

## LE THÉOLOGIEEN DE LA FOI

C'est en novembre 1909 que le P. Rousselot commença d'enseigner à la Faculté de Théologie de l'Institut catholique de Paris. Prêtre depuis le 24 août 1908, ayant, cette même année, soutenu en Sorbonne ses thèses de doctorat ès lettres, il terminait ses études de théologie au scolasticat d'Ore Place, à Hastings, quand il fut désigné pour prendre, à Paris, la succession du Père de la Barre, dont l'enseignement se trouva, inexplicablement, interrompu, au terme de l'année scolaire 1908-1909. Sans transition, étudiant la veille encore, le jeune théologien devenait « professeur suppléant de théologie morale fondamentale <sup>1</sup> ». Il ne disposait que des mois d'été pour préparer son cours.

Sa correspondance nous apprend que, dès le mois d'août, il est installé à Paris, 12, rue du Regard, dans un de ces appartements de fortune où se cachaient alors, deux ou trois ensemble, les jésuites, officiellement interdits de séjour <sup>2</sup>. Dans la chaleur du mois d'août, en vue de son enseignement, il réfléchit sur le problème de la foi et de la crédibilité. Il écrit en effet à sa mère, le 19 août 1909 :

Je ferai, l'année prochaine, un cours sur la vertu de foi, question importante et difficile; je prépare en ce moment ce que je dirai. C'est

1. L'annuaire de l'Institut catholique de Paris, pour l'année 1909-1910, porte la mention suivante, dans la liste des professeurs de la Faculté de théologie : « L'abbé (*sic*) Pierre ROUSSELOT, docteur en théologie et ès lettres, professeur suppléant de théologie morale fondamentale, 12, rue du Regard, Paris VI<sup>e</sup>. »

Le sujet du cours, confié au P. Rousselot pour cette année universitaire, est indiqué comme suit dans la liste des cours : *De fide et dogmatismo*. Il a lieu le mardi à 10 heures et le mercredi à 9 heures, chaque semaine, salle E.

Le P. Rousselot n'avait pas encore fait le « troisième an »; il enseignera trois ans, avant cet achèvement de sa formation religieuse, qu'il accomplira à Cantorbéry en 1912-1913 : il sera alors « suppléé » par son prédécesseur, le P. de la Barre, à l'Institut catholique. Au moment où il commence à enseigner, le Père, officiellement encore « scolastique de la Compagnie de Jésus », n'a pas atteint trente et un ans, étant né le 30 décembre 1878.

2. Cf. lettre du 5 août 1909, citée dans Élie MARTY, *Le témoignage de Pierre Rousselot*, s. j., Beauchesne, 1940, pp. 108-109.

une espèce de travail souvent très irritant et très rebutant. Tant qu'il ne s'agit que de compulsier les livres des saints Pères et des théologiens pour savoir ce qu'ont dit tel ou tel, on peut n'avoir pas beaucoup de goût à l'ouvrage : au moins voit-on qu'on avance et cela soutient. Mais quand il s'agit de se faire une opinion sur les choses mêmes en des matières si importantes et si compliquées, on se sent arrêté par des obscurités, on part sur de fausses pistes, on cherche indéfiniment la solution d'une objection... Que le Saint-Esprit m'accorde la lumière et la paix. Dans bien des parties de mon travail, il me semble qu'avec son aide, cela a marché, mais je sens — sans doute par amour-propre — un désir naturel d'aller vite, qui est souvent matière à des sacrifices torturants<sup>3</sup>.

Le Père avait conscience de l'exigence que représentait pour lui l'obligation d'enseigner la vertu de foi. Il aurait pu, comme bien d'autres, se contenter, pour une première année, de redire ce que les autres avaient enseigné, quitte à accompagner ce *status quaestionis* de remarques critiques. Il voulut s'engager personnellement, et le cours qu'il enseigna est d'une belle originalité : dès l'hiver 1909-1910, le P. Rousselot exposa à ses élèves sa théorie des « yeux de la foi ».

Nous possédons ce cours, écrit de la main du Père. Les feuillets jaunis tirés à la pierre humide, pour être communiqués aux étudiants, il les a écrits lui-même, de sa petite écriture nerveuse et élégante. D'ailleurs, la première livraison des *Recherches de science religieuse* (janvier-février 1910) annonçait, parmi les « articles à paraître dans les prochains numéros » : *Les yeux de la foi*, par Pierre Rousselot. Il est clair que, dès Noël 1909, le P. Rousselot était décidé à livrer au public la substance de son enseignement à la Faculté de théologie, et donc estimait sa pensée suffisamment assurée pour affronter le jugement de ses pairs et de ses maîtres ! La comparaison des deux textes — le cours de 1909-1910<sup>4</sup> et les articles des *Recherches* — permettra de saisir la pensée et l'intention des « Yeux de la foi ».

Mais auparavant, il n'est pas inutile de se rendre compte à quel niveau de connaissance se situait la foi pour le philosophe de l'*Intellectualisme de saint Thomas*. Le point de départ

3. Lettre citée dans E. MARTY, p. 109.

4. Le P. Rousselot présentera, en 1914, les articles des *Recherches* comme « un chapitre plus développé » de son cours de 1909-1910.

de la réflexion de Rousselot est à chercher dans les pages que la thèse de Sorbonne consacre à la foi; rationnellement tâtonnante, au regard du philosophe, la foi apparaîtra lumineuse au théologien qui reconnaît en elle l'effet de la grâce et montre que « sa rationalité dérive de sa surnaturalité même <sup>5</sup> ». Davantage, la foi se révélera à lui — dans les années 1913-1914, semble-t-il — comme la condition et la dimension de la véritable « renaissance de la raison », disposée par la foi à cette « aperception surnaturelle » dont témoignent les mystiques.

**La connaissance de foi au niveau de l' « Intellectualisme ».**

« La foi est, pour saint Thomas, un acte intellectuel étrange et essentiellement imparfait. Elle est une proposition intellectuelle de ce qui est encore l'inintelligible <sup>6</sup>. »

Ainsi commence une présentation de la foi, qui semble, à première lecture assez minimisante. En quelques phrases, Rousselot met en lumière les paradoxes de la foi « essentiellement provisoire, passagère, mal satisfaisante », car elle n'est pas science, pas davantage opinion, « et elle n'est pas le moins du monde un composé des deux ». La foi, dans la philosophie thomiste, est sise dans l'intelligence et pleinement certaine; mais cette certitude « n'est pas exclusivement produite par des principes intellectuels » : elle est commandée par la volonté. « L'intelligence du croyant est prisonnière », écrit saint Thomas.

Et cependant la connaissance de foi est « spéculative », non pas seulement pratique. Sa certitude n'est pas empirique ou prudentielle, mais fondée en raison, encore que celle-ci ne puisse atteindre que les préambules de la foi, et doive adhérer au « mystère », qui demeure inévident. Ce que nous atteignons directement — les concepts ou les formules — n'est pas ce qui est cru, puisque la foi, selon la célèbre formule, « ne se termine pas à l'énonçiable, mais à la Réalité

5. *Recherches de science religieuse* (désormais citées : *RSR*), I, 1910, p. 444.

6. *Intellectualisme de saint Thomas*, 3<sup>e</sup> édition, Beauchesne, 1936, p. 190 (désormais cité : *Intellectualisme*).

qu'il exprime »; mais cette Réalité est proprement inaccessible, et nous connaissons par la foi, dira encore saint Thomas, « un Dieu inconnu ». La foi est une visée, riche de promesses, mais présentement pauvre de contenu : « Considérée comme préformation, comme prodrome de la vision, elle est l'aube du triomphe surnaturel de l'intellectualisme; considérée comme connaissance actuelle, elle réduit la vie de l'esprit presque au minimum d'intellectualité qu'elle peut comporter. » Et le P. Rousselot de conclure : « De tous les grands docteurs, je n'en connais pas qui méprise autant que lui (saint Thomas) la foi comme connaissance <sup>7</sup>. »

Cette « critique » de la connaissance de foi, profondément fidèle à saint Thomas, se comprend parfaitement dans la perspective où Rousselot a lu et compris le Docteur angélique.

L'intelligence « qui est son acte » est la mesure et l'idéal de toute intellection. Toute critique de la connaissance trouve donc sa dernière explication dans la théorie de l'intellection divine. C'est à leur plus grand éloignement de sa simplicité unique qu'on mesure les perfections décroissantes de l'intuition, du concept, du jugement, du discours. Un être est d'autant plus intelligent que sa conscience est plus totalisante, d'autant moins que ses perceptions sont plus multiples <sup>8</sup>...

Or, la foi manifeste, de la manière la plus accentuée, le désaccord qui existe entre l'exercice présent de notre intelligence, « faculté du divin », et l'aspiration essentielle qui la spécifie. Ce Dieu qu'elle est faite pour connaître, l'intelligence croyante ne le découvre qu'à travers une multiplicité de concepts fragmentaires et inadéquats. Quête besogneuse, sans cesse déçue, haletante et frustrée. Dans la foi, l'intelligence doit constamment se soumettre à la pression de l'« autorité divine », et ne peut y consentir que par un acte de volonté, donc par une sorte de capitulation qui l'oblige à accepter sa condition dépendante. Dans l'acte de foi, l'intelligence est en même temps dépendante d'un autre faculté, et soumise à une multiplicité d'énonciables dont elle ne peut faire

7. *Ibid.*, pp. 191-194.

8. *Ibid.*, pp. 228-229.

l'économie. Sa condition rappelle celle des juifs soumis à des tâches harassantes, quotidiennement répétées sous le joug égyptien.

Néanmoins, la foi révèle à l'intelligence, à travers les concepts dogmatiques, Celui qu'elle est appelée à connaître. « Dans la connaissance de foi, du côté de l'objet, la perfection est sublime, si l'opération intellectuelle est grandement imparfaite » : ce texte du *Contra Genes*, cité par Rousselot<sup>9</sup>, dit la grandeur de la foi, comme certitude d'espérance et promesse de vision. Elle surclasse toute autre intellection, car, dans la pénombre de la non-vision, elle annonce à l'intelligence sa véritable destination et la met en contact avec Celui dont la vision lui donnera son plein accomplissement : « Le bonheur, tel qu'on peut l'avoir sur terre, consiste dans la vie de foi<sup>10</sup>. »

Cette analyse de la connaissance de foi n'a de sens que dans la perspective choisie par le P. Rousselot, en fonction des préférences et des dépréciations qu'elle impose, et qui sont les options vigoureuses du jeune philosophe : vocation de l'intelligence à l'être, relativisme de la connaissance conceptuelle, qui implique dispersion et « chosification<sup>11</sup> ». Or, considérée dans son exercice quotidien, la foi apparaît comme assentiment donné à des « concepts » multiples et fragmentaires : elle est adhésion à une série de propositions dogmatiques, non seulement analytiques, mais encore non évidentes, et, de ce fait, « impérées » par la volonté. Ainsi, dans l'acte de foi, il faut reconnaître comme un redoublement de l'imperfection de notre mode de connaître : la foi démultiplie en « articles » la Révélation, et ces articles s'imposent à notre adhésion, non pas en raison de leur vérité distinctement et évidemment perçue, mais en raison, comme dit le premier Concile du Vatican, de l'autorité divine qui nous commande de les croire ! « L'œuvre de saint Thomas est d'inculquer la répugnance qu'éprouve pour la croyance simple l'intelligence

9. *III C.G.*, ch. XL, cité dans *Intellectualisme*, p. 192.

10. *Intellectualisme*, p. 229.

11. Cf. *Métaphysique thomiste et critique de la connaissance*, *Revue néoscholastique de philosophie*, nov. 1910, pp. 487-488.

en tout état : elle veut voir, et rien d'autre jamais ne l'apaisera<sup>12</sup>. »

Mais, précisément, à défaut de cette vision qu'elle ne peut évidemment donner, la foi apporte la promesse. Si le contenu de la connaissance de foi est déficient, sa *visée* restaure à l'intelligence sa dignité, et justifie son ambition. Et ici, encore, il faut remarquer une sorte de redoublement. Car, d'une part, en tant qu'elle est prélude et préparation de la vision, la foi dispose à connaître l'Être, à « voir Dieu ». Mais, d'autre part, elle ne se contente pas de manifester ce que Rousselot nomme « le dynamisme intégral du sujet connaissant<sup>13</sup> »; elle en donne la raison déterminante, non plus seulement métaphysique, mais « révélée », dans la vocation de l'homme à contempler Dieu lui-même, sans voiles et sans intermédiaire. « Notre perfection, note profondément Rousselot, consiste davantage à recevoir qu'à donner<sup>14</sup>. » Il ne s'agit plus seulement d'une « aptitude de l'intelligence », ou plutôt cette aptitude est affirmée d'autant plus fortement qu'elle est reçue comme une vocation, hors de laquelle il n'est ni bonheur ni accomplissement possibles. « Notre perfection nous vient vraiment d'un Autre que nous-même<sup>15</sup>. » Et cela par une destination primordiale, qui nous constitue « capables de Dieu » et fait de notre intelligence « la faculté de voir Dieu ».

Ainsi, dans la vie présente, conclut Rousselot philosophe de l'intellectualisme, l'*imperfection* et la *préparation* sont corrélatives. Il faut en prendre son parti : l'intelligence, sur terre, n'aura pas la paix : il lui restera toujours, sinon la sensation déraisonnée du risque, au moins la sensation attristante du noir. D'autre part, puisque la vision est offerte, la raison même commande de faire tout converger vers ce but unique et de ne s'amuser plus à ce qui en pourrait compromettre l'acquisition. Il faut prendre la connaissance pour ce qu'elle est dans l'ordre actuel. Toute la masse des idées humaines, et ce que croient les chrétiens, et ce que savent les théologiens, ce sont des « rudiments proposés en ce monde au genre humain pour qu'il puisse se diriger vers son but<sup>16</sup> ».

12. *Intellectualisme*, p. 194.

13. *Métaphysique thomiste... art. cit.*, p. 502.

14. *Ibid.*, p. 502, note.

15. *Ibid.*

16. *Intellectualisme*, pp. 194-195.

### Quaestiones de fide et les articles des Recherches.

Si originales que soient ces réflexions, elles ne représentent qu'une démarche préliminaire. Se trouvant, au seuil de son enseignement, dans l'obligation de traiter de la foi en théologien — et jouissant de l'heureux privilège de centrer son cours sur quelques « questions » plus importantes — le P. Rousselot a repris, dans son ensemble, le problème de l'acte de foi. Tel est l'objet de la première partie de son cours de 1909-1910, la plus étendue et la plus personnelle; la seconde traite, assez brièvement, en fonction du modernisme, du dogme catholique.

Deux raisons, semble-t-il, ont déterminé ce choix. D'abord l'actualité. Plusieurs essais de solution, dont le Père rend compte à ses élèves mais dont il discute les conclusions avec la netteté un peu tranchante qui le caractérise, venaient d'être proposés par des théologiens : les PP. Hilaire, Billot, Bainvel, Gardeil. Dans la perspective de l'enseignement donné en ce temps à la Faculté de théologie, qui s'adressait à des prêtres ayant achevé leurs études de séminaire et avait charge de compléter leur formation, il était normal de choisir pour objet de cours une question alors disputée. Au reste, **ne l'oubliez pas, le P. Rousselot a commencé son enseignement à un moment où la crise moderniste était encore préoccupante : nous sommes au lendemain de l'encyclique *Pascendi* (8 septembre 1907) et du décret *Lamentabili* (3 juillet 1907).** En ces années où le modernisme posait des interrogations pressantes aux clercs, et où ses protagonistes étaient des personnages contemporains — la mort tragique de Tyrrell survint en cet été 1909, tandis que le Père prépare son cours, et il confie à sa mère, dans une lettre du 5 août, l'émotion qu'elle provoque en lui<sup>17</sup> — il convenait de choisir, parmi les « questions » relatives à la foi, celles qui concernaient sa justification rationnelle.

Mais surtout, pensons-nous, ce qui détermina le P. Rousselot à réfléchir sur la crédibilité, c'est le « malaise » intime de la

17. Lettre citée dans E. MARTY, *op. cit.*, p. 109.

théologie d'alors. Il le ressentait fortement lui-même et l'avait analysé dans une note de sa thèse sur l'*Intellectualisme de saint Thomas* :

Le rôle des préambules (ou raisons de croire) est de justifier intellectuellement l'adhésion, ce que nous avons le devoir strict de faire, puisque tous nos actes doivent être raisonnables. Mais les « articles de foi » ne constituent pas avec les raisons de croire une série homogène de propositions rationnelles : ils ne sont même pas subsumés aux premiers principes, avec lesquels pourtant ils ne peuvent être en contradiction. Ainsi que la connaissance des choses de vertu par expérience directe, à laquelle elle est comparée, la foi est un *habitus* non subordonné, mais comparable à l'*habitus* des principes, et inhérent, comme lui, *per modum naturae*. On comprend donc qu'on puisse y adhérer plus fermement qu'aux principes et aux démonstrations des sciences ; on comprend qu'elle se trouve aussi bien dans le nouveau-né qu'on remporte du baptême que dans le plus habile théologien. Elle n'est pas produite par la nature, comme l'habitude des principes, ni par l'accoutumance, comme celle des vertus : elle est produite par la grâce<sup>18</sup>.

Ainsi la foi doit être justifiée rationnellement, mais cette justification lui demeure extrinsèque : c'est du dehors, pour ainsi dire, que l'acte de foi reçoit sa qualification d'acte raisonnable, et par une démarche qui lui est foncièrement étrangère, puisqu'elle n'a pas de prise directe sur une certitude qui est, à la fois, surnaturelle et libre. Au début du chapitre II du cours dont nous possédons le résumé écrit de sa main, le P. Rousselot a remarquablement mis en lumière les apparentes contradictions de l'acte de foi :

L'acte de foi implique la **conjonction, dans l'intelligence, d'une faculté reçue d'en haut et d'une proposition déterminée. Il est à la fois l'usage d'un habitus infus et l'affirmation d'une vérité certaine.** Il requiert quatre caractères, qu'il n'est pas facile d'affirmer en même temps : le caractère surnaturel a peine à se concilier avec le caractère raisonnable, et la certitude avec la liberté. Car, à une proposition raisonnable, l'homme semble pouvoir donner son assentiment sans secours surnaturel ; mais si la liberté demeure de refuser cet assentiment, on ne voit pas comment peut exister une certitude pleine et légitime. Mais l'expérience montre que les fidèles, en faisant un acte

18. *Intellectualisme*, p. 193, note.

de foi, n'ont pas le sentiment de dépasser leur manière ordinaire de se comporter<sup>19</sup>.

Un tel problème ne pouvait laisser indifférent le philosophe exigeant de l'« intellectualisme ». En relisant ce qui avait été écrit avant lui, il devait éprouver l'impatience de ceux que ne satisfont pas les solutions proposées. Ces solutions, dit le Père, se ramènent toutes au *jugement de crédibilité* par lequel la raison naturelle, interprétant les signes de la Révélation, conclut que « la foi catholique est révélée par Dieu, et donc mérite d'être crue ». La perspicacité du P. Rousselot distingue, en fait, un double moment, souvent confondu. D'abord le jugement de crédibilité proprement dit, qui conclut, à partir des signes, à la possibilité (voire à l'obligation) d'adhérer aux vérités qui nous sont proposées comme à une révélation de Dieu. Ensuite, le jugement consécutif portant sur la vérité même de la foi catholique.

Le jugement de crédibilité inclut, ou du moins peut engendrer un autre jugement, portant non plus sur la crédibilité, mais sur la vérité de la foi catholique. Et cette seconde affirmation, incontestablement raisonnable, incontestablement certaine, demeure incontestablement *naturelle*. C'est la foi acquise ou foi scientifique<sup>20</sup>.

A partir de là, les opinions divergent, et le Père les range en trois catégories : pour les uns, dans la ligne de Scot, la « foi scientifique » est indispensable à la légitimité de l'acte de foi, au point qu'un acte de foi surnaturelle doit, actuellement ou virtuellement, contenir un acte de foi scientifique : ce que le Père nomme « la foi syllogistique ». Pour d'autres, qui suivent Billot, et parmi lesquels le Père cite son collègue et doyen, le P. Bainvel, l'acte de foi n'exige pas, dans tous les cas, le recours à la « foi scientifique ». Tous les bons fidèles n'en sont pas capables, sans qu'on puisse mettre en doute la valeur et la certitude de leur adhésion religieuse ; de plus, l'acte de foi apparaît comme un acte unique, insécable, qu'il est de mauvaise méthode de morceler. Aussi bien ces auteurs

19. *Quaestiones de fide et dogmatismo*, quas in Facultate theologica Parisiensi explicabat P. ROUSSELOT, anno MCMIX-MCMX, p. 19. Ces notes, destinées aux étudiants, seront désormais citées sous le titre : *Cours*. Nous traduisons sur le latin.

20. *Cours*, p. 20.

parlent volontiers, au moins pour les « rudes » et les enfants, de « foi à l'autorité divine », sur le témoignage irrécusable de l'Église et des témoins qui la représentent : *fides simplicis auctoritatis*. Sans interdire le recours à la « foi syllogistique », ces auteurs estiment qu'elle n'est ni exigée de tous, ni même la voie la plus ordinaire. La foi est un cas privilégié de la confiance normale qu'un homme fait à ceux qu'il reconnaît pour ses maîtres et vénère comme des témoins dignes de créance.

La troisième opinion qu'examine et discute le Père est celle que le P. Gardeil venait d'exposer dans la première édition de son livre : *La crédibilité et l'apologétique*<sup>21</sup> et dans divers articles; elle lui paraît représentative de la solution proposée par les « thomistes modernes ». Son originalité consiste à doubler le jugement de crédibilité proprement dit d'un jugement de crédence, lequel conclut à l'obligation de croire. Et ce jugement suppose le secours de la « lumière divine », capable non seulement de « suppléer » à ce qui manquerait au jugement de crédibilité, mais surtout de manifester « comme un devoir pur et simple » l'adhésion aux vérités de la foi :

Avec lui (= le jugement de crédence) la crédibilité, qui jusque-là était une aptitude facultative de la vérité révélée à être crue de foi divine, s'impose à la conscience comme absolument obligatoire. Le caractère conditionnel du jugement antérieur de crédibilité a disparu. C'est donc... que la possibilité pour moi de réaliser l'acte de foi surnaturelle m'est apparue. Comment cela?... C'est certainement par l'effet d'un secours actuel, d'une illumination de mon intelligence qui me représente actuellement les vérités de la foi comme bonnes à croire, effectivement et sans la moindre réserve, et l'acte de foi à ces vérités comme compris parmi les actes qui me relient à ma fin ultime, comme un devoir pur et simple<sup>22</sup>.

De la discussion précise et attentive de ces différentes opinions, ressort clairement une insatisfaction dont le P. Rous-

21. Gabalda, 1908. Le P. Gardeil publia, en 1912, une seconde édition entièrement refondue et considérablement augmentée : il tient compte des critiques qui ont été faites à la 1<sup>re</sup> édition, notamment par le P. Bainvel, alors doyen de la Faculté de théologie.

22. *La crédibilité et l'apologétique*, 1908, pp. 23-24, cité par Rousselot, *Cours*, pp. 36-37.

selot ne cherche pas à dissimuler la profondeur. L'unité synthétique de l'acte de foi est morcelée, le caractère raisonnable de l'adhésion du croyant est, ou bien exalté au détriment de son caractère surnaturel et libre, ou bien amenuisé au profit de l'« autorité » du témoin sur la parole de qui on adhère à la vérité. Enfin, et surtout peut-être, ces explications laborieuses ne paraissent pas rendre raison des faits : l'indulgence pour les « rudes » et les petits, à qui l'on concède des « suppléances » ou chez qui l'on tolère une qualité inférieure d'adhésion, incapables qu'ils sont de « foi scientifique », irrite le Père. Notre explication de l'acte de foi, dit-il, doit pouvoir s'appliquer à tous, et tenir compte aussi bien des enfants que des théologiens.

La théologie de la crédibilité que va proposer le P. Rousselot est connue, puisque les articles des *Recherches* reprendront, parfois dans les mêmes termes et avec les mêmes comparaisons, les chapitres du cours. Il est cependant instructif de se rendre compte comment le professeur va proposer cette « solution » originale, et vraiment neuve, à des étudiants qui, sans doute, se demandent où il veut en venir.

En trois brefs chapitres (III, IV et V), le P. Rousselot développera sa théorie de l'acte de foi : il dira d'abord quelle unité le marque, et se refusera à distinguer, comme des temps successifs, la crédibilité et l'acte de foi proprement dit. Tel sera le premier moment de son exposé, qu'il faudrait intituler, croyons-nous, l'unité synthétique de l'acte de foi (ch. III)<sup>23</sup>. Ensuite, il montrera le caractère volontaire (et donc libre) de l'acte de foi, par une réflexion sur l'influence de la volonté sur l'intelligence, et sur leur causalité réciproque dans l'acte humain de liberté (ch. IV). Enfin, il établira que

23. Le titre donné par le P. Rousselot au ch. III de son cours (p. 41) : « Quod possibile est credibilitatem per lumen gratiae percipi », ne montre pas bien à première vue, la différence avec le ch. V, qui traitera du rôle de la grâce dans la perception de la crédibilité : « Quod sine gratia nec actus fidei legitime fieri nec credibilitas certo percipi potest ». En réalité la différence entre les deux chapitres n'est pas dans le rôle dévolu à la grâce, dont l'action est affirmée ici et là, mais dans le fait que le P. Rousselot montre d'abord la possibilité (contre l'opinion alors unanime) de faire appel à la *lumen gratiae* pour rendre raison de la perception des motifs de crédibilité (ch. III), et ensuite affirme que, sans la grâce, il n'est pas possible de porter un jugement de crédibilité certain (ch. V).

l'acte de foi est totalement surnaturel, posé sous l'influence de la grâce sans détriment de son caractère raisonnable et libre, mais au contraire obtenant de la grâce sa pleine certitude et sa vraie liberté (ch. VI).

\*  
\* \*

Le chapitre III, en onze pages, expose avec une netteté concise et une grande clarté, mais aussi avec l'ingénuité des grands « inventeurs », ce que l'on retiendra comme la théologie des « yeux de la foi ». On n'a pas le sentiment que le P. Rousselot se rende vraiment compte de la nouveauté de ses assertions, et des critiques qu'il va soulever. Très simplement, sur la base de notations pénétrantes mais rapides et péremptoires, il énonce les trois « points » essentiels de sa conception : 1) la faculté intellectuelle est synthétique, et l'unité de son exercice interdit qu'on fragmente en actes successifs le mouvement cognitif; 2) la crédibilité est intérieure à l'acte de foi, et non pas préalable; 3) en conséquence, il faut dire que le jugement de crédibilité, partie intégrante de l'acte de foi, est porté sous l'influence de la lumière surnaturelle, et donc est pleinement surnaturel.

Le Père a résumé, en formules vigoureuses, dans le premier article des *Recherches*, la substance du chapitre III de son cours :

**Il faut remarquer la priorité réciproque entre l'affirmation de la loi et la perception du fait qui sert d'indice... On ne perçoit pas d'abord la preuve comme telle et ensuite la chose prouvée. Mais on voit d'un seul coup la loi générale comme se subsumant le cas particulier, qui en est, sous différents aspects, la cause et l'effet, la preuve et l'application, la conséquence et l'indice. On voit la loi *par* l'indice, mais ce n'est que *dans* la loi qu'on voit l'indice. Le fait ne peut être connu comme indice que si on affirme la loi... Percevoir la connexion et donner son assentiment sont une seule et même chose. En effet, percevoir la connexion, c'est percevoir l'indice comme indice. Mais l'indice ne peut être perçu comme indice sans qu'on perçoive, en même temps, par une corrélation nécessaire, et sous la même modalité de connaissance, la chose « indiquée ».**

Ce dernier point, dans la théorie de la foi, est d'une réelle importance. Il nous fait en effet comprendre que dans les connaissances

surnaturelles dont nous parlons, il ne faut point imaginer de « jugement de crédibilité » qui constitue un acte distinct. *C'est un acte identique que la perception de la crédibilité et la confession de la vérité.*

Que si la perception de la crédibilité ne fait qu'un avec l'acte de foi, comme la perception du lien avec l'assentiment à l'hypothèse, il est clair qu'il n'y a plus aucune difficulté à dire, avec saint Thomas, que c'est la lumière de la foi qui montre qu'il faut croire <sup>24</sup>...

Au terme de ce chapitre, le P. Rousselot analyse comment nous parvenons à interpréter les *signes* de crédibilité. Ces signes sont des faits d'expérience humaine, mais ils n'apparaissent vraiment signes qu'à la lumière de la grâce. « Ils appartiennent à l'ordre naturel de notre expérience et à l'ordre surnaturel de la grâce, et la grâce intérieure n'offre pas de nouveaux objets à connaître, mais illumine dans l'objet déjà connu un aspect nouveau. Elle nous fait voir, dans le cercle même des objets auxquels nous nous intéressons, des indices du monde supérieur. Discerner en eux une nature nouvelle, c'est pénétrer plus limpide et plus à fond leur réalité. L'apôtre Thomas « vit l'homme et crut le Dieu », comme disent très exactement les Pères. Mais le Dieu et l'homme, c'était un même Christ Jésus <sup>25</sup>. »

C'est à la lumière de grâce qu'il faut, selon Rousselot, attribuer la *certitudo* du croyant : loin que l'acte de foi doive sa rationalité à un jugement de raison naturelle qui lui serait antérieur et extérieur, il la tient de sa surnaturalité même :

Ex his vides, in hac nostra explicatione, *supernaturalitatem* et *rationabilitatem* fidei non e diversis principiis repeti, sed actum fidei ex ipso principio suae supernaturalitatis habere rationabilitatem <sup>26</sup>.

En effet, la solidité (des raisons de croire) est absolument indépendante du pouvoir que peut avoir la raison discursive d'établir entre le fait qui sert d'indice et la crédibilité de la foi chrétienne une série syllogistique d'arguments. L'Esprit Saint peut tout aussi bien manifester cette crédibilité à l'âme, en illuminant pour elle la liaison qui existe entre la sainteté du curé de sa paroisse et la sainteté divine de l'Église qu'en illuminant celle qui existe entre l'ensemble de l'his-

24. *RSR*, 1910, pp. 253-254.

25. *Ibid.*, p. 256. En ce passage comme en beaucoup d'autres, l'article reprend les expressions et les développements du cours (pp. 49-50).

26. *Cours*, p. 49.

toire de l'Église et sa direction par la Providence de Dieu : il suffit que la dite liaison soit réelle.

Il faut même aller plus loin. Dans la connaissance naturelle, plus l'intelligence est agile et pénétrante, plus il lui suffit d'un léger indice pour induire avec certitude une conclusion. Il en est de même dans la connaissance surnaturelle. Plus l'âme est mobile aux touches du Saint-Esprit, plus il lui sera facile, au moyen des signes vulgaires et quotidiens, et non point « extraordinaires » ni « miraculeux », d'arriver à l'assentiment de la foi chrétienne. C'est pour cela qu'une tradition incontestable et qui remonte à l'Évangile même, donne des louanges à ceux qui, pour croire, n'ont pas eu besoin de prodiges. On ne les loue point pour avoir cru sans raison : cela ne serait que blâmable ; mais l'on voit en eux des âmes vraiment illuminées, et capables, sur un indice minime, de saisir une grande vérité <sup>27</sup>...

Ce n'est point là, conclut Rousselot, une indulgence pour les ignorants chez qui la grâce viendrait « suppléer » à l'insuffisance des raisons de croire, et donner valeur à des motifs déficients ou débiles. Peut-être sont-ils incapables de justifier leur foi, au plan du discours ; mais « la lumière de la grâce les rend capables de saisir avec une pleine certitude une connexion, qui, à la lumière de la raison naturelle, resterait seulement probable <sup>28</sup> ». Il n'y a pas, dans l'Église, deux catégories de croyants, dont la seconde bénéficierait, faute de mieux, de « suppléances subjectives », alors que la première aurait l'honneur de parvenir à une crédibilité de plein exercice. Mais tous sont éclairés par la lumière surnaturelle, et c'est pourquoi la foi, chez tous, est vraiment certaine.

\*  
\* \*

Les chapitres iv et v du cours de l'Institut catholique ne doivent pas être séparés. Le chapitre iv est consacré au rôle de la volonté dans la foi, le suivant au rôle de la grâce, mais il apparaît clairement qu'il ne s'agit pas de deux composantes que l'on pourrait dissocier et étudier séparément. Ce n'est que par la grâce que l'acte de foi peut être pleinement libre et pleinement certain. Si « l'obéissance ne donnait

27. *RSR*, pp. 258-259 = *Cours*, pp. 51-52.

28. *Cours*, p. 52.

pas des yeux », selon la belle formule du P. Rousselot<sup>29</sup>, le problème posé avec une rare lucidité au début du chapitre iv ne recevrait pas de solution pleinement satisfaisante. Les analyses du chapitre iv, concernant la causalité réciproque de la volonté et de l'intelligence dans la connaissance, préparent la thèse que prouvera le chapitre v : ce n'est que par la grâce que l'assentiment de la foi, et la crédibilité qui le fonde, n'atteint sa pleine certitude rationnelle : « dicimus assensum veritati religionis christianae plene legitimum, id est *subjective et objective certum*, sine gratia non posse haberi. Quod de assensu *fidei* dicimus valet etiam de perceptione *credibilitatis* cum jam ostenderimus nullam talem perceptionem esse extra assensionem ipsi veritati<sup>30</sup> ». Il est d'ailleurs à remarquer que ces deux chapitres du cours, sans grande modification dans le mouvement de la démonstration, ont été « transcrits » selon un développement unique et continu dans le second article des *Recherches*<sup>31</sup>. Dans la pensée du P. Rousselot, il s'agit donc d'un problème unique, et non, comme il pourrait sembler à première lecture, de deux problèmes successifs. Il ne se demande pas, d'abord, si la connexion dans l'acte de foi des deux caractères, apparemment exclusifs et inconciliables, de la certitude et de la liberté, peut s'expliquer par la causalité réciproque de l'intelligence et de la volonté; ensuite, si la grâce ne vient pas consacrer ce processus psychologique. Mais la solution qu'il estime la seule acceptable au problème imposé par les affirmations théologiques apparemment contradictoires de la certitude et de la liberté de l'acte de foi est celle-ci : ce n'est que parce que cet acte est totalement *supernaturel* qu'il peut être dit, en même temps et sans contradiction, certain et libre.

Au principe de cette démonstration, le P. Rousselot a posé très nettement le dilemme : ou certitude ou liberté. Il écrit dans son cours :

29. *Ibid.*, p. 68.

30. *Ibid.*, pp. 70-71.

31. *RSR*, I, fasc. 5 : septembre-octobre 1910, pp. 444-469.

In universum videtur assensus speculativus, si liber sit, non esse legitimus; si legitimus, non esse liber<sup>32</sup>.

Ce qu'il « traduit » dans les *Recherches* par le paragraphe suivant :

L'antinomie apparente entre ces deux caractères (de certitude et de liberté) est très facile à saisir. Ou vous voyez avec certitude que Dieu a parlé, nous dit-on, ou vous ne le voyez pas avec certitude. Dans le premier cas, comment l'assentiment peut-il être libre? Dans le second, comment peut-il être légitimement certain? La simplicité de ce dilemme ne doit pas faire méconnaître sa force<sup>33</sup>.

Les réponses courantes, remarque le P. Rousselot, sont insatisfaisantes. Car elles fragmentent en deux moments successifs l'unique acte de foi. Ou bien l'on dit : il faut d'abord *vouloir* croire, et ensuite l'on connaîtra que la conviction à laquelle on est parvenu est conforme à la vérité : solution de type volontariste. Ou bien, et c'est la solution la plus commune, on pose d'abord une crédibilité intellectuelle, et on y ajoute un « second mouvement volontaire » : je veux croire. La première solution montre comment la foi est volontaire; mais « la liberté n'y paraît sauvée qu'avec dommage évident de l'intelligence<sup>34</sup> ». La seconde, si elle manifeste que l'acte de foi est raisonnable, tend à le faire au détriment de la liberté.

Or, pour que l'acte de foi réponde aux conditions posées par l'Église, il faut, semble-t-il, que les deux propositions suivantes se trouvent vraies *en même temps* :

C'est parce que l'homme veut qu'il voit la vérité.

C'est parce que l'homme voit la vérité qu'il veut<sup>35</sup>.

**Solutions inopérantes. Il faut trouver mieux.** Reprenant une remarque de saint Thomas concernant l'influx de la volonté sur la connaissance intellectuelle, le P. Rousselot note qu'il y a deux manières pour « l'appétit » d'agir sur l'intelligence : « La volonté (ou l'appétit) commande à l'intelligence, dit saint Thomas, non seulement pour l'accomplisse-

32. *Cours*, p. 56.

33. *RSR*, p. 444.

34. *Ibid.*, p. 446.

35. *Ibid.*, p. 448 = *Cours*, p. 67.

ment d'un acte, mais pour en déterminer l'objet<sup>36</sup> ». Ce second ordre de « motion » retient ici l'attention :

Par le fait qu'une certaine forme d'appétit est en lui, un sujet intelligent est incliné à juger de telle ou telle manière, à rechercher dans les choses tel ou tel aspect. On peut donner en exemple les tendances héréditaires, et les goûts spontanés qu'elles suscitent, ou encore les attrait de passions acquises, qui peuvent soit faciliter, soit corrompre le jugement de la raison. Une telle inclination peut être donnée par Dieu à l'homme, afin de l'aider à Le connaître. Bien plus la nature intellectuelle elle-même n'est pas autre chose qu'une inclination de cette nature vers l'être et vers Dieu, et c'est en vertu de cette inclination que l'intelligence possède en soi son objet formel, et juge de toutes choses<sup>37</sup>.

Reprenant avec plus de détails cette analyse dans le second article des *Recherches*<sup>38</sup>, le P. Rousselot écrit :

Le cœur, ou l'appétit sensible, peut séduire, peut charmer la raison. La réalité de cette influence en matière spéculative, si elle paraissait difficile à admettre dans le cas d'une soudaine décision du vouloir, est indéniable, au moins quand il s'agit d'une inclination enracinée dans le sujet. Un amour, une passion, un appétit peut teindre si à fond de sa couleur propre le monde des objets qu'il influence puissamment, voire même qu'il transforme les jugements sur « les choses en soi ». Un homme passionné voit les choses avec de nouveaux yeux, il y voit comme un nouvel « objet formel »...

Dans le phénomène en question, l'on ne s'est pas proposé expressément de se teindre l'intelligence. Ce n'est pas la nouvelle connaissance comme telle, c'est l'amour ou la vie qui nécessairement l'implique, qu'a librement élu la volonté. L'indivisible unité de l'acte ne brouille aucunement, mais conserve distinctes, les « raisons formelles » du connaître et du vouloir. Ce qu'on choisit directement, c'est le bien, la fin, la manière de vivre, et seulement à travers elle, la manière de voir.

Et il poursuit, appliquant à la connaissance de foi cette analyse :

Appliquant ces considérations à l'amour du Bien divin, de la Fin divine, l'on n'aura point de difficulté à dresser un schéma de l'acte de foi où les deux propriétés de liberté et de certitude, loin de se

36. *De Ver.*, q. 21, art. 1 et I, q. 83, art. 1, cités dans *Cours*, p. 59. Cf. Amour spirituel et synthèse aperceptive, *Revue de philosophie*, XVI, 1910, pp. 225-240.

37. *Cours*, p. 60.

38. *RSR*, pp. 448-451.

gèner, se soutiendront au contraire, en se pénétrant, si j'ose ainsi parler, par une espèce de circumincession. Il y a causalité réciproque entre l'hommage que l'on choisit de rendre à Dieu (*oboeditio fidei, pius affectus credendi*) et la perception de la vérité surnaturelle. Du même coup, l'amour suscite la faculté de connaître et la connaissance légitime l'amour. Sans qu'un « jugement de crédibilité » ait précédé, l'âme instantanément croyante peut s'écrier : Mon Seigneur et mon Dieu ! Élection libre et connaissance certaine s'unissent dans cet éclair, mais ne se confondent pas. Car l'élection porte sur le bien divin, sur la voie et la vie nouvelles qu'on choisit, et non directement sur la connaissance comme telle. Et l'intelligence, malgré l'ardente atmosphère d'amour qui peut-être l'environne, peut percevoir avec pleine sécurité le caractère souverainement raisonnable et légitime du parti qu'elle prend.

Cette analyse suffit-elle à satisfaire le théologien exigeant ? Non pas, et cela pour deux raisons : d'une part parce qu'elle conserve — quitte à les bloquer dans une sorte d'éclair, ou bien à consentir que le premier soit exténué au profit du second — la dualité d'un jugement de crédibilité logiquement antérieur et d'un acte de foi subséquent. D'autre part, parce que l'influence reconnue à l'« appétit » rend suspect de partialité le jugement *spéculatif* dépendant, peu ou prou, d'une « inclination sentimentale ».

Ici, une grave difficulté s'élève. J'accorde, nous dira-t-on, que l'influence de l'appétit en matière spéculative est possible, je constate même qu'elle ne l'est que trop, je le déplore, car je conteste qu'elle soit légitime. La raison pure et désintéressée est ici, de par la nature et de par Dieu, l'instrument seul convenable, le juge seul compétent. La volonté peut l'appliquer à l'exercice; toute autre influence volontaire n'est propre qu'à tout gâter. Le sens commun dira toujours, en dépit de tout pragmatisme, que ni les décrets du vouloir ni les désirs du cœur ne définissent la vérité. Tout jugement *de vero* commandé, quant à sa spécification, par un appétit, est un jugement arbitraire, où l'homme n'a pas, au fond, d'autre motif que son bon plaisir<sup>39</sup>.

En acceptant comme règle et mesure, non la Vérité première, seule mesure du jugement de l'intellect spéculatif, mais une fin inférieure et déterminée, l'intelligence accepte de se dégrader. En effet, la Vérité première est la seule mesure du jugement spéculatif, parce qu'en un tel jugement l'homme agit non pas en tant qu'il est *tel* homme, avec ses limites, mais en tant qu'il est simplement homme, image de Dieu,

39. *Ibid.*, p. 452.

esprit, au-dessus duquel il n'est que Dieu, comme le redit saint Augustin <sup>40</sup>.

La seule réponse à cette grave objection, c'est de reconnaître que « l'appétit » qui meut l'intelligence est l'attrait de la Fin dernière elle-même, et que cet attrait vient de Dieu, « qui inspire une inclination naturelle vers la Vérité première, autrement dit vers Lui-même en tant qu'il est la fin des esprits <sup>41</sup> ». A cette seule condition, l'assentiment de la foi peut légitimement être dit « volontaire » : « car il ne choisit pas arbitrairement d'affirmer ceci plutôt que cela (ce qui serait professer l'indifférence envers la vérité), mais il choisit volontairement de se soumettre à Dieu. Et cette obéissance donne des yeux <sup>42</sup>... »

L'analyse du P. Rousselot intègre ainsi les divers éléments qu'il reproche aux théories courantes de séparer : certitude et liberté, rationabilité et surnaturalité, ce dernier caractère expliquant et justifiant la connexion des autres. La surnaturalité de la foi, nous l'avons vu, fonde sa rationabilité; elle manifeste également que la foi est une démarche à la fois certaine et libre :

**La seule voie pour sauver à la fois la légitimité de l'adhésion et la liberté de l'acte de foi est d'admettre que, dans l'acte libre de l'amour, Dieu donne une nouvelle inclination selon laquelle se produit une nouvelle connaissance. C'est dans la mesure où une telle inclination est accordée par Dieu, comme une nouvelle nature intellectuelle, que les connaissances qu'elle produit en nous ont le caractère d'infailibilité. Les évidences naturelles ne sont infailibles qu'autant qu'elles manifestent cette inclination naturelle, que Dieu met dans l'esprit de l'homme vers la Vérité première. Si elle vient de Dieu, l'inclination surnaturelle dont il est question dilatera la capacité de l'esprit, alors que, si elle ne venait que d'un libre choix humain, elle la restreindrait <sup>43</sup>.**

Reprenant cette notation dans son article des *Recherches*, le P. Rousselot retrouve la perspective de sa thèse : l'intelligence est faculté du divin, et la foi, mieux qu'un cas privi-

40. *Cours*, pp. 63-64 = *RSR*, pp. 454-455.

41. *RSR*, p. 455.

42. *Cours*, p. 68.

43. *Ibid.*, pp. 73-74.

légié hors série, apparaît comme l'accomplissement, sous l'action de la grâce, de cette vocation de l'intelligence :

On entrevoit comment la conception de l'intelligence comme inclination connaturelle et sympathie, comme pur amour de l'être — qui, d'une part, rend plus inflexibles les exigences de l'intellectualisme rigoureux — ouvre la voie, d'autre part, à une théorie naturelle et cohérente de la certitude libre et légitime, même en matière de jugement spéculatif absolu. Si l'intelligence est une inclination, toute inclination volontaire qui la *restreindra*, et qui lui constituera pour mesure quelque être particulier sera une perversion, une corruption de la nature. Mais l'on pourra aussi concevoir une inclination qui l'approfondira, qui la *dilatara*, qui la rendra capable de mieux pénétrer son objet, l'être dérivé et secondaire, et la rendra plus profondément éprise de la Vérité subsistante, son objet premier et son idéal. Cette transformation d'amour sera identiquement un accroissement d'intelligence, et la vision d'amour qu'elle commandera sera connaissance plus parfaite, dans la ligne même de l'intellectualité<sup>44</sup>.

C'est parce que l'intelligence est « inclination », que le P. Rousselot insiste tant sur la valeur de la connaissance par connaturalité, et, à la suite de saint Thomas, met à la base des jugements de foi la « connaissance sympathique<sup>45</sup> ». « L'habitude de la foi fait connaître qu'il faut croire<sup>46</sup>. » C'est par là que s'explique, en dernière analyse, la perception des indices, car « elle suscite et maintient la notion synthétique du monde surnaturel qui permet d'interpréter l'indice<sup>47</sup> ». Don de Dieu, mais librement accueilli, cette « connaturalité » surnaturelle crée dans l'intelligence une sympathie qui fait voir. Car « l'amour donne des yeux, le fait même qu'on aime fait voir, crée pour le sujet aimant une nouvelle sorte d'évidence<sup>48</sup> ». Ainsi s'explique que la foi des simples n'est pas une foi au rabais, même s'ils ne sont pas capables, au plan du discours, de justifier par des arguments leur adhésion, cependant ferme et fondée, à la Parole de Dieu en Jésus-Christ. « La grâce rend la foi du charbonnier tout aussi

44. *RSR*, p. 456.

45. *Ibid.*, pp. 458-463. Cf. *Intellectualisme*, pp. 69-72.

46. *IIa IIæ*, q. 1, art. 4 ad 3; q. 2, art. 3 ad 2; *Ver.*, q. 14, art. 10 ad 10.

47. *RSR*, p. 462.

48. *Ibid.*, p. 464.

*raisonnable*, au sens principal et véritable du mot, que la foi de l'historien et du docteur<sup>49</sup>. »

Dans l'acte de foi, conclut le P. Rousselot, connaissance et amour se conjuguent et s'appellent l'un l'autre :

Comme l'amour est nécessaire à la connaissance, ainsi la connaissance est nécessaire à l'amour. L'amour, l'hommage libre au Bien suprême, donnent de nouveaux yeux. L'être, plus visible, ravit le voyant. L'acte est raisonnable, puisque l'indice perçu apporte à la nouvelle vérité le témoignage de l'ordre naturel. L'acte est libre, puisque l'homme peut repousser, s'il le veut, l'amour du Bien surnaturel.

Ou, pour présenter la même chose en d'autres termes, la réflexion distingue dans l'acte deux séries causales qui coexistent sans se gêner ni s'entrecroiser. D'un côté, l'homme veut un bien, s'y ordonne, et revêt par là une nouvelle nature (qui le fait voir). C'est l'ordre de la volonté. D'autre part, l'esprit voit un fait, l'interprète comme indice et en conclut une vérité (qui le fait vivre). C'est l'ordre de l'intelligence. Mais il n'y a point ici deux procédures réellement séparables : l'unité vivante d'un même acte intègre tout cela<sup>50</sup>.

De ces réflexions, le cours comme les articles tirent une conclusion décisive : « il faut renoncer au concept de foi scientifique ou de foi naturelle des modernes théologiens<sup>51</sup> ». Mais le cours contient un dernier chapitre, dans lequel le P. Rousselot s'efforce de « situer » la foi, en montrant ce qu'elle n'est pas : *la foi n'est ni science ni vision*<sup>52</sup>. C'est pour lui l'occasion de revenir une fois encore sur la distinction capitale entre *lumen quo creditur*, et *id quod creditur*. « *Auctoritas Dei in fide se habet ut quo, non ut quod* », écrit-il<sup>53</sup>. Nous ne pouvons, ici-bas, connaître la source de cette lumière qui nous éclaire, mais seulement voir les réalités humaines à cette lumière, et y découvrir les signes de Dieu. Avec saint Thomas, le P. Rousselot affirme catégoriquement que toute connaissance de Dieu, en cette terre, relève de la foi, même la connaissance mystique et prophétique, et qu'aucun *viator* ne peut jouir de la division divine :

49. *Ibid.*, p. 465.

50. *Cours*, pp. 67-68 = *RSR*, pp. 457-458.

51. *RSR*, p. 467.

52. *Cours*, pp. 88-96.

53. *Ibid.*, pp. 90-91.

*Voir* ne peut s'appliquer, à parler proprement, à l'homme fidèle, même si l'on affirme que la contemplation mystique l'élève à un mode de connaissance angélique : le seul mode de connaître qui permette de voir est divin, non angélique. Moins encore convient-il d'employer le verbe *voir* quand il s'agit de celui qui, clairement et sans ombre d'hésitation, perçoit la crédibilité et « voit l'existence de ce qu'il croit » (cf. II, II, q. 1, art. 4 ad 3 : *videt esse ea quae creduntur*). Une telle connaissance est enfermée, pour ainsi dire, dans les limites de la catégorie de l'être naturel. Bien plus, si par impossible (selon l'hypothèse de Jean de saint Thomas) on posait qu'un mystère, comme celui de la Trinité, pouvait faire l'objet d'une démonstration intrinsèque, ou qu'il est possible d'acquérir une science embrassant toutes les vérités de la foi, l'obscurité de la foi ne serait pas dissipée par la satisfaction de l'esprit diéforme, mais seulement par réduction de l'objet divin aux limites de l'être prédicamental<sup>54</sup>.

Si la foi n'est pas vision, elle n'est pas davantage « science », car la science suppose la connaissance objective des principes et l'accès direct aux objets. La foi possède une certitude supérieure à celle de toute science, mais « *ex parte medii cognoscendi*<sup>55</sup> », toute réduction de la foi à la science est impossible. Ce qui mérite le nom de « science », selon la tradition thomiste, c'est la *sacra doctrina*, qui reçoit comme principes les articles de foi, principes radicalement différents de ceux que connaît naturellement la raison, les dégageant de la connaissance naturelle de l'être.

\*  
\*  
\*

Cette analyse du cours de 1909-1910 et des articles des *Recherches* qui en procèdent immédiatement permet de se rendre compte de l'intention du P. Rousselot. Il n'est pas parti d'une idée *a priori*, d'une hypothèse théologique qu'il entendait prouver, mais de la description classique de l'acte de foi, telle qu'elle est supposée par les documents du Magistère et classiquement donnée par les théologiens. Il a confronté cette description avec l'expérience de la foi chrétienne, et a ressenti une gêne profonde. La simplicité une de l'acte de foi, tel que le posent les fidèles spontanément, contraste

54. *Ibid.*, p. 93.

55. *Ibid.*, p. 95.

avec la théorie qu'on en donne généralement. Or, professeur de théologie, le P. Rousselot ne pouvait ni enseigner autre chose que l'enseignement commun, sanctionné par les documents de l'Église, qui affirme simultanément les caractères de rationalité, de certitude, de liberté, de surnaturalité de l'acte de foi, ni oublier le donné évident de l'expérience du croyant. Sa réflexion n'a pas eu d'autre ambition que de saisir, dans une synthèse originale, l'unité apparemment compromise par la description classique de l'acte de foi, et du même coup de « réconcilier » cette analyse théologique morcelante avec l'expérience spirituelle des fidèles.

Le théologien, dit-il dans l'introduction de son cours, est lié, ou plutôt protégé, par une double limite : par en haut, les décisions et enseignements du Magistère; par en bas, l'expérience spirituelle des hommes religieux. Transgresser ces limites, c'est ou bien s'exposer à l'hérésie, ou bien contredire les faits <sup>56</sup>.

Dans cette entreprise audacieuse, le P. Rousselot conserve pour guide saint Thomas. La foi est un acte de l'intelligence, et il n'est pour elle d'autre certitude possible qu'une certitude intellectuelle. C'est donc autour de l'exercice de l'intelligence dans la foi que devra s'opérer la synthèse cherchée, et non pas en faisant appel à une pression extrinsèque et indue de la volonté, agissant par « coup de force ». La liberté indéniable de la foi sera nécessairement intellectuelle, et la « contrainte » de l'autorité divine ne pourra se manifester que par une lumière supérieure. « Il ne s'agit pas, écrit-il, de suppléer, mais d'opérer la connaissance, de faire voir, et non pas de dispenser de voir <sup>57</sup>. »

Le P. Rousselot, examinant les quatre caractères mis en lumière par l'analyse théologique de l'acte de foi : surnaturalité et rationalité, certitude et liberté, à la lumière des discussions contemporaines, se rend compte qu'un double problème est posé, dont il va chercher, de manière nouvelle (car aucune des solutions actuellement proposées ne le satis-

56. *Ibid.*, p. 4.

57. *RSR*, p. 250, note.

fait) la solution<sup>58</sup>. *Premier problème* : celui de la crédibilité. Est-il acceptable de le résoudre, comme on l'admettait couramment, par la juxtaposition d'une « double foi » : foi scientifique, rationnelle et naturelle, obtenue par la considération critique des motifs de crédibilité; ensuite, foi surnaturelle infuse, représentant l'adhésion, sous l'action de la grâce, à la Révélation? Cette conciliation de la rationalité et de la surnaturalité de l'acte de foi est illusoire, car elle divise l'acte de foi en deux démarches qui n'ont entre elles qu'un lien extrinsèque. La « foi scientifique » ou bien serait suffisante, et alors ce serait une manière d'herméisme larvé, ou bien ne serait pas suffisante, et alors l'acte de foi ne serait pas vraiment raisonnable. D'autre part, la foi surnaturelle serait, ou bien la pure et simple conclusion d'une démarche rationnelle, d'où l'extrinsécisme de son caractère surnaturel, ou bien une sorte d'illuminisme triomphant, et dès lors le caractère vraiment raisonnable de la foi serait compromis. Du reste, la solution d'une crédibilité naturelle décisive et suffisante ne concorde pas avec l'expérience des « petits et des rudes », et il faudrait, pour eux, imaginer des « suppléances ». A ce premier problème, le P. Rousselot a donné la solution que nous avons exposée : « Il ne faut point imaginer un jugement de crédibilité qui constitue un acte distinct. C'est un acte identique que la perception de la crédibilité et la confession de la vérité<sup>59</sup>. »

*Second problème*, qui, par retour en arrière, éclairera le premier et rendra plus décisive la conclusion proposée : l'acte de foi est en même temps certain et libre. Comment concilier ces deux caractères apparemment exclusifs l'un de l'autre? Le P. Rousselot note que « les explications les plus courantes séparent, écartent l'une de l'autre les deux notes, pour donner à l'une des deux une priorité temporelle et réelle<sup>60</sup> ». D'où soit le volontarisme qui pose une volonté de croire antécédente à l'acte de foi proprement dit, soit, plus

58. Les deux problèmes sont respectivement étudiés dans les deux articles des *Recherches de science religieuse* : mai-juin 1910, pp. 241-259; septembre-octobre 1910, pp. 444-475.

59. *RSR*, p. 254.

60. *RSR*, pp. 444-445.

couramment, la juxtaposition d'une crédibilité intellectuellement contraignante à l'acte libre de foi. Dans l'un et l'autre cas, le mouvement unique de la foi est fragmenté, et l'on se trouve « empêché de sauvegarder réellement et tout ensemble les deux propriétés que l'acte de foi doit réunir, la liberté et la certitude <sup>61</sup> ». Ici encore, la solution que propose le P. Rousselot a pour effet de sauver l'unité, par appel à la connaissance de connaturalité, dont, à la suite de saint Thomas, il montre l'importance considérable dans la théologie de la foi.

Cette solution a pour effet de sauvegarder le caractère intellectuel (ce qui ne veut pas dire : rationnel) de l'acte de foi, tout en montrant que, même en matière de jugement spéculatif absolu, il est légitime de parler de « certitude libre ».

Les analyses du P. Rousselot expliquent donc *l'unité de l'acte de foi*, essentiellement intellectuel et surnaturel, acte d'une intelligence surnaturalisée par la lumière divine, et capable de *voir*, à travers les signes, l'action divine et donc de percevoir l'appel divin, auquel il est juste, bienfaisant et nécessaire de donner une adhésion totalement libre et pleinement raisonnable. L'acte de foi est unique et insécable, et les différents éléments que peut y distinguer légitimement l'analyse théologique ne sont pas « des moments successifs chronologiquement distincts, mais des aspects d'un même acte complexe intellectuel et libre <sup>62</sup> ».

L'unité de l'acte de foi vient de ce qu'il est totalement surnaturel. Il représente l'investissement par la grâce de l'intelligence, à laquelle il donne, pour *voir*, des yeux nouveaux. Mais, alors que les contradicteurs du P. Rousselot redouteront, dans une telle perspective, une sorte d'atteinte au pouvoir de l'intelligence, ou la démission de celle-ci, le Père, lui, reconnaît dans la foi l'authentique promotion de l'intelligence. Pour bien comprendre sa pensée, il suffit de relire *l'Intellectualisme* et de se souvenir du rôle qu'il

61. *RSR*, p. 448.

62. L'expression est du P. Joseph HUBY, ami et interprète autorisé de la pensée du P. Rousselot : *RSR*, XXXIV, 1947, p. 484.

donne à l'intelligence humaine, participante en son acte de l'intellection divine, et « puissance passive de tout l'être », ordonnée, par sa vocation même qu'accomplit la grâce, « à la connaissance immédiate de Dieu tel qu'il est <sup>63</sup> ». Loin que l'action de la grâce lui impose une sorte d'esclavage, c'est au contraire de libération, et, comme dit Rousselot, de « dilatation <sup>64</sup> » qu'il s'agit.

Lorsque après avoir lu de près le cours de 1909-1910, l'on revient au chapitre de la thèse consacré à « l'intellection en soi », la pensée de Rousselot apparaît dans sa plénitude. Évoquant l'audace de saint Thomas, qui, se séparant des aristotéliens arabes et juifs, « sans craindre de compromettre la transcendance divine », proclamait le plus infime des êtres intellectuels « capable de Dieu », le P. Rousselot écrivait :

Voilà le triomphe de l'intellectualisme, en même temps que son éloignement maximum des tendances qu'on peut grouper autour du mot *rationalisme*. Sans doute, pour une telle prise de Dieu, le nom d'*intellection* peut sembler bien terrestre et bien pâle; *vision*, qui est métaphorique, a trouvé généralement plus de faveur. Mais le mot est sans importance : qu'on dise *union*, *possession intime*, *coïncidence consciente*, qu'on emploie tel terme qu'on voudra : le point capital est que, pour saint Thomas, la faculté qui nous fait capables de cette action transcendante est identiquement celle qui, selon un autre mode d'agir, forme nos concepts et combine nos déductions d'ici-bas <sup>65</sup>.

Analysant en philosophe l'amplitude de l'intelligence et sa destinée, le P. Rousselot n'avait pas à s'appesantir sur le mode de cet exercice plénier de la puissance intellectuelle de l'homme. Reprenant en théologien le même problème à propos des « précieuses promesses » d'une foi qui dispose et achemine à la vision <sup>66</sup>, le Père devait montrer dans l'investissement de l'intelligence par la grâce, qui lui « donne des yeux », le principe de la connaturalité qui permet « la sympathisation de l'intelligence au monde surnaturel <sup>67</sup> ». Grâce

63. *Intellectualisme*, p. 19; p. 31.

64. *RSR*, p. 456.

65. *Intellectualisme*, pp. 36-37.

66. *Ibid.*, p. 229.

67. *RSR*, p. 467.

qui, agissant totalement, à son plan<sup>68</sup>, confère à l'acte de foi sa certitude en même temps qu'elle le rend vraiment libre. Tout, dans l'acte de croire, relève de l'action de la grâce. Rien ne peut lui être dit étranger, depuis le premier mouvement que la tradition théologique nomme *pius credulitatis affectus*. Pour « sympathiser » avec les choses divines, ne serait-ce qu'un instant, il faut le secours divin qui crée en l'homme cette nécessaire connaturalité : « pour croire, il faut avoir, avec l'objet de la croyance, cette sympathie spirituelle qui s'appelle la grâce surnaturelle de foi<sup>69</sup> ».

Ne convient-il pas de s'étonner que cette théorie ait été si mal comprise, et que les autorités de la Compagnie de Jésus aient cru devoir, un moment, s'opposer à sa diffusion<sup>70</sup>? A vrai dire, l'opposition vint de ceux pour qui l'intelli-

68. « On aurait tort de dire qu'il faut, dans la vie spirituelle, faire la part de Dieu et la part de l'homme : tout est de Dieu et tout est de l'homme, chacun coopérant à sa façon. Ainsi, il n'est sans doute point de grâce qu'on ne puisse mal recevoir, et il n'est pas d'effort non plus qu'on ne doive craindre de faire d'une façon trop naturelle, offusquant par une activité brouillonne, exagérée, l'opération en nous du Saint-Esprit, opération qui, pour n'être pas sensible, n'en est pas moins réelle... » (lettre du 13 octobre 1909, adressée par le P. Rousselot probablement à sa sœur carmélite), E. MARTY, p. 110.

69. *RSR*, p. 469. On constatera sans peine l'accord de cette position avec les enseignements du Concile d'Orange.

70. Le P. de Grandmaison écrivait le 29 juillet 1920, au P. Auguste Valensin : « Il vient de m'être communiqué par le P. Visiteur (R. P. Thibault) la note de notre curie (s. j.) touchant « opinionem P. Petri Rousselot de actu fidei ». Elle est disciplinaire, mais très sévère; sans juger sur le fond, on dit que cette opinion a été estimée par bon nombre (*complures*) de théologiens de diverses provinces comme devant être proscrite dans l'enseignement de la Compagnie, n'étant ni *securior*, ni *magis approbata in Ecclesia*. En conséquence on défend de l'enseigner, même comme probable, par écrit ou oralement. Est adjoint un *elenchus de 11 propositions*, et une indication de quelques articles ou opuscules, où l'opinion proscrite *indubitata invenitur*. Y figurent *Les yeux de la foi* et autres articles du P. Pierre, les deux articles du P. Huby sur *le Miracle et Foi et contemplation dans saint Thomas*, ainsi que *Le témoignage des convertis*, du même, paru dans les *Études* et devenu l'opuscule *La conversion*. Cette note va être communiquée aux écrivains, professeurs, etc... ainsi qu'aux scolastiques, dans les lieux où pareille opinion aurait été enseignée. Tout cela, cher ami, va être extrêmement cruel à nos amis (...). Ils sont heureusement, sur le terrain spirituel aussi, de l'école de Pierre Rousselot : « Sive vivimus, sive morimur, Domini sumus. » Tout finira donc par la gloire de Notre-Seigneur.

« On m'assure que, ce faisant, notre Curie a voulu prévenir une désapprobation publique, sollicitée du Saint Office par les professeurs du Collège Angélique de Rome. Je n'en sais rien, mais cela ne me paraît pas invraisemblable, et, d'ailleurs, ne change rien à la chose... » (lettre citée par H. de LUBAC, dans *Correspondance Maurice Blondel-Auguste Valensin*, III, Aubier, 1965, p. 73).

Le plus touché par cette mesure fut le P. Joseph Huby, qui dut abandonner son enseignement de théologie fondamentale à Ore Place. Il se soumit en esprit

gence était essentiellement la faculté de démontrer, par un raisonnement logique, des propositions et qui se trouvaient, du fait, en désaccord formel avec les perspectives fondamentales de l'*Intellectualisme*. Il n'est pas étonnant que la querelle entre Rousselot et ses adversaires se soit située sur l'interprétation de saint Thomas. Pour le P. Rousselot, « dans son système (de saint Thomas), loin qu'il faille caractériser l'intelligence comme faculté de l'abstraction, il faut la dire, au contraire, faculté de totale intussusception <sup>71</sup> ». Pour ceux qui mettent en question l'authenticité thomiste de la position du P. Rousselot, au contraire, saint Thomas aurait reconnu « au miracle et aux autres motifs externes de crédibilité (la valeur) de garanties *extrinsèques* assurant à l'homme qu'il ne cède à aucune illusion quand il se livre à l'attrait intérieur qui le sollicite mystérieusement à passer à une connaissance et à un amour plus élevé de Dieu. Leur fonction est d'aider sa *raison* à entreprendre cette démarche déconcertante de se perdre dans une lumière qui la dépasse et que sa faiblesse seule lui fait apparaître comme environnée de ténèbres. Ils lui font comprendre que les risques attachés à ce dépassement sont plus apparents que réels et qu'elle a tout à gagner à les accueillir avec une entière et joyeuse confiance <sup>72</sup> ».

Réclamer ainsi, pour la foi, « un minimum de garanties extérieures... qui introduisent à la foi, mais sur lesquelles la foi ne repose que du dehors », c'est non seulement retomber dans les oppositions dont le P. Rousselot a montré qu'elles désagrègent l'acte de foi, et, rompant son unité, compro-

de foi, mais garda toute sa vie une grande peine de cette mesure. Cf. notes spirituelles du P. Joseph HUBY, dans *Christus*, n° 7, juillet 1955, pp. 369-372. Le Père écrivait, dans ses notes de retraite 1920 : « Seigneur, on m'a crevé les yeux. Je ne suis plus qu'un pauvre aveugle; mais j'ai mis ma main dans la vôtre et je ne vous lâcherai pas » (cité p. 370).

71. *Intellectualisme*, p. 19.

72. José de WOLF, s. j., *La justification de la foi chez saint Thomas et le P. Rousselot*. Desclée de Brouwer, 1946, p. 88. Il nous semble que cette interprétation de saint Thomas projetée, comme déjà l'avait fait M. Ligeard, sur la pensée du Docteur angélique la perspective de la théologie moderne de la crédibilité, celle même que critiquait le P. Rousselot. Sur la thèse du P. de Wolf, cf. le compte rendu critique du P. HUBY, *Recherches de science religieuse*, XXXIV, 1947, pp. 474-480.

mettent à la fois sa certitude et sa liberté, mais c'est d'abord ramener de force l'intelligence à une tâche démonstrative et conceptuelle à laquelle on la voudrait river! C'est à tout le moins retarder, sinon subordonner à des préambules rationnels dont l'admission se présente comme antécédent rationnel indispensable, l'accès de l'intelligence à « sa perfection propre que lui donne la grâce, et qui est de *voir* <sup>73</sup> », au lieu de situer dans l'axe de cette « vision » assurément obscure, néanmoins rassasiante, que donne la lumière de grâce, la perception des signes. C'est aligner la certitude du croyant, et même du mystique, sur ce « rationalisme », dont, d'après le P. Rousselot, saint Thomas méprisait la prétention suffisante <sup>74</sup>. Pour fuir ce rationalisme craintif et inquiet, qui contaminait la théologie de la crédibilité, le P. Rousselot a eu le courage et la hardiesse de proposer la théorie des « yeux de la foi »!

#### Dernières esquisses.

Le travail intense qui occupa le P. Rousselot durant l'automne et l'hiver 1909-1910, tandis qu'il reprenait les thèses majeures de son cours à la Faculté de théologie en deux articles des *Recherches*, ne représenta pour lui, semble-t-il, qu'une première approximation. Il avait certainement l'intention — ses notes en sont la preuve — de reprendre et d'approfondir cette réflexion théologique, si brillamment ébauchée. La guerre l'arrêta en plein labeur!

Les obligations de son enseignement ne lui permirent guère de consacrer son temps à cette question entre 1910 et 1912, années où il prit pour matière de cours la charité et les vertus morales (1910-1911) et la conscience morale (1911-1912) <sup>75</sup>. L'article que publiera la première livraison des *Recherches* de 1913 : *Remarques sur l'histoire de la notion de foi naturelle* <sup>76</sup> semble avoir été rédigé au cours de 1910,

73. *Recherches de science religieuse*, p. 463.

74. *Intellectualisme*, p. 224.

75. D'après les *Annuaire de l'Institut catholique* pour les années 1910-1911 et 1911-1912.

76. *Recherches de science religieuse*, IV, 1913, pp. 1-36.

au moins pour l'essentiel. Il reprend, pour les discuter, certains textes cités dans le cours<sup>77</sup>, et se présente comme la justification historique de la critique adressée dans les *Yeux de la foi* à la notion de foi naturelle. Cet article, d'ailleurs, est annoncé par la rédaction des *Recherches* dès le numéro de mai-juin 1911, et il est possible que des raisons de prudence en aient retardé la publication.

Lorsque, à l'été 1913, le P. Rousselot, au sortir du « troisième an », revint à Paris, il annonça pour sujet de son cours de 1913-1914 : *De fide*<sup>78</sup>. A défaut des notes lithographiées de cette dernière année d'enseignement, quelques esquisses conservées, quelques feuillets hâtivement griffonnés nous donnent une idée de sa réflexion de théologien, durant l'hiver 1913-1914.

Une tâche aride se présenta à lui, dès son retour : répondre à des contradicteurs, et se justifier contre les critiques de ses articles de 1910. Le Père le fit consciencieusement, avec l'élégance d'un beau joueur, non sans dissimuler l'impatience de l'auteur qui a le sentiment de n'avoir pas été lu avec suffisamment d'attention. La réponse, déférente et fraternellement impertinente, qu'il adressa à son ancien maître, le P. Harent, est assez piquante<sup>79</sup>. Mais elle manifeste davantage l'étonnement de l'élève devant l'inaptitude du P. Harent à entrer dans une problématique nouvelle qu'elle n'ajoute à ce qui déjà était fort bien dit dans les articles de 1910. La réponse à M. Hippolyte Ligeard, professeur au séminaire de Lyon-Francheville, fait suite à un article courtois, dans lequel le digne sulpicien s'efforçait de mettre en opposition saint Thomas et le P. Rousselot<sup>80</sup>. La première phrase résume bien le débat, et précise du même coup, à l'adresse de contradicteurs futurs qui n'y prendront pas toujours garde, le point de vue du P. Rousselot :

77. Alexandre de Halès et Scot sont cités dans le cours, ch. II, p. 20, note. Mais l'article précité contient aussi une pénétrante étude de la position de Newman (p. 26 suiv.) dont il n'est guère traité dans le cours.

78. *Annuaire de l'Institut catholique*, 1913-1914, p. 33.

79. *Recherches de science religieuse*, V, 1914, pp. 63-69.

80. *Ibid.*, pp. 40-57. La crédibilité de la Révélation d'après saint Thomas. La réponse du P. Rousselot se trouve aux pp. 57-63.

Je n'ai jamais nié la *démonstration rationnelle* de la crédibilité, mais bien la *perceptibilité de cette démonstration comme convaincante*, en dehors de la lumière surnaturelle, et cela est fort différent. Je regrette que la méconnaissance de cette distinction fondamentale fasse d'une bonne partie de la critique de M. Ligeard un presque continuel alibi.

Le Père revient sur ce point, assurément capital, à la page suivante :

... Préjugé, si commun malheureusement parmi les scolastiques contemporains, qui ne leur fait considérer dans la connaissance que les éléments objectivement connus, et leur fait négliger l'activité synthétique de l'intelligence, ce qui s'appelle « la lumière » chez saint Thomas. Une bonne partie de l'argumentation de M. Ligeard est, ce me semble, hors de la question, parce que, tous les textes qui parlent d'une vraie suffisance des raisons de croire, il les entend d'une aptitude de ces raisons à convaincre l'intelligence non guérie — parce qu'il paraît confondre *démonstration vraie de la crédibilité* avec *perceptibilité de cette démonstration indépendamment de toute lumière surnaturelle*.

Dans une critique bienveillante et nuancée des *Yeux de la foi*<sup>81</sup>, le P. Garrigou-Lagrange rapprochait des thèses du P. Rousselot les propositions de Bautain, censurées par l'évêque de Strasbourg. Il ajoutait dans une note courtoise :

M. Rousselot a certainement examiné ces différents textes (de Bautain) et croit pouvoir les interpréter. Nous regrettons de ne pas trouver cette interprétation dans ses articles et ne parvenons pas à voir comment elle pourrait s'établir.

À cette invitation, le Père répond dans une note parue dans les *Recherches* de 1914<sup>82</sup>. À vrai dire, sa justification est un peu embarrassée; il pressent, ce qu'une thèse récente a démontré<sup>83</sup>, que, dans l'affaire Bautain, les propositions présentées à la signature du philosophe suspecté sont de

81. *Revue thomiste*, XXI, 1913, pp. 485-489. La note citée se trouve p. 488.

82. *Recherches de science religieuse*, V, 1914, pp. 453-458.

83. Cf. Paul POUPARD. *Un essai de philosophie chrétienne au XIX<sup>e</sup> siècle. L'abbé Louis Bautain*, Desclée, 1961. À l'appendice III, pp. 393-396, on trouvera le tableau comparatif des cinq séries de propositions qui furent proposées à la signature de Bautain. Ses démêlés avec M<sup>sr</sup> de Trévern et l'histoire des propositions que l'évêque voulut faire souscrire à l'abbé, mais que celui-ci se refusa longtemps à signer, en raison de leur formulation équivoque et du « rationalisme » mal dominé qui les inspirait, sont racontés au ch. v, pp. 171-226.

plusieurs encres et de valeur diverse : « la rédaction du tribunal romain (1844) est, dit-il, à la fois plus précise et plus autorisée ». Faire fond, comme exprimant la doctrine catholique de la crédibilité, sur le texte de l'évêque de Strasbourg, « qui a les honneurs de Denzinger » est assez imprudent. Connaissant mal la pensée de Bautain, il l'accuse un peu vite de traditionalisme, et ne met pas en valeur la véritable originalité, d'ailleurs contestable, du philosophe de Strasbourg : concrètement, et dans la situation historique de l'homme moderne, seule une « philosophie chrétienne » c'est-à-dire une philosophie qui fonde sa certitude sur la Bible et l'Évangile, peut permettre l'accès à la vérité. Position, on le voit, très différente de celle du P. Rousselot. C'est Mgr de Trévern qui a fait de Bautain un apologiste malgré lui, et lui a fait porter la responsabilité de thèses, qui, comme l'a noté le P. Garrigou-Lagrange, peuvent se rapprocher de celles du P. Rousselot; mais Bautain ne les a pas tenues telles qu'on les lui attribue. Les études récentes de l'abbé Poupard, mieux que la note des *Recherches*, lavent Rousselot de tout apparentement avec Bautain, dont le fidéisme incontestable est avant tout une soumission de la philosophie à la Révélation.

\*  
\* \*

Répondre aux critiques, se justifier devant ses contradicteurs ne dut représenter pour le P. Rousselot qu'une tâche adventice et fastidieuse. Il avait mieux à faire! Les quelques notes qui ont été conservées et que nous avons retrouvées aux archives de la province de Paris, actuellement à Chantilly, montrent que le P. Rousselot, à son retour à Paris en 1913, songeait à reprendre, pour en faire un livre, ses articles des *Recherches*<sup>84</sup>. Une sorte d'avant-propos commence ainsi :

On a donné la première esquisse de ce livre dans un cours lithographié distribué à un membre restreint d'exemplaires, et qui servit

84. Il s'agit des deux articles intitulés *les Yeux de la foi*, parus dans les *Recherches* de 1910, et de l'article : *Remarques sur l'histoire de la notion de foi naturelle*, paru en 1913.

de base à des leçons théologiques en 1909-1910. Un chapitre, plus développé, a paru dans les *Recherches de science religieuse* en 1910 et 1913. Ces deux ébauches, qui contenaient les idées mères du présent travail, ont été copieusement retouchées, partiellement refondues...

Sans doute s'agit-il là d'un projet, pour lequel le temps a manqué au Père... En tout cas, la vingtaine de feuillets, couverts de la fine écriture du P. Rousselot, que nous avons entre les mains, contiennent des esquisses de caractère apolo-gétique et polémique, contre le Modernisme et le Protestantisme libéral, mais ne reprennent pas les thèmes des *Yeux de la foi*. On y retrouve certains développements déjà esquissés dans la seconde partie du cours de 1909-1910, à propos du dogme chrétien : le Père oppose le « réalisme » du dogmatisme catholique, « aux systèmes du protestantisme large, qui se sont épanouis au XIX<sup>e</sup> siècle en une malsaine et luxuriante floraison », et notamment à l'école de Ritschl, dont il dénonce l'inconscient, mais authentique, « docétisme ». D'autres notes annoncent une réflexion sur la théologie de la foi de saint Thomas, et sur son principe fondamental « qu'il ne saurait y avoir foi et vision, foi et science du même objet ».

Notre but principal, dans les pages qui suivent, ajoutait le Père, n'est point d'éclaircir ou de justifier la pensée du saint Docteur, et encore bien moins celle de ses disciples; mais d'exposer, en nous aidant des principes et du langage thomistes, la théorie qui nous semble cohérente et juste touchant la connaissance de foi...

Malheureusement pour nous, le manuscrit s'arrête sur ces mots...

L'avant-propos annonce que le livre, sans s'astreindre à commenter « les décrets bienfaisants et magnifiques du Concile du Vatican », « ce qui a été fait et bien fait par des théologiens de mérite », montrera la valeur actuelle de la doctrine traditionnelle « touchant la connaissance de la foi, en s'efforçant de résoudre les problèmes posés par « les progrès de l'histoire des dogmes et de la psychologie religieuse ». Et le Père continue :

Pas de théorie de la foi sans théorie de l'intellection. Pas de progrès dans l'idée qu'on se fait de la liberté de la foi sans progrès dans la connaissance qu'on a du rôle de la volonté dans l'intellection en général. C'est pourquoi, avant de tenter d'expliquer l'acte de foi d'une manière qui réponde aux exigences contemporaines, on doit tâcher d'incorporer à la synthèse scolastique tout ce que la pensée moderne, si active en ce genre de recherches, a pu y mettre au jour de nouvelles vérités. Certes, il s'est débité de nos jours de fort damnables inepties sous l'enseigne du volontarisme, du dynamisme, du mobilisme et autres semblables, si bien qu'un mouvement d'inquiétude chez un penseur raisonnable et orthodoxe, lorsqu'il entend parler de mettre en lumière l'immanence de l'appétit dans la connaissance, est amplement explicable et justifié. La tâche est difficile, elle est dangereuse. Mais si elle est nécessaire? *καλεπὰ τὰ κακά*, disaient les grecs!

\*  
\* \*

Les archives de Chantilly contiennent, avec ces feuillets un peu décevants, un article à demi rédigé, portant pour titre : *La renaissance de la raison*. Plusieurs indices, notamment le fait que l'introduction se retrouve, identique, au seuil du chapitre premier des notes concernant le livre projeté<sup>85</sup>, permettent de penser que cet article est contemporain, et donc, a été rédigé durant l'année 1913-1914. Il est fort intéressant, car il prolonge les perspectives des yeux de la

85. Cette commune introduction est un commentaire lyrique du premier verset de la *Ia Joannis* : « Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu... », qui oppose, en antithèse, le réalisme de la foi chrétienne à l'imprécision sentimentale du Protestantisme libéral. Il vaut la peine d'en transcrire quelques lignes :

« Quand on a rampé quelque temps dans les antres creux du stoïcisme, quand on est las de vaine et pédante intériorité, quand on a étouffé sur les hauteurs nuageuses où prophétisent les Ritschl et les Sabatier, c'est un enchantement, c'est comme une renaissance, de revoir la claire lumière qui baigne la plaine, je veux dire de regarder la nature avec les yeux que donne la croyance au surnaturel chrétien. Les yeux revivent, libérés des tensions imposées par l'ombre, des énervements subis dans les brouillards. Ils voient se dissiper, avec une volupté intense, les vagues chimères des fausses « religions de l'esprit ». Quoi de plus simple, quoi de plus naturel, qu'une autorité enseignante? Tout ce que sait l'enfant qui grandit, ne l'apprend-il pas des autres, de la société? Au regard en toi-même du Stoïcisme, on substitue avec délices le *Viens voir* de l'Évangile de saint Jean. Rassasié de profondeurs vaines, déçu par les nuées infinies qui paraissent agrandir l'univers en rendant indécis ses contours, on découvre que le monde, aux horizons nets, tel que le voit la foi de la vieille Église, recèle beaucoup plus d'admirables mystères, beaucoup plus d'insondable amour et de beauté. »

foi. En donner une rapide analyse permettra de se rendre compte de l'orientation dernière de la réflexion du P. Rousselot sur la foi.

Le point de départ est le fait de la certitude de la foi, éprouvée tout naturellement par « le bon chrétien ». La foi des simples semble avoir impressionné le P. Rousselot (et l'on peut voir là un donné inoubliable de son enfance et du milieu familial et régional où il a grandi); elle lui fournit une base de réflexion. Soit donc le cas de « la pieuse femme dévote à l'Immaculée Conception ». Comment expliquer la paisible et ferme certitude de sa prière? Elle n'a pas bénéficié de « vision » comme les mystiques; elle ne peut se référer, dans son ignorance, aux raisonnements sur lesquels un théologien appuierait sa conviction.

Elle adhère en effet au dogme, elle fait la synthèse des deux termes *Immaculée* et *Mère de Dieu* sans manifestation, semble-t-il, du motif propre qui unit ces deux termes. Pourtant, ce motif, propre n'étant autre que la libre volonté de Dieu (si l'on admet que l'Immaculée Conception ne peut se déduire de la Maternité divine) notre croyante y participe en quelque manière quand elle s'écrie : « Notre-Seigneur n'aurait jamais voulu, Notre-Seigneur n'aurait jamais souffert... » Il y a dans sa connaissance plus de connaturalité, plus d'intériorité que si elle disait simplement : « Le curé l'a dit », et même que dans l'adhésion du Docteur, aveugle sur ce point, et qui croit au dogme en question uniquement parce que l'Église le proclame...

Comment donc expliquer cette fermeté de l'assentiment à la vérité révélée? Faut-il, avec certains, supposer une « audition intérieure », une sorte d'intervention divine au-dedans de la conscience? Mais un tel phénomène, s'il se produit, ne peut que renforcer une certitude déjà existante. Il ne saurait être requis pour justifier une certitude, immanente et intérieure à l'acte de foi lui-même.

La voix intérieure ne supplée pas l'assentiment; elle parfait l'union de l'énoncé révélé avec la faculté connaissante, union déjà opérée dans le simple acte de foi...

Ce n'est donc pas l'action d'un agent « extérieur », se manifestant en « vision » ou par une « audition », qui explique la certitude de la foi. Pas plus, note finement Rousselot,

que la certitude, en critériologie, ne s'explique par quelque chose d'extérieur à elle-même, par une démonstration préalable ou par une évidence surajoutée : l'acte perceptif est porteur de la certitude de la perception. Il ne suffit donc pas « d'une justification logique du *perçu*, il faut l'explication métaphysique de l'acte *perceptif*, intrinsèque, d'une certaine manière, au *perçu* comme tel ».

Il en va de même dans la théologie de la foi : « ce n'est pas uniquement dans le *perçu*, dans les éléments consciemment objectivés que doit se chercher la raison des propriétés surnaturelles de l'acte de foi, et spécialement de sa fermeté caractéristique ». Et le Père conclut son analyse, ramassant en quelques phrases l'idée centrale des « Yeux de la foi » :

C'est dire qu'il faut, de part et d'autre, une certaine *déduction de la catégorie d'être*, être naturel en philosophie, être surnaturel en théologie : c'est-à-dire qu'outre la relation du sujet à l'objet, il faut scruter encore cette relation du sujet connaissant avec lui-même, cette vivante et palpitante présence de l'esprit intelligent à lui-même, qu'on appelle *aperception*.

Mais s'agit-il vraiment d'un parallélisme? La foi peut-elle seulement être considérée comme un type particulier de connaissance, s'ajoutant aux autres connaissances, et, comme elles, requérant, pour être comprise, une attention à la relation du sujet à lui-même?

En vérité, la foi est l'acte suprême et comme définitif de l'intelligence, et c'est dans la foi que l'intelligence, « reprise en son **jaillissement même** » et comme « ramenée à sa source », trouve son **plein exercice**. Car c'est en rencontrant Dieu que le sujet connaissant se trouve lui-même, c'est, pour ainsi dire, en Dieu qu'il se saisit parfaitement lui-même. Car Dieu ne fait pas nombre avec nous, mais nous donne d'être nous-mêmes, vraiment, en étant en nous-mêmes « plus intime que nous ».

Dans toute opération et toute connaissance de la créature, Dieu agit plus fortement qu'elle, et, dans les opérations les plus hautes, comme l'intellection, s'il est vrai que la créature étant plus voisine de Dieu, il est moins nécessaire que Dieu l'incline, parce qu'elle-même, par une active spontanéité, se porte à son acte, cependant l'action

divine y a plus d'intensité, suppléant moins, mais faisant faire plus, et donc pénétrant davantage.

Et le P. Rousselot, s'appuyant sur le témoignage des mystiques, affirme que c'est dans l'union à Dieu la plus profonde et la plus transformante que l'esprit se connaît le mieux. La raison en est simple : Dieu seul me constitue être, Dieu seul me fait être *moi*.

Dieu est ma cause en tant que je suis *moi*, en tant que je suis *je*, tandis que les causes mêmes qui me paraissent les plus intérieures, mes parents, mes ancêtres, mon siècle, mon milieu... ne sont pas des causes vis-à-vis de ma personnalité même, mais seulement des conditions extrinsèques. Ma conscience de moi n'est pas absolument identique à moi, mais elle en est une cause constitutive intrinsèque : un esprit qui ne se dirait plus soi-même à lui-même ne serait plus un esprit. Or, Dieu coopère à me dire moi-même à moi-même, il coopère à cet acte non seulement en tant qu'il est acte, mais encore en tant qu'il est intellection...

La parfaite réalisation de soi ne s'accomplit que dans la *vision béatifique*, parce qu'alors seulement nous serons pleinement lumineux nous-mêmes à nous-mêmes... dans la vision de Dieu :

Nous y serons élevés à un mode de connaître divin, nous y participerons de la vie même de la Trinité sainte. C'est dire que notre aperception même (source de tout notre connaître) y sera divinisée, que notre « je » connaissant n'y dira le « moi » connu qu'à travers l'essence divine, que le Bien infini y sera la *ratio movens* pour laquelle notre personne adhérera à notre nature. Car c'est encore le propre de la Divinité — intérieure à tout et plus subtile que tout, disait le faux Aréopagite — de pouvoir, sans aucunement supprimer notre individualité, ni substituer la personnalité divine à la nôtre, s'insinuer ainsi entre les derniers éléments de notre être (pertingens usque ad divisionem animae et spiritus) et intensifier à l'infini, et diviniser notre vie, sans nous ôter notre moi.

Mais la foi, c'est précisément « la préparation de la vision ».

L'aperception surnaturelle ici-bas n'est pas ce qu'elle est au ciel. Semblables quant à l'amour, nos deux vies, la militante et la bienheureuse, sont dissemblables quant à la connaissance, et « la foi s'évanouira ».

La vie mystique elle-même est de l'ordre de la foi. Mais elle manifeste la signification de cette foi, son « sens », en

tant qu'elle est conscience d'une participation, dès ce monde, à la vie de la Trinité, et qu'elle est attendue et impatient désir de la vision : « La foi, comme acte connaissant, doit viser, d'une certaine manière, la vision béatifique. »

Et c'est pourquoi la connaissance de foi est *volontaire*. En elle, écrit Rousselot, la volonté et l'amour sont intrinsèques à la connaissance. Car la foi est « disposition appétitive vis-à-vis du bien surnaturel ».

C'est ainsi que le P. Rousselot, autant que ces notes permettent de le conjecturer, entendait montrer que, dans la foi, « s'accomplit la renaissance de l'intelligence ». La foi pousse, pour ainsi dire, jusqu'à la limite l'aptitude fondamentale de l'intelligence à se connaître elle-même en connaissant Dieu, elle est la souveraine et décisive « aperception ». Mais cela ne se fait que parce que, dans la foi, le caractère volontaire et aimant de toute connaissance se révèle avec sa totale exigence et sa pleine liberté.

Dans la connaissance naturelle, il y a une perception de l'univers à laquelle correspond une aperception du moi. De même, dans la connaissance surnaturelle, et l'objet perçu et l'aperception sont surnaturalisées. Du côté de l'aperception, cette surnaturalisation est celle de l'*attrait* foncier, de la tendance que constitue l'intelligence. Mais, alors que dans l'ordre naturel, cette tendance est nécessaire, *voluntas ut natura*, dans l'ordre surnaturel, elle est libre.

La foi est une reprise, une guérison, une renaissance de la raison, un nouveau principe d'interprétation totale de l'être, de tout l'être...

### Conclusion.

Si nous avons compris exactement le mouvement de la pensée du P. Rousselot, durant les années où le problème de la foi occupa sa réflexion, nous devons reconnaître que la dimension volontaire, affective, espérante de la vertu de foi s'imposa de plus en plus à lui.

Tandis qu'il rédigeait sa thèse de doctorat, dans l'émerveillement de la découverte de ce qu'il nomme « l'intellectualisme thomiste », la connaissance de foi lui apparaît comme inférieure et de moindre prix. Son objet échappe à ses prises, il lui est donné du dehors, et le fondement de sa certitude est

l'autorité divine. La foi, qui connaît par témoignage, n'embrasse finalement, à travers des énoncés conceptuels et démultipliés, que le mystère inaccessible d'un Dieu « connu comme inconnu », selon la terrible formule de l'*In Boethium*. Le croyant ne peut « savoir » ce qu'il croit, et sa raison adhère dans une soumission qui risque de la contraindre à se limiter aux formules de foi.

Reprenant, à nouveaux frais, avec l'audace que l'on sait, le problème de la crédibilité pour son cours de 1909, le P. Rousselot découvre l'enrichissement qu'apporte à l'exercice de l'intelligence la grâce sans laquelle il se reconnaît incapable d'expliquer la certitude de l'acte de foi. Du même coup, il sait l'unité vécue, éprouvée, de la liberté et de la certitude et donc la causalité réciproque, dans l'acte de foi, de l'intelligence et de la volonté. Il découvre non seulement qu'on ne peut connaître sans aimer, mais encore que connaître vraiment, c'est se laisser éclairer par l'amour, accepter d'être illuminé en consentant à aimer. A l'inverse du pragmatisme qui rabat l'intelligence et la soumet à l'amour, il montre que le véritable amour est intelligent, car « il donne des yeux pour connaître. »

Dans la dernière année de sa courte carrière, le P. Rousselot comprend mieux que la foi est une préparation, une anticipation, une « visée ». L'amour qui lui donne d'être clairvoyante, et lui procure cette certitude, aussi inébranlable qu'apparemment inexplicable chez les simples, est un amour qui « se tend en avant », prégustation et désir impatient de la vision béatifique, où l'esprit se connaîtra vraiment en connaissant Dieu tel qu'il est en lui-même : « Je connaîtrai comme je suis connu ».

Et toute sa « philosophie » se trouve transformée par sa réflexion de théologien. Philosophie d'une intelligence avide de connaître vraiment, d'atteindre « l'être » et d'échapper à l'emprise du concept, elle devient peu à peu la théologie d'une saisie de soi dans la rencontre de Dieu, d'une présence de soi à soi en Dieu. Dieu n'est plus seulement l'objet dernier qui mesure et définit toute connaissance, il est Celui en qui la connaissance trouve son accomplissement, car nous ne

connatrons vraiment qu'en nous connaissant en Dieu, et qu'en connaissant Dieu comme celui qui nous dit à nous-mêmes. Et ainsi, la foi, loin d'être un « accident » de l'intellection, apparaît comme sa perfection même : elle est « renaissance de la raison ».

Mais la foi ne trouve sa vraie et joyeuse dimension intellectuelle qu'en acceptant d'être un désir, une attente, une espérance, un amour. Elle est elle-même en consentant à n'être pas encore ce qu'elle doit être, en acceptant de n'être pas la vision, qui demeure, cependant, le terme de sa visée. Bref, en consentant à être, sereinement et impatientement, cet *amour intelligent* qui est la dernière et la plus riche définition que le P. Rousselot ait donnée de la foi.

H. HOLSTEIN, S. J.