

Nihil obstat

fr. M. **Philipon**

fr. J. **Henri-Roussbau**

Imprimi potest

fr. M.-J. **Nicolas**

Prior Prouincialis

15 Febr. 1947

Imprimatur

Aug. **Gaudel**

Ep. Forojul

18 Febr. 1947

M. LABOURDETTE, M.-J. NICOLAS
R.-L. BRUCKBERGER, DOMINICAINS

DIALOGUE IDÉOLOGIQUE

*Pièces du débat entre < La Revue Thomiste > d'une part
et les R.R. P.P. de Lubac, Daniélou, Bouillard, Fessard
ou Balthasar, S. J., d'autre part*

LES ARCADES. SAINT-MAXIMIN. VAH

SOMMAIRE

A l'article non signé des Recherches de Science Religieuse, par lequel un certain nombre de R. R. P. P. Jésuites répondaient à la chronique « La Théologie et ses sources », parue dans la « Revue Thomiste » (Mai-Août 1946), l'équipe de direction de cette Revue répond par la publication présente. Chaque partie de cette réponse est signée par celui qui l'a rédigée; mais chacun de nous revendique la responsabilité de tout.

M. Labourdette, M.-J. Nicolas,
H.-L. BnucKiEiiGEii, Dominicains.

Page»

- *Dialogue théologique* *
- *Pièces du débat* .
 - *La Théologie et ses sources, par M. Labourdette...*
 - B.** — *La Théologie et ses sources, Réponse*
 - *De la critique en Théologie. Réplique, par M. Labourdette*
- *Le progrès de la Théologie et la fidélité à saint Thomas.*

Dialogue Théologique

DIALOGUE THEOLOGIQUE

Dans une époque comme la nôtre où la guerre et la politique ont érigé la haine et le mensonge en nécessités, il devrait être bon de ramener l'intelligence à ses plus hautes disciplines qui lieuvent, au lieu de diviser les hommes, les unir à la recherche et dans la possession de la vérité. Les biens spirituels n'autorisent pas l'envie car ils surabondent en se communiquant. Dans un inonde où les intelligences ont été aussi bafouées que les cœurs ont été avilis et les corps broyés, il n'est peut-être pas chimérique d'imaginer que la théologie devrait elle aussi prendre sa charge du malheur de l'homme, l'aider à ne pas renoncer à sa première dignité qui est d'essayer de comprendre son propre destin pour s'accorder avec lui.

La théologie est une science, mais parce qu'elle est la plus haute des sciences, c'est une sagesse, Telle sagesse dont parle l'Écriture, qui se tient aux carrefours, qui appelle et présente à ceux qui veulent la prendre sa coupe consolatrice. La théologie est une science mais dont les lumières sont plus hautes que celles de la connaissance humaine, puisqu'elle est subalternée à la vision des bienheureux dans le Paradis. La théologie parle de Dieu et avec Dieu comme les anges dans le Ciel. Et dans l'infirmité du langage humain

DIALOGUE THÉOLOGIQUE

elle poursuit ce même dialogue qu'ont entre eux les élus dans la gloire. Les « Dialogues des morts » de Lucien ou Fénelon ne sont que des fantaisies littéraires. Tandis que pour le croyant Dieu parle dans un langage accessible authentiqué dans le trésor de la Révélation et du dogme. Et il nous est permis d'appliquer l'intelligence de notre foi à cette révélation surnaturelle, d'en systématiser les notions par la nécessité de notre raison humaine.

Si, comme on le dit, la civilisation est née du dialogue, et a exactement la qualité de ce dialogue, la théologie peut et doit apporter à la civilisation humaine le dialogue le plus dense, le plus chargé de vérités pacifiques, le plus réconciliateur. Si les théologiens étaient en tout à la hauteur de leur tâche, c'est-à-dire qu'ils comprennent profondément le don révélé et la condition humaine, s'ils savaient d'autre part parler aux hommes de leur temps, la théologie introduirait alors dans le dialogue de la civilisation une sérénité maternelle.

Quoi qu'il en soit de la réalité c'est cela que doit être la théologie: une sagesse maternelle à l'esprit inquiet de l'homme pas, nous ne pouvons en prendre notre part

Quand les Souverains Pontifes ont recommandé saint Thomas comme le maître par excellence de la théologie catholique, ils ne pensaient sûrement pas accabler l'intelligence moderne d'un carcan. On a toujours un peu honte de déloger de saint Thomas et on pense au moment d'Albert le Grand au sujet du même saint Thomas. Ce n'est pas aux morts de louer les vivants », Car le bien nourricier de l'intelligence

DIALOGUE THÉOLOGIQUE

humaine, c'est la vérité, et une doctrine est vivante, non par son actualité dans l'édition, mais par sa valeur de vérité.

Saint Thomas est un univers de l'esprit; harmonieux et solidement organique. Nous pensons que c'est lui qui dans l'ensemble a mené à sa perfection scientifique la plus haute, la recherche théologique. Nous ne disons pas qu'il est indépassable. Ce n'est pas une borne. Mais précisément parce que son œuvre est sur le plan scientifique de la connaissance, cette œuvre doit d'abord être comprise et continuée pour le progrès de la science théologique. De même qu'en physique il n'est jamais venu à l'esprit d'aucun savant de négliger les découvertes précédemment acquises quitte à en contrôler la vérité. Mais dans l'ordre scientifique ce qui est prouvé est acquis. Sans cela nous en serions encore à Archimède. Nous nous refusons, nous nous refusons absolument à ce recul de l'esprit.

Quand on parle de saint Thomas comme d'une architecture périmée, on a parfaitement le droit de tenter un exposé théologique en français par exemple, dans un autre langage et une autre tournure que ceux de la Somme. On ne reconstruit pas les cathédrales et on ne les méprise pas pour autant. Mais avec saint Thomas ce n'est pas seulement un style de la théologie qui est en question, c'est la valeur scientifique de son œuvre. Il y a dans les temples grecs aussi bien que dans les églises romanes ou gothiques, comme dans le Palais de Versailles et les monuments baroques, diverses expressions de lois identiques et invariables qui constituent le code universel de l'architecture au moins pour ces lois élémentaires de la pesanteur et de la résistance qu'un

nègre applique par instinct en construisant sa hutte et que Mansart observait en dessinant le Palais «lu Grand Roi. Et sans l'application de ces lois il n'y aurait jamais ni hutte, ni châteaux.

De même pour saint Thomas. Sa valeur n'est pas tant d'avoir construit un magnifique édifice théologique, de style admirable mais périmé, c'est d'être allé plus loin qu'aucun autre dans la connaissance de la théologie, dans sa systématisation scientifique, au point d'avoir écrit le manuel par excellence du théologien qu'on aura toujours intérêt à étudier pour devenir purement et simplement un théologien, comme on va à l'école pour devenir architecte.

Le débat auquel ces lignes introduisent prend toute sa valeur si on considère en elle-même qu'il porte sur le caractère rigoureusement scientifique de la théologie, sur les liens de causalité formelle qui unissent les principes de la foi aux moindres conclusions de la théologie. On reste en dehors de la, théologie si on refuse d'entrer dans son enchaînement rationnel. On fait de l'impressionnisme ou de la sentimentalité mais pas de la science.

On ne peut tout de même pas renoncer à cette qualification de science, sous prétexte que nos contemporains l'ont plus ou moins monopolisée à l'ordre physico-chimique, où l'intelligence de l'homme domine malgré tout de très haut son objet. Encore qu'il y aurait de belles leçons pour un théologien à prendre auprès des savants quant à leur respect de l'objet, leur modestie, leur humilité, leur gratitude envers les chercheurs qui les ont précédés et envers leurs maîtres. Le respect du théologien à son

■ objet c'est sa dévotion personnelle envers Dieu. Mais enfin elle n'est pas contrôlable. Il n'y a pas d'exemple qu'un théologien ait été foudroyé par Dieu pour une conclusion inconséquente. Au lieu que, depuis Icare jusqu'aux pilotes d'essais, la matière a vile fail de se venger d'un faux calcul.

C'est l'honneur et le poids de l'esprit d'être sensible à l'erreur. Il n'y a pas de laboratoires en théologie ni de terrain d'essais pour l'envol des théories. Mais il y a la libre discussion. Et qui ne voit que sans cette libre discussion, sans ce dialogue, l'impunité de droit du théologien qui se trompe serait scientifiquement une escroquerie? Ou bien faudrait-il à chaque fois et tout de suite en appeler au magistère, et faire régler le débat par autorité, ce qui serait encore une échappatoire? L'honnêteté du théologien est dans son effort d'intelligence illuminée par la foi et dans l'obstinée rigueur de son raisonnement. Tout le reste est littérature.

Ceci dit, la théologie se passe de l'autorité de saint Thomas aussi bien que la loi de la gravitation universelle se passe de l'autorité de Newton qui l'a découverte. Si on n'était thomiste (pic par discipline c'est qu'on comprendrait mal le thomisme. L'attachement que nous vouons à saint Thomas relève d'une loi bien plus astreignante, c'est celle de la nécessité logique. Il est en effet exaspérant d'entendre toujours répéter que l'Eglise n'a pas canonisé l'aristotélisme en canonisant saint Thomas. Elle n'a pas non plus canonisé le syllogisme. Mais en jetant le syllogisme par dessus les moulins, on n'est qu'un sot, puisqu'il est la forme naturelle d'un exercice de l'intelligence.



DIALOGUE THÉOLOGIQUE

La théologie n'est pas la Révélation. Elle éclaire la Révélation, en systématise les données, la prolonge en conséquences, la met en contact avec tout ce qui intéresse l'esprit. La théologie est ou devrait être la présence permanente et universelle de la Révélation à la culture. La Révélation est faite une fois pour toutes et elle est achevée. Mais le propre des choses de l'esprit est d'être toujours actives. Aussi bien les conditions dans lesquelles s'est faite celle Révélation surnaturelle sont toujours les mêmes. Il est toujours vrai que le bien suprême de tout homme venant en ce monde est de connaître Dieu, l'aimer, le servir et mériter ainsi le bonheur éternel. Il est toujours vrai que la connaissance intime de Dieu excède les forces naturelles de l'intelligence humaine et qu'il y faut la Révélation d'une part, le don de la foi d'autre part; il est toujours vrai que la plupart des hommes sont entravés dans la recherche de la vérité divine soit par leur inaptitude à la réflexion métaphysique, soit par le souci de la vie quotidienne, soit par la paresse de leur esprit; il est toujours vrai que les passions de l'homme contredisent habituellement à la vérité divine. Et il est de plus en plus vrai que le temps manque à nos contemporains de s'occuper de Dieu. D'où l'insigne bienfait d'une Révélation et l'immense nécessité d'une théologie continue qui fasse le lien entre l'homme et la Révélation divine par un enseignement respectueux de l'une et adapté à l'autre.

Il n'y a qu'une révélation. Pour autant qu'elle est scientifique et rationnellement légitime, il n'y a qu'une théologie. Rien ne saurait la déconcréter pour autant qu'elle est la Révélation di-



DIALOGUE THÉOLOGIQUE

vine elle-même dans l'exercice de toutes ses virtualités et de sa fécondité intellectuelle, dans le détail d'une prise de position par la conséquence. Dans le débat qui suit, il sera question par exemple de deux philosophies récentes, l'existentialisme et le marxisme. Nous relevons dans un article écrit il y a une quinzaine d'années quelques lignes d'un penseur qui a toujours été tenu pour extrêmement fidèle à l'esprit et à la lettre de saint Thomas: « A la question: pourquoi la nécessité des lois, objets de la science ne s'étend pas jusqu'à chacun des événements particuliers qui se déroulent ici-bas, il faut répondre: c'est que le monde de l'existence en acte et de la réalité concrète n'est pas le monde des pures nécessités intelligibles. Les essences ou natures sont bien dans la réalité existante d'où elles (ou leurs succédanés) sont tirées par notre esprit, mais n'y sont pas à l'état pur. Toute chose existante a sa nature ou son essence, mais la position existentielle des choses n'est pas impliquée dans leur nature et il y a entre elles des rencontres qui elles-mêmes ne sont pas des natures et dont aucune nature ne portait d'avance, inscrite en soi, l'exigence. La réalité existante est ainsi composée de *nature et d'aventure*, c'est pourquoi elle a un sens dans le temps et en durant constitue une *histoire* (irréversible), il faut à l'histoire ces deux éléments, un monde de [Hires natures ne bougerait pas dans le temps, il n'y a pas d'histoire pour les archétypes platoniciens, un monde de *inire aventure* n'aurait plus d'orientation, il n'y a pas d'histoire pour un équilibre thermo-dynamique ». (Jacques Maritain: Philosophie et Science expérimentale.)

Nous pensons que la théologie de saint Iho-Kef mas est la plus parfaite théologie de l'avenlurQKJa vérité de salut universel contenue dans la en même temps que des natures cl des essences-parole de Dieu, quand on sait que la théologie et qu'elle a par là un sens juste et complet de l'histoire. Alors qu'il est désormais classique de faire remarquer combien le marxisme n'arrive pas à surmonter la difficulté de l'histoire faite par l'homme en même temps qu'il est le produit de l'histoire. C'est qu'en réalité la nature de l'homme est au-dessus de son histoire: elle lui donne un sens, de même qu'elle définit son existence.

Et pour continuer sur notre sujet, la théologie aussi peut et doit avoir des aventures, cld a son histoire, précisément parce qu'elle a une essence complexe mais rigoureusement définie et qui la classe au suprême degré du savoi^ scientifique humain. Il n'y a même que les fortes natures qui aient de grandes aventures e de ce point de vue on peut prévoir de merveil leux développements à la doctrine de saint Thoj mas pour peu que le Bon Dieu donne aux pro^ chains thomistes une constitution intellectuelle aussi forte que leur théologie.

< L'homme ne vit pas seulement de pain i vit aussi de la parole de Dieu. > L'épouvantabl famine qui ravage une partie de l'Europe do ne un sens tragique à cette parole du Christ e peut-être un sens dérisoire à notre débat. Le journaux nous disent en même temps que le greniers d'Amérique regorgent de blé, de quo nourrir des nations entières, et que les petit enfants par milliers meurent de faim en Roi manie. Ce n'est pas seulement là une queslioi de transports mais il y a la part de la malic

stupidité humaines. Quand on croit à la vérité de salut universel contenue dans la parole de Dieu, quand on sait que la théologie est le redoutable...et permanent office d'irriguer toute la culture humaine, toutes les cultures humaines, de les assimiler et de les rendre assimilables aux intelligences affamées de leur bien qui est cette vérité de salut, quand on sait sur la foi des Pontifes et par l'évidence de ses profères études que saint Thomas est précisément le maître le plus propre à vivifier la nature intellectuelle de l'homme et à la nourrir du lait et du miel de la vérité révélée, il n'y a pas d'orjueil à se dire théologien, il n'y a pas d'insouance à se dire thomiste, il y aurait plutôt une umiliation et une angoisse poignantes à voir le peu qui a été fait et tout ce qui reste à faire our que la théologie soit actuellement dans le onde de l'intelligence ce qu'elle est en droit, a suprême sagesse nourricière, la suprême et maternelle sagesse qui subvient à la famine de Vérité qui fait mourir les âmes comme meurent jlans les plaines glacées les petits enfants.

Qu'on ne voie donc aucune arrogance dans le ébat que nous introduisons. Il est limité dans es circonstances de personnes, mais important r il met en cause la nature scientifique de la héologie et par là sa puissance à la fois de ontinuité et d'assimilation. Ce débat peut ressembler parfois à un dialogue de sourds. Mais ous ne sommes pas sourds ni les uns ni les intres et peut-être que la grande excuse à nos uerelles est que, et les uns et les autres, nous ommes attentifs de toutes nos forces aux ap- els de détresse d'une humanité exténuée de nensonges autant que de privations et de dou- eurs.

Si à l'âge où se révèlent les grandes vocations et les ardentes fidélités quelques jeunes gens méditaient ces pages et qu'eiles contribuent à leur donner le goût et l'ambition de la tâche théologique, de ce harassant labeur au service de la vérité divine, les uns cl les autres serions bien récompensés. Car dans une époque d'horribles famines matérielles et spirituelles, cette phrase de l'Evangile rend un son sinistre: < La moisson est immense et les ouvriers trop peu nombreux >.

Saint Maximin, 15 février 1947.

R. Bruckberger.

II

Pieces du Débat

A. — La théologie et ses sources
par M.M. Labourdette,

B. — La théologie et ses sources
Réponse,

par un groupe de théologiens Jésuites

C. — De la critique en théologie
par M.M. Labourdette, O. P.

LA THÉOLOGIE ET SES SOURCES

*Etude critique parue
dans la Revue Thomiste 1946, n° II, p. 656-371.*

La présente Etude Critique a donné lieu à la Réponse collective qu'on lira plus loin. Comme nos contradicteurs ont jugé bon de n'en citer intégralement qu'un fort petit nombre de phrases, se contentant la plupart du temps de mettre bout à bout, grâce à quelques gloses, des expressions détachées de diverses parties de notre chronique, nous en publions le texte intégral, tel qu'on a pu le lire dans la Revue Thomiste, mai-août 1946.

Nous ajoutons quelques annotations relatives à notre débat. Pour qu'on ne les confonde pas avec les notes qui faisaient partie du texte antérieur, nous utilisons pour les annotations nouvelles un système de référence par lettres et non par chiffres; ces annotations seront du reste imprimées à la suite de l'article et datées (1947).

Etudes critiques

LA THEOLOGIE ET SES SOURCES, (a)

Parmi les multiples travaux qui permettent à la pensée chrétienne de prendre de plus en plus conscience de son histoire et de revenir à ses sources, nous ne pensons pas qu'il y ait eu, ces dernières années, d'entreprise plus intéressante, ni qui contienne plus de promesses, que la collection ouverte aux éditions du Cerf, sous la direction des RR. PP. H. de Lubac et J. Daniélou, S. J.: < Sources chrétiennes >. La dizaine de volumes aujourd'hui parus constituent déjà une très belle réalisation. Ils nous offrent la traduction d'œuvres particulièrement représentatives de la tradition grecque, toujours accompagnées d'introductions abondantes et soignées, d'annotations suggestives. Les difficultés de l'édition ont empêché de joindre à la plupart de ces volumes le texte original; on promet de nous le donner dès que ce sera possible. Puisse cet indispensable complément ne pas trop tarder (1)! Une circulaire plus récente nous fait

(1) *Sources Chrétiennes* Editions du Cerf, Paris. Nous avons à ce jour reçu dix volumes:
Gk Agoiu' ub Nysse: *Contemplation sur la vie de Moïse*, Intr. et trad, de J. Daniélou, S. J.
Chôment p'Ai,exaniðhe: *Protreptique*, Intr. et Trad, de Cl. Montdésert, S. J.

espérer des développements considérables qui, s'ils sont réalisés, feront de cette magnifique entreprise une œuvre unique dont on ne saurait trop louer le propos. La collection va s'étendre d'une part aux sources latines chrétiennes, d'autre part à certaines œuvres non chrétiennes que leur importance pour le développement de la réflexion théologique permet de considérer aussi comme des < sources >. Notre chronique ne porte que sur l'ensemble des dix premiers volumes, sur les caractères qu'ils présentent. Il est possible que rélargissement qu'on nous promet, en étendant l'équipe des collaborateurs, modifie ces caractères et enrichisse, en l'équilibrant, l'esprit commun qui s'est déjà si nettement affirmé surtout dans les travaux qui ont pour auteurs les directeurs mêmes de la collection.

Une telle entreprise fait songer à ce que réalise, pour les études classiques, la collection Guillaume Budé. Elle s'en différencie cependant par deux caractères: le premier est une

- Athénagore: *Supplique au sujet des chrétiens*, I. cl T. de G. Hardy.
 Nicolas Cabasilas: *Explication de la divine liturgie*, I. et T. de S. Salaville, A. A.
 Dialogue de Photicê: *Cent chapitres sur la perfection spirituelle*, I. et T. de E. des Places, S. J.
 Grégoire de Nysse: *La création de l'homme*, I. et T. de J. Laplace, S. J.; Notes de J. Daniélou, S. J.
 Origène: *Homélie sur la Genèse*, I. de H. de Lubac, S. J.; T. de L. Doutrelou, S. J.
 Nicéas Stéthatos: *Le Paradis spirituel*, Texte, trad. et comm. de Marie Chalendar.
 Maxime le Confesseur: *Centuries sur la charité*, I. et T. de J. Pégon, S. J.
 Ignace d'Antioche: *Lettres*, Texte, I, tr. et notes de Th. Camelot, O. P.

mm in

D'autres Revues ont dit ou diront les qualités techniques, ou les défauts de ces traductions; elles apprécieront la valeur critique des textes édités, la vérité historique des introductions et des notes. Sans nous désintéresser de ce point de vue, nous voudrions, dans la Revue Thomiste, souligner la très grande richesse qu'offrent à la théologie spéculative ces textes dont plusieurs sont vénérables, dont tous expriment un effort de réflexion humaine sur les vérités de la foi. Aussi reviendrons-nous sur plusieurs d'entre eux. Nous voudrions cette fois, en une première présentation globale, concernant plutôt le dessein général de l'ensemble que le détail des volumes parus, aborder quelques problèmes plus généraux qui nous paraissent importants pour la théologie contemporaine.

Il convient en effet de ne pas séparer de < Sources chrétiennes > une autre collection qui vient de faire un brillant départ aux Editions Montaigne: la collection « Théologie » dirigée par les Jésuites de Fourvière et à laquelle les RR. PP. de Lubac et Daniélou participent de façon si importante qu'ils paraissent être ici aussi les animateurs (1) [cl. Il y a dans le paral-

(1) La collection < Théologie > (Editions Montaigne, Paris) comprend actuellement huit volumes:

- IL Bouillard: *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin. Etude historique*.
 J. Daniélou: *Platonisme et Théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*.
 IL de Lubac: *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen-Age*.
 Cl. Montdi'sert: *Clément (TAlexandrie. Introduction à sa pensée religieuse à partir de l'Ecriture*.
 G. Fessard: *Autorité et bien commun*.
 J. Mouroux: *Sens chrétien de l'homme*.
 M. Pontet: *L'exégèse de saint Augustin, prédicateur*.
 H. de Lubac: *Surnaturel. Etudes historiques*.

moindre préoccupation critique pour beaucoup de ces ouvrages il s'agit non précisément d'une édition critique mais d'un texte de travail soigné; si désireux que nous soyons d'une rigueur scientifique totale, nous n'en ferons pas un reproche aux initiateurs de cette collection, nous les remercierons plutôt de ne pas se croire obligés d'attendre les longs travaux d'éditions scientifiques pour nous mettre entre les mains, en éditions courantes substantiellement garanties, des textes précieux. Le second caractère est que la collection est visiblement orientée par une intention qui préside aux choix et vise une action immédiate: un esprit commun, qui se rattache à certaines positions théologiques déterminées, anime plusieurs des introductions et des commentaires; cet esprit, ces positions, dont nous aurons à parler dans le cours de cette chronique, traduisent tout autre chose que la seule préoccupation historique de nous représenter exactement des auteurs anciens (1)

(1) Le R. P. Daniélou caractérise très bien l'intention de la nouvelle collection par opposition à celle que dirigeaient autrefois Heinmer et Lejay: < Pour cette dernière, il s'agissait avant tout de publier des documents historiques, témoins de la foi des anciens. La nouvelle pense qu'il y a plus à demander aux Pères. Ils ne sont pas seulement les témoins véritables d'un état de choses révolu; ils sont encore la nourriture la plus actuelle pour les hommes d'aujourd'hui, parce que nous y retrouvons précisément un certain nombre de catégories qui sont celles de la pensée contemporaine et que la théologie scolastique avait perdues ». *Etudes*, Avril 1946: Les orientations présentes de la pensée religieuse, p. 10. (C'est nous qui soulignons). Cette intention, fort bien illustrée par l'introduction du P. D. au premier volume, n'apparaît d'ailleurs pas en plusieurs autres qui n'ont heureusement visé que la plus grande exactitude et restent des modèles de travail probe que n'orientent et ne sous-tendent aucune arrière-pensée.

INisme des deux collections, une communauté d'esprit, sur lequel nous ne sommes pas sans graves réserves, nous le dirons, mais qui manifeste un dessein positif et constructif, en lui-même plus important que les défauts qui l'entachent: celui d'une théologie plus consciente à la fois de la richesse de ses sources, de la multiplicité de ses expressions historiques, des circonstances de son évolution et des réalités humaines les plus proches, les plus contemporaines. Avec ce dessein nous disons notre plein accord et notre entière sympathie (d).

Ce qui nous frappe à la lecture de ces textes anciens qui, dans la collection « Sources chrétiennes », ressortent d'autant mieux qu'ils sont mis en lumière par les annotations des traducteurs, c'est que la plupart de nos problèmes s'y retrouvent; mais ces problèmes sont pris à un stade où rien encore ne les a figés dans une formulation trop littérale. Il est presque banal — la constatation en est trop facile — de remarquer qu'en beaucoup de points la problématique de notre théologie est devenue scolaire, je veux dire qu'elle est elle-même une chose apprise et qui reste souvent livresque; elle prête encore à des réflexions et à des solutions vraies, mais la pensée manque de je ne sais quelle activation, elle est comme alourdie, elle se croit trop vile achevée et parfaite. Elle échappe difficilement à la tentation de paresse et de facilité qui la porte à se reposer sur l'acquis. Et cette remarque atteint plus loin, à mon avis, que renseignements des Ecoles; il y a une certaine

façon, d'ailleurs authentique et solide, de poser les problèmes théologiques, même en référence à leurs sources scripturaires ou à des préoccupations concernant les réalités contemporaines, par laquelle on ne sort pas d'une problématique reçue, parce que les questions mêmes sont formulées selon des catégories traditionnelles, dont on n'a pas assez pris soin de retrouver toute la valeur d'intuition. Quiconque a dû enseigner la théologie n'a pas manqué de rencontrer cette paresse de l'esprit, plus ami de la formule que de la saisie, plus prompt à se reposer sur le tout fait qu'à pousser son regard jusqu'aux premières perceptions pour refaire à son compte, par une Déflexion pleinement personnelle, tout le cheminement ultérieur de la pensée.

Voilà pourquoi il est excellent, du seul point de vue de la théologie spéculative, de rencontrer une problématique tout autre que celle avec laquelle on a pris l'habitude de la confronter. C'est, pour une théologie de formulation principalement latine, le cas des œuvres les plus représentatives de la tradition grecque. Cette volonté de « choc » n'est sans doute pas absente de l'intention des fondateurs de cette précieuse collection; et nous les remercions d'avoir si rapidement offert à notre méditation un ensemble aussi riche. Nous ne sommes pas de ceux qui pensent que la sagesse théologique de saint Thomas se brisera à ce choc (1) ou que se voyant

(1) Pour beaucoup, c'est chose faite, et M. de Gandillac dans le 3^e fascicule de « Dieu vivant » (p. 123 et sq.) entérine définitivement le décès du « néo-thomisme », s'appuyant d'ailleurs sur le verdict du R. P. Hans von Balthasar, S. J. Il serait futile de plaider contre son

confrontée à de tout autres types de réflexion, authentiquement chrétiens eux aussi, elle se trouvera quelque peu dépossédée de la place qui est devenue la sienne dans l'Eglise. Nous ne croyons pas que la comparaison, si elle est faite, doive conduire à professer l'essentiel relativisme historique de toute expression humaine des vérités divines, en ce sens qu'à toute expression humaine du divin (honnies sans doute les formules de la foi) il faudrait chercher une vérité non point de conformité à ce qui est réellement en Dieu ou dans l'homme surnaturalisé, mais une vérité d'expression et de suggestion des réalités ineffables que l'homme éprouve.

A vrai dire, tout le problème de la théologie et de sa prétention à se constituer en *savoir proprement dit* se trouve ici posé. Nous avons dit ailleurs dans quel sens il nous paraît que ce problème doit être résolu (1). C'est cette solution que nous sommes amenés ici à confronter avec l'une des difficultés majeures qu'elle rencontre plus encore dans la « mentalité » contemporaine que dans des théories explicitement formulées. Nous dépassons ainsi, dans la position même du problème, les expressions des livres qui nous en fournissent l'occasion: qu'il soit bien entendu que nous avons pour but précis d'éclairer par leur opposition des solutions que nous essayons de conduire chacune à sa formu-

arrêt; comme le mouvement se prouve en marchant, la vie doit se manifester par ses fruits: nous serions en effet pour le moins agonisants si nous n'en acceptons pas l'épreuve.

(1) *Revue Thomiste*, Janvier-Mars 1946: La Théologie Intelligence de la Foi.

II

M W 4444 ■ 1

1 1 1 1 1 1 1 1

lation la plus explicite; mais nous n'attribuons à personne, telle que nous la présentons, la théorie que nous combattons; et encore que bien des tendances nous paraissent converger vers elle, au point qu'au lieu de rester une solution idéale elle en reçoit une « vérité globale », nous penserions précisément faire un procès de tendances en la prêtant à qui que ce soit en l'absence de textes formels ou sur la foi de quelques lignes détachées de leur contexte (1) [e]

Mais avant toute critique, nous tenons à signaler la très belle réussite que constitue à nos yeux le livre de M. J. Mouroux: *Sens chrétien de l'homme* (G* de la Coll. « Théologie »). Ce n'est pas que nous voulions soustraire ce beau livre à ce que nous avons appelé l'« esprit » de la collection: il ne serait pas trop difficile de montrer comment il s'y insère et répond à ses

(1) La généralité même de la présente chronique, qui porte sur l'ensemble des collections « Sources chrétiennes » et « Théologie » (nous reviendrons ultérieurement sur les plus caractéristiques de ces volumes) pourrait faire croire que nous mettons en cause en toutes ces pages la pensée personnelle des RR. PP. de Lubac et Daniélou qui dirigent la première et sont en même temps les collaborateurs les plus représentatifs de la seconde. Ce n'est pas notre dessein, ou du moins quand cela sera, nous le dirons. Les RR. PP. de Lubac et Daniélou savent assez bien dire ce qu'ils veulent dire pour n'avoir pas besoin d'interprètes. S'il leur paraît cependant que, tout en dépassant leur pensée, nous semblons néanmoins les viser encore, nous serons toujours très heureux d'accueillir leurs rectifications et leurs mises au point. Ce pourrait être l'occasion de prévenir chez leurs lecteurs des méprises dont certaines sont dangereuses.

mieux ambitions; mais il nous paraît qu'il représente précisément ce que cet esprit a d'excellent, sans rien offrir de ce que, dans certains autres des ouvrages qu'il anime, il manifeste de contestable. (f)

M. M. n'a voulu écrire ni un livre d'érudition ni un exposé théologique que son caractère technique eût rendu difficile aux non-initiés. « Ce livre désire n'être qu'un témoignage ». Que cette modestie ne nous trompe pas. Il est vrai que la considération de M. M. se tient habituellement non précisément sur le plan d'une analyse scientifique, mais plutôt sur celui d'une théologie qui se prolonge en méditation. Il est, selon le mot de l'auteur lui-même, « une longue réflexion théologique ». Mais cette réflexion est nourrie et comme imprégnée d'une possession vivante des sources de la pensée chrétienne, très spécialement de la Parole de Dieu, de saint Paul surtout. Cette possession eût été impossible sans une étude minutieuse, poussée jusqu'à une longue familiarité.

L'analyse de ce livre serait matériellement facile: il est clair, il progresse selon des lignes fermement tracées. Pour nuancées qu'elles soient, les vues de l'auteur ne sont ni confuses, ni même enveloppées. Mais une analyse laisserait échapper à la fois la richesse des développements et ce qui nous paraît ici le plus neuf, ce que nous voudrions spécialement louer: sa méthode, et cette ferveur concentrée où l'on sent la méditation longuement mûrie et la profonde générosité de l'esprit chrétien. Donnons-en pourtant les grandes lignes.

Consacré à l'homme, l'ouvrage se divise en trois parties inégales: d'abord, les valeurs tem-

porcelles (ch. I, le Temporel; II, l'Univers); ensuite, en trois chapitres, les *valeurs charnelles* (III, Grandeur du corps; IV, Misère du corps; V, Rédemption du corps); enfin, et plus longuement, les *valeurs spirituelles* (VI, la Personne humaine; VII, la Liberté spirituelle; VIII, la Liberté chrétienne; IX, L'Amour; X, la Charité). Malgré l'apparence, cette dernière partie est à notre sens la plus neuve, non par son sujet: il s'agit là de problèmes éternels, mais par la méthode synthétique qui fait converger sur eux les lumières de la réflexion spéculative et de l'histoire, les enseignements les plus traditionnels et les vues les plus chères à l'intelligence contemporaine. Une conclusion dont le sujet propre est sans doute trop rapidement touché, montre l'homme comme un *être sacré*.

M. M. n'abuse pas des notes et des références; Il en donne pourtant de fort utiles; elles sont le témoignage discret d'une érudition que la pensée a su dépasser et que le lecteur aura le plus grand bénéfice à s'assimiler à son tour. L'auteur unit en effet à une connaissance approfondie des documents de la Tradition chrétienne (littérature patristique, liturgie, enseignements conciliaires) une attention très grande à toute information nouvelle. C'est dans le cadre que tracent à la plupart de nos contemporains les données les plus communes des sciences, de la philosophie, de la littérature modernes, qu'il pose les divers problèmes qu'il aborde. A vrai dire, ici on ne le sent pas spécialiste (sa spécialité, visiblement, c'est la réflexion théologique), mais on aime cette culture ouverte, qui reste de bon aloi, qui ne se précipite pas au premier mirage de nouveauté pour proclamer son ac-

autre sens. Mais ce que nous apprécions par-dessus tout, c'est que, quand il innove, ou du moins (car au fond il reste toujours appuyé sur la théologie la plus classique, mais profondément assimilée) quand il se préoccupe de mettre en lumière un aspect moins habituellement souligné, c'est toujours à fort bon escient, il sait très bien ce qu'il fait, il connaît la position ou la présentation qu'il abandonne, il l'a pesée avec sérieux. Plusieurs théologiens pourront par exemple ne pas se trouver tout à fait à l'aise dans les pages où il revient, à divers propos, sur le péché originel et l'état de la nature blessée (1); nous ne pensons pas qu'aucun puisse lui reprocher, non seulement d'ignorer, mais de n'avoir pas attentivement examiné quelque terme du problème. C'est ce qui fait la solidité d'un travail que son propos apologétique (je veux dire le but évident de trouver audience auprès d'esprits pénétrés de la culture moderne) aurait pu infléchir vers des argumentations plus faciles. M. M. nous fournit la preuve que la pensée chrétienne peut entrer dans les débats contemporains sans esprit d'abandon, sans mauvaise honte de son passé, comme d'ailleurs sans superbe, en toute franchise et loyauté, avec la conscience qu'elle peut beaucoup apprendre, car elle reste jeune; il nous montre que la pensée théologique peut demeurer fort précise et garder la richesse de ses acquisitions traditionnelles en cherchant son expression

(1) Ce n'est pas notre cas: nous paraît garder très justement l'équilibre, en effet un peu < paradoxal >, entre les exagérations opposées du Jansénisme et d'un humanisme naturaliste.

cord, mais qui garde le souci de ne rien laisser perdre de ce qui est acquisition positive, - en même temps que de ne pas lier la présentation d'une vérité éternelle à des formes d'expression qui relèvent d'une culture périmée et sont de nature plutôt à faire obstacle à l'intelligence contemporaine qu'à lui ouvrir la voie. Plus encore qu'à ses premiers chapitres (en apparence les plus neufs, mais, croyons-nous, les moins approfondis, encore que fourmillant de très intéressantes suggestions), nous pensons ici aux admirables études sur la personne, sur la liberté, sur l'amour.

Tout cela est de la très belle théologie, bien vivante; et si l'auteur y unit tant de profondeur à tant d'aisance, il ne nous paraît pas douteux (pie cela tient à sa maîtrise dans la possession de la théologie spéculative. Il la manie à la fois avec un sens très juste et une constante exactitude. Qu'il s'agisse de l'union de l'âme et du corps, de la personne considérée dans sa subsistance ou dans son ouverture sur Dieu, de la situation historique de l'homme entre le premier et le second Adam, du péché originel et des forces laissées à la nature déchue, de l'amour naturel de Dieu et de la charité, du problème de l'amour désintéressé, la maîtrise de M. M. ne se dément pas. Nous ne disons pas que nous acceptons telles quelles toutes ses assertions: ce serait d'ailleurs un bien mince éloge. La réflexion théologique est ici trop personnellement exercée pour que l'auteur ne présente pas des vues originales dont l'examen reste à faire; et nous ne manquerons pas de l'en remercier là même où il nous paraît que la solution doit être cherchée dans un

dans une formulation neuve. Nous serons toujours reconnaissants à la collection *Théologie* de nous offrir des livres de cette valeur.

Aucun de ceux qu'elle nous offre d'ailleurs n'est sans valeur, nous aurons l'occasion de le dire, au moins dans des recensions ultérieures; mais ce que nous regrettons chez plusieurs d'entre eux, c'est que la mise en lumière des richesses de la tradition patristique ou l'effort pour trouver une formulation rajeunie y sont accompagnés d'une évidente dépréciation de la théologie scolastique (<7). Bien loin d'opposer celle-ci soit à l'ampleur des données traditionnelles, soit à des essais de présentation renouvelée, comme s'il ne pouvait y avoir là pour elle que danger, nous estimons pour notre part que, très précisément sous la forme que lui a donnée saint Thomas, la théologie scolastique représente l'état vraiment *scientifique* de la pensée chrétienne. Cola n'implique aucun dédain pour ce qui l'a précédée: on ne le mettra jamais assez en valeur, et la synthèse thomiste la première en bénéficiera; cela n'implique pas davantage que renseignement de saint Thomas doive être simplement répété en sa teneur littérale: il n'est que trop vrai qu'il resterait inaccessible à beaucoup, et il est bien certain qu'on se priverait de beaux et authentiques progrès dus au travail ultérieur des penseurs chrétiens (et non chrétiens) [1] (1/). Mais il reste que ces

(1) La question du progrès de la théologie et de son adaptation aux données nouvelles se pose donc à notre

progrès, sous peine de ruiner leur propre base, supposent l'édifice antérieur, le continuent, mais ne le détruisent ni ne le remplacent; ils sont le prolongement d'une synthèse, ils ne sont

sens d'une tout autre façon que ne le dit le P. Daniélou: « Ces deux abîmes, historicité, subjectivité, auxquels il faut ajouter la perception de la coexistence par laquelle chacune de nos vies retentit dans celle de tous les autres et qui est commune au marxisme et à l'existentialisme, ces deux abîmes obligent donc la pensée théologique à se dilater. *Il est bien clair en effet que la théologie scolastique est étrangère à ces catégories.* Le monde qui est le sien est le monde immobile de la pensée grecque où sa mission a été d'incarner le message chrétien. Cette conception garde une vérité permanente et toujours valable en tant du moins qu'elle consiste à affirmer que la décision de la liberté de l'homme ou la transformation par lui de ses conditions de vie ne sont pas un commencement absolu par lequel il se crée lui-même, mais la réponse à une vocation de Dieu dont le monde des essences est l'expression. Mais par ailleurs elle ne fait aucune place à l'histoire. Et, d'autre part, mettant la réalité dans ses essences plus que dans les sujets, elle ignore le monde dramatique des personnes, des universels concrets transcendants à toute essence et ne se distinguant que par l'existence, c'est-à-dire non plus selon l'intelligible et l'intellection, mais selon la valeur et l'amour ou la haine » (Etudes, loc. cit., avril 1946, p. 14. C'est nous qui soulignons). Ce n'est pas comme un système clos et selon des « catégories » irrémédiablement fermées à toute assimilation de données nouvelles que la théologie scolastique rencontre la pensée moderne; sa permanence n'est pas celle d'une construction achevée qui aurait fait son temps et dont la portée resterait par suite strictement limitée aux seuls problèmes qu'elle a historiquement envisagés, à « les solutions qu'elle a données et dans la formulation desquelles elle resterait à jamais figée. Nous croyons au contraire qu'elle est une façon de pensée parfaitement vivante, à la fois ambitieuse et capable d'entrer dans les problèmes nouveaux et de les comprendre, de s'assimiler tout ce que contiennent d'authentiques les doctrines les plus modernes, mais trop respectueuse de la

pas une reprise totale, recomposant d'après les catégories de la pensée moderne une nouvelle « représentation » du monde, toutes celles qui

vérité, trop soucieuse de garder sa rigueur scientifique et d'éviter les conformismes faciles, pour accepter de se parer immédiatement d'idées et de « catégories » qu'elle n'aurait pas pu préalablement mûrement examinées et critiquées. C'est sans doute à ce titre qu'a voulu la restaurer Léon XIII; et si cette restauration n'a pas répondu à ses espérances, c'est sans doute qu'il lui aurait fallu trouver de plus nombreux et meilleurs serviteurs, ce n'est pas que la Théologie scolastique soit un mode de pensée désormais épuisé (i). Libre au P. Daniélou de se vouer à une théologie « dramatique » fort légitime dans le but précis, non point de développer le message divin sur le plan de la vérité spéculative, mais de rendre « sensibles au cœur » certaines données concrètes de la situation du chrétien en ce monde; nous applaudirons à ses succès. Nous ne souhaitons pas moins que lui le développement de la théologie historique et autant que lui nous désirons à la théologie spéculative elle-même le sens de l'histoire. Bien loin de l'en croire incapable, nous pensons qu'elle y peut trouver de merveilleux développements, parce qu'elle a sous ce rapport des virtualités que beaucoup ne paraissent pas soupçonner. Il est clair également que la théologie doit se rapprocher de la culture, se tenir au contact des diverses cultures, soucieuse de s'instruire de tout ce que celles-ci font connaître de l'homme, de sa situation historique, de ses dimensions existentielles. Mais elle n'y doit pas perdre le souci primordial de rester l'expression scientifique rigoureuse de la pensée chrétienne en travail sur les vérités de la foi. C'est à cela que nous appelons saint Thomas, à la fois par son exemple et par sa doctrine. L'élargissement que souhaite le P. Daniélou, si l'on s'en tient à ses expressions, se solderait par une déperdition infiniment déplorable: la perte d'un acquis en lequel réside notre trésor intellectuel le plus précieux et la réduction de la pensée scolastique à l'état de témoin (permanant sans doute, mais comme l'est une statue dans un musée) d'un temps révolu. Le thomisme ne prétend pas moins à la vie que l'existentialisme ou le marxisme, ou l'évolutionnisme du P. Teilhard de Chardin.

III = f

ont précédé ayant irrémédiablement vieilli. Oui, beaucoup de choses ont vieilli, mais ce que nous ne pourrions jamais admettre, c'est que ce vieillissement qui atteint en effet plus que des formulations: toute une vue du monde caractéristique d'un certain milieu culturel, puisse atteindre aussi la vérité théologique; ce que nous n'admettons pas, c'est que la sagesse théologique soit emportée par le flot de l'impermanence (j) et que ses acquisitions ne puissent être tenues pour définitives. — ce (pii ne veut pas dire closes et imperfectibles, mais implique au contraire leur capacité d'assimilation progressive des résultats nouveaux de la réflexion. Je sais bien que cette conception pose des problèmes, plus de problèmes (pie n'en peut aborder celle simple note. L'occasion nous sera donnée d'y revenir, en particulier à propos des beaux efforts de la Théologie missionnaire. Mais remarque-t-on suffisamment que les difficultés les plus graves n'ont pas moins de valeur contre la formulation même du dogme (pie contre l'idée d'un *savoir* théologique, inachevé certes et toujours perfectible, mais assuré en ses enseignements majeurs d'une vérité indéfectible et, en beaucoup d'autres, d'une probabilité de plus en plus grande?

C'est une tentation permanente pour l'intelligence contemporaine de juger tout système d'expression intellectuelle, non essentiellement sur sa conformité avec ce qui est (comment l'atteindre?), mais d'abord et en définitive sur son rapport avec ce que son auteur et son temps

ont pensé, avec ce qu'ils ont éprouvé. Les mystères de la subjectivité l'intéressent plus que la vérité impersonnelle. Aussi cherchera-t-on avant tout dans une œuvre, son sens et sa portée de « témoignage », sa valeur de sincérité, la richesse d'expérience et comme la vibration dont elle reste chargée; bien secondaire apparaît dès lors sa cohérence logique et la signification proprement intellectuelle, ou, comme on dit, « conceptuelle », des analyses ou des synthèses qu'elle présente. Il faudra parler pour tous nos concepts, non plus d'analogie, mais de symbolisme, et les juger dans leur valeur d'expression d'une réalité « vivante » en l'homme: expression combien appauvrie et desséchée, combien réifiée dès qu'on les prend en leur signification logique, à côté de l'expérience dont ils jaillissent et dont on pourrait peut-être dire qu'ils sont les déchets plutôt que les fruits. Comment enfermer la vie dans des concepts? Comment surtout y enfermer cette sorte de vie qu'est le rapport avec Dieu et qui culmine en l'obscur conscience d'un mystérieux contact où l'on revendique la réalité d'une véritable expérience? N'y a-t-il pas une vérité plus précieuse que celle qui se transmet par l'enseignement clair: celle du témoignage d'une expérience spirituelle, et ne faut-il pas chercher dans ce sens la signification des grandes œuvres de l'esprit, celles du moins qui ont pour objet la connaissance de l'homme et de Dieu (1)?

(1) Pn'r'nt des exigences devant lesquelles se trouve la « théologie présente ». le B. P. Daniélou (Inns Particle déjà cité écrit: « Elle doit traiter Dieu comme Dieu, non comme un objet, mais comme le Sujet par excellence

Il me semble qu'à celle tentation deux sortes d'habitudes de l'esprit moderne donnent un singulier pouvoir. L'une naît de la formation infiniment précieuse en elle-même aux disciplines historiques. Il est inutile de souligner combien le progrès de celles-ci nous paraît un gain inappréciable (1). C'est d'une authentique « dinien-

qui se manifeste quand et comme Il veut, et par suite être d'abord pénétrée d'esprit de religion ». (Etudes, Avril 1946 p. 7. (C'est nous qui soulignons). Nous voulons bien que le P. Daniélou parle un autre langage que nous, encore que nous nous attristions, le voyant si soucieux d'entrer dans le vocabulaire des philosophies contemporaines, de ne pas bénéficier du même effort de sympathie. Mais ignore-t-il que la notion d'objet, dans le langage théologique, n'exclut ni « l'esprit de religion », ui, comme il le dit plus loin, « le sens du mystère » (p. 16), et que donner à notre intelligence pour objet les mystères mêmes de la foi, n'est pas seulement une expression de cette « théologie rationalisée » qu'est le « néo-thomisme », c'est une expression consacrée par l'enseignement solennel du concile du Vatican, en des affirmations qui n'ont certes ni pour but ni pour résultat d'évacuer le sens du mystère, même si elles ne se réfèrent pas aux catégories de Kierkegaard: « Hoc quoque perpetuus Ecclesiae catholicae consensus tenuit et tenet, duplicem esse ordinem cognitionis, non solum principio sed objecto etiam distinctum: principio quidem quia in altero naturali ratione, in altero fide divina cognoscimus; objecto autem quia praeter ea ad quae naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae nisi revelata divinitus, innotescere non possunt ». Cone. Vatic., Sess. III, c. 4; dans Dcnz. n° 1795.

(1) Nous sommes loin de souscrire au jugement du P. Daniélou: « La notion d'histoire est étrangère au Thomisme » (Etudes, Avril 1946, p. 10). Si l'on veut parler de l'utilisation des méthodes critiques, nous avouons que la préoccupation historique proprement dite ne s'est communément éveillée dans la pensée moderne que bien après saint Thomas; nous ne pensons pas que l'idée

sion » de l'homme et des choses humaines que grâce à elles, nous avons de mieux en mieux pris conscience. Rien d'humain, et pas même certes les idées ou les sciences les plus impersonnelles, qui ne soit marqué par cet engagement dans le temps et le lieu et ne soit par suite, infiniment mieux connu quand on a pénétré sa structure essentielle en suivant son progrès, cette genèse si souvent lente et tâtonnante, cette formation successive par les détours les moins attendus. Le P. Lagrange aimait à nous rappeler ce mot d'Aristote: « Le meilleur moyen de comprendre est de considérer les choses dans leur origine et de suivre leur développement » (1). Voilà pourquoi nous applaudissons sans réserve au propos d'exactitude historique que manifestent les collections dont nous parlons et nous félicitons leurs auteurs de l'apport substantiel que nous leur devons déjà. Nous dirons une autre fois le bien que nous

d'évolution, par exemple, reste de soi étrangère à une vue du monde et de son devenir que commandent la philosophie et la théologie de saint Thomas; il est cependant vrai que cette idée, telle qu'elle nous est devenue familière (souvent beaucoup plus comme un mythe que comme une notion précise) est en dehors des perspectives de saint Thomas lui-même. Mais si l'on entend par histoire le sens de l'événement, le sens de ce qu'est une économie de fait, il faut n'avoir que bien légèrement feuilleté la Somme pour ne pas saisir comment elle s'insère, et avec elle tout le développement historique de l'humanité, dans la *Tertia Pars*. N'est-ce pas saint Thomas qui maintient précisément le caractère parfaitement « historique » de l'incarnation qu'aucune raison a priori ne nous oblige à requérir, mais la seule économie providentielle du devenir concret d'une humanité pécheresse et rachetée? (k).

(1) Aristote, *Polit.* I, I, 2.

U U U ^r -W

pensons, par exemple, des belles études du P. Daniélou (1) et du P. Hans von Balthasar (2) sur saint Grégoire de Nysse et les questions qu'elles nous suggèrent.

Mais autre chose est la méthode historique, autre chose la philosophie dont elle est souvent inconsciemment alourdie et qui constitue une pseudo-philosophie que beaucoup pensent avoir acquise par l'histoire. Il faut une constante vigilance de l'esprit pour manier avec toute la pureté intellectuelle qu'elle demande une méthode très spécialisée. Nous avons été encombrés d'assertions pseudo-métaphysiques (c'est encore une manière de faire de la métaphysique que de la nier, une manière de parler d'elle sans y être entré) élaborées par des physiciens ou des biologistes selon des méthodes qui ont donné pour la biologie ou la physique les meilleurs résultats, mais n'aboutissent qu'à des pauvretés philosophiques. La loi du savoir n'est-elle pas de respecter la légitime autonomie des méthodes? Certes, la considération historique offre une ample matière à la réflexion philosophique. La philosophie de l'activité humaine et de la culture ne peuvent pas s'en passer. Mais s'il est vrai que cette philosophie suppose un emploi

(1) J. Daniélou, S. J., présentation dans « Sources chrétiennes » de la *Vie de Moïse* et annotations à *In Création de l'homme*, de saint Grégoire de Nysse; et du même auteur: *Platonisme et Théologie Mystique* (« Théologie », Aubier 1944).

(2) Hans von Balthasar, S. J., *Présence et Pensée*. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse. Bnuechene, Paris, 1942. Nous réservons également le compte rendu des travaux déjà signalés du H. P. Montdésert sur Clément d'Alexandrie.

rigoureux des méthodes historiques, elle vient après lui comme un type de réflexion bien différent et qui procède de tout autres principes. La pseudo-philosophie qu'inspirent inconsciemment les méthodes de l'histoire, c'est le « relativisme », au sens fort d'une théorie, ou plus encore d'une altitude intellectuelle qui remplace la notion métaphysique de vérité spéculative par celle plus modeste de vérité historique, comme expression plus ou moins complète de la mentalité, de l'expérience humaine d'une époque ou d'un groupe d'hommes. L'idée même que notre esprit puisse arriver à saisir et à cerner, en les mieux assurées de ses notions, une vérité intemporelle, devient proprement impensable (Z). L'idée que cette vérité puisse être pour l'intelligence humaine un gain définitif que renseignement pourrait transmettre aux hommes les plus éloignés par le temps et par les différences de culture, paraît absurde. Si l'humanité ne progresse qu'en se dépassant, n'est-il pas contraire au mouvement même de la vie d'attribuer ainsi une valeur absolue pour l'intelligence à des énoncés qui portent la marque évidente de l'époque qui les a vus formuler, dji milieu culturel où ils ont trouvé leur naissance? N'est-ce pas très exactement ce que ferait un adulte en voulant reprendre les vêtements qui suffisaient à son enfance?

Mais il faut alors renoncer à toute idée d'un enseignement valable sur le plan de l'universel, à toute fonction de Magistère permanent; et, nvre la notion d'acquisition, de gain, c'est celle même de progrès qui s'évanouit. Il est assez clair qu'en tout état de cause le progrès inlel-

lectuel ne peut être conçu comme une ascension rectiligne; la pensée comme la civilisation connaît des périodes tragiques de régression. Mais comment admettre que rien ne demeure de tout ce à quoi l'esprit s'élevait auparavant élevé, que tout ce qui avait été anciennement formulé, s'il a encore valeur d'exemple de ce que nous avons à faire devant des problèmes nouveaux, ne saurait plus avoir valeur d'enseignement objectif? Nous voulons bien, avec le P. de Lubac (1) [ni] que le progrès de la théologie ne soit point assimilable à celui du dogme: les différences sont trop évidentes. Mais comment ne pas voir que les raisons par lesquelles on combat l'assurance d'un progrès théologique au profit d'une perpétuelle refonte de nos conceptions sur Dieu, selon la diversité des temps et des cultures, garderaient toute leur valeur pour ramener à des proportions inacceptables dans l'Eglise le progrès du dogme lui-même? C'est que la plus foncière de ces raisons (on l'illustre par l'interprétation de l'histoire, mais elle vient en définitive de tout autres vues que la connaissance historique), c'est la dépréciation de l'intelligence, le postulat commun à toute philosophie nominaliste que notre raison en son exercice de connaissance claire et formulable n'atteint directement que ses concepts et que ces concepts sont

(1) *Surnaturel*, Coll. « Théologie ». Aubier 1946. Avant-propos, p. 5. Reçu trop tard, ce livre sera recensé ultérieurement. *Corpus Mysticum* du même auteur est analysé et apprécié plus loin par le R. P. M.-J. Nicolas (*infra* p. 383-389). C'est un des pins marquants de la collection mais tout en l'enrichissant d'un beau travail, il accentue son caractère de réaction contre la théologie spéculativement élaborée par saint Thomas (n).

des abstractions vides, des cadres logiques de valeur toute pragmatique. Nous ne voyons pas qu'une telle caricature de la vie de l'esprit, qui ruine en effet la notion d'une théologie qui soit une science, s'accommode mieux avec l'idée du dogme tel que l'Eglise le propose et permette de rendre compte de la place que tiennent dans la Révélation et la prédication catholique, les valeurs de *Vérité*. Il n'est d'ailleurs que de voir ce que devient la notion, pourtant capitale non seulement dans l'enseignement de l'Eglise, mais dans sa pratique, dans sa vie, *d'orthodoxie*. Il est banal d'accuser l'Eglise romaine d'intransigeance dans les questions dogmatiques; ce caractère constant de sa pratique éclipse-t-il à l'action rectificative de l'Esprit divin qui l'anime? N'est-il que le poids tout humain d'une certaine forme de culture et fausse-t-il en réalité le mystère essentiel de la vie chrétienne? Nous accorderons volontiers que l'idée même d'orthodoxie et l'altitude pratique qu'elle commande sont fort souvent abusivement étendues par des penseurs chrétiens à d'autres assertions qu'à celles de l'enseignement révélé tel qu'il est transmis par l'Eglise, qu'à partir de là se développe aisément la déplorable habitude de vouloir trancher les questions par appel à l'autorité plus que par la discussion sereine et nous n'éprouvons pour cette forme d'argumentation aucune espèce de sympathie. Il n'en reste pas moins que le message divin s'adresse aussi en nous à l'intelligence, que par conséquent il la suppose et qu'il doit y avoir, même en son activité de connaissance distincte et formulable, de quoi rendre possible la solennelle affirmation demandée par Pie X: « Proinde fides Patrum

§

1 ^1^14141 m

i m i u ;

firmissime retineo et ad extremum vilæ spiritum retinebo, de charismate *ucritatis certo*, quod est, fuit cunctaque semper in *episcopatus ab Apostolis successioni*; non ut id teneatur quod melius et aptius videri possit secundum suam cujusque aetatis culturam, sed ut *nunquam aliter credatur, nunquam aliter intelligatur* absoluta et immutabilis veritas ab initio per Apostolos praedicata >1.

Nous pensons qu'il est infiniment précieux, en théologie comme en tout autre domaine du savoir, de connaître jusqu'en leur histoire la plus minutieuse les notions et les doctrines même les mieux assurées de l'enseignement théologique (2); c'est souvent par là que nous arrivons à faire le départ entre le contenu intelligible permanent d'une idée et tout un ensemble de visées contingentes qui lui ont été plus ou moins profondément associées au cours de l'histoire, selon les milieux culturels, selon celle vue du monde propre à telle époque ou à tel penseur, dans laquelle celle idée peut avoir trouvé un vaste système de références qu'il est souvent fort difficile de démêler. Aussi n'y a-t-il aucune synthèse théologique dont l'intelligence ne gagne infiniment à une connaissance plus précise du temps où elle est née, du milieu culturel dans lequel elle s'est d'abord insérée, en lequel elle s'est inscrite. Mais s'il est vrai que

(1) Dkznzinger : *Enchiridion symbolorum* (18-20), ne 2147.

(2) C'est pourquoi nous souhaitons a priori, que se multiplient des études comme celles du P. de Lubac; leur très grande utilité est évidente et elles serviront d'autant plus qu'elles ne seront ni trop hâtives, ni trop partielles, ni trop engagées dans une « thèse ».

l'activité intellectuelle soit une vie et que, par le concept grâce auquel elle s'actualise, elle atteigne, au milieu de tout un conditionnement subjectif de rapports logiques, la réalité extramontale (et il est bien évident que cette question n'est pas du ressort de l'histoire), toute idée exprimée offre un intérêt bien différent de celui de ses caractères historiques, elle appelle une appréciation d'un tout autre type: celle de sa vérité pure et simple. C'est là un jugement que l'histoire n'a pas à porter, encore qu'il ne soit souvent tout à fait bien porté que par qui connaît exactement l'histoire. Il se réfère à des critères d'un autre ordre.

La question que nous déballons se trouve posée dans le premier volume de la collection « Théologie » par le P. Henri Bouillard, S. J. (1). La conclusion de cet ouvrage est animée par une préoccupation semblable à la nôtre: montrer comment la méthode historique ne doit point conduire à un relativisme total (o). Le P. Bouillard affirme la permanence, dans l'évolution théologique, non seulement « du dogme défini, c'est-à-dire (des) propositions canonisées par l'Eglise, mais encore (de) tout ce qui est contenu explicitement ou implicitement dans l'Écriture et la Tradition ». Il y ajoute « l'invariant ou l'absolu de l'esprit humain, principes premiers et vérités acquises, nécessaires pour penser le dogme » (p. 221). Mais à vrai dire nous saisissons mal l'explication qu'il en donne. Elle consiste à distinguer un ensemble d'affirmations absolues, des notions ou systèmes de

(1) H. Bouillard, S. J., *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin*. Etude historique, Paris, Aubier, 1914.

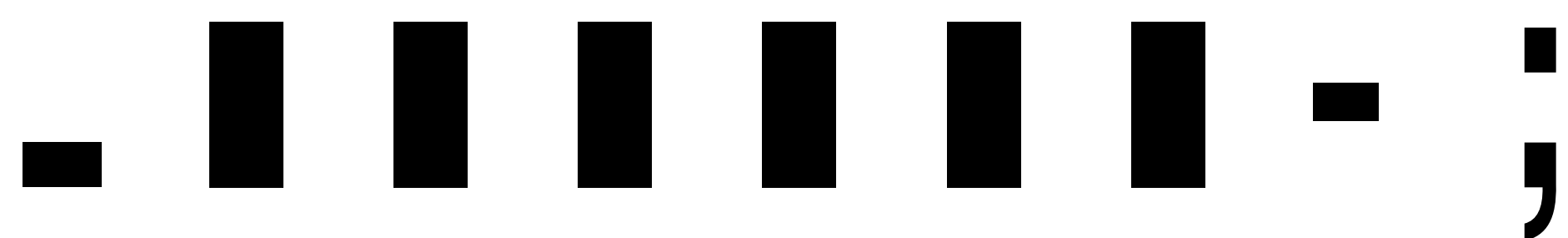
notions on lesquels ces affirmations s'incarnent. Les notions sont le domaine de la < représentation > et celle-ci est nécessairement affectée en elle-même d'un indice temporel qui entraîne pour elle une contingence radicale. Or ces deux éléments ne sont pas séparés, ne sont pas isolables pour notre esprit. Les affirmations absolues ne sont pas atteintes par nous à côté ou comme étant au-dessus de la représentation d'ensemble que nous nous faisons, nous ne pouvons atteindre et penser ces affirmations que dans les notions (1). Quand celles-ci changent (et elles ne peuvent pas ne pas changer), c'est tout le système de la représentation qui s'établit sur un autre type; mais selon un ensemble de rapports qui traduit à sa manière les mêmes affirmations éternelles.

Cette explication laborieuse témoigne d'un méritoire effort pour échapper au relativisme; mais nous ne sommes pas sûrs qu'elle y réussisse: certaines formules du P. Bouillard nous paraissent ne manifester que trop son échec. Si ces deux éléments se compénétraient au point que nous n'atteignons le premier que dans et par le second (car telle est < la loi de l'incarnation >, p. 220), comment pourrions-nous les discerner? Ce discernement ne pourra se faire que par nos « notions », il prendra place dans notre

(1) < Il est essentiel de comprendre que ces invariants ne subsistent pas à côté et indépendamment des conceptions contingentes. Ils se conçoivent et s'expriment nécessairement *en ellea*. Mais quand elles changent, les conceptions nouvelles contiennent les mêmes rapports absolus, les mêmes affirmations éternelles > (p. 221). Par quel miracle et avec quelle garantie si ces éléments sont inséparables pour l'esprit?

< représentation > (1) il sera caduc comme elles. Nous sommes dès lors dans l'impossibilité de préciser quelles vérités la foi nous enseigne et quelles sont les < vérités acquises nécessaires pour penser le dogme >. Si nous pouvions les préciser, elles formeraient un ensemble d'affirmations durables placées à côté et au-dessus des représentations qui passent. Confiera-t-on à l'Eglise divinement assistée le soin de déclarer, à l'intérieur d'un système de représentation, quels rapports de notions sauvegardent < l'affirmation éternelle > et lesquels la compromettent? Mais l'Eglise est-elle chargée de nous garantir, outre le « dogme défini », < les premiers principes et les vérités acquises nécessaires pour penser le dogme >?

(1) < La vérité chrétienne ne subsiste jamais à l'état pur. N'entendons pas par là qu'elle se présente fatalement mêlée d'erreur, mais qu'elle est *toujours* encadrée dans des notions et des schèmes contingents qui déterminent sa structure rationnelle. Il n'est pas possible de l'en isoler. Elle ne s'affranchit d'un système de notions qu'en passant dans un autre... Jamais la vérité n'est accessible en deçà de toute notion contingente. C'est la loi de l'incarnation. > (p. 220. C'est nous qui soulignons.) Les formules ont sans doute ici dépassé la pensée du P. Bouillard, car il est bien obligé, quatre pages plus loin, de faire allusion à la possibilité pour nous de dissocier la vérité absolue et les notions contingentes: < Pour que la théologie continue d'offrir un sens à l'esprit, puisse la féconder et progresser avec lui, il faut qu'elle aussi renonce à ces notions. Malheureusement il n'est pas toujours facile de les *dissocier*, sans erreur, de la vérité absolue qu'elle recouvre. > (p. 224). Mais < dissocier > n'est-ce pas mettre à part? Dissocier par l'esprit, n'est-ce pas < penser indépendamment >, et n'allons-nous pas violer cette < loi de l'incarnation >, chère au P. Bouillard?



C'est que dans l'explication du P. Bouillard, l'idée même de vérité prend une signification contradictoire; ce ne serait peut-être pas inquiétant pour une conception hégélienne de l'histoire, c'est dangereux non seulement pour la théologie, mais pour la foi chrétienne. Les mêmes notions doivent à la fois avoir cette solidité actuelle d'être pour nous le moyen d'atteindre et de penser des affirmations éternelles: par où elles sont *actuellement vraies*; et celle instabilité de devoir céder la place à d'autres essentiellement différentes: par où elles deviennent *fausses pour un autre temps* ou pour une mentalité dans laquelle la < représentation > est autre. Aussi n'est-ce pas par distraction, comme nous l'avions d'abord pensé, mais par l'exigence, peut-être obscure, d'une logique profonde, qu'après avoir pris soin de définir en leur opposition aux schèmes de la théologie moderne les schèmes propres de la théologie de saint Thomas (1), le P. Bouillard est amené à dire, trois pages plus loin: « Quand l'esprit évolue, une vérité immuable ne se maintient que grâce à une évolution simultanée et corrélatrice de toutes les notions, maintenant entre elles un même rapport. Une *théologie qui ne serait pas actuelle serait une théologie fautive* » (2). Ce qui signifie

(1) < On voit à quel point saint Thomas a conçu et exprimé la vérité chrétienne selon des notions et des schèmes empruntés à Aristote. Il suivait l'engouement de son époque. Que l'on compare sa théorie à celle des Pères ou à la théologie moderne, qui a pourtant subi son influence, on remarque ce qu'il y a de contingent dans les conceptions et les systèmes où s'incarne successivement la parole divine » (p. 216).

(2) *Ibid.*, p. 219. C'est nous qui soulignons.

pour qui du moins a encore la naïveté de croire à la logique, que les notions en lesquelles saint Thomas a exprimé la théologie de la grâce constituent une théologie vraie de son temps, mais aujourd'hui fautive.

Le P. Bouillard se pose ensuite la question des notions impliquées dans les définitions conciliaires. Le Concile de Trente, utilisant contre les Protestants la notion de causalité formelle l'aurait-il incorporée au dogme? « Nullement. Il n'était certainement pas dans l'intention du concile de canoniser une notion aristotélicienne, ni même une notion théologique conçue sous l'influence d'Aristote. Il voulait simplement affirmer, contre les Protestants, que la justification est une rénovation intérieure et non pas seulement l'imputation des mérites du Christ, la rémission des péchés ou la faveur de Dieu. Il a utilisé à cette fin des notions communes dans la théologie du temps. Mais on peut leur en substituer d'autres sans modifier le sens de son enseignement. La preuve en est que lui-même a utilisé beaucoup plus souvent des notions équivalentes tirées de l'Écriture » (p. 221-222). Mais la « rénovation intérieure » qui est affirmée, < l'imputation des mérites du Christ », qui est écartée comme donnée suffisante, ne sont-ce pas là des notions? Y trouverions-nous, par hasard, à l'état pur, une de ces < affirmations éternelles > que le P. Bouillard nous certifie cependant inaccessibles autrement qu'en des notions, en une représentation essentiellement temporelle et modifiable? Et si ce sont encore des notions, échappent-elles au sort de toutes les autres nui, vraies en un temps, selon le système où elles entrent, sont fautes plus tard,

quand l'évolution de l'esprit a obligé à changer le système de représentation? Si du moins celle affirmation de rénovation est permanente, « irréfornabic », pourquoi pas celle qui énonce (pie la grâce sanctifiante est l'unique cause formelle de la justification « *unica formalis causa* »? Nous accordons volontiers au P. Bouillard que le Concile de Trente n'a voulu canoniser ni Aristote, ni sa philosophie, ni telle ou telle de ses notions précisément comme aristotéliennes, pas plus qu'il n'a canonisé des notions thomistes comme thomistes. Mais s'il est vrai que l'intelligence humaine atteigne l'universel et que celui-ci soit autre chose qu'un nom commun, si le concept se réfère essentiellement à une réalité objective qui, en ses notes essentielles, est indépendante de l'existence temporelle, une notion renferme autre chose (pie la référence à l'auteur qui l'a formulée, autre chose même que les modalités contingentes de sa formulation, à savoir un élément qui est parfaitement intemporel parce qu'il exprime une nécessité essentielle. Voilà où peut se faire la distinction entre ce qu'un Concile utilise (car c'est bien en langue *humaine* que la vérité divine nous est exprimée) et ce qu'il ne consacre pas; sous ce rapport précis, une notion n'est pas plus aristotélienne ou thomiste que française, allemande ou grecque: elle est purement et simplement *humaine*. Cette distinction ne serait-elle pas une de ces « vérités acquises nécessaires pour penser le dogme »? Et je sais bien que le discernement entre le contenu essentiel d'une idée et ses connotations contingentes est souvent difficile à faire, qu'il peut être mal fait. C'est pourquoi, grande est la sagesse miséricor-

dieuse de l'Eglise qui évite le plus possible d'utiliser pour formuler le dogme, les mots ou notions trop engagés dans des controverses; elle ne l'évite pourtant pas toujours: elle a fait siens les mots et les notions de personne, de nature, de transsubstantiation et d'autres aussi précis, ce qui ne l'inféode ni à Aristote, ni à Athanase, ni à Augustin, mais provient de la nécessité d'exprimer les choses divines en langue humaine. Ici apparaît en pleine lumière le bénéfice propre des méthodes de l'histoire, dont nous n'apprécions pas moins les services que le P. Bouillard lui-même, mais qui ne sont assurément pas ordonnées à résoudre le problème des universaux. Cela nous ramène, il est vrai, aux vieux débats de la nature et de l'individu, de l'essence et de l'existence, de l'abstrait et du concret. Nous pensons (pie ces problèmes se posent encore avec la même nécessité qu'autrefois et que la réponse à leur faire n'a pas changé. Il est bien vrai qu'ils ne sont pas au goût du jour; mais les catégories du nouveau et de l'ancien ne sont pas un critère en métaphysique. Nous sommes sensibles aux intentions apologétiques (1) de beaucoup des collaborateurs

(1) A propos des schèmes médiévaux, devenus selon lui inutilisables, le P. Bouillard écrit: « Ils ont servi en leur temps à transmettre le mystère et à ce titre, sont vénérables. Mais, comme un vêtement démodé ou un outil trop ancien, ils gênent la marche de la réflexion théologique. Ils empêchent ceux qui ne les comprennent plus de saisir la signification exacte de la doctrine chrétienne » (p. 224. C'est nous qui soulignons). Ils ne se gênent donc pas ceux qui les comprennent? Et ne sera-ce pas précisément la tâche du théologien de les expliquer?

de la collection « Théologie »; mais nous pensons qu'il importe de maintenir avant tout les valeurs de *vérité* et que les conformismes de quelque ordre qu'ils soient, servent mal (1) [p].

Il est une autre habitude de l'esprit moderne qui vient renforcer le relativisme facilement professé par l'historien à l'égard des systèmes d'idées: celle qui consiste à interpréter l'expression « conceptuelle » non point tant du côté de son signifié objectif, celui sur lequel, logiquement, elle prétend se mesurer, mais d'abord et principalement du côté de la vie subjective qu'elle traduit (r). Tout le monde connaît le

(1) Nous ne nous arrêtons pas longtemps au livre du R. P. Fessard: *Autorité et Bien Commun*. Son sujet propre est trop éloigné de nos présentes considérations. Mais il les rejoint par sa méthode et son souci explicite d'une plus totale adaptation aux besoins de l'intelligence contemporaine: « Longtemps, la réflexion des philosophes, cette notion de bien commun apparut comme la clef de voûte de tout édifice social. Puis lorsque le citoyen eut pris conscience des droits qui sont l'apanage de la nature humaine, elle fut détrônée et rentra dans l'ombre. Aujourd'hui elle commence à sortir de l'oubli où elle était tombée. Mais ceux là même, juristes, philosophes et théologiens, qui la poussent vers des honneurs nouveaux, ne la présentent d'ordinaire que sous des habits dont la coupe remonte au XIII^e siècle. **À l'écoute d'un malaisé son ascension* » (p. 8. C'est nous qui le soulignons). On voit que cette comparaison vestimentaire, déjà célèbre au début du siècle, continue, elle aussi sa fortune. Nous l'avons rencontrée sous la plume du P. Bouillard. Est-il besoin de souligner son impertinence quand il s'agit d'apprécier la permanence ou la caducité de notions essentielles à la théologie de saint Thomas? (7).

relief qu'a donné à celle méthode la doctrine freudienne du rêve. M. Roland Dalbicz l'analyse admirablement dans son ouvrage déjà classique sur la « méthode psychanalytique et la doctrine freudienne » (1). Sans faire assurément aucune assimilation entre la technique psychanalytique et une forme de réflexion qui dépend de bien d'autres influences, et s'exerce sur une autre matière, nous pensons que ce rapprochement est éclairant. L'intérêt du rêve n'est pas sa signification objective, dont l'habituelle incohérence suffit à dénoncer la vanité comme expression de vérité; cet intérêt ne doit pas être cherché comme « de face », mais, pour ainsi dire, *a l'rejo*, du côté de ses causes subjectives, dans la vie des instincts et des affections dont il est la projection symbolique. Profonde est assurément la tendance de beaucoup d'esprits contemporains à considérer toute expression conceptuelle ou imaginative comme avant tout symbolique d'une vie intérieure, d'une expérience (s): expérience d'ailleurs plus ou moins riche, plus ou moins authentique, dont il faudra se demander si l'expression symbolique est un témoignage valable au lieu de se tenir sur le plan d'une simple amplification verbale.

L'idée de vérité spéculative, exprimant de soi un rapport de conformité entre l'énoncé et les choses, s'infléchit alors vers une signification bien différente: celle de sincérité du témoignage et de l'expression, d'authenticité dans la formation de l'expérience. L'intérêt d'une philosophie ou d'une synthèse théologique ne sera plus sa signification d'ensemble, considérée dans la

(1). I., ch. 2, pp. 61-201. (Désclée de Brouwer, Paris 1936.)

cohérence de ses assertions, ce ne sera plus sa valeur d'enseignement comme transmission de vérités permanentes: à ce point de vue tout système d'idées n'est-il pas soumis au vieillissement. à la mort? Son intérêt, si c'était une grande philosophie vraiment humaine, si c'était une théologie authentique, est avant tout dans l'expérience intérieure dont il émane, dans la < spiritualité > dont il est issu et qui fait sa véritable valeur (1).

(1) Rendant compte du petit opuscule de M. Gilson: < Théologie et Histoire de la Spiritualité >, le R. P. Daniélou écrit: < Il est vrai que la théologie a droit de donner les principes, tandis que les faits relèvent de l'histoire. Mais encore faut-il bien prendre garde à ne pas appliquer les principes de telle école théologique à n'importe quelle spiritualité. Il est clair > par exemple, que les rapports de la contemplation et de l'action tels que les conçoit la philosophie de saint Thomas, ne peuvent aucunement rendre compte de spiritualités comme celles de saint François ou de saint Ignace. Il en résulte que, si la théologie peut nous aider à comprendre la spiritualité, la spiritualité à son tour fera, dans bien des cas, éclater nos cadres théologiques et nous obligera à concevoir divers types de théologie. C'est un des grands bienfaits que nous avons à attendre du développement de la théologie spirituelle. Si M. Gilson n'en a pas parlé, toute son œuvre en fait foi, qui nous montre qu'à chaque grande spiritualité a correspondu une grande théologie et que saint Augustin, saint Bernard, saint Thomas et saint Bonaventure ont eu chacun la théologie de leur spiritualité. » *Revue du Moyen-Age latin* I, 1 (Janvier-Mars 1945, p. 65.) Nous n'avons pas qualité pour exposer la vraie pensée de M. Gilson, mais nous lui savons gré de n'avoir pas parlé un tel langage sans plus de nuances. Nous ne pensons pas que ses très belles études, auxquelles se réfère le R. P. Daniélou et dont la méthode nous paraît excellente au point de vue de l'histoire de la pensée chrétienne, entraînent le moins du monde une conception aussi simple. C'est un très grand bénéfice pour comprendre une synthèse théologique, en apprécier

PIÈCES DU DÉBAT

c'est l'évacuation complète, en une pareille façon de voir, de l'idée de *vérité spéculative*. Et à qui nous demanderait si nous croyons que la vérité nous soit accessible, nous aurons la naïveté de répondre oui. Nous entendons par vérité la conformité de l'intelligence connaissante avec un réel qui est pour elle un donné, nullement un < construit >. Il est vrai que cette conformité se fait pour nous à travers des catégories appauvrissantes parce qu'elles sont le fruit d'une activité abstractive; mais nous pensons qu'au moyen de ces catégories, c'est une authentique intuition intellectuelle qui atteint les choses.

Autrement dit, nous tenons pour valable sur le plan de la vérité intemporelle, l'explication philosophique que donne saint Thomas du problème de la connaissance. Valable, non pas précisément parce que nous l'avons reçue ou qu'on nous aurait donné mission de la défendre comme l'expression d'une orthodoxie, mais parce que nous pensons en saisir la vérité permanente, et qu'elle est pour nous plus *vivante* que des théories contemporaines auprès desquelles certes nous trouvons aussi à nous instruire, car nous en saisissons l'intérêt, en même temps que, croyons-nous du moins, les défauts. Il y a sans doute plus de respect, je ne dis pas seulement pour la vérité, mais pour les diverses doctrines, à la franche reconnaissance d'un désaccord permettant une discussion loyale, qu'à la constante disposition, si bien intentionnée soit-elle, de profiler des moindres convergences pour affirmer un substantiel et miraculeux accord.

Nous ne songeons pas à nier l'influence que peut avoir sur une élaboration théorique le < climat spirituel > à l'intérieur duquel cette théologie se construit; encore moins nierons-nous l'influence qu'ont exercée de fait diverses expériences sur l'orientation des différentes synthèses théologiques: c'est là une donnée trop évidente, chère à l'historien des doctrines et précieuse à la réflexion sur la théologie elle-même. Mais ce que nous ne pouvons admettre,

l'orientation profonde, de voir en effet dans quel climat spirituel elle a été élaborée, à quelle expérience, à quelle intuition fondamentale elle répond. Mais cela n'empêche nullement que du fait même qu'elle est passée sur le plan de la formulation intellectuelle, cette théologie devienne justiciable de tout autres appréciations que la spiritualité dont elle émane: cette élaboration n'est pas automatique et infaillible, et les assertions qu'elle contient prétendent bien se mesurer sur une réalité objective. Elle relève dès lors de la question de la vérité spéculative. Dira-t-on que, dans l'ordre théologique, deux systèmes d'énoncés contradictoires peuvent être vrais en même temps? Certes, il sera précieux de comprendre à quoi tient la diversité de leur ton, à quoi tient peut-être le gauchissement que l'une a subi en son élaboration rationnelle; mais il faudra bien, si une assertion est vraie et qu'une autre la contredise vraiment sur le plan rationnel, que cette seconde ne le soit pas. Et il est clair, précisément parce que tout un travail d'analyse et de synthèse a présidé à cette élaboration, que le jugement défavorable porté sur tel ou tel de ses énoncés, ne disqualifie pas pour autant l'expérience spirituelle du théologien: celle-ci peut très bien avoir été et être toujours parfaitement authentique. Et s'il était vrai que la théologie de saint Thomas ne puisse rendre compte des expériences auxquelles se réfère le P. Daniélou, il faudrait simplement en conclure qu'elle n'a point atteint en cela l'universalité que demande une vraie science, qu'elle est restée trop étroite. Mais cela, nous attendons qu'on nous le démontre.

PIÈCES DU DÉBAT

À ce propos, malgré l'estime que nous avons pour l'intention apostolique de ses travaux et la haute valeur de beaucoup de ses recherches (1), nous nous demandons si la façon un peu cavalière dont le P. Daniélou annexe à la théologie contemporaine, grâce aux efforts du P. Teilhard de Chardin, le bénéfice de la réflexion marxiste, de la réflexion existentialiste, etc... (0 ne relève pas du concordisme le plus fâcheux, homologuant les pins superficielles rencontres (2). Les RR. PP. de Lubac et Daniélou

(1) C'est pourquoi nous nous excusons de donner tant d'importance à un article écrit, en somme, pour le < grand public > et qui relève peut-être du genre, hélas! aujourd'hui florissant, de la *propagande*. Mais cet article contient de telles prises de position, un dédain si ingénu pour le thomisme contemporain que la *Revue Thomiste* ne peut se dispenser de le relever. Citons, par exemple: < Devant le danger d'agnosticisme, le néo-thomisme a accusé encore le rationalisme théologique (p. 6). < Il s'agissait de parer aux dangers créés par le modernisme. Le néo-thomisme et la Commission Biblique ont été ces garde-fous. Mais il est clair que des garde-fous ne sont pas des réponses > (p. 6-7). Et plus encore que des assertions particulières, c'est le ton même de l'article qui témoigne d'une estime assurément médiocre pour un mode de pensée que l'auteur regarde comme périmé, mais que nous tenons pour toujours valable et auquel la Revue Thomiste prend à cœur de rester fidèle.

(2) « Il est remarquable que le dogme du péché originel nous mette précisément en présence de ces deux abîmes: celui de l'histoire et de la bonté du monde, celui de la liberté et de l'absurdité du monde, qui sont précisément, nous l'avons vu tout à l'heure, ceux que le marxisme et l'existentialisme ouvrent devant nous. On voit comment le mystère chrétien est celui en qui le conflit de la pensée moderne trouve son expression suprême, et qu'ainsi, pour que la théologie soit présente à notre temps, il lui suffit d'aller au bout de toutes ses exigences et de tenir à la fois à saint Irénée et à salut Augustin, au Père Teilhard et à Kierkegaard >. J. Daniélou, *art. cit.* *Études*. avril 1946, p. 16.

Il nous paraissent aimer la remise en question de positions trop facilement tenues pour acquises: nous nous sentons bien d'accord avec eux sur ce point. L'utilité de cet esprit critique est grande dans l'Eglise; celle-ci, par tout un ensemble d'institutions, possède une telle puissance de conservation et de « tradition » qu'il faut se réjouir de voir parallèlement s'exercer dans son sein et, selon nous, avec autant de fidélité à son véritable esprit, ce constant souci de *vérification*; nous croyons assez à la vérité de l'Eglise pour penser qu'elle n'a aucun besoin de nos mensonges et que beaucoup de nos « prudences » sont bien pusillanimes. Mais c'est précisément de l'esprit critique que nous demandons quand nous voyons l'empressement du P. Daniélou à faire converger vers une théologie renouvelée, beaucoup de données encore bien équivoques de la philosophie contemporaine.

La puissante poussée des philosophies irrationnelles est sans doute la cause principale de l'offensive à laquelle nous assistons contre la pensée scolastique; elle n'est pas la seule; ou plutôt l'expérience qui lui a donné naissance s'exprime aussi en d'autres domaines. Nous sommes bien loin de dénier à cette expérience toute valeur, bien loin de la croire inassimilable à la pensée théologique: nous en éprouvons le sens humain; mais nous pensons que les catégories en lesquelles elle se formule ne doivent pas échapper à la critique et nous nous refusons à voir la pensée théologique assimilée par

elle, selon des formulations éminemment contestables. Il est facile de constater que, de nos jours, la philosophie a souvent décliné vers la littérature; aussi s'est-on trouvé amené à l'apprécier selon les mêmes normes que la poésie et l'art. Je sais combien paraît ingénue à beaucoup l'idée même que la philosophie puisse être conçue comme une science exacte, soucieuse de rigueur technique et de précision. Cette conception, je l'avoue, s'est trouvée compromise par l'idée cartésienne d'un savoir unifié et comme étalé sur un plan de clarté immédiate, du type des mathématiques: idée conservée par le rationalisme classique, mais aussi opposée que possible à celle de saint Thomas. Aussi sommes-nous bien loin de nous sentir profondément d'accord avec les revendications de M. Julien Benda par exemple (1), dont nous n'apprécions ni les jugements souvent bien courts sur les maîtres de notre littérature contemporaine, ni la « philosophie » toute calquée sur le modèle de sciences qui sont à un autre plan du savoir; c'est une philosophie en vérité trop facile malgré ses exigences de précision. Mais, compte tenu de ces remarques, nous lui savons gré de plaider pour la netteté et pour la rigueur, de dénoncer dans l'usage d'un vocabulaire flottant une culture de l'équivoque, de rappeler à une élémentaire distinction des genres. Cette distinction n'est pas une classification arbitraire, mais l'expression d'activités spirituelles foncièrement différentes par les

(1) *De la mobilité de la pensée selon une philosophie contemporaine*. Bêvue de Métaphysique et de Morale, Juillet 1945, p. 161-202.

M y H ' I ' I , B ' I

principes mêmes et les critères auxquels elles se réfèrent (u).

Pas plus que la métaphysique, la théologie ne se prête à être jugée selon les catégories de l'esthétique, je ne dis pas dans ses expressions, mais dans la valeur d'universalité et de permanence des vérités qu'elle définit. Là est le défaut pour donner un exemple, d'une page brillante et superficielle, écrite par un auteur des plus distingués, et qui, sans appartenir à l'un des ouvrages des deux collections que nous recensons, trouve une place naturelle en notre chronique: *« Dans un présent si ambigu, entre une mort qui se consume et une vie qui naît, que peut, que doit faire le théologien? Son premier mouvement sera de se retourner une fois de plus vers le passé; ce retour sera bienfaisant, mais à une condition: qu'il comprenne bien que l'histoire, loin de nous dispenser de l'effort créateur, nous Pimpose. Nos artistes, et en particulier nos architectes, en conviennent tous: un temple grec, une église romane, une cathédrale gothique méritent notre admiration, parce qu'ils sont les témoins d'une vérité et d'une beauté incarnées dans le temps. Mais les reproduire à l'heure actuelle est un anachronisme, d'autant plus choquant que la copie en est plus minutieusement exacte. Prélever les rajeunir, les adapter aux besoins du temps, est encore pire: un tel effort ne peut engendrer que des horreurs. Toutes les « adaptations » au goût du jour sont promises au même destin: pas plus que l'architecture, la théologie n'échappe à cette loi universelle. Dans le siècle néo-grec, la colonne antique perd sa vertu et sa naïveté originelles pour devenir un insupportable pastiche. Et de même saint Thomas: « Un grand*

docteur considéré, célébré, consacré, canonisé, enterré » (Péguy). Qu'on ne s'imagine pas que d'autres soient à nos yeux capables de mieux résister à pareil traitement. Nous nous tournons vers un passé plus lointain, mais sans croire que, pour rendre la vie à une pensée languissante, il suffise d'exhumer les « Pères grecs » et de les adapter vaille que vaille aux besoins de l'âme moderne. Nous n'avons point la candeur de préférer à une théologie « néo-scholastique », une théologie « néo-patristique! ». Aucune situation historique n'est jamais absolument semblable à quelqu'une de celles qui l'ont précédée, aucune ne pourra donc fournir ses solutions propres comme des passe-partout aptes à résoudre nos problèmes actuels » (1) [uj.

Mais c'est-il si sûr qu'une période historique ne connaisse forcément que des problèmes particuliers et qu'il lui soit toujours refusé de s'élever à des problèmes simplement humains, dont les données et la solution atteindront à un plan de vérité universelle? Et s'il est vrai que vérité et beauté se rejoignent et s'identifient réellement dans l'être, dont elle nous expriment des richesses (pic notre première notion ne suffit pas à expliciter, elles ont précisément un signifié différent, par où elles exigent de nos activités spirituelles des altitudes foncièrement diversifiées. Nous attendons autre chose d'un enseignement que d'éveiller en nous le sens du beau ou de nous introduire à une expérience incommunicable: s'il

(1) Hans von Balthasar, S. J.: *Présence et pensée*. (Benuchetnc, Paris, 1942). Avant-propos, p. viii. C'est nous qui soulignons.

fait cela aussi, nous ne lui en serons que plus redevables, mais son premier office est de nous élever à percevoir à notre tour, avec noire intelligence personnelle et vivante certes, des vérités que d'autres ont perçues avant nous et qui ont pour nous la même valeur que pour eux. Une théologie n'est pas une pièce de musée, ne demandant de nous que l'émulation de faire aussi bien sur de nouveaux frais. Nous pensons pour notre part qu'il y a, dans le domaine du savoir, des acquisitions définitives: ce ne sont pas toutes celles qui ont semblé l'être ou qu'on a crues telles. Il y a dans l'histoire de la pensée bien des illusions et des régressions. Mais celles que le temps a éprouvées sont, parmi les richesses de notre culture, les plus précieuses. Et si saint Thomas nous est si cher, c'est qu'il est à nos yeux le théologien qui nous introduit le mieux, avec à la fois le plus d'effort et de hardiesse, dans cette « très fructueuse intelligence des mystères » qui, selon le Concile du Vatican, constitue la théologie.

fr. M.-Michel Labourdette, O. P.

(a) Cette chronique tient dans la Revue Thomiste une place modeste. Des « tirés à part », où elle a été unie à la chronique qui la suivait et où le P.M.-J. Nicolas parlait de la théologie de l'Eglise, en ont été faits comme de tous les autres articles et de toutes les Etudes critiques un peu longues de la Revue, au nombre habituel de 25 tirés à part, dont 20 reviennent à l'auteur et 5 à la Direction de la Revue. Comme il y avait deux auteurs, le présent tiré à part a été fait à 50 exemplaires. Nous en avons adressé aux intéressés et à quelques amis: cette distribution n'a pas dépassé 35 exemplaires. C'est ce tiré à part que nos contradicteurs appellent une « brochure de combat » répandue d'une « manière insolite » (Réponse p. 94). Il est vrai que ce tiré à part a paru avant le fascicule de la Revue auquel il appartient et surtout avant que ce fascicule fût distribué en France. Les R. R. P. ne sont pas obligés de savoir que mon précédent article: « La Théologie intelligence de la Foi », qui d'ailleurs n'attaquait personne, a paru dans les mêmes conditions et avec encore plus de précocité. Cette fois encore j'ai pressé la parution parce que je voulais faire savoir au plus tôt au R.P. Daniélou que son article des *Eludes* (Avril 1916), dont chaque jour nous apportait de nouveaux échos, était relevé par ceux-là mêmes à qui il manifestait un si apparent dédain. (1947).

(b) Ce caractère de la collection *Sources Chrétiennes* que je signale parce qu'il est intéressant, ne me scandalise pas. Ma seule critique, exprimée en note est que ce dessein, en lui-même excellent, de rendre vie aux textes anciens n'est pas pur, mais infléchi par un souci apologétique d'adaptation au goût du jour, vers le choix des œuvres où se manifesterait le mieux l'insuffisance actuelle de la théologie scolastique. Ce que j'ai appelé une « arrière-pensée » pour la collection, n'en est pas une pour le P. Daniélou qui l'a explicitement déclarée, d'une façon que nous sommes en droit de juger « autorisée » puisqu'il est, avec le P. de Lubac, directeur de la collection *Sources Chrétiennes*. Que le lecteur veuille noter chacun des reproches précis qui me sont faits: il constatera la même déformation. (1947).

5

IIII4II?

(c) La *Réponse* proteste: « Ainsi, pour comprendre le sens cyclic d'innocentes traductions des Pères frudrinit-il les interpréter d'après une collection d'études théologiques » (p. 78). À quoi je réponds 1. Pour comprendre le « sens caché » de la collection *Sources Chrétiennes*, je n'ai pas eu besoin d'une autre collection, il m'a suffi de la déclaration expresse de son directeur (cf. note précédente). 2. Tout lecteur peut se rendre compte, d'après la seule liste des volumes parus, jusqu'où va la communauté des auteurs et des sujets entre ces deux collections: le P. Daniélou qui, dans *Sources Chrétiennes* présente un volume de saint Grégoire de Nyssc et en annote un second du même Docteur, publié dans la collection *Théologie* un gros ouvrage sur le même Grégoire de Nyssc. Le P. Montdesert qui traduit dans la première « Prolctique » de Clément d'Alexandrie, public dans la seconde une étude sur le même Clément d'Alexandrie; le P. de Lubac qui dans *Sources Chrétiennes* plaide pour l'exégèse symbolique d'Origène, donne h *Théologie* un volume (Corpus Mysticum) où est souligné avec complaisance l'appauvrissement qu'a représenté pour la réflexion théologique la substitution de la « dialectique », de la « ratio » (par où s'est constituée la théologie scolastique), à la méthode symbolique des Pères. Et d'ailleurs le rapprochement des deux collections a été fait par le R. P. Daniélou lui-même dans les *Etudes* (Avril 1946, p. 10). (1947).

(d) Nous demandons qu'on veuille bien voir dans cette déclaration tout autre chose qu'une simple clause de style: l'exacte expression de notre pensée (1947).

(e) J'explique plus loin, à la fin de ma Réplique (p. 131 et ss.) le véritable sens de ce propos, cju n'est pas du tout celui qu'on m'a imputé. (1947).

(f) Ce n'est pas seulement dans l'abstrait que j'ai loué le propos de la collection *Théologie*, c'est en une de ses excellentes réalisations; et tout ce que j'ai loué dans le livre de M. J. Mouroux, je ne l'ai nullement opposé au dessein de la collection, j'ai dit au contraire qu'il y répondait. (1947).

(g) On me fait dire: « Mais qu'on ne prétende pas aujourd'hui encore chercher en ces temps reculés quelque nourriture intellectuelle directement assimilable: on ma-

nifesterait de la sorte « une évidente dépréciation » de l'effort qui les a suivis » (p. 84). Que ne in a-t-on La où nous regrettons que, bien inutilement, cette dépréciation *accompagne* la mise en lumière des richesses patristiques (et certes dans le but de nous en nourrir, de les assimiler directement) on nous fait dire que la seule mise en valeur des Pères constitue une dépréciation de la scolastique. (1947).

(h) Ici encore notre pensée est habilement déformée: « Le*P. Labourdette ne professe « aucun dédain », nous asturc-t-il, pour les douze premiers siècles de la pensée chrétienne ». Faisons déjà remarquer que le ridicule de celle phrase provient entièrement de la correction apportée à une assertion dont on ne cite que deux mots; nous disions: *cela* (i. e. l'affirmation du caractère scientifique de la rhéologie scolastique) n'implique aucun dédain polir ce qui l'a précédée (i. e.: une théologie encore pré-scientifique). La *Réponse* continue: « Il ne paraît guère cependant les apprécier qu'en tant que la synthèse thomiste en a drainé la substance. Puisque cette synthèse « représente l'état vraiment scientifique de la pensée chrétienne » pburquoi s'attarder à son état pré-sclontitique? » (p. 84). Nous ne renions pas le procédé dialectique qui consiste à déduire l'absurde de nos propositions; encore faudrait-il ne pas avoir l'air de nous imputer de l'avoir dit nous-mêmes et montrer que l'absurde sui. de ce que nous avons vraiment écrit. Or nous avons écrit « On ne le mettra jamais assez en valeur, et la synthèse thomiste la première en bénéficiera »: ce qui est précisément le contraire, car il est clair que ce bénéfice consistera à intégrer des éléments nouveaux que cette synthèse n'avait pas encore drainés jusque là. Et je crois que c'est en effet le cas pour bien des données de la tradition grecque. (1947).

(I) On nous reproche d'avoir fait dire au R.P. Daniélou que la rhéologie scolastique est un mode de pensée désormais *épuisé*. Mais ne dit-il pas qu'elle est étrangère aux catégories dans lesquelles on pense aujourd'hui? Comment pourrait-elle porter des fruits valables dans un monde qui n'est plus le « monde immobile de la pensée grecque où^{sa} mission a été d'incarner le message chré-

(j) On s'étonne que nous ayons éprouvé le besoin de nier que la sagesse soit emportée par le flot de l'impermanence. « Rien n'autorise personne à nous soupçonner de le vouloir, et lui-même ne cite pas un texte de nous qui le donne à entendre » (p. 76). J'ai pourtant cité, et avec toutes les précisions nécessaires et fort abondamment, les textes du R. P. Bouillard, entre autres celui-ci : « Quand l'esprit évolue, une vérité immuable ne se maintient que grâce à une évolution simultanée et corrélative de toutes les notions maintenant entre elles un même rapport. Une théologie qui ne serait pas actuelle serait une théologie fautive » (citée p. 50). C'est une singulière idée de la permanence des assertions théologiques que cette perpétuelle refonte de toutes les notions, au point que dans ce qui était leur teneur à une certaine époque elles sont plus tard fautes. (1947).

(k) « Pourquoi s'indigner si fort en entendant dire que, historiquement considérée, elle (l'œuvre de saint Thomas) manque d'un certain sens de l'histoire? » (p. 87). Le R. P. Daniélou n'a pas dit que l'œuvre de saint Thomas historiquement considérée manque d'un certain sens de l'histoire; ce que je n'aurais nullement contesté parce que je l'admets fort bien; il a dit, et je l'ai cité littéralement, que « la notion d'histoire est étrangère au thomisme ». C'est cela que j'ai critiqué. Il a le droit de dire qu'il s'est trompé ou que son expression a dépassé sa pensée (ici ce serait de beaucoup!); il n'a pas le droit de remplacer ses précédentes assertions par une nouvelle pour pouvoir prétendre qu'on l'a injustement attaqué. C'est une honnêteté élémentaire qui est ici en jeu. (Je ne mets d'ailleurs pas en cause sa personne car j'ai d'excellentes raisons de penser qu'il n'a pas rédigé la *Réponse* anonyme; je ne parle que du procédé du rédacteur). (1947).

(l) La *Réponse* proclame son accord et s'indigne qu'on ait jugé bon de rappeler des vérités aussi élémentaires. Mais ce rappel est, à mon avis, parfaitement justifié par les textes cités plus loin du H. P. Bouillard, auxquels ces paragraphes servent d'introduction. Je lui reproche (et on ne me répond rien à ce sujet) de s'être laissé prendre à la pseudo-philosophie qu'inspirent inconsciemment les méthodes de l'histoire au point de ne plus oser concevoir la permanence d'une *notion*. (1947).

gic (p. 40 à 47), ensuite sous la forme qu'elle prend dans le livre caractéristique du P. Bouillard (p. 47 à 64). La seconde tendance est le *relativisme subjectiviste* qui est brièvement analysé comme un simple renforcement du relativisme historique, dont est donné pour exemple le compte rendu du P. Daniélou sur un livre de M. Gilson. (1947).

(s) On parle ici « d'une brillante tirade où la virtuosité de son auteur trouve moyen de faire appel à la doctrine freudienne du rêve et à la méthode psychanalytique, en quoi il ne s'agit d'ailleurs que d'un rapprochement éclairant ». Qu'on relise notre texte et qu'on nous dise s'il n'eût pas été plus « éclairant » de citer aussi cette phrase: « Profonde est assurément la tendance de beaucoup d'esprits contemporains à considérer toute expression conceptuelle ou imaginative comme avant tout symbolique d'une vie intérieure, d'une expérience ». Tous les lecteurs auraient compris le dessein de mettre en lumière certaines constantes profondes des tendances psychologiques contemporaines; tout lecteur aurait vu du même coup que nous ne dénonçons aucun des Révérends Pères, mais une des catégories de la pensée moderne à laquelle se rattache une tendance, celle-là fort répandue parmi les théologiens d'aujourd'hui (et pas seulement parmi eux) à faire de la théologie l'expression conceptuelle d'une spiritualité. (1947).

(t) Je corrige ici ce regrettable lapsus d'une rédaction à la fois elliptique et embarrassée. La citation même que je fais en note a montré à tous que je n'avais nullement l'idée de faire du R. P. Teilhard du Chardin un existentialiste! C'est pour l'annexion du *marxisme* que le P. Daniélou l'utilise (la *Réponse*, avec plus d'habileté que d'honnêteté, remplace ce mot par des points de suspension). Je ne voulais dire que cela, car pour l'existentialisme, je pensais bien que le P. Daniélou suffit à la tâche. Je demande pardon pour cette rédaction incorrecte et je prie qu'on lise: « grâce aux efforts du P. Teilhard du Chardin, le bénéfice de la réflexion marxiste, et, par des efforts personnels que je crois illusoire, celui de la réflexion existentialiste, etc... » (1947).

(u) On relève encore ce passage: « l'évocation, à ce sujet, à la suite de M. Benda, de la « puissante poussée des philosophies irrationnelles », introduit dans le grief une pointe d'humour ». Si M. Benda alerté par celle

(m) Je m'explique plus loin, dans ma réplique (p. 127) sur la portée de cette citation. (1947).

(n) Le R. P. de Lubac a mal lu cette note. Il en rapporte la dernière phrase à *Surnaturel* et triomphe de montrer qu'elle ne s'y applique pas (p. 389). Tout lecteur voit aussitôt que cette phrase, logiquement et grammaticalement se rapporte à *Corpus Mysticum* pour lequel je crois parfaitement valable l'appréciation qu'elle exprime. (1947).

(o) Je souligne que ma « critique négative » a cependant reconnu et réservé le propos du R. P. Bouillard; c'est la valeur de ses explications que j'ai contestée. (1947).

(p) Il est regrettable que la *Réponse*, tout en m'accusant d'avoir soulevé, absolument en l'air et sans aucune analyse précise, le problème du relativisme historique et doctrinal, ne parle pas des objections que je fais au R. P. Bouillard à partir de ses textes. Franchement avons-nous eu tort de considérer ce livre comme représentatif de l'esprit d'une Théologie nouvelle? (1947).

(q) Voici comme on répond à notre critique: « Il n'est pas question de rejeter comme un vêtement démodé la notion traditionnelle de Bien Commun, mais tout à l'inverse de la remettre en valeur: tout l'ouvrage en fait foi ». Or, nous n'accusons aucunement le P. Fessard de vouloir rejeter la notion de bien commun, mais bien la philosophie dans laquelle elle a été pensée par saint Thomas, l'« accoutrement du Moyen-Age » qui empêche son ascension. (1947).

(r) Répondant à notre assertion, nos censeurs écrivent: « C'est encore à un relativisme historique ruineux de l'idée même de vérité, que l'on s'en prend lorsqu'on se plaint que certaines études s'intéressent moins au « signifié objectif » de la pensée qu'elles analysent qu'à la « vie subjective » que cette pensée manifeste » (p. 89). On bloque ici deux tendances soigneusement distinguées dans notre étude, dont la première qu'on pourrait appeler celle du *relativisme historique* est la plus longuement analysée, d'abord en général, telle que la mentalité contemporaine a tendance à l'introduire en théolo-

étrange évocation, se précipite sur notre texte, il verra qu'il n'est accusé ni de trainer à sa suite ces philosophies irrationnelles, ni même de dénoncer leur poussée, mais qu'il est simplement loué de rappeler tout le monde à la précision et à la distinction des genres.

Cette manière de nous citer nous inquiète beaucoup plus, avouons-le, sur l'attention avec laquelle nous avons clé lus, que sur la bienveillance de nos critiques. Cependant une note nous prouve que quelque chose de notre pensée a été retenu: « Notons aussi qu'il y aurait quelque arbitraire à revendiquer à la fois, pour une même théorie un caractère de technicité scientifique rigoureuse et une perpétuelle ouverture, une extrême plasticité ». Nous ne croyons pas que la théologie scientifique soit fermée. Nous pensons qu'elle peut être amenée à se réviser souvent, non pour remplacer une idée à la mode du XIII^e siècle par une idée à la mode du XX^e, mais pour bénéficier du travail d'information et de réflexion des siècles et atteindre à toujours plus de vérité. Plus que les droits de la doctrine de saint Thomas, ce sont ceux de la théologie comme science que nous défendons. (1947).

(v) On peut voir dans la *Réponse* la plainte que suggère notre citation (p. 80). Or nous maintenons que ce texte contient exactement ce que nous lui reprochons. Le fait qu'il assimile les Pères à saint Thomas ne nous rassure pas du tout. Ce n'est pas seulement contre l'adaptation au goût du jour d'une vieille doctrine qu'il en a; c'est contre son exhumation. La comparaison entre la théologie et l'architecture, en nous interdisant de reprendre à notre compte une pensée ancienne, sous prétexte qu'aucune situation historique n'est absolument semblable à quelque-une de celles qui l'ont précédée, est inadmissible: comme si la pensée ne s'était jamais élevée et ne pouvait encore s'élever à de l'éternellement humain, à de l'intemporel; cela justifie notre protestation: « Nous pensons pour notre part qu'il y a dans le domaine du savoir des acquisitions définitives ». Et c'est à de telles acquisitions que tend avec plus ou moins de succès toute théologie digne de ce nom. Quant à l'enterrement de saint Thomas, il ne faudrait pas moins que toutes les ressources de l'exégèse figurative pour disculper le P. Von Balthasar de l'avoir complaisamment proclamé à la suite de Péguy (que nous aimons pour d'autres raisons mais qui ne nous paraît pas d'une autorité considérable dans ce débat). (1947).

LA THÉOLOGIE ET SES SOURCES

*Réponse parue dans les < Recherches
de Science Religieuse 1946 >, IV, p. 385-401*

*Nous publions intégralement sans gloses, ni
modifications, ni annotations, le texte de la
Réponse faite par un groupe de théologiens
jésuites à la précédente Etude Critique.*

LA THEOLOGIE ET SES SOURCES

Réponse

Une brochure d' « études critiques » nous est arrivée, voilà plus de deux mois, — « tiré à part » d'un fascicule de la *Revue thomiste* encore à venir, — qui contient un réquisitoire inattendu contre un certain nombre de théologiens jésuites. Persuadés de l'habituelle vanité des disputes, ceux-ci auraient préféré s'en taire. Des conseils très autorisés les ont engagés à répondre. Chacun d'eux a parfaitement conscience que ses travaux sont discutables, et ils ne demandent qu'à profiter des critiques, même sévères, qui pourraient leur être adressées. Ils savent aussi que plusieurs de leurs publications soulèvent de graves problèmes, dont les données s'imposent d'ailleurs à tous, et qu'ils n'ont pas la prétention de résoudre à eux seuls. Mais c'est d'autre chose qu'il s'agit ici. Le lecteur verra de reste, pensons-nous, que leur plainte n'est pas sans fondement, et, s'il est tant soit peu au courant de la situation générale, il comprendra aussi qu'elle puisse être opportune.

Dion veuille que, l'incident se trouvant bientôt clos, tous dans l'Eglise puissent s'adonner, d'un cœur unanime, à ces tâches plus ardues, mais magnifiques auxquelles nous conviait récemment le Souverain Pontife, *ad majorem Dei gloriam et ad aedificationem Ecclesiae*.

Le H. P. Labourdulle ne veut pas qu'on professe « l'essentiel relativisme historique de toute expression humaine des vérités divines ». Il ne veut pas que la pensée chrétienne aille « mauvaise honte de son passé ». Il ne veut pas « que la sagesse théologique soit emportée par le flot de l'impermanence ». Il ne veut pas que la méthode historique s'alourdisse d'une « pseudo-philosophie » qui « remplace la notion métaphysique de vérité spéculative par celle plus modeste de vérité historique ». Il ne veut pas que, sous prétexte de critiquer le « progrès théologique », on opère « une perpétuelle refonte de nos conceptions sur Dieu ». Il ne veut pas d'une « philosophie nominaliste » qui, par une véritable « caricature de la vie de l'esprit », professerait que « notre raison... n'atteint directement que ses concepts, et que ces concepts sont des abstractions vides, des cadres logiques de valeur toute pragmatique ». Il ne veut pas qu'on nie que « le message divin s'adresse aussi en nous à l'intelligence ». Il ne veut pas souscrire à « l'évacuation complète de l'idée de vérité spéculative ». Il ne veut pas qu'on dise que la vérité nous est « inaccessible », ni qu'on refuse à notre esprit le pouvoir de saisir, « en les mieux assurées de ses notions, une vérité intemporelle ». Il ne veut pas que la métaphysique et la théologie soient jugées en dernier ressort » selon les catégories de l'esthétique ». Il ne veut pas qu'on n'attende « autre chose d'un enseignement que d'éveiller en nous le sens du beau ou de nous introduire à une expérience incommunicable ». Il ne veut pas enfin qu'on mette en doute qu'il y ait « dans le domaine du savoir des acquisitions définitives ».

Combien le R. P. Labourdulle a raison! Tout cela, certes, nous ne le voulons pas plus (pie lui. Rien n'autorise personne à nous soupçonner de le vouloir, et lui-même ne cite pas un texte de nous qui le donne à entendre. Aussi, tout en étant heureux de lui dire en tout cela notre plein accord, demeurons-nous étonnés qu'il nous invite à nous en expliquer. Il a d'ailleurs soin, et nous l'en remercions, de préciser qu'il ne nous attribue pas la « théorie » qu'il combat; que ses anathèmes ne sont pas lancés contre nous, mais seulement à notre « occasion »; que ses analyses « dépassent » notre pensée, et qu'il aurait scrupule à nous faire un « procès de tendance ».... Le procès n'en est pas moins là, sous nos yeux, et pour tout lecteur, indubitablement, sans être accusés, nous le sommes.

Comme il ne peut nous venir à la pensée de mettre en doute la bonne foi, ni même la bienveillance de l'auteur, force nous est bien de chercher une explication à ce phénomène étrange. Elle gît, croyons-nous, dans sa méthode.

Il y a, en effet, bien des moyens de se tromper. Or celle méthode en cumule un certain nombre. Le premier est la préoccupation d'esprit. Notre auteur est sous le coup d'une grave inquiétude. Un monstre d'hérésie a surgi devant son regard, dont il ne pourra s'empêcher ensuite de trouver par oui quelque signe. — Si, comme on doit l'induire de tout son discours, ce monstre est aujourd'hui réel, que ne le décrit-il d'après nature? Et que ne s'attaque-t-il à lui, au lieu de molester de pauvres passants, qui ne lui sont, reconnaît-il, qu'une « occasion »? Autrement dit, que ne fait-il porter sa critique sur les ouvrages où se trouve professée la doctrine qu'il dénonce

U J 11

avec tant de force et de précision, au lieu de répandre bien légèrement le soupçon sur toute une série d'autres écrits?

Ceux-ci, d'ailleurs, ne forment pas un tout. Livres ou articles de revue, ils sont d'auteurs divers, de nature diverse, parus en des circonstances et en des temps divers. Or — tel est le second vice de sa méthode — le R. P. Labourdulle, sans prendre la peine d'en analyser aucun, entreprend de les commenter les uns par les autres. Ainsi, pour comprendre le sens caché d'innocentes traductions des Pères, faudrait-il les interpréter d'après une collection d'études théologiques. Celle-ci ne révélerait elle-même un trait essentiel de son esprit que grâce à la préface d'un autre ouvrage, dû à un autre auteur et paru chez un autre éditeur. Et tous ces travaux d'histoire, de doctrine ou de traduction seraient dus à un « dessein général », que tel ou tel article, ou tel compte rendu contribuerait à dévoiler. — Nous ne contesterons pas qu'il existe entre nous des liens fraternels, et qu'une commune vocation, des maîtres communs, des soucis communs d'apostolat nous aient pu marquer d'un air de famille. La solidarité qu'on imagine n'en est pas moins illusoire. Chacun de nous n'en est pas moins indépendant dans son travail. Nous avons conscience entre nous de diversités nombreuses, souvent profondes, dans la méthode et la pensée, et seule une erreur d'optique permet à notre critique d'attribuer plus ou moins à tous, et de grossir par là même, ce qu'il a cru, bien à tort, découvrir chez tel d'entre nous.

Celle méthode de « présentation globale », analogue à celle du « portrait synthétique », le porte en troisième lieu, là même où, malgré tout,

rien ne lui apparaît de répréhensible, à supposer des « arrière-pensées ». Le voici, désormais, plus que sur la pente, déjà dans l'abîme du subjectivisme le plus prononcé! Une fois acquise pareille persuasion, comment s'étonner que sous l'assertion la plus incontestable il flaire un sens dangereux, et qu'il en vienne à donner partout ce coup de pouce inconscient par lequel toute idée juste devient au moins « tendance » à l'erreur?

Donnons maintenant quelques exemples des résultats.

Une collection, « Sources chrétiennes », donne des traductions des Pères grecs. Le R. P. Labourdulle la présente de telle manière qu'il peut conclure: « A vrai dire, tout le problème de la théologie et de sa prétention à se constituer en savoir proprement dit se trouve ici posé ». Nous voulons bien, car, avec un peu d'ingéniosité, tout problème peut être posé à propos de tout. Mais il nous paraît plus objectif d'observer que cet « ici » devrait être pris dans son sens le plus immédiat, désignant la page de la *Revue thomiste* où il figure, sans rapport avec nos « sources ». Notre critique a tout simplement projeté dans celles-ci, le problème qui fait l'objet ordinaire de ses soucis et de ses travaux personnels.

Un ouvrage récent rappelle dans une courte préface la distinction, banale entre toutes, du dogme et de la théologie, et sans prétention aucune à l'originalité. Commentaire: « Nous voulons bien... que le progrès de la théologie ne soit point assimilable à celui du dogme: les différences sont trop évidentes. Mais comment ne pas voir que les raisons par lesquelles on combat l'assurance d'un progrès idéologique au profit d'une perpétuelle refonte de nos concep-

lions sur Dieu, selon la diversité des temps et des cultures, garderaient toute leur valeur pour ramener à des proportions inacceptables dans l'Eglise le progrès du dogme lui-même? etc. ». Quel lecteur ne croirait que cet « on » est encore l'auteur visé? Il n'en est rien pourtant, et le plus subtil détective ne découvrirait rien, chez celui-ci, des « raisons » qu'« on » lui prête. « Comment admettre, lisons-nous encore dans le même contexte, que rien ne demeure de tout ce à quoi l'esprit s'était auparavant élevé? » Qui donc, demanderons-nous, a jamais demandé d'admettre chose pareille? A quoi même cela peut-il faire allusion? Mais ce n'est pas tout. L'une des idées essentielles de l'ouvrage en question est qu'il faut revenir, par delà maintes complications et déformations des siècles modernes, à la doctrine de saint Thomas (bien ou mal comprise, c'est une autre affaire): ce livre, nous dit-on, paru dans la collection « Théologie », accentue son caractère de réaction contre la théologie spéculativement élaborée par saint Thomas »!

Un autre auteur, dans la préface d'un autre ouvrage, écrivait, pour tempérer certains engouements naïfs: « Toutes les « adaptations » au goût du jour sont promises au même destin: pas plus que l'architecture, la théologie n'échappe à cette loi universelle ». On pourrait supposer que notre critique lui est reconnaissant d'un propos si sage. Point du tout! Celle comparaison, sur un point bien défini, avec l'architecture, lui est l'indice de tout un système erroné, destructeur de toute vérité! Il y enferme, d'autorité, toute la philosophie de son auteur! Rien, d'ailleurs, dans sa critique, ne montre qu'il ait

lu, de l'ouvrage lui-même, une ligne (1). Un mot encore, au cours de la même page, le chagrine: « De même saint Thomas ». Ce mot devrait au contraire le rassurer. Il craignait tout à l'heure qu'une certaine exaltation des Pères ne se fit au détriment du grand Docteur. Mais voici qu'il est dit, dans les mêmes termes, à propos des uns comme de l'autre, qu'il n'y a point à les « pasticher » par une imitation trop littérale ou par une « adaptation » de fantaisie. On n'en veut « enterrer » aucun, mais au contraire on met en garde contre les traitements qui aboutiraient à les faire enterrer. N'est-ce pas, dans un autre « style », ce que dit aujourd'hui plus d'un thomiste fervent? De part et d'autre, reconnaissons un même amour de la Tradition, une même volonté de prendre appui solidement sur elle. Ici, toutefois, quelque chose de plus hardi, venant peut-être d'un sentiment plus vif des problèmes qui se posent à notre âge; une confiance plus victorieuse dans la jeunesse éternelle de l'Eglise.

Encore un exemple. Dans un article de large information, aux formules parfois un peu rapides. l'un de nous, passant en revue les principaux courants actuels de pensée au sein même du christianisme, symbolise les deux courants les plus opposés dans les noms du P. Teilhard de Chardin et de Kierkegaard. Traduction de notre critique: l'auteur de l'article « annexe à la théologie contemporaine, grâce aux efforts du P. Teilhard de Chardin, le bénéficie... de la réflexion existentialiste ». Les pires « trahisons »

(1) Il nous avertit cependant, en un autre passage, qu'il dira « une autre fois » le bien qu'il en pense...

e

M.LLI.I-M -IÏIJU (If

des traducteurs approchent-elles souvent de celic-là?

On peut voir par ces échantillons que, si il est assurément blâmable de « remplacer la notion métaphysique de vérité spéculative par celle plus modeste de vérité historique » un respect plus attentif de l'humble vérité historique, c'est-à-dire un peu plus d'objectivité dans la lecture, pourrait éviter bien des mesures pour rien aux plus jaloux amants de la vérité spéculative.

Toutefois, le procédé le plus habituel que nous ayons à relever, celui qui fait la trame de toute celle « élude critique », est le procédé du « dépassement ». Il est avoué, nous l'avons dit. Mais son auteur a-t-il bien conscience de ce qu'il est en réalité? S'aperçoit-il que ses « dépassements » sont des bonds de géant, et non pas sur la roule, mais dans les précipices qui la bordent? Manière, pense-t-il, de faire saillir une « tendance »... Ceci nous rappelle une anecdote. « Malheureux, disait un jour à son ami, dans une circonstance délicate, un homme avisé, malheureux, gardez-vous de proclamer ainsi sans précaution qu'il y a trois personnes en Dieu! En exagérant à peine, on vous fera dire qu'il y en a quatre. Et de fait, en parlant de trois, ne manifestez-vous pas déjà quelque tendance à en poser quatre? Pourquoi lancer d'emblée le chiffre le plus fort? Dites plutôt simplement qu'il y en a deux: la chose est incontestable, et dans cette position de juste milieu, rassurante pour tous, vous aurez l'avantage de ne pas vous avancer jusqu'à l'extrême pointe de la vérité, — celle pointe qui est si proche de l'erreur! »

D'un point de vue pratique, cela n'était pas si mal raisonné. Et sans doute aurions-nous bien fait de nous en souvenir, s'il nous avait été donné de prévoir les procédés critiques du R. P. Labourdelle! *Securi loquebamur...* Hélas! comment être jamais sûr qu'on est en sécurité?... Nous aurions pu, contre l'évidence historique, nier qu'il y eût aucun élément de relativité dans la vie de l'esprit humain au cours des âges; nous aurions pu, contre l'évidence rationnelle, nier aussi qu'il y eût aucun élément de relativité dans la connaissance humaine en général. Nous aurions pu du moins n'en point parler, ne rien dire même, ne rien oser constater dans les faits qui pût mener à le conclure. Nous aurions pu nous contenter d'affirmer — ce (pii est en effet certain, et ce (pii ressort aussi bien de ce cpic nous avons écrit — que la vérité demeure immuable à travers les siècles et (pic notre iule ligenc n'est pas coupée de l'absolu. Ainsi nous n'aurions donné aucune prise à notre censeur. Mais aurions-nous traité les sujets que nous annoncions? Nous l'avouons: chacun de nous mérite, pour sa part, le reproche de tendre au relativisme, à peu près dans la mesure où l'affirmation de trois personnes en Dieu mérite le reproche de tendre à en admettre quatre.

Ces remarques nous introduisent à un débat de fond, (pie nous ne voulons pas esquiver.

Nous savons quelles sont en ces matières et les directives générales de l'Eglise et les règles particulières de notre Institut. Aux unes comme aux autres nous entendons bien demeurer acti-

0.
f.
).
1.

veinent fidèles, chacun selon les devoirs de sa situation propre. Mais avec ces règles et ces directives les exigences du R. P. Labourdette nous paraissent loin de coïncider simplement. Il semble oublier aussi que les méthodes de l'histoire ne sont pas celles du traité dogmatique, et qu'on ne procède pas non plus dans la recherche comme on fait dans l'enseignement. D'où les malentendus qui le portent à parler de « relativisme ».

Ce relativisme, dont il est constamment question sous sa plume, se présente sous un double aspect: historique et doctrinal. Or, on peut, croyons-nous, découvrir aussi la double illusion, d'ordre historique et d'ordre doctrinal, grâce à laquelle celui-ci, sans nous l'attribuer toujours formellement, se croit néanmoins en droit de l'évoquer à notre sujet.

C'est d'abord une curieuse philosophie de l'histoire de la théologie. Le R. P. Labourdette ne professe « aucun dédain », nous assure-t-il, pour les douze premiers siècles de pensée chrétienne. Nous l'en croyons volontiers. Il ne paraît guère, cependant, les apprécier qu'en tant que la synthèse thomiste en a drainé la substance. Puisque cette synthèse « représente l'étal vraiment scientifique de la pensée chrétienne », pourquoi s'attarder à son état pré-scientifique? Que des spécialistes s'adonnent à son étude, qu'ils reconstituent toute celle pré-histoire, afin de montrer comment fut préparée peu à peu, à travers mille tâtonnements, la synthèse définitive: fort bien. Mais qu'on ne prétende pas, aujourd'hui encore, chercher en ces temps reculés quelque nourriture intellectuelle directement assimilable: on manifesterait

la sorte « une évidente dépréciation » de l'œuvre qui les a suivis... Quant aux siècles postérieurs, il n'y a pas lieu de les négliger; ce serait se priver « de beaux et authentiques progrès »; mais qu'il soit bien entendu que ces progrès ne comportent en aucun cas la moindre refonte. La synthèse, on l'a dit, est définitive; ses catégories sont toutes éternelles; il ne peut donc s'agir que d'y ajouter quelques ornements ou d'en tirer quelques conséquences.

Pareille conception, hâtons-nous de le dire, est atténuée ici ou là par des assertions beaucoup plus raisonnables, où il n'est plus question, par exemple, d'assurer la pérennité que des « enseignements majeurs » du savoir théologique élaboré au moyen âge. Elle est presque contredite par une déclaration que nous avons quelque droit d'attribuer au même auteur, puisqu'elle figure dans un programme récent de la *Revue thomiste* (1). Seule, cependant, et

(1) Après une série d'aphorismes que, nous dit-il, « trop d'esprits qu'une foi sincère inspire », mettraient en doute: « ce qui fut vrai le demeure toujours. Ce qui est faux aujourd'hui fut toujours faux. Ce qui est incomplet doit être complété », l'auteur de ce programme ajoute: « La vie d'une doctrine n'est pas la destruction de ses principes animateurs (certes!), mais l'accroissement de la vérité qu'elle exprime, l'élimination continue des déchets et des scories, la modification de certaines de ses formes d'expression ». Cela ne va-t-il pas au moins aussi loin que la « comparaison vestimentaire » que l'on reproche à l'un de nos écrits, en l'interprétant d'ailleurs au rebours de sa signification cependant claire? (Il n'y est pas question, en effet, de rejeter comme un vêtement démodé la notion traditionnelle de bien commun, mais, tout à l'inverse, de la remettre en valeur: tout l'ouvrage en fait foi). — Un article un peu antérieur de la même revue (déc. 1939, p. 793) disait, à propos des doctrines sur le

II - 1

dans sa teneur la plus rigoureuse, elle rend compte des critiques qui nous sont adressées. Elle explique notamment celle sorte de scandale, qui perce dès le début, à la pensée qu'on ose essayer, au rebours de la « Collection Budé » pour les textes classiques, de rendre vie en quelque sorte aux écrits de l'antiquité chrétienne; qu'au lieu d'y voir de purs « documents historiques », à l'usage exclusif des savants ou des curieux, on ne craigne pas de les proposer à l'intelligence du croyant; qu'au lieu de les traiter toujours comme de purs objets, seulement du dehors, on s'efforce quelque peu de donner au lecteur conscience du lien fraternel qui, à travers tant de siècles et malgré tant de bouleversements dans les habitudes mentales, fait de la pensée qu'ils nous transmettent et de celle dont nous vivons aujourd'hui l'expression d'une même foi; qu'on aille enfin jusqu'à soutenir que, par certains côtés (par certains côtés

mariage: « Il me semble qu'en ce point de la théologie comme en plusieurs autres, la fidélité à la pensée la plus essentielle de saint Thomas permet de dépasser ses formules au point de paraître les changer. » Formules libérales, trop complaisantes peut-être, car on en pourrait abuser pour étiqueter « thomistes » toutes les innovations jugées utiles. Mais que d'autres viennent à en faire, plus timidement, quelque application, — comme tel d'entre nous l'a fait, par simple constatation, pour une notion particulière tout engagée dans un contexte scientifique évidemment périmé; — qu'ils déclarent honnêtement que par là quelque chose se trouve modifié dans le thomisme de l'histoire: c'est toute la vérité qui croule, c'est la croyance même en une vérité! Il faut bien le dire, ce qui manque le plus à la base de ces jugements rigoureux, c'est la rigueur de la pensée. Notons aussi qu'il y aurait quelque arbitraire à revendiquer à la fois pour une même théorie, un caractère de technicité scientifique rigoureuse et une perpétuelle ouverture, une extrême plasticité.

seulement), les Pères de l'Eglise nous apparaissent quelquefois plus proches que des théologiens postérieurs... Pareil « esprit » semble bien inquiétant; pareille « intention » est-elle compatible avec un « travail probe » ?

Nous n'en continuerons pas moins de penser que le progrès théologique n'est pas chose aussi simple qu'on le suppose; qu'il n'est point aussi absolu. Dans la longue chaîne de la tradition, ce qui suit n'annule pas ce qui précède. Il n'en épuise pas, en se l'assimilant pour sa part, toute la substance nutritive. On peut affirmer cela sans aucun manque de respect envers saint Thomas, sans aucune « dépréciation » de son œuvre et de la place éminente qui est la sienne; — tout comme ce n'est en méconnaître ni la grandeur ni la solidité que de croire à des progrès ultérieurs qui ne soient pas tous de simples ajoutes. Le caractère même de systématisation scientifique dont on la loue à juste titre (bien que sans doute en l'exagérant un peu) entraîne fatalement certains choix, certaines « partialités », (pie ses plus grands admirateurs et ses fidèles les plus fervents ne devraient avoir aucune gêne à reconnaître. De même le simple fait qu'elle fut constituée en un siècle donné. Pourquoi, par exemple, s'indigner si fort en entendant (lire que, historiquement considérée, elle manque d'un certain sens de l'histoire? Comme si ce n'était pas le fait — avec des nuances — de toute la pensée médiévale en son plus bel épanouissement! La constatation en a été faite cent fois, depuis longtemps. Ce (pii ne signifie pas le moins du monde que cette pensée soit « épuisée » comme on nous le fait dire gratuitement; ni même qu'on n'y puisse trouver aucun principe,

aucune « pierre d'attente » en vue de constructions nouvelles; mais ce qui montre que, pour demeurer théologie vivante, il lui faut en cela « se dilater ».

Plus généralement, toute « expression scientifique rigoureuse de la pensée chrétienne en travail sur les vérités de la foi » laisse forcément en dehors d'elle bien des éléments d'ordre plus concret, (pie du reste elle ne contredit pas. On peut par conséquent — et, pour une étreinte aussi complète que possible de la tradition catholique, on doit — puiser ailleurs, sans pour cela contester sa nécessité ni lui refuser l'adhésion. Aussi bien n'est-ce pas une loi de l'esprit qu'il ne progresse vraiment, qu'il n'approfondit son savoir « pie par un rythme (pii le reporte périodiquement aux origines de sa pensée, et non par une réflexion indéfinie ou par une marche rectiligne allant toujours de conséquence en conséquence? Loi (pii vaut encore, (pii vaut peut-être surtout pour la réflexion théologique... Plus donc on exalte saint Thomas, moins on doit avoir à craindre qu'un recours direct à ces sources où il a lui-même puisé lui fasse tort : condition, tout au contraire, pour mieux l'entendre, pour mieux l'approfondir, pour mieux discerner en lui ces « virtualités » promises à « de merveilleux développements »*.

Qu'on nous permette ici une comparaison, qui ne lui est certes pas injurieuse! Nul ne songerait à dire: les richesses de l'Écriture ont passé dans les définitions de foi et dans renseignement courant de l'Église, il n'y a donc plus à y recourir. Peut-être, en un sens, à toute rigueur. Qui ne voit aussitôt, cependant, les méfaits d'une telle abstention? Et l'Église elle-même ne nous

engage-t-elle pas à étudier encore et toujours les Livres saints, sans en excepter les passages sur lesquels elle s'est prononcée? Les Pères n'ont pas la même autorité, c'est clair; sources secondaires, dérivées, nullement suffisantes, ils n'en jouent pas moins un rôle capital; ils ne l'ont pas seulement joué dans le passé, mais ils continuent de le jouer dans le présent. Sources, non pas au sens restreint où l'entend l'histoire littéraire, mais sources toujours jaillissantes.

C'est encore à un relativisme historique, ruineux de l'idée même de vérité, que l'on s'en prend lorsqu'on se plaint que certaines études s'inlèressent moins au « signifié objectif » de la pensée qu'elles analysent qu'à « la vie subjective » que cette pensée manifeste. Quelles sont ces études? Quelles sont ces pensées? On ne nous le dit pas (1). Seul est cité en note, à l'appui de ce nouveau cycle d'accusations, un bref compte rendu où il est question des rapports entre les écoles de théologie et les écoles de spiritualité: comme si celles-ci n'étaient qu'affaire de psychologie empirique! À la faveur de cette confusion, une fois de plus, le procédé de « dépassement »* entre en jeu: ce qui nous vaut une brillante tirade, où la virtuosité de son auteur trouve moyen de faire appel à « la doctrine freudienne du rêve » et à « la méthode

(1) Pourquoi d'ailleurs ne serait-il pas permis de s'intéresser à cette « vie subjective », nous ne le voyons pas. Bien n'oblige à toujours parler de la vérité intemporelle. On peut croire à bien des choses sans les rappeler à propos de tout et sans en faire l'objet particulier de ses études. Est-il toujours possible, au surplus, si l'on veut vraiment reconstituer une pensée, de ne pas tenir grandement compte de cette « vie subjective »?

: **m λ .1.1 ii**

psychanalytique »! Il ne s'agit là, d'ailleurs, nous dit-on, que d'un « rapprochement éclairant »*. Comme on veut bien nous assurer qu'on n'assimile pas réellement la « forme de réflexion* que l'on combat à la « technique »* de la psychanalyse, de quoi nous plaindrions-nous?

Beslc la question du relativisme doctrinal, pris en lui-même et non plus dans ses applications à l'histoire de la théologie. Le grief ici, peut se résumer en un mot: anti-intellectualisme. (L'évocation à ce sujet, à la suite de M. Benda, de « la puissante poussée des philosophies irrationnelles » et de leur « culture de l'équivoque » introduit dans ce grief une pointe d'humour.) Tâchons, pour y répondre, d'y mettre un peu plus de clarté intellectuelle qu'on n'en trouve dans l'accusation. Ce mot, en effet, est plein d'équivoques. À son unique forme substantivfe correspondent deux formes adjectives, au sens bien divers: anti-intellectuel et anti-intellectualiste. L'anti-intellectuel est contre l'intelligence: aucun de nous n'accepte de l'être, et, encore une fois, l'on serait bien empêché de montrer que nous le sommes. L'anti-intellectualiste est contre l'intellectualisme. Ici, la question devient plus complexe, et il importe encore de distinguer.

Il peut y avoir, en théologie, un certain intellectualisme contre lequel nous n'hésiterons point à prendre position. C'est celui qui tendrait à faire de la révélation chrétienne la communication d'un système d'idées, alors qu'elle est d'abord — et qu'elle reste à jamais — la manifestation d'une Personne, de la Vérité en Personne. Le Christ est en même temps le porteur et l'objet du message divin. La Parole de Dieu, en sa plénitude unique et définitive, c'est

le Verbe fait chair. Il ne suit pas de là que la révélation n'ait point à s'exprimer en concepts, que le déroulement des temps n'oblige point cette expression conceptuelle à se préciser et à s'amplifier, ou qu'on n'en doive attendre qu'un secours d'ordre pragmatique, sans valeur de vérité proprement dite. À ceux qui, par l'effet de quelque scrupule ou de quelque réflexion mal conduite, seraient portés à douter de l'aptitude au vrai de l'intelligence humaine, l'incarnation du Verbe apporte au contraire des motifs nouveaux de confiance. Mais il s'ensuit que la vérité catholique débordera toujours son expression conceptuelle, à plus forte raison sa formulation scientifique en un système organisé (II. C'est ce qu'ont senti d'instinct les penseurs chrétiens de tous les temps. C'est ce qui permettait à un saint Bonaventure et à un saint Thomas, sans renoncer à leurs différences, de s'entendre par autre chose encore que par un pur esprit de charité. Nous ne voulons pas insinuer que notre critique contesterait ces choses. Mais nous craignons qu'il

(1) N'est-ce pas aussi un fait que, dans leur apparition successive, les systèmes théologiques et les exposés dogmatiques eux-mêmes, dès qu'ils revêtent une certaine ampleur, sont toujours plus ou moins liés, dans leur structure, à des mentalités diverses? Ils ne laissent pas pour autant d'atteindre une même vérité objective, mais chacun n'en exprime le fond qu'un aspect, et tous ensemble ne l'épuisent pas. Ainsi l'exemple est classique — des théories de la rédemption, conçue comme victoire du Christ sur le démon, ou comme sacrifice expiatoire, ou comme satisfaction... Ces aspects ne s'excluent pas, aussi pouvons-nous les retenir tous, mais pas davantage Us ne s'organisent en un lotit logique et « scientifique ». Faudra-t-il fermer les yeux à ces évidences pour échapper au relativisme ou au subjectivisme?

ne leur ait pas accordé toute la réflexion qu'elles méritaient. Elles rengageraient — s'ajoutant à des raisons d'ordre simplement philosophique — à se montrer plus conciliant envers d'autres formes de pensée que la sienne propre, sans croire aussitôt trahir la vérité. Elles le rendraient plus apte à comprendre le prix que l'Eglise attache à la liberté des écoles théologiques à l'intérieur d'une même orthodoxie. Elles l'empêcheraient de céder si peu que ce fût à la tentation de monopoliser la vérité, dans son contenu comme en sa forme même, et d'imposer à tous une conception particulière au nom de la foi. Il faut grandement craindre, en théologie plus qu'ailleurs, celle déformation < intellectualiste > qui prend un système pour la vérité, — bien plus, qui conçoit la vérité comme un système. Nous connaissons, loin et près de nous, d'excellents thomistes qui savent se garder parfaitement de ces dangers. Nous les croyons même, en cela, plus vraiment thomistes que d'autres. En tout cas, plus vraiment théologiens.

Que si l'on entendait par intellectualisme, précisément, une certaine conception des choses, < une doctrine qui met toute la valeur, toute l'intensité de la vie, et l'essence même du bien, identique à l'être, dans l'acte d'intelligence, le reste ne pouvant être bon que par participation » (Rousselot), pareille conception est assurément discutable; elle systématise peut-être à l'excès la pensée même de saint Thomas; mais nous n'élèverions contre elle, du point de vue de la foi, aucune objection de principe. (Il y a d'ailleurs des façons si diverses de comprendre < l'acte d'intelligence > !) Nous aurions sans doute à son égard chacun des réactions quelque

peu différentes, et nous ne supposons pas, au reste, que le R. P. Labourdet ait le désir de nous faire passer un examen sur ce point. Nous lui confierons cependant quo plusieurs d'entre nous, venus dès leur jeune âge à saint Thomas en partie sous l'influence du P. Rousselot, s'enthousiasmèrent un temps pour quelques aspects de l'intellectualisme thomiste tel qu'il le leur présentait, et qu'ils admirent toujours la vigueur avec laquelle il l'avait fait sien.

II Par la façon même dont elle fut engagée, toute cette discussion est en porte à faux. Malgré nos efforts pour y introduire un peu de logique et de clarté, nous avons le sentiment de n'y point parvenir. Peut-être avons-nous eu tort de ne point nous contenter d'une dénégation pure et simple. Si élémentaires qu'elles soient, si proches qu'elles se tiennent du sens commun, que ne pourra-t-on découvrir dans les réflexions qui précèdent, à supposer qu'on les traite par la même méthode que nos précédents écrits! Sous l'effet d'une certaine exégèse, tout bon sens devient fou, toute vérité mensonge, l'affirmation la plus simple paraît soudain receler des abîmes de complications ténébreuses... Comment d'ailleurs une telle discussion ne serait-elle point stérile? Nous nous trouvons en face de critiques toutes négatives, sans aucune contribution à l'un ou l'autre des problèmes (pie nous avons abordés, sans recherche d'une solution meilleure, presque sans rien qui puisse alimenter un véri-

V I ' H ' H H

J U U C

table échange (1). Aucun compte n'est tenu des faits apportés. De chaque ouvrage cité, rien n'est retenu (pie le trait qu'il pourra, pense-t-on, fournir au système erroné qu'on imagine. Constamment, des déclarations générales qu'on semble nous opposer, alors que nous y sommes d'avance tout à fait consentants. Quand on en vient à quelque précision, des querelles de mots qu'un instant d'attention aurait pu, semble-t-il, nous épargner (2). Un reproche continu d'hétérodoxie avancé, retiré à demi, puis réitéré. Nous n'y aurions point répondu, si quelques signes concomitants ne dénotaient — celui-là non imaginaire — un plus ample « dessein ». La manière insolite dont cette brochure de combat fut répandue pouvait déjà nous donner à penser. Venant en outre, non du même auteur, — nous tenons à le dire, — mais du même milieu et de quelques petits groupes apparentés, certains échos fort précis de conversations, certaines correspondances, certaines agitations seraient de nature à

(1) Nous ne nous en efforcerons pas moins au cours de l'année qui s'ouvre, d'apporter dans les *Recherches* et ailleurs notre contribution positive à l'examen des problèmes en jeu, notamment à celui des rapports de la théologie et de l'histoire.

(2) Lit-on quelque part qu'il convient de « traiter Dieu comme Dieu, non comme un objet, mais comme le Sujet par excellence qui se manifeste quand et comme il veut », voici qu'on rappelle savamment l'auteur de ce propos à la « notion d'objet » du « langage théologique », et l'on va jusqu'à lui expliquer, avec textes à l'appui, que ce mot d'objet, *objectum*, est employé par le concile du Vatican à propos des mystères de la foi! Tout le monde cependant ne voit-il pas du premier coup que l'acception du mot n'est pas la même de part et d'autre?

faire craindre que, si les mauvais jours du modernisme sont, grâce à Dieu, maintenant loin de nous, les mauvais jours de l'intégrisme ne fussent sur le point de revenir...

Notre critique, il est vrai, ne nous prend point pour des hommes pervers. Il ne nous attribue pas l'intention formelle de ruiner tous les dogmes. Mais pour qui nous tient-il, nous, nos censeurs, nos supérieurs sans lesquels nous ne publions pas une ligne, s'il nous estime tous assez aveugles pour ne nous point apercevoir qu'en fait nous les ruinons? L'accusation est trop forte, et le rayon de ceux qu'elle atteint est trop vaste, pour que nous ne soyons point en droit de lui demander s'il y a réfléchi. Il est vrai aussi qu'il ne nous ménage ni l'« estime » pour nos entreprises, ni la « sympathie » pour notre « dessein » et peut-être s'en prévaudra-t-il pour s'étonner à son tour de notre réaction. Certes nous y sommes sensibles, et nous lui en sommes reconnaissants. Nous voulons y voir l'amorce d'une meilleure entente pour l'avenir. Mais l'accusation n'en subsiste pas moins. Nous sommes cités à la barre et le sourire (pie nous adresse le juge du haut de son tribunal ne peut nous dissimuler la rigueur de ses arrêts... Qu'il nous permette de le lui dire: une revue n'est point un tribunal, et son directeur n'est point un juge. Du moins n'est-ce pas dans ce rôle qu'il a chance de faire œuvre utile. Nous voulons espérer qu'il en conviendra et (pie désormais, il nous sera possible de travailler de concert avec lui, sans préjudice de nos différences légitimes, sans exclure de cet effort commun les discussions pacifiques, au service de la même vérité. Il y a d'ailleurs par le monde trop d'hérésies, c'est-à-dire trop réel-

les, il y a trop d'erreurs virulentes et meurtrières pour qu'il soit permis de nous attarder entre nous à des disputes d'un autre âge. Que le R. P. Labourdette en soit assuré : pas plus que lui, nous ne désirons que la pensée chrétienne se laisse aller à « un esprit d'abandon »; nous ne voulons lui céder en rien dans la vigilance doctrinale: nous croyons l'avoir, l'un ou l'autre, plus d'une fois montré. Nous n'aspérons qu'à être ses associés dans la défense de la foi, de quelque côté qu'elle apparaisse menacée. Mais nous croyons aussi que, là comme sur d'autres terrains, la meilleure défense consiste avant tout dans un apport positif. Ce que nous essayons de faire est peu. *Non omnia possumus omnes*: nous ne l'entendons pas seulement en quantité, mais nous savons qu'un homme, une école, un pays, un Ordre religieux ne peuvent donner à eux seuls toutes les notes dont se doit composer le grand concert de l'Eglise. Que lui-même et ses émules fassent donc aussi leur œuvre, qu'ils fassent davantage, qu'ils fassent mieux que nous: nous nous en réjouissons, comme nous nous en sommes déjà souvent réjouis en d'autres circonstances. Qu'ils nous donnent de plus en plus, notamment, ces travaux si désirés qui contribueront à faire mieux connaître saint Thomas, dans son texte même et dans sa pensée. Nous n'attendrons pas pour les applaudir qu'ils professent en tout les mêmes opinions ou qu'ils se placent toujours au même point de vue que nous: sans céder au relativisme qu'ils condamnent à juste titre, nous avons un sentiment assez fort de la grandeur et de l'universalité de notre Eglise pour admettre comme elle en son sein bien des diversités, même intellec-

tuelles, et jamais nous ne consentirons à réduire les frontières de l'orthodoxie à celles de notre pensée personnelle en son expression la plus systématique: nous croirions, ce faisant, non pas nous montrer plus intrépides, mais blasphémer. La première rigueur à exercer en matière dogmatique est une rigueur contre soi-même.

20 novembre 1946.

P. S. La même brochure contient, due au H. P. Nicolas, une seconde étude qui manifeste un moindre dédain de l'analyse et une moindre hardiesse dans l'extrapolation. Celui d'entre nous dont un ouvrage y est examiné ne croit pas que « la seule chose » qui lui soit reprochée en définitive ait été saisie très exactement; il serait intéressant, mais ce n'est pas le lieu d'en discuter. Nous relèverons seulement quelques assertions qui rappellent trop celles du R. P. Labourdette. « Qu'on ne dise pas qu'était vrai... (au moyen Age) ce qui, depuis, a cessé de l'être pour nos esprits »; où donc le R. P. Nicolas a-t-il rien lu de semblable? — « La vie de l'esprit a beau être une vie, elle n'évolue pas à la manière d'un type végétal ou animal, etc. »: nous posons la même question. Si l'historien doit naturellement insister sur les différences d'un penseur à l'autre, ou d'une époque à une autre, il ne nie pas pour autant les constances, et l'auteur dont il s'agit ici n'éprouve aucunement cette « crainte perpétuelle d'une « fixité » de la vérité » qu'on lui prête; il croit même avoir apporté, dans cet ouvrage, quelques considérations nouvelles en faveur de la fixité du dogme eucharistique. — « A peine... le nom de saint Thomas est-il prononcé dans une matière dont il est le Docteur »: quel sens donner à cette remarque à propos d'un livre d'histoire au sujet très spécial, dont la perspective est comprise entre le huitième et le douzième siècle?

MNK4T s ' =

DE LA CRITIQUE EN THÉOLOGIE

Réplique (inédite)

à la Réponse des théologiens jésuites

La solennité et la publicité de la Réponse qu'on vient de lire ne nous permettaient pas d'attendre la parution du prochain fascicule de la Revue Thomiste. La Réponse des RR. PP. Jésuites n'étant pas signée, nous pensons que chacun de ceux que nous avons critiqués, même en passant, en prend l'entière responsabilité; nous avons donc nommé les RR. PP. de Lubac, Daniélou, Bouillard, Fessard et Von Balthasar. S'il nous arrive, ici ou là, de nous adresser à l'un d'entre eux, au P. de Lubac par exemple, il est bien entendu que c'est un pur procédé littéraire et que nous n'entendons pas les séparer.

De la Critique en Théologie

Le dernier fascicule des « Recherches de science religieuse » de 1946 nous a porté une réponse collective aux critiques que j'avais formulées dans la Revue Thomiste (Mai-Août 1946) au sujet de certaines orientations des collections « Sources chrétiennes » et « Théologie ». Cette réponse n'est pas signée, pour mieux montrer qu'elle est commune et que les divers auteurs mis en cause entendent faire front contre ce qu'ils considèrent comme une agression. Il suffit de rappeler leurs noms: ce sont les RR. PP. de Lubac, Daniélou, Bouillard, Fessard, Von Balthasar, pour constater que nous avons affaire à forte partie et rendre peu vraisemblable de notre part, quand nous rédigeons notre précédente chronique, l'idée de faire une « exécution » sommaire.

Je commence par remercier mes contradicteurs de me donner cette occasion de nouvelles explications. Toute cette discussion, disent-ils, est « en porte à faux » (p. 93); ils voudraient bien nous le faire croire. Il n'est peut-être pas trop difficile de montrer que c'est uniquement parce qu'ils en ont déplacé l'objet et qu'elle pouvait être, qu'elle peut sans doute toujours être l'amorce de fort utiles précisions, non seu-

lement sur nos positions respectives, qui après tout n'ont pas une si capitale importance, mais sur des questions beaucoup plus larges de méthode théologique. C'est en tout cas, je pense, le seul intérêt à y chercher et ma plus valable excuse à en entretenir un peu longuement nos lecteurs. J'aurais voulu pouvoir rester uniquement sur ce terrain; je m'excuse de devoir commencer par m'expliquer sur des griefs qui n'ont rien à voir avec ce débat d'idées et que personnellement, je ne me serais pas permis d'introduire dans une discussion théologique.

I. — UNE ENORME « EXTRAPOLATION »

Le grand reproche qui m'est fait est d'avoir suivi une déplorable méthode dont le principe essentiel — ou le résultat — serait une constante « extrapolation ». Je m'en expliquerai plus loin. Mais je voudrais faire remarquer que tout au long de leur défense, les cinq auteurs (que j'ai nommés commettent de toutes les extrapolations la moins pardonnable: non point celle qui, dans le domaine des idées, passe indûment à l'universel ou d'un plan du savoir à un autre sans en respecter les différenciations, mais celle qui passe d'un débat d'idées à des questions de personnes, qui essaie de donner à une discussion théologique le sens d'une rivalité entre Ordres religieux, qui veut expliquer une prise de position purement doctrinale par les machinations et les desseins de je ne sais quelle « politique » intracclésiastique. Je suis bien obligé de relever ces

insinuations, qui sont assurément la partie la plus attristante de cette Réponse, attristante non tant pour moi que pour ceux qui réfléchiront sur les « mœurs » de la controverse théologique.

1. — On fait état (à mots très couverts, il est vrai) de conversations qui se seraient tenues en certains milieux qui nous sont proches, de correspondances privées (!) de parution « insolite » de notre tiré à part avant le fascicule de notre Revue auquel il appartenait (1), pour insinuer que nous sommes sinon les animateurs, du moins les complices ou les exécutants d'un « plus ample dessein » (p. 94). Que recouvrent ces insinuations? Ou bien ils en savent beaucoup plus que nous et ont acquis la certitude de machinations que nous avons l'honneur de ne pas connaître: et pourquoi nous y mêler? ou bien ils parlent sur soupçons et interprètent certaines agitations que de fait nous avons connues, et je peux leur dire qu'ils seraient peut-être étonnés (du moins dans l'état d'esprit qu'ils manifestent) de ce qu'est à leur égard notre attitude. Nous respectons trop le Magistère pour le mêler à nos querelles; il lui appartient d'apprécier seul s'il lui convient d'intervenir. J'ai eu l'occasion de l'écrire à l'un d'entre eux: notre dessein précis a été de placer le débat sur le terrain de la discussion loyale et publique, orientée vers des explications nettes, estimant que rien n'était plus propre à le soustraire à l'atmosphère de soupçons et de d'énon-

(1) Comment appeler « brochure de combat » un simple tiré à part dont je n'ai pas distribué plus de 35 exemplaires? — Voir plus haut (p. 65 note (a)).

cintions souterraines où s'enlisent, hélas, trop de controverses théologiques. Eussent-ils préféré que nous fassions circuler des papiers anonymes, tels que ceux dont la France est actuellement inondée? Nous ne condamnons personne; il est trop facile de retourner un anathème contre celui qui le porte sans autorité. Nous sommes restés sur le seul terrain des idées: ce sont nos adversaires qui en sortent, en ayant recours à des procédés dont le moins qu'on puisse dire est qu'ils abaissent singulièrement le débat.

2. — La *Réponse* ne craint pas d'étendre ce débat jusqu'à une rivalité d'Ordres religieux. J'ai attaqué un « certain nombre de théologiens jésuites »! (J'ai voulu renouveler les « disputes d'un autre âge »!) C'est ce groupe qui me répond; mais on me fait savoir (et je n'en comprends que mieux le mauvais cas où je me suis mis!) qu'il y a derrière lui les censeurs et les Supérieurs de la Compagnie « sans lesquels nous ne publions pas une ligne » (p. 95). Ai-je eu la moindre intention de mettre en cause la Compagnie, ses censeurs et ses supérieurs? J'ai pour elle, pour ses saints, pour ses grands spirituels, pour certains de ses théologiens, pour ses apôtres, ses missionnaires, la plus sincère admiration; je crois voir assez ce qui manquerait à l'Eglise si la Compagnie de Jésus disparaissait: ce serait, pour nous en tenir à la France au moment présent et dans le seul domaine des publications catholiques, une part très grande des meilleurs travaux; ce serait, pour le thomisme même, l'absence d'études de toute première qualité, tels que (pur exemple...) le livre récent du R. P. de Finance: « Etre et agir ».

Dieu fasse que l'exemple des RR. PP. ne soit pas suivi, et que de telles « mœurs » ne s'introduisent pas dans la controverse trilogique. S'il y a un parti intégriste, nous n'en sommes pas, nous ne sommes d'aucun parti, car nous nous refusons à considérer le thomisme comme un parti.

4. — La *Réponse* présente encore toute une dramatisation de mon intervention critique. Il paraît que je me prends pour un « juge » citant à ma barre des accusés, ou un « examinateur » ma menant de timides candidats. Ne suffit-il pas de redire (pie les candidats en question sont les PP. de Lubac, Daniélou, Fcssard, Von Balthasar, tous depuis longtemps connus, auteurs d'ouvrages importants et justement loués, objets des plus flatteuses recommandations dans la plupart des Revues? Que suis-je, juste ciel! en face d'eux? Je ne pensais pas (pie la seule qualité d'être directeur de Revue pût les impressionner à ce point et susciter un tel réflexe de « persécutés ».

5. — Ne faut-il pas signaler enfin, dans un débat (pii aurait pu rester tout objectif, le glissement constant (l'extrapolation comme ils disent) vers des arguments qui engagent les situations ou les qualités personnelles (ou hélas, les défauts!)? Nous dirons plus loin comment nous concevons le rôle du critique en théologie, rôle modeste, peut-être, mais combien nécessaire. On nous demande de produire, nous aussi, des « œuvres ». C'est bien notre désir et notre ambition. Nous nous y essayons avec nos moyens; aucun de nous ne pense avoir rendu à l'Eglise

Mais pareille idée ne m'est pas venue! Je ne pensais pas que les auteurs (pie j'ai nommés, engageassent plus la Compagnie (pie moi-même l'Ordre de Saint Dominique, lequel, alors même (pie je l'aurais voulu, ne se prêle assurément pas à pareille mobilisation. Je n'ai parlé ni au nom de mon Ordre, ni au nom de la Province dont je fais partie, ni au nom de la Maison d'étude où je réside, ni même au nom de la Revue Thomiste, dont l'équipe de direction, il est vrai, est assez homogène pour se reconnaître dans les idées que j'ai défendues, mais à laquelle collaborent bien des théologiens et des philosophes, en toute indépendance.

De plus, n'est-il pas de notoriété publique, (pie la collection *Sources chrétiennes*, dirigée par les RR. PP. de Lubac et Daniélou, est éditée par une équipe à laquelle nous lie la fraternité dominicaine et aussi, de notre part, une franche admiration pour son esprit d'entreprise et son allant, mais dont, avec raison, je n'ai pas cru qu'elle se sentirait persécutée parce que sur telle ou telle de ses publications, nous exercerions le libre droit de la critique?

3. — En liaison avec la première insinuation (portant encore non sur ma personne « nous tenons à le dire », mais sur mon « milieu »), par un « dépassement » (pii n'est pas plus pardonnable, les auteurs de la *Réponse* en viennent à parler de résurrection de « l'intégrisme ». Si cela recouvre des faits ou des attitudes précises, qu'ils nous le disent! Sinon, nous sommes en droit de considérer ce jeu d'étiquettes comme du même ordre que celui qui consiste à se traiter mutuellement de « fascistes » et de « communistes ».

autant de services que le P. de Lubac, par exemple (je le dis sans nulle ironie); à d'autres de nous dire et redire que nos moyens sont pauvres et les résultats inexistantes (1).

Je demande encore une fois pardon à nos lecteurs de ce genre de controverse, que notre plus cher désir est de leur épargner tant il est stérile et déplace: je n'ai pas voulu cet abaissement du débat vers la polémique: mais je suis bien obligé de le relever et d'y répondre. Mon excuse sera celle que présente souvent le grand Cajetan après certaines discussions: « *Stultus fui: Durandus me coegit* ».

(1) Je ne relève que d'un mot parce que c'est significatif du ton qu'a pris la *Réponse*, ce que signifie pour ses auteurs le souhait que j'ai formulé d'une plus grande rigueur dans la pensée et d'une plus soignée précision dans les termes. Ils feignent de croire que je me proposais en modèle et ajoutent que cette rigueur n'est pas un monopole, qu'au surplus, telle que je la parais la concevoir, elle est plutôt une illusion et la marque d'une regrettable confusion. Mais je suis prêt à dire tant qu'ils le voudront qu'ils ont tous de quoi être bien plus rigoureux et plus profonds et plus précis que moi. J'y mettrai même des superlatifs, car je me refuse à entrer dans cette ridicule compétition.

If. DE LA CRITIQUE EN THÉOLOGIE

Essayons d'élever le débat: nous aurons encore à nous expliquer, à répondre à des critiques sévères; du moins sera-ce sur des idées et avec l'espoir d'un résultat d'ordre plus général. Il n'est sans doute pas inutile de réfléchir sur certains principes généraux qui fondent la légitimité de la critique en théologie et sur les qualités ou les inconvénients de certaines méthodes qui se trouvent, dans le cas présent, mises en cause.

A. — LÉGITIMITÉ ET SENS DE LA CRITIQUE

L'article qui m'est reproché se présentait comme une *étude critique*. Ce genre de travaux n'a rien de bien nouveau et s'il demande autant de sérieux que n'importe quel autre, je ne pense pas que son utilité générale soit contestable. Encore faut-il prendre conscience de ses exigences propres.

1. — Une étude critique comporte essentiellement l'*appréciation* de certaines doctrines. Si la critique veut faire autre chose qu'une pure revue d'information, il prend position, il institue forcément un débat qui, peut-être, appellera la discussion. On peut penser que beaucoup de discussions sont inutiles: mais n'est-ce pas le cas de beaucoup de travaux en n'importe quel genre? La critique n'aurait-elle que ce résultat d'inciter les auteurs à se porter au meilleur de ce qu'ils peuvent, à dépasser une médiocrité facile, elle

DE LA CRITIQUE EN THÉOLOGIE

du mauvais, ne se donnant pour fin que de contredire, sans aucune préoccupation d'orienter d'ailleurs l'esprit vers des solutions, ou du moins, des principes de solution, qui se trouveront mis en meilleure lumière par la discussion même. La nôtre est-elle dans ce cas? Je ne le crois pas.

Nous avons dit bien haut notre admiration pour le livre de M. J. Mouroux: *Sens chrétien de l'homme*. J'aurais pu être tenté d'opposer ce livre à « l'esprit » de la collection *Théologie*; j'ai, au contraire, expressément noté que visiblement il lui appartient il constitue un modèle de ce qu'elle pourrait nous donner si son propos, excellent en ce qu'il contient de positif, n'était en plusieurs autres volumes vicié par une visible tendance à déprécier la théologie scolastique. C'est ma pensée personnelle, il est vrai; mais qu'est-ce qui m'interdit de l'exprimer, si je la justifie (ce que je pense avoir fait)? J'ai essayé de définir, non certes les intentions, que je ne connais pas, mais ce qui, objectivement, apparaît à un lecteur des premiers volumes comme le dessein général de la collection: « un dessein positif et constructif, en lui-même plus important que les défauts qui l'entachent: celui d'une théologie plus consciente à la fois de la richesse de ses sources, de la multiplicité de ses expressions historiques, des circonstances de son évolution et des réalités humaines les plus proches, les plus contemporaines. Avec ce dessein, nous disons notre plein accord et notre entière sympathie ». (Sup.a, p. 27). La « critique toute négative » n'est-elle pas du côté d'une « réponse » qui tient pour rien ces éloges et se braque sur des réserves que j'ai pourtant moi-même déclarées secondaires (p. 27), comme si elles avaient dé-

mériterait d'être cultivée. Mais comment faire un tel travail sans exprimer sa propre pensée et la défendre? Le fait qu'on la défende et qu'on s'attache à en manifester le bien fondé signifie-t-il qu'on veut l'imposer?»

C'est en vérité une protestation trop facile que celle à laquelle les RR. PP. ont recours (pourquoi sur ce ton?). Il paraît que j'ai cédé à la tentation de « monopoliser la vérité, dans son contenu comme en sa forme même » (p. 92); eux par contre, ne consentiront jamais « à réduire les frontières de l'orthodoxie à celle de (leur) pensée personnelle en son expression la plus systématique » (p. 97). Nous les en remercions. Mais est-il si nécessaire de préciser — ce qui va de soi — que je ne m'attribue aucune infaillibilité? Aucun de nos censeurs, moi le premier, ne refuse d'être à son tour soumis à la critique. Je consens à être mesuré à la mesure dont je me suis servi, convaincu d'erreur là où je me suis trompé! Si mon interprétation n'était pas exacte, peut-être avait-elle une amorce; la confusion que j'ai faite, peut être beaucoup d'autres l'ont faite aussi; est-ce autre chose qu'une occasion de s'expliquer? La dramatisation à laquelle les RR. PP. ont eu recours serait-elle devenue hallucination et ne m'auraient-ils vu qu'en toge?

2. — Je n'ai pas seulement exprimé ma pensée sur des points où mes contradicteurs se trouvaient engagés, je l'ai fait, paraît-il, en « critiques négatives » (p. 93). Qu'est-ce à dire? Si je comprends bien, une critique reste négative quand elle est systématiquement destructrice, insoucieuse de discerner le vrai du faux, le bon

DE LA CRITIQUE EN THÉOLOGIE

terminé seules les réflexes d'une sensibilité blessée?

On parle (p. 86) de mon « scandale à la pensée qu'on ose essayer, au rebours de la *collectio Budé* pour les textes classiques, de rendre vie, en quelque sorte, aux écrits de l'antiquité chrétienne ». Mon texte ne contient rien de tel. J'apprécie ce dessein et je l'ai loué. L'opportunité et l'intérêt de la collection *Sources Chrétiennes* sont, à mon avis, manifestes: l'ai-je caché? Pourquoi ici encore passer sur les éloges et ne retenir que les réserves? La critique qui a paru inacceptable n'a aucunement le sens qu'on lui donne: j'ai dit et je pense qu'on ne remettra jamais assez en valeur les vieux textes chrétiens; je ne vois aucun inconvénient à ce qu'on traduise « mettre en valeur » par « rendre vie » ou par comprendre du dedans. J'ai seulement réservé ce point précis de l'orientation de *Sources Chrétiennes* qui consiste à vouloir mettre avant tout en valeur « des catégories (pii) sont celles de la pensée contemporaine et (juc) la théologie scolastique avait perdues ». Cette « arrière-pensée » déjà bien sensible dans plusieurs volumes, il se trouve que l'un (les directeurs de la collection, le R. P. Daniélou, l'a formulée en termes exprès, N'ai-je pas le droit de la regretter et de préférer soit une pure méthode historique, soit une moindre préoccupation de concordisme avec la pensée contemporaine? En quoi cette remarque dépasse-t-elle les droits de la critique et renu-elle « toute négative » une appréciation d'ensemble qui est un substantiel éloge?

Je pense également, mais je me suis gardé de le dire aussi crûment, que certains soucis apologétiques, certaines manières de rejoindre la

« pensée contemporaine », reflètent (objectivement et quoi qu'il en soit des intentions personnelles, que je n'ai pas un seul instant mises en cause) une insupportable coquetterie. On peut en discuter. Mais celle critique est-elle aussi toute négative et n'a-t-on pas le droit d'estimer que la théologie gagnerait beaucoup à se débarrasser d'attitudes qui traduisent aux yeux de beaucoup de penseurs incroyants, un vulgaire complexe d'infériorité?

Mon parti pris de critiquer coûte que coûte aurait été tel que j'ai fait, à propos de la « comparaison vestimentaire », des réflexions qui contredisent des déclarations antérieures de la Revue Thomiste. Je persiste à penser — car on ne s'attache même pas à montrer mon erreur — que cette comparaison est malsonnante, non point parce qu'il serait impossible de lui donner un bon sens, mais parce qu'elle est si chargée de connexions historiques (vu son emploi en ces cinquante dernières années) qu'elle entraîne de fait actuellement dans les esprits les idées les plus contestables (p. 85, note) [1]. J'ai dit assez longuement pourquoi les idées du R. P. Bouillard me paraissent précisément contestables et donnent à cette comparaison son mauvais sens. Je l'ai relevée dans la préface du R. P. Fessard où j'estime qu'elle a une portée analogue vis à vis

(1) Je retrouve cette appréciation sous la plume d'un auteur tout à fait étranger à la présente discussion, dans un ouvrage paru en 1930: « Juger du thomisme comme d'un vêtement qui se portait au XIII^e siècle et ne se porte plus, et comme si la valeur d'une métaphysique était une fonction du temps, est un mode de penser proprement barbare... ». Jacques Maritain, *Le Docteur Angélique*, p. 14.

Ce ne peut donc être qu'à partir des arguments que j'ai présentés. Mais alors la protestation de nos plaignants repose sur un énorme malentendu.

J'ai dit, il est vrai, que certaines assertions, poussées à leurs conséquences, ne me paraissent pas compatibles avec renseignement de l'Eglise. Mais ces enseignements, je veux dire la détermination objective de la foi ou de vérités plus ou moins proches de la foi, ce sont les principes mêmes de la théologie. Que serait la discussion théologique, la critique en théologie, si on n'avait pas le droit de comparer les conséquences à leurs principes, de s'efforcer d'en montrer la disparité et de déceler par là l'illogisme d'un raisonnement théologique? Met-on en doute pour autant la foi personnelle du théologien et son intention de rester dans l'orthodoxie? C'est là un tout autre domaine et je ne me suis absolument pas permis d'y entrer.

J'ai dit et je persiste à penser, tant que le contraire ne m'est pas montré, (pie la manière dont le R. P. Bouillard explique le progrès de la théologie et la permanence des formules dogmatiques n'est pas compatible avec les exigences de celles-ci: mais j'ai dit aussi, et j'en suis convaincu, qu'il estime voir cette compatibilité, que son propos était même d'échapper à un relativisme que, selon moi, ses formules inlicitement (n. 47). Je ne demande qu'à être convaincu d'erreur; si ses explications sont triomphantes, c'est un bénéfice pour la clarté de ses propres formulations et pour moi-même. Mais que Dieu me préserve de penser ou, à plus forte raison, d'insinuer, qu'aucun des RR. PP. de Lubac, Daniélou, Bouillard, Fessard, l'on Balthasar ou tout autre, veuille

de la notion thomiste de bien commun. Ce n'est tout de même pas sans paradoxe qu'on nous présenterait ce livre comme consacré à « remettre en valeur » cette notion, et son auteur comme un thomiste convaincu, alors que tout son effort est de fonder les notions qu'il propose, et auxquelles il donne un autre sens, sur une dialectique toute hégélienne. Je ne dénie absolument pas au R. P. Fessard, le droit de n'être pas thomiste; mais je conserve celui, écrivant dans la Revue Thomiste, de critiquer son effort du point de vue du thomisme et de dire que l'usage de cette comparaison est une façon cavalière de se débarrasser de l'autorité de saint Thomas en théologie (1).

3. — J'arrive enfin à un point capital: on me reproche essentiellement d'avoir fait un procès d'orthodoxie. Sur quoi se fonde ce reproche?

Je ne reviens pas sur les insinuations injurieuses dont je laisse à mes lecteurs le soin de qualifier les raisons (conversations dans des milieux qui nous sont proches, correspondances, etc...). Si c'est à cela seul que l'on pensait, j'oppose une dénégation pure et simple, non sans protester hautement contre la publicité donnée à de tels soupçons.

Serait-ce à partir du ton que j'ai pris et où mes contradicteurs ont cru comprendre que je voulais « imposer » ma façon de voir? Je m'en suis déjà expliqué et je répète que cette susceptibilité m'étonne. Je me croyais trop chétif, surtout en face des auteurs que j'ai critiqués, pour penser qu'on m'attribuerait une autre autorité que celle de mes arguments.

(1) Si cette étude n'étnit pas d'ordre théologique, que ferait-elle dans la collection *Théologie*?

rejeter l'orthodoxie catholique! J'affirme que je pense très nettement le contraire et qu'à mon avis tout esprit non prévenu admirera dans leurs travaux un esprit chrétien et un zèle apostolique dont la source ne peut être qu'une foi vivante: Dieu fasse que nous soyons en cela leurs émules!

Celle conception de la critique n'est pas insolite. Que reproche-t-on à un philosophe, sinon d'avoir mal observé, ou mal réfléchi ou mal raisonné, et de présenter par suite des conclusions où l'on peut dénoncer l'inconséquence et l'illogisme? Met-on pour autant en question la solidité de son esprit ou, à plus forte raison, sa santé mentale?

Au lieu de discuter mes « erreurs », les RR. PP., invoquant cette fois tous les « censeurs » et les « supérieurs » de la Compagnie, me demandent si je les estime tous assez aveugles pour ne point s'apercevoir qu'en fait ils ruineraient les dogmes (p. 95)? Mais (pie diraient-ils d'un philosophe qui, à toute épreuve de ses idées, répondrait simplement (pie si son adversaire avait raison, il aurait été lui-même assez intelligent pour s'en apercevoir? Ne peut-on rejeter une opinion sans considérer implicitement son auteur comme aveugle ou inintelligent? C'est là, en vérité, une singulière conception de la vie de l'esprit, de sa complexité, des difficultés qu'elle rencontre, de ses nulles occasions d'erreur. Ou ne serait-ce pas rejoindre ce *subject:insm c* dont on τηρ reproche tant d'avoir parlé et qui se révèle incanabè de considérer un ensemble d'énoncés obiectifs indépendamment des qualités ou des défauts de son auteur?

Mais je dois m'expliquer d'abord sur cette méthode même dont mes contradicteurs ont voulu refaire la genèse (du dedans?) et puisqu'ils veulent bien s'intéresser à la démarche de mon travail, je leur dirai simplement ce qui en est.

Pendant les années de silence que la guerre et l'occupation ont imposées à la Revue Thomiste, nous avons reçu relativement peu de livres. L'annonce de la collection *Sources* m'a paru un événement considérable; livre après livre je l'ai suivie, sans avoir encore aucun dessein précis de recension, me laissant prendre, au contraire, au charme incomparable de ces vieux textes, à leur fraîcheur retrouvée, à la saveur de leur sens chrétien. Je me sentais, pour les initiateurs de cette collection, une approbation foncière, la plus chaleureuse reconnaissance, et je n'ai rien révoqué de ces sentiments. Ce n'est pas que je fusse dès lors sans réserves. J'avouerai sans ambages que l'introduction même du premier volume (1) me parut si évidemment faite en vue de plaire, si soucieuse de rejoindre les « catégories contemporaines », et par là, dès l'abord, d'orienter l'esprit du lecteur vers autre chose que le contact simplement nourrissant avec un texte admirable, que je regrettai cet infléchissement trop « apologétique »: ce me parut être un danger pour la collection. Ces sortes d'accommodations ont cet inconvénient que ce qu'elles rendent très actuel pour aujourd'hui se trouve par là-même déjà vieilli pour demain.

(1) St-Grégoire de Nysse: *Vie de Moïse*, intr., trad., et notes de J. Daniélou, S. J.

Je ne me sentis pas moins hésitant, quand vint, plus tard, l'introduction du Père de Lubac •ux Homélies d'Origène. Ce plaidoyer pour rendre vie à l'exégèse figurative ne me persuada pas qu'il fût judicieux d'aller demander aux Pères grecs, parmi tant de richesses qu'ils nous offrent, ce que je pense qu'ils ont eu de moins bon. Encore un point dont on peut discuter: pourquoi le ferait-on en levant les bras au ciel comme s'il s'agissait d'un attentat?

Ainsi s'amassait peu à peu un ensemble de données, non pas nouvelles, bien sûr, mais remises dans le courant de l'actualité, qui me paraissait poser un problème beaucoup plus vaste, d'une portée plus générale et peut-être même décisive pour la pensée chrétienne: celui du rapport de notre théologie évoluée, peut-être trop fixée, avec ses sources. Et j'avoue nue ce problème m'a paru plus Intéressant encore que les données qui lui valaient un renouveau d'acuité.

Entre temps commençait à paraître la collection *Théologie*. Le premier volume, celui du R. P. Bouillard, à l'occasion d'un point particulier, mais de très grande importance, puisqu'il concerne la conception même que nous nous faisons de la grâce, consacrait toute une conclusion au problème général de l'évolution de la pensée chrétienne. Sa réponse me parut pour le moins obscure et embarrassée, mais claire en ceci que la position historique de saint Thomas, puisqu'elle différait foncièrement de celle de la théologie moderne était actuellement fautive (Supra P. 50).

Le second volume, celui du R. P. Daniélou, après la déception que cause un titre plus large que l'objet réel du livre (la vérité aurait voulu

441414141^

qu'il y eût interversion du titre et du sous-titre) donnait au lecteur de substantielles satisfactions, plus complètes à mon sens que l'étude un peu restreinte du P. von Balthasar sur le même saint Grégoire de Nysse. Le P. Daniélou abordait du moins franchement et de la plus intéressante façon un problème qu'avaient déjà posé ailleurs, entre autres, le R. P. Arnou, S. J. et aussi le R. P. Feslugière, O. P. A l'encontre de ces derniers, le P. Daniélou voulait montrer que des formulations ou plus profondément des schèmes littéralement platoniciens, avaient été en réalité si profondément repensés et repris sur un nouveau plan qu'ils étaient chez lui purement et simplement chrétiens; loin d'avoir été pour la pensée du grand Docteur un poids et d'être restés, dans ses formulations, une tare, ils avaient fort bien exprimé une expérience essentiellement chrétienne. Je n'avais aucun titre pour prendre parti dans un tel débat; mais sans décider si sur le fait il avait raison ou tort, je remarquai que, dans ses raisonnements, le R. P. Daniélou diminuait beaucoup l'importance de ce qui est construction conceptuelle pour se rendre avant tout attentif à l'authenticité de l'expérience, de la spiritualité, qui donnait leur vraie valeur à des formules au sujet desquelles il prenait plaisir à parler de « symbolisme ».

Comment d'ailleurs ne pas unir la lecture de ce travail à celle des deux volumes de la collection *Sources* qui traduisent des textes de saint Grégoire de Nysse, le premier entièrement présenté par le R. P. Daniélou, le second annoté par lui? En quoi ce rapprochement de livres du même auteur est-il indû? et suffit-il, pour qu'on n'ait pas le droit d'en parler ensemble, qu'ils

appartiennent à des collections différentes? (Rép. p. 78: « Ainsi pour comprendre le sens caché d'innocentes traductions des Pères, faudrait-il les interpréter d'après une collection d'études théologiques ».)

Un troisième volume parut peu après dans la collection *Théologie*. Il était du R. P. de Lubac et s'appliquait à montrer par l'histoire le sens ancien de l'expression *Corpus Mysticum*. Livre que l'austérité d'une érudition nullement voilée ne réussissait pas à alourdir, tant l'anime le souple talent de son auteur. Mais que de problèmes, sous l'apparente limitation de son objet précis, ce livre soulève! Rien de moins que celui d'un changement radical dans les méthodes de la réflexion théologique. Constatations d'ailleurs parfaitement assurées, mais qui ne nous sont pas livrées ici au stade de la seule constatation. L'auteur rejoint des idées chères, toutes celles en particulier qui concernent la place du symbolisme dans la pensée ancienne. A l'âge de la scolastique, il s'est passé ceci que la théologie est devenue rationaliste. L'intérêt s'est déplacé vers de nouveaux problèmes, ce qui a entraîné un appauvrissement considérable. Le thomisme, qui fut sans doute un des fruits les mieux réussis de cette nouvelle méthode, ne sera lui-même qu'un commencement, plus tard fort dépassé dans la ligne de ce dessèchement rationaliste. Conclura qui pourra de l'exposé du P. de Lubac, l'idée que cette évolution a réalisé un substantiel progrès; le sens obvie, non point de toute l'érudition dont ce livre regorge, mais de l'idée, de la position historico-théologique qui la sous-tend, est bien plutôt que de là vint un grand malheur. Non point total, certes; le R. P. de Lubac n'est pas, tant s'en faut, un ennemi personnel de saint

Thomas! Ses déclarations sur ce point ne sont pas seulement sincères (ce dont nous n'avons aucun droit de douter), elles sont fondées. Mais son admiration s'accompagne de très grands regrets. Le R. P. de Lubac garde, de l'âge et de la méthode patristiques, une nostalgie active, qu'il excelle d'ailleurs à faire partager. C'est son droit absolu; mais n'est-ce pas le nôtre de lui dire que nous voyons les choses autrement? Que la courbe qu'il nous présente de l'évolution historique de la pensée chrétienne nous paraît en partie faussée et empêche d'y voir la signification profonde d'une progressive constitution de la théologie en science proprement dite? N'est-ce pas notre droit, un droit élémentaire de critique, de voir dans ce livre et dans le plaidoyer pour l'exégèse symbolique que nous offre le volume de la collection *Sources* consacré à Origène, la continuité d'un même effort? Les deux collections se rejoignent ici encore. Où est le < dépassement >? où est l' < extrapolation >?

On comprend peut-être maintenant pourquoi l'idée nous est venue de parler des collections *Sources Chrétiennes* et *Théologie* dans une même étude critique. Il est purement et simplement *faux* de dire que j'ai commencé par voir < surgir devant mon regard un monstre d'hérésie > (peut-être dans le seul but d'attaquer des théologiens jésuites?) et que j'ai ensuite cherché dans des livres que rien ne rapproche, sans d'ailleurs en « analyser aucun », tout ce qui pouvait donner quelque vraisemblance à mon naïf épouvantail.

Mais je pousserai plus loin encore ces explications, que je n'eusse pas pensé avoir à donner. Je n'ai dit nulle part que je voulais faire une simple recension des deux collections dont j'ai

que. (Je parlerai des autres plus loin.) Il n'y avait pas seulement entre leurs auteurs « un air de famille » (*Réponse*, p. 78), ce qui est d'ailleurs vrai, mais ne m'intéresse que bien secondairement; il y avait convergence objective vers un même problème, traité ici en passant, quoiqu'on termes exprès, à plus amplement; d'un côté à l'occasion d'études patristiques, de l'autre à l'occasion d'études sur saint Thomas ou ses prédécesseurs. Ce problème était celui de la théologie même, considérée en son évolution, en son rapport avec ses sources soit historiques, soit subjectives. N'avions-nous pas le droit de discuter les idées exprimées sur ce point par divers auteurs? L'anathème lancé contre la « présentation globale » (argument considérable; elle est comparable au < portrait synthétique > !) ne me convainc pas de son illégitimité. Je reste persuadé que cette méthode est parfaitement utilisable et présente de sérieux avantages, bien qu'elle ait des inconvénients certains: mais quelle méthode n'en a pas? Laquelle suffirait par elle-même, sans une continuelle vigilance de l'esprit?

Reste donc la manière dont je l'ai utilisée. De celle manière je ne ferai ni le panégyrique, ni même une apologie totale. Je reconnais que malgré mon dessein et les précautions que j'avais cru prendre, tel e remarque adressée à l'un des auteurs rejaillit indûment sur les autres: bien volontiers je prend acte de leur protestation et la transmets à mes lecteurs; je ne me contredis pas en cela puisque je l'avais sollicitée (n. 30, η* 1). Je devrais pourtant m'estimer comblé par la façon même dont cette protestation est faite, puisque les cinq auteurs que j'ai nommés prennent collectivement la défense de tous les passages de chacun d'entre eux que j'ai critiqués! Ne

parlé; je faisais *une chronique consacrée au problème posé par le rapport entre la théologie et ses sources, problème du progrès même de cette théologie et par là de sa permanence*. Des idées exprimées ailleurs entraient ainsi dans le champ de mon étude. Précisément venait à ma connaissance la toute récente « Revue du Moyen-Age latin » et m'intéressant fort au problème que le P. Daniélou lui-même m'avait fait poser avec plus d'acuité des rapports de la spiritualité ou de l'expérience avec l'expression théologique, pouvais-je ne pas noter la recension qu'il y consacrait à l'opuscule de M. Gilson? Qu'est-ce qui me défendait d'utiliser ce texte? J'ai toujours cru que la meilleure interprétation d'un auteur doit être demandée à cet auteur lui-même quand par chance il s'est expliqué en dehors même des ouvrages que l'on a plus spécialement en vue d'étudier. Le caractère d'une recension serait-il qu'on n'y dit pas sa vraie pensée? Je veux bien que l'expression y soit moins surveillée, la rédaction plus rapide; mais cela veut-il dire qu'on n'en devra faire aucun cas (1)? Ce serait ici encore une singulière conception de la critique!

Voilà comment s'est réunie la majeure partie des textes dont j'ai parlé dans mon étude criti-

(1) J'ai dit que les termes dont le P. Daniélou se sert dans cette note sur les rapports entre la spiritualité et l'expression théologique impliquent le relativisme de celle-ci, qui trouverait dans la première sa vraie mesure; et que ce relativisme conduit au subjectivisme. Les déclarations contraires de l'auteur suffisent à me convaincre qu'il ne *professe* ni relativisme ni subjectivisme. Je lui en donne acte bien volontiers; mais je conserve le droit de penser et de dire qu'il s'est alors fort insuffisamment expliqué; et je me réjouis de lui avoir fourni l'occasion de dissiper une équivoque, dont il était sans doute le premier à pâtir.

s'étonnera-t-on pas de cette solidarité, non seulement dans la protestation, mais dans les idées, au moment où ces auteurs revendiquent solennellement leur indépendance? J'étais prêt à dire que j'ai eu tort, ayant cité à la page 44 le P. de Lubac, de ne pas préciser que le développement qui suit, beaucoup plus général, ne le vise pas; il n'est d'ailleurs pas trop difficile de voir que ce développement ne fait que m'introduire à la critique du livre du R. P. Bouillard. Mais voici que le P. de Lubac, par la forme même de la *Réponse*, paraît faire siennes les idées du P. Bouillard. Je dirai donc, si cela est vrai, que, sans l'avoir visé, ma critique l'atteint aussi. Car je continue à penser que cette critique reste valable contre un système d'idées qui seul expliquerait les assertions du P. Bouillard; on parle de « dépassement », « d'extrapolation »: le dépassement indû consisterait à attribuer à l'auteur l'acceptation consciente de ce système d'idées; je me suis bien gardé d'une telle imputation; mais depuis quand la critique n'a-t-elle pas le droit, pour apprécier un ensemble d'assertions, de montrer quelles sont *objectivement* leurs implications et leurs conséquences? Je nie qu'il y ait à cela la moindre extrapolation, c'est un procédé élémentaire de toute discussion, S'indigner ne résout pas la question: faire une large déclaration de principes contraires ne la résout pas davantage (1); la seule réponse valable est de discuter mes arguments.

(1) Otto déclaration de principes ne résout pas qu'un professeur personnel ne l'ai nullement posé: celui des Intentions du P. Bouillard et de sa philosophie personnelle. Je n'ai pas eu que de ses déclarations immémorielles et j'ai essayé de dire quelle philosophie ces déclarations impliquent réellement. Je l'ai fait sans prétendre à aucune infailibilité.

III. — L'ENJEU DU DEBAT

Mais il est bien clair que le débat est plus profond et qu'il engage des questions plus graves que celles de ma méthode, ou même du sens de la critique en théologie.

La *Réponse* parle à mon sujet de « préoccupation d'esprit » et de « graves inquiétudes ». Eh bien, oui! C'est sans doute en un autre sens qu'ils ne le pensent, mais je dois avouer que c'est vrai. Le travail de réflexion que j'ai décrit jusqu'ici, même utilisant la méthode de « présentation globale », n'aurait pas abouti au texte de mon étude critique, tel qu'on l'a lu. Un autre courant de réflexion, chargé celui-là d'inquiétude et de colère, y a porté des eaux plus tumultueuses. Mon travail était déjà en bonne partie composé (et sur un tout autre ton) quand m'est parvenu l'article du R. P. Daniélou dans les *Etudes* d'Avril 1940: « *Les orientations présentes de la pensée religieuse* ». Dans cet exposé — que par un savoureux euphémisme la *Réponse* appelle « un article de large information aux formules parfois un peu rapides » (p. 81) — je lisais: « Devant le danger d'agnosticisme, le néo-thomisme a accusé encore le rationalisme théologique » (p. 6) (Le P. de Lubac me dira peut-être qu'il faut entendre qu'il l'a « mis en accusation » et que je devrais être reconnaissant à l'auteur de ce grand éloge?). Un peu plus loin: « Il s'agissait de parer au danger créé par le modernisme. Le néo-thomisme et la commission biblique ont « été ces garde-fous. Mais il est bien

clair que les garde-fous ne sont pas des réponses » (p. 6-7).

A côté de ces appréciations dédaigneuses, je voyais s'étaler ce désir de plaire, cette volonté de séduire, que j'ai relevés plus haut à propos de l'introduction du même auteur à la *Vie de Moïse* de saint Grégoire de Nysse: « Les spéculations théoriques séparées de l'action et n'engageant pas la vie ont fait leur temps » (p. 7). Comme le marxisme ou l'existentialisme nous aurons une « pensée engagée ». — Sans renoncer aucunement ni à l'action ni à la vie n'avons-nous pas le droit d'estimer et de dire que l'oubli de la finalité spéculative du savoir comme tel serait pour la pensée chrétienne une grave déperdition et que l'accord avec l'existentialisme et le marxisme sur ce point précis serait regrettable? N'avons-nous pas le droit de redouter cet engagement de la pensée?

Le même auteur fait plusieurs fois grief au thomisme et à la pensée scolastique d'être fermés à l'histoire (1); et c'est manifestement pour

(1) La *Réponse* résume: « Pourquoi s'indigner si fort en entendant dire que, historiquement considérée, elle (l'œuvre de saint Thomas) manque d'un certain sens de l'histoire » (p. 87). Ce n'est nullement contre une affirmation aussi modérée et, de fait, incontestable, que je me suis « indigné », c'est contre celles-ci qui sont tout autres: « La notion d'histoire est étrangère au thomisme » (P. Daniélou, loc. cit., p. 10); « La théologie scolastique est étrangère à ces catégories. Le monde qui est le sien est le monde immobile de la pensée grecque... par ailleurs elle ne fait aucune place à l'histoire » (ibid. p. 14, texte entièrement cité, supra, p. 30). « Manquer d'un certain sens de l'histoire » et lui être entièrement « étranger », ne lui faire « aucune place », ce n'est nullement la même chose. En outre, le thomis-

J4JJ IJ !1 :

dire qu'on n'inl*grcra la réflexion sur l'histoire à la pensée chrétienne actuelle qu'en utilisant une toute autre philosophie que le thomisme. Nous avons le droit d'estimer que