemporaine ». De profonds raisonnements ne font que monnayer une idée, et des idées ne font que monnayer une âme.

connaissance de cet intelligible *ut sic*, un esprit vivant. On m'accordera, j'espère, que la vie de Jésus-Christ, supposée connue directement, précontient la dogmatique de l'Église en la même sorte que la vie de l'Empereur, supposée connue directement, précontient une politique, une économie sociale, une stratégie. On voit aussi très bien, par notre exemple, que la connaissance totale de *cet* esprit vivant qu'est un homme composé d'âme et de corps, comprend nécessairement la connaissance d'autres réalités qui ne lui sont pas identiques. On ne peut connaître la vie de Napoléon, j'entends même sa vie *spirituelle*, au sens concret que nous avons dit, sans connaître les hommes et les choses avec qui il fut en rapport : Charles IV, Fouché, Marie-Louise, qui sont *autres* que Napoléon. Et pareillement, dire que toute connaissance qui fait partie du dépôt révélé est englobée et enclose dans la connaissance de cette réalité spirituelle qu'est Jésus-Christ, ce n'est pas dire que l'eau du baptême, ou la personne de Jean-Baptiste, ou celle de Caïphe, soit réellement identique à celle de Jésus ! Mais seulement que ces réalités sont spirituellement — et donc en fait historiquement, indestructiblement, « *necessitate consequentiae* », — connotées par elle.

Ce qui donne peut-être quelque mérite à cette explication, c'est la manière dont elle rend compte de la place qu'occupe l'individualité du Christ dans la théologie du Nouveau Testament. Le temps me manque pour cela, et surtout la compétence : bornons-nous à quelques indications. Assurément, les explications courantes sur l'analyse de la foi et le mode de sa tradition dans l'Église ne *faussent* pas la théologie des évangiles et des épîtres ; mais comme elles sont loin d'épuiser et même d'expliquer, l'énergie réaliste de certaines manières de dire dont le Nouveau Testament est saturé ! *La théologie courante n'incorpore pas tous les trésors que monnaye l'enseignement ecclésiastique dans la réalité personnelle du Christ, dans l'Homme Jésus, comme le font saint Paul et saint Jean.*

Toute la Tradition rentre dans la catéchèse sur Jésus-Christ, parce que toutes les vérités salutaires étaient en Jésus-Christ. Sa personne n'est pas un objet de la doctrine, mais sa personne est la source, la fin, la réalité (la *vérité*) de toute doc-

trine. Pourquoi? Parce qu'Il est Dieu rendu sensible, Dieu manifesté, Dieu se manifestant. Aussi c'est *en Lui* qu'il faut croire. Il est une même chose avec la vérité, dit saint Thomas : « Unum quodammodo cum ipsa veritate » (3, q. 59, a. 2, ad 1). C'est le « quodammodo » que notre théorie explique.

Le Verbe s'est fait chair. En Lui tous les trésors sont cachés. En Lui habite toute la plénitude. Personne n'a jamais vu Dieu, le Fils unique L'a raconté. C'est la volonté du Père, que tous ceux qui voient le Fils et croient en Lui, aient la vie éternelle (*Jo*, VI, 40). Philippe, qui me voit voit mon Père (*Jo*, XIV, 9). Si vous ne mangez la chair et ne buvez le sang du Fils de l'Homme, vous n'avez pas la vie en vous. Je suis la vigne et vous êtes les branches. Personne ne vient au Père que par moi. — Est-ce faire pleine justice à ces textes, que de les entendre de la délivrance d'un message oral?

Or tous ces termes sublimes et déconcertants, clairs pourtant pour l'amour (« Si quis amat, novit quid haec vox clamet ¹² »), la philosophie dont on propose ici une application, je ne dis pas qu'elle les épuise, mais elle en rend compte certainement. Et cela sans exaltation oratoire, sans détriment pour la clarté dans les idées et la rigueur de la méthode, grâce à la critique de l'intelligence humaine la plus compréhensive et la plus sévère, qui réintègre finalement, et scientifiquement, dans la philosophie, tous les éléments affectifs qu'elle avait semblé en bannir, et ce n'est pas la défaite de l'intellectualisme entendu selon les principes thomistes, puisque c'en est le triomphe et l'excès ¹³.

Notre explication se résume en ceci : nous disons que toute la tradition, tout le développement de la dogmatique et en général de la doctrine chrétienne ne fait que détailler, que monnayer Jésus. Nous disons : *Jésus*, et non pas : *l'enseignement de Jésus*. Par où nous rendons compte de ce fait capital catholique, que Jésus n'est pas seulement *organe* de la prédication du royaume, messenger du Père et du Père seul (comme le voudrait Harnack), mais qu'Il est aussi *objet* de

12. De la Jérusalem terrestre comme de la céleste on peut dire : sa lumière est l'Agneau.

13. Ici, mot sur l'avenir de la Théologie.

sa prédication propre. Il offre le salut aux hommes *en Lui-même* et *par Lui-même*. Il est objet de sa prédication propre, non pas objet comme d'autres objets, objet premier entre d'autres objets, mais objet privilégié qui concentre en soi tous les autres, enfin tout ce que résume la notion du nécessaire et unique Médiateur^{xiii}.

En termes rigoureusement techniques, je dirais :

Comme la définition de soi, ou mieux la possession intelligible de soi, est le moteur désiré, le but idéal, l'idée régulatrice de toute la vie naturelle, intellectuelle (*κινεῖ ὡς ἐρώμενον*); comme la possession intelligible de Dieu dans la vision béatifique est le moteur désiré, l'Idée régulatrice (mais attingible par faveur divine) de toute la vie surnaturelle; ainsi, la définition de Jésus, la possession intelligible de Jésus, est le moteur et l'idée régulatrice de toute la vie de foi, considérée précisément comme telle.

Cette possession synthétique, cette totalisation intelligible de Jésus, les apôtres ne l'ont pas eue : ils ont vécu eux aussi de foi, et ce n'est pas pleinement par l'intérieur qu'ils ont connu le Maître. Cette totalisation qui, s'il s'agit de tout esprit fini, n'est *parfaitement réalisable* que par la vision béatifique¹⁴, est, s'il s'agit de Jésus, *simplement irréalisable* en dehors d'elle, parce que Jésus est Dieu. (La vision constante qu'Il a de Dieu est un élément constitutif, nécessaire de sa réalité historique.) « Philippe, qui videt me, videt et Patrem. » Cela même montre que la vie de foi n'est pas finale, n'est pas fin en soi, n'est pas close en soi, que la foi doit être anéantie, « évacuée », absorbée, qu'elle ne se parfait qu'en s'évanouissant (*πίστις καταργεῖται* – *aufgehoben*, un *πληρώσαι* qui est un *λῦσαι*), qu'elle doit disparaître lorsque la grâce s'épanouira en gloire et en vision.

Notre doctrine rend compte aussi, si je ne me trompe, du rôle tout spécial attribué aux apôtres dans les écrits apostoliques, et qu'a continué d'affirmer la théologie traditionnelle. (*Ἐποίησεν δώδεκα ἵνα ᾤσιν μετ'αὐτοῦ, καὶ ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν*, *Marc*, III, 14). *Leur commerce personnel*

14. C'est précisément ce qui fait l'extrême convenance de la vision.

et sensible avec Jésus est une pièce maîtresse et nécessaire de cette tradition vivante et continue sans laquelle l'Église ne serait pas. (V. plus loin, p. 50.) « Nous l'avons entendu, nous l'avons vu de nos yeux, nous l'avons regardé, nous l'avons touché de nos mains, ce qui était au commencement, je parle du Verbe de vie... C'est ce que nous avons vu et entendu que nous vous annonçons à vous aussi, afin que votre joie soit complète » (I Jo, 1, 1). Ils ne sont les ministres de la Parole que parce qu'ils ont vu l'Homme : Οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου (Luc, 1, 2). Ils sont ceux « qui ont mangé et bu avec Lui » (Actes, x, 41), et c'est pour cela qu'ils sont nos Pères dans la foi. Ils nous ont raconté leur Maître, et c'est la même chose que nous racontons aux autres, commençant : « En ce temps-là Jésus dit à ses disciples... » — Tous, comme Thomas, ils ont *vu l'homme et confessé le Dieu*¹⁵.

*Le dépôt, dans les Apôtres, ç'a été la connaissance humaine immédiate de l'Homme Jésus, connotant l'habitus de foi, et certains dons spéciaux d'intelligence et de protection*¹⁶.

II

Nous étudierons dans une seconde partie, qui sera beaucoup plus courte, non plus le mode de *précontenance* des dogmes multiples dans la connaissance immuable qui constitue le dépôt, mais le *mécanisme de leur explication*. C'est le second principe énoncé au début qui guidera notre recherche.

Saint Thomas, quand il oppose la connaissance conceptuelle à la connaissance « per modum naturae », semble entendre par cette dernière une connaissance telle, qu'on y juge de l'objet par l'acte, de la spécification par l'exercice. On peut connaître la chasteté parce qu'on a suivi un cours de Morale,

15. Saint Paul, dira-t-on, n'a pas connu Jésus dans sa chair. Mais les Actes et ses Épîtres prennent justement soin de nous présenter l'expérience qu'il a eue comme semblable à celle des Douze et différente des « apparitions » ordinaires. « N'ai-je pas vu Notre-Seigneur Jésus-Christ? » (cf. Durand XIV).

16. Le Saint-Esprit, même après la Pentecôte, n'a pu leur révéler que « ta peri Iêsou ». Non seulement Il est « plenus veritatis », mais il n'y a pas de vérité (religieuse) hors de Lui.

et on peut connaître la chasteté parce qu'on est chaste. Supposez maintenant que la question se pose si tel ou tel objet, telle ou telle démarche est périlleuse pour la chasteté, la réponse se fera de façon bien différente selon que l'on possède l'une ou l'autre de ces connaissances. Celui qui saura la morale théorique cherchera un principe général, ou essaiera des principes généraux, sous lesquels il tâchera de subsumer la circonstance en question. Celui qui possède de soi l'habitude de la chasteté (si du moins elle est un peu développée et un peu exquise, et qu'elle ait pénétré l'organisme), sentira une réaction d'ordre affectif — attirance ou répugnance — qui l'avertira, on dit : « instinctivement », que l'objet en question est dangereux pour sa vertu, (inoffensif) ou favorable. Nous pouvons à chaque instant, dans la vie quotidienne, constater en nous l'exercice de pareilles facultés de connaître. (Exemple du signe de la croix, de « shall » et « will », du tennis, du P. Brou...) Cette connaissance, suivant les principes de saint Thomas, ne doit pas être dite *moins* intellectuelle, mais *autrement* intellectuelle que la connaissance par abstraction. Elle a même sur cette dernière cette supériorité qu'elle atteint l'être directement dans sa réalité concrète; et, si par en bas elle semble continuer la connaissance instinctive des animaux, elle offre, si l'on regarde par en haut, une image de l'intuition des anges, qui est toujours essentielle, concrète et sympathique. Remarquez aussi que les deux sortes de connaissance ne s'excluent aucunement, et que l'homme chaste dont nous parlons, et qui aura tranché une question par connaissance sympathique, pourra très bien, s'il connaît aussi la chasteté par principes, venir ensuite au même but par voie de science abstraite, soit pour justifier sa conduite vis-à-vis du prochain, soit pour le plaisir d'exercer sa faculté raisonnante.

Cette connaissance *per modum naturae* présente cinq caractères :

1^o Elle est intime et essentielle. Au contraire de la connaissance conceptuelle, qui se forme une image de l'essence en partant des accidents, (« ex accidentibus perceptis venatur rerum essentia »), elle part de l'essence même de l'objet pour connaître des accidents, des phénomènes.

2^e Elle procède par *inférence directe* et non par discours.

3^o Elle est *affectueuse* : jamais l'objet n'est indifférent, puisqu'on en juge précisément par la réaction qu'il provoque dans l'affectif.

4^o *Infailible* si elle est purement spirituelle ou purement animale, elle comporte l'erreur à des degrés divers sous sa forme humaine, c'est-à-dire chez l'être où la connaissance sensible n'est moyen de vérité que par son illumination par l'intelligence.

C'est par une connaissance de ce genre que nous voulons expliquer la conscience que l'Église prend des vérités dogmatiques qui font l'objet de définitions nouvelles. Nous ne mettons pas une connaissance *per modum naturae* avec réaction infailible dans chacun des individus qui possèdent l'*habitus* de foi infuse : un pareil « *discerniculum experimentale* », admis par Antoine Pérez et [], est contraire à l'expérience (enfant baptisé — et mieux : tous les Saints Pères!) et communément rejeté par les théologiens (bien que ce *discerniculum*, ce sens catholique soit chez tous à l'état embryonnaire, et, à l'état plus développé, chez ceux à qui le Saint-Esprit communique une plus large mesure du don de sagesse). Nous la mettons dans l'Église considérée comme société, comme ensemble, comme plénitude du Corps du Christ. Et nous disons que l'organe dont la fonction est de prendre conscience, c'est l'Église enseignante. Il n'y a pas *deux* sujets de l'infailibilité.

S'il faut encore un exemple pour rendre notre pensée plus claire, revenons à nos Napoléon. Remettons-nous dans l'hypothèse de tout à l'heure, et demandons-nous en quoi la race de Bonaparte serait plus capable que le reste des Français de connaître, de comprendre Napoléon, le vrai Napoléon. La raison de cette supériorité n'est pas dans l'étude des papiers et des livres : tout le monde peut étudier comme eux, et il est assez vraisemblable qu'il se trouvera bien des Arthur Chuquet et des Frédéric Masson pour l'emporter sur les princes. Si l'on attribue donc aux Bonaparte une supériorité sur les autres, c'est qu'on suppose qu'étant de la race de l'Empereur, il y a une certaine similitude de nature entre eux

et Lui. Ils ont, non des notions sur ses faits et gestes, mais son caractère, son « esprit ». Au reçu d'une communication diplomatique grave, d'une insulte à la nation, ils réagissent *comme lui*, et définissent par le fait même ce qu'*il* aurait fait ! Mais ils y parviennent par une voie toute différente. Le moyen de connaître, dans leur cas, c'est la science acquise des actes de l'Empereur ; dans l'autre cas, c'est tout simplement « un sursaut corse ».

Pour donner une image exacte de la vie du dogme dans l'Église, il faudrait aller plus loin ¹⁷. Ne craignons pas de passer par des comparaisons bizarres si elles nous mènent à notre but. Il faut imaginer que l'État, en même temps que l'œuvre active du progrès national de la France, pousse activement une autre œuvre : l'étude de la vie et surtout de l'esprit de Napoléon, devenu identique à l'esprit de l'État français. Par le moyen de la connaissance conceptuelle, s'exerçant sur les souvenirs qu'ont laissés les contemporains de l'Homme, sur tous les documents de son époque, on travaille l'ontologie de cette âme, on prépare la définition de Napoléon. Historiens, critiques, psychologues, proposent leurs formules, et s'aident pour cela de sciences nouvelles ou étrangères (comme l'Église use de la philosophie au Concile de Vienne, comme Lemaître, pour définir Polyeucte, se sert du prince Kropotkine et de « Jean Huss »). Ce fut un sauveur, disent les uns. Mais ce fut un despote, ajoutent les autres. Il a continué tout droit dans la ligne du régime bourbonien, crie-t-on ici. Mais il a toujours gardé le signe de la Révolution, réplique-t-on là. Taine dit : C'est un prince italien du *xvi^e* siècle. Emerson dit : C'est le type de l'arriviste du Vieux-Continent. Cependant, par-dessus ce tumultueux travail, une autorité veille. L'Empereur vivant est là, race du Fondateur, qui parfois condamne une interprétation fautive, parfois consacre une formule légitime, parfois interprète authentiquement le texte d'un document discuté. Et toutes ces définitions, toutes ces formules, notez-le

17. [En marge de cet alinéa :] Changer cela. Dire ce qui est pour l'Église, et ajouter : Mais comment supposer qu'un gouvernement dirige le travail conceptuel en même temps que le progrès national et puisse statuer avec une autorité infaillible sur les interprétations historiques du rôle et de l'esprit de Napoléon ?

bien, en même temps qu'elles définissent l'homme, définissent le régime, l'Empire, la Vérité politique, la Constitution, dont il est supposé « mensura ». Et toute définition d'un point essentiel du régime fixe du même coup, comme on l'a dit plus haut, un trait de caractère ou un acte de volonté du Fondateur.

Je ne continue pas d'accumuler les suppositions qu'il faudrait faire pour rendre l'image moins imparfaite : le développement poussé jusqu'à ce point nous paraît déjà, peut-être, inutile autant que bizarre... La grande, la capitale différence consiste en ceci : Napoléon, qu'on le suppose tant qu'on voudra modèle, mesure, héros, idéal de sa race, Napoléon est *un homme mort*. Il ne peut s'agir que de l'imiter, de faire *comme* lui. Jésus-Christ est vivant comme nous, plus que nous, et notre vie de chrétiens n'est qu'une fonction de la sienne. C'est son Esprit même qui est en nous, qui nous pousse vers sa connaissance, et qui, par son assistance continuée, garantit l'infaillibilité des définitions catholiques.

Il est d'ailleurs indispensable de remarquer, que la connaissance par laquelle nous expliquons la manière dont l'Église prend conscience d'une vérité qu'elle va définir, n'est pas la « prospection », la connaissance vitale proprement dite. C'est, à vrai dire, une opération qui tend à transporter dans le plan conceptuel le résidu, l'expression d'une connaissance vitale. C'est une reconnaissance. On s'y *regarde agir*, et, après avoir agi, on s'y exprime, on s'y dit le sens de son action, soit pour répondre à une question posée par autrui, soit pour répondre à une question intérieure, c'est-à-dire pour se satisfaire soi-même, pour *en avoir le cœur net*, pour *tirer au clair* et transformer en notion maniable qui puisse figurer dans un système de concepts, la connaissance vitale qui préexistait. La vraie connaissance vitale est celle qui est encore indivisée dans l'action même, avant la question et la réflexion. Elle préexistait, elle était *dans* l'action à titre de direction immanente, puisque la réflexion ne l'y met pas, qu'elle l'en tire au contraire, ne fait que l'en tirer.

Ainsi, ce qui explique cette intuition rapide, ce regard jeté sur soi, c'est ce qui se passe dans l'Église au moment où

elle est amenée à se poser une question, — et comment elle n'a qu'à se regarder croire ou à se regarder faire pour pouvoir donner, non seulement sans syllogismes, mais même sans recours à la Tradition, une réponse *définitive* (aux deux sens du mot), qui interprète le dépôt, qui le monnaie, et qui le fait passer, quant à un de ses aspects, dans un plan de connaissance nouveau, sans absolument lui rien ajouter.

Le dépôt invariable, non accru, persistant, consiste, lui, dans la connaissance vitale qui préexiste à la question et dure encore après la réponse. L'infailibilité consiste dans une protection extérieure spéciale qui garantit le passage (de soi incertain) de l'implicite à l'explicite, la traduction (toujours difficile) de la connaissance vécue en connaissance exprimée.

On a coutume, quand on traite du développement, de distinguer l'acte par lequel l'Église prend conscience d'un dogme, et un obscur travail de maturation et de progrès qui préparerait l'acceptation générale ou la définition. Il est clair que dans bien des cas, cette distinction est commode et justifiée. Par exemple, pour l'Immaculée-Conception, deux moments se distinguent tout naturellement : le premier comprend plusieurs siècles, depuis les premières manifestations, hésitantes et contredites, de la piété des fidèles, jusqu'aux victoires de plus en plus décisives de la doctrine dans l'enseignement théologique et officiel; l'autre embrasse un assez court espace de temps, les démarches préparatoires du Pape jusqu'à la définition solennelle inclusivement. Donc cette distinction est utile quand on fait de l'histoire des dogmes et qu'on étudie, pour chacun en détail, les moyens de son explicitation. Mais, quand on étudie la théorie générale du développement dogmatique, je ne crois pas qu'elle soit nécessaire. Il y a deux moments essentiels : la connaissance vécue (possession du dépôt immuable), la connaissance conceptuelle (diction du dogme détaillé). Le temps, plus ou moins long, n'est pas *essentiel* à l'affaire. Il faudra des siècles parfois pour qu'un concours infiniment complexe, et d'abord incohérent, de circonstances, finisse par dessiner un mouvement d'idées qui force enfin de se poser une question

explicite. Mais on peut concevoir aussi une crise si subite, si violente, si aiguë, une attaque portant tout d'un coup sur un point si sensible, que l'Église, piquée au vif, prenne par une réaction quasi instantanée l'attitude spirituelle que lui commande sa nature catholique et, dans un même instant, pour ainsi dire, prenne conscience du danger et du dogme à extraire, et jette sa réponse comme un cri.

¹⁸ Surtout, il ne faudrait pas croire que ce travail obscur qui prépare les nouveaux dogmes corresponde nécessairement à une croissance de la foi surnaturelle, de l'« habitus » infus dans les âmes fidèles, et soit en raison directe de la somme d'*action sainte* que le Saint-Esprit produit dans l'Église. Ce serait, par amour de l'*action*, s'exagérer la valeur de l'explicitation conceptuelle, que de présenter son progrès comme le fruit naturel d'une plus haute sainteté. Pour venir après nos Pères, nous ne valons pas mieux qu'eux, bien que nous puissions, je l'accorde, savoir plus de théologie qu'eux. La foi, vertu surnaturelle qui croît avec la grâce, était, sans doute, dans les apôtres, enracinée plus fort qu'en nous. Son expression en conceptuel n'est aucunement proportionnelle à son intensité.

C'est donc dans un *concours* de circonstances, extérieur à l'*habitus* de foi qui anime le corps de l'Église, qu'il faut chercher la raison des développements du dogme dans la suite des temps. Il va sans dire que ce concours est dirigé par la Providence, mais la Providence n'a pas toujours fait de la vie de l'Église un *progrès* : pour la morale, il y a eu, autant qu'on peut en juger, des périodes de recul, et je ne vois, pour moi, aucune raison d'établir une relation quelconque entre le progrès du dogme et celui de la vie chrétienne. Reprenons notre exemple du tennis. Il se peut que sur quinze journées de jeu, un grand joueur ne se trouve avoir eu à formuler, à dire les règles qu'une fois ou deux fois, mettons la douzième journée ou la quatorzième. Pourquoi ces jours-là? Parce que son partenaire hésitait sur un point ou qu'un petit garçon qui se trouvait là l'a interrogé. Mais sa connais-

18. En face de ce paragraphe, un point d'interrogation ^{xv}.

sance vécue n'a pas varié. Et quant à la valeur de son jeu (c'est l'action sainte), elle a été indépendante et de la connaissance invariable, et de celle que le hasard a fait, ou n'a pas fait s'explicitier. Si l'on aime mieux dire que sa connaissance vécue a varié, non en ce sens qu'il ait connu aucune nouvelle chose, mais parce que la croissance même infinitésimale de l'habitude, enracinait plus profondément dans son organisme l'observation, et donc la connaissance machinale des lois du tennis, l'on aura une image encore plus expresse de ce qui se passe pour la foi. Mais alors l'Église ne devra plus être comparée à un seul joueur, ou bien ce sera un joueur qui, jouant toujours d'après les mêmes règles, a des hauts et des bas dans son jeu. Si, dans la formule célèbre de Vincent de Lérins, on entend « scientia » de la connaissance rationnelle, et « sapientia » de la connaissance savoureuse que Dieu donne aux bons, il faudra dire que la science des dogmes croît dans l'Église toujours, et comme mécaniquement¹⁹, tandis que la sagesse monte et baisse.

III

On dira que je ne suis jusqu'ici sorti des métaphores que pour me lancer dans les comparaisons. Afin de tenir ma promesse, cette troisième partie se présentera sous forme d'objections que ferait un théologien scolastique.

A. — J'admets, dira-t-il, qu'elle existe dans la nature, cette connaissance sympathique ou « per modum naturae » dont vous parlez. Mais quelle est exactement celle qui se monnaie, comme vous dites, dans le développement dogmatique de l'Église chrétienne? Jésus, sans doute, qui avait la vision béatifique, avait la possession intelligible de soi, mais il ne l'a pas transmise aux apôtres. Or, tout ce que nous avons de Jésus et qui fait partie du dépôt, a passé par les apôtres²⁰. Donc, la connaissance sympathique qui, d'après

19. Et encore! Haut Moyen-Age? Mais si, en un sens []. Idée sur Grégoire le Grand.

20. Les révélations de Paray sont quelque chose que nous avons de Jésus, et n'ont pas passé par les apôtres : elles ne font pas partie du dépôt. L'intelli-

vous, précontient et règle notre foi, n'est pas autre chose que la connaissance sensible que les Douze avaient de l'homme Jésus ²¹, c'est-à-dire l'ensemble de leurs souvenirs sur la vie avec cet homme, ensemble qu'ils nous ont détaillé et interprété ensuite, avec le bénéfice, si vous voulez, d'une infailibilité garantie d'en haut. Mais la connaissance d'un individu vivant n'est sympathique (c'est-à-dire se manifestant par anticipations et réactions affectives) que moyennant certaines conditions d'imagination et de sensibilité, qui quelquefois sont absentes (on peut connaître un homme, « le facteur », « le chef de gare », et rester à son égard parfaitement froid). Mettons qu'elles aient été présentes chez tous les apôtres. Il reste inconvenant de faire dépendre la foi de la Sainte Église d'une sympathie organique en son fond. « Caro et sanguis regnum Dei non possidebunt! » De plus, la réaction naturelle dont vous vous servez pour expliquer la *reconnaissance* des dogmes dans le dépôt, demeure inexplicable. On peut avoir la connaissance sympathique d'une personne qu'on n'a jamais vue, qu'on ne connaît que par ouï-dire (par exemple un orphelin vis-à-vis de son père mort, que sa mère lui aura assidûment et tendrement raconté). Mais à moins de miracles modifiant tout d'un coup la sensibilité et la mémoire, cela suppose une longue catéchèse orale, sur la personne en question, que beaucoup de fils de l'Église n'ont pas, et que certains incroyants ont mieux qu'eux (ceux qui font leur étude de la personne de Jésus-Christ). De plus, la sensibilité est chose subjective, et ainsi, à moins de supposer une harmonie divinement préétablie de toutes les sensibilités des croyants (hypothèse affreusement mécaniste), vous n'expliquez pas le caractère social de la réaction infailible qui discerne le dogme d'après vous.

Rép. — La sympathie sensible n'entre absolument pour rien dans la connaissance dont il s'agit. Certes, « caro et sanguis

gencé mystique communiquée à une sainte Thérèse dans ses visions de la Sainte-Trinité n'ajoute pas au dépôt *commun*, et n'en aide le développement que dans la mesure...

21. Une vision intellectuelle *une* synthétisant tout ce qu'ils savaient de Jésus, de Dieu, est inadmissible : comme les *species* angéliques doivent être multipliées, succédanés...

regnum Dei non possidebunt »! L'antipathie qu'un pharisien pouvait avoir pour la personne de Jésus, la sympathie naturelle qu'un autre avait peut-être, sans cependant croire, le sens *très sympathique* qu'un positiviste incroyant peut avoir de la cohérence intime d'au moins certains de nos dogmes (xvi), sont des connaissances sympathiques, mais n'ont rien à voir ici. Elles sont, vis-à-vis de la connaissance sympathique transmise par les apôtres à l'Église, ce que serait une foi acquise (« opinio fortificata rationibus ») vis-à-vis de l'habitude surnaturelle de la foi. La connaissance sympathique de Jésus chez les apôtres dénomme l'ensemble formé par : 1° les souvenirs personnels humains de leur vie avec le Maître; 2° l'habitude de la foi infuse; 3° la garantie extrinsèque de l'infaillibilité quand ils interprétaient Jésus (dans certaines conditions); 4° des dons du Saint-Esprit, ajoutés à l'habitus de foi, qui leur permettaient de tirer de leurs souvenirs personnels plus qu'ils n'auraient fait avec leurs forces naturelles (laissées *per se* intactes par l'habitus de foi) : cela, Jésus le leur avait promis : διδάξει, ὑπομνήσει, ὁδηγήσει (fera comprendre, fera souvenir, fera avancer. Jo, xiv, 26-xvi, 23).

Ce caractère composite de leur connaissance sympathique s'accorde très bien avec la nature essentiellement monnayante, provisoire et imparfaite de la connaissance de foi. Nous l'avons dit plus haut : la connaissance sympathique, tant qu'elle n'est pas proprement intuition, c'est-à-dire a priori, dit toujours une certaine indigence d'amour, qui est principe d'impulsion. Dans la connaissance sympathique, l'être connu est en même temps, tout ensemble « *tanquam cognitum in cognoscente* », et « *tanquam amatum in amante* ». Mais dans la connaissance sympathique sensible, la possession stimulante (présence possédée et remémorée) et la possession désirée sont de même ordre : dans les plus basses, même, ce qu'on désire, c'est tout simplement la répétition de ce qu'on a eu (quand on aime le tabac, ou les oranges... on a ce désir, à moins que l'appétit ne soit « *aufgehoben* » dans la satiété, ce qui est caractéristique de l'amour matériel : on désire moi plus la chose, on perçoit en soi moi acte et moi

puissance plus la chose). Dans cette connaissance sympathique qui est la foi, ce qu'on désire c'est la vie éternelle²², qui est *une*; tandis que le principe d'impulsion, la possession stimulante, est d'ordre bien inférieur, et *double*: « Fides principaliter est ex infusione... sed quantum ad determinationem credibilium, est ex auditu. » L'*habitus infusus* est du genre de la connaissance sympathique, il est possédé *per modum naturae*, et en effet il en vérifie la définition, puisque, si nous pouvions le regarder agir, nous discernions du coup les énoncés dogmatiques (l'*habitus* n'agit pas, quand on donne son assentiment à une proposition faussée : 2 a 2 ae, q. 1, a. 3). La *determinatio credibilium* n'est pas, *per se*, du genre de la connaissance sympathique.

Quand les apôtres, au temps de leur pèlerinage, désiraient, comme Jésus le leur avait prédit, « revoir un jour du Fils de l'Homme » et ne le revoyaient pas, ils désiraient *recommencer* ce qu'ils avaient fait naguère. C'était de la connaissance naturelle en son fond, bien qu'elle pût être vivifiée par la grâce céleste. C'était un *désir*, un *regret*, l'affectif était essentiel. Quand ils se rappelaient Jésus pour le prêcher aux néophytes, le sentiment de sympathie personnelle, qui pouvait mettre de la chaleur dans leur voix, n'entraînait pour rien dans l'œuvre surnaturelle de la tradition du dépôt. Trois éléments intégraient cette œuvre : 1° leur mémoire de témoins oculaires; 2° la protection extérieure de l'infaillibilité, qui garantissait la véracité de ces témoins; 3° l'ordination de cette catéchèse à l'accomplissement de la Parole, c'est-à-dire à la croissance de la grâce et de la foi, répandue dans le corps de l'Église, et qui doit finalement fleurir en gloire. C'est ce troisième élément qui était, *per se*, connaissance sympathique surnaturelle, et le premier ne l'était que par sa communication.

B. — Quelle est donc, d'après vous, la connaissance que les apôtres livrent?

Rép. — Les apôtres ne transmettent *per se* et directement, aucune connaissance sympathique. (S'ils baptisent, ils sont

22. Connaissance, possession de Dieu et de Jésus-Christ (*Jo.* xvii, 3)...

causes instrumentales de l'infusion de la grâce et des vertus, mais cela est hors de notre présente perspective.) Ils transmettent le dépôt, qui est normalement sympathisé par l'habitude infuse, puisque tout son rôle est d'être comme assumé par lui, de servir à en prendre conscience en quelque sorte, et à croître, grâce à ce premier branle, dans la grâce et dans la sainteté.

C. — Cette réponse semble détruire toute la doctrine de la connaissance sympathique, puisqu'un livre en pourrait faire tout autant. Quelle est donc la valeur de la continuité (temporelle) de la conscience de l'Église avec la conscience apostolique? Quel est le rôle de la Tradition?

Rép. — 1° Un livre en pourrait faire tout autant, *transeat*. Si vous ne prenez que l'aspect objectif, la « *determinatio credibilium* », on peut feindre pour des raisons de méthode que tout le dépôt se réduit à l'Évangile ou au Nouveau Testament. C'en est déjà assez, pour faire surgir dans l'esprit des lecteurs la connaissance d'un homme vivant, laquelle se peut monnayer indéfiniment en *idées*, lesquelles se peuvent monnayer indéfiniment en *dogmes*. Toute notre première partie reste debout.

2° Mais on ne peut pas prendre *per se* la « *determinatio credibilium* », et après la première partie une seconde et légitime question se pose. Comment cette connaissance d'un homme vivant est-elle sympathique, c'est-à-dire quel est le principe de réaction naturelle qui garantit à un lecteur privilégié l'explication et la définition infallibles, en langage conceptuel, des connaissances qui monnayent la connaissance concrète de Jésus? Nous répondons : Ce n'est aucun principe de psychologie naturelle, c'est l'*habitus de foi infus* à ce lecteur privilégié, l'Église. Il lui permet de juger, par connaturalité vraie, de tout ce qui touche à la science de la conscience de Dieu Homme, à la science du Seigneur Jésus-Christ.

3° Nous n'avons donc pas besoin, dans les limites de notre présente étude, de déterminer d'une manière nouvelle et plus exacte qu'on ne l'a fait jusqu'ici, ce que c'est que le

dépôt, ni d'étudier le rapport de la conscience des apôtres à celle des presbytres, et de celle des presbytres à ceux qui les ont suivis, et ainsi de suite jusqu'à nous. Ces questions s'amorcent assez naturellement aux deux questions que nous avons traitées. Car on ne peut guère traiter des réactions vitales qui permettent les définitions dans l'Église sans tâcher de se définir d'un peu plus près son essence *sociale*, et comment des habitus dont aucun n'a le privilège des réactions infaillibles, acquièrent ce privilège, quand ils sont unis; on ne peut, non plus, proposer de regarder toute la connaissance dogmatique comme détaillant simplement la connaissance de l'Homme Jésus, sans être tenté d'apporter une explication toute simple (mais par raison *intrinsèque*) du privilège que la théologie reconnaît aux apôtres, que la révélation n'est close qu'après eux (ce serait qu'ils joignent, eux seuls, la connaissance directe de cet Homme à l'infaillibilité et aux dons spéciaux d'interpréter). Ces deux ordres de vérités, rapprochés, expliqueraient par conséquent la nécessité, ou du moins le profond naturel du rapport qui unit dans l'Église sa nature d'institution sociale et sa continuité temporelle avec les Apôtres. Mais, encore une fois, nous ne nous proposons de traiter que deux points déterminés.

Αὐξάνετε δὲ ἐν χάριτι καὶ γνώσει τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ χριστοῦ (2 Petr. III, 18).

Pierre ROUSSELOT.

NOTES

I. La *Revue pratique d'apologétique* venait de publier, de mai à juillet 1908, une série d'articles du P. Léonce de Grandmaison sur le développement du dogme chrétien. Ces articles sont réunis dans le volume posthume : *Le dogme chrétien, sa nature, ses formules, son développement* (Paris, Beauchesne, 1928), pp. 67 à 274.

II. On reconnaît dans cet énoncé l'un des objets principaux de la réflexion de Rousselot à cette date. En mars 1910, la *Revue de philosophie* devait publier de lui un article sur « Amour spirituel et synthèse aperceptive » (pp. 225-240), et en juin 1910, un autre, sur « L'Être et l'Esprit » (pp. 561-574).

III. Dans « le Point de départ de la recherche philosophique », *Annales de philosophie chrétienne*, janvier et juin 1906 (t. 151, pp. 337-360; t. 152, pp. 225-250).

IV. Félix RAVAISSON, *La philosophie en France au XIX^e siècle* (1895), p. 275 « : ...A bien des signes, il est donc permis de prévoir comme peu éloignée une époque philosophique dont le caractère général serait la prédominance de ce qu'on pourrait appeler un réalisme ou positivisme spiritualiste, ayant pour principe générateur la conscience que l'esprit prend en lui-même d'une existence dont il reconnaît que toute autre existence dérive et dépend, et qui n'est autre que son action. »

V. Georges DUMESNIL (1855-1916), professeur à l'Université de Grenoble, directeur de la revue *l'Amitié de France*; il avait publié en 1902 un livre sur le *Spiritualisme*.

VI. On comparera avec le célèbre 15^e sermon universitaire de Newman (1845), n. 25 : « Il ne faut pas confondre des propositions particulières qu'on emploie pour exprimer des parties de la grande idée qui nous a été accordée, avec cette idée elle-même, que toutes ensemble peuvent atteindre, mais non dépasser. De même que toute définition ne doit pas dépasser son objet, mais seulement lui être adéquate, les propositions dogmatiques sur la nature divine qu'on trouve dans nos confessions, si nombreuses soient-elles, ne peuvent dire plus que l'idée originelle dans sa complétude, sans risque d'hérésie. La vie des Credo et des dogmes, est dans l'idée unique qu'ils sont faits pour exprimer, et qui seule est substantive... En fait, ces expressions ne sont jamais adéquates à leur objet, car nous pouvons définir les créations de notre esprit..., mais il n'est pas plus facile de définir du réel que de le créer... » (Trad. Paul Renaudin, dans *Textes newmaniens*, I, Sermons universitaires, commentaire de Maurice Nédoncelle (1955), pp. 343-344.)

VII. J. B. FRANZELIN, *Tractatus de divina Traditione et Scriptura* (ed. 4a, Romae, 1896), I, thesis 23 : *De modo quo doctrina fidei aliquo tempore possit esse obscurius proposita, quae deinceps explicetur ac declaretur* (pp. 257-267) : « ...in omnibus veritatibus revelatis »; « Declarata veritatum revelatarum distinctio... »; « ...clarius cognoscit easdem veritates, etc. »; « Hac veritatum revelatarum differentia supposita... »; « ex differentia veritatum revelatarum »; « Evidens est, posse esse veritates objective in deposito fidei comprehensas, etc. Revera esse tales aliquas veritates, demonstratur, etc. », etc.

VIII. Le P. Marcel CHOSSAT était alors professeur de dogme au scolasticat. Il était très érudit..

IX. Allusion à l'un des sermons d'exercice prononcés au réfectoire.

X. H. TAINÉ, *Nouveaux essais de critique et d'histoire* (6^e éd., 1896), p. 222.

XI. C'est une allusion à un mot du P. Georges Longhaye, leur ancien professeur de français. Il avait pu lire aussi le mot dans l'étude citée de TAINÉ, p. 204.

XII. J. A. MOEHLER, *L'unité dans l'Église ou le principe du catholicisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles de l'Église*. Nous n'avons pu déterminer avec certitude la page à laquelle il fait allusion.

XIII. On trouve ici l'amorce de quelques pages de la *Religion chrétienne*, étude dont il avait conçu l'idée l'année précédente et qu'il rédigea pour l'ouvrage collectif que préparait alors le P. HUBY, *Christus, manuel d'histoire des religions* (Paris, Beauchesne, 1912). Cf. L. de GRANDMAISON, préface à la réédition de *l'Intellectualisme de saint Thomas*, pp. xxiv-xxviii; Élie MARTY, *Le témoignage de Pierre Rousselot*, s. j. (1940), pp. 166-170.

XIV. Le P. Alfred DURAND, qui était leur professeur de Nouveau Testament.

XV. Rousselot pensait sans doute ici à *Histoire et Dogme* de Blondel, mais il a dû se demander ensuite si sa critique atteignait réellement la pensée blondélienne. D'où le point d'interrogation.

XVI. Rousselot pense sans doute à Charles Maurras.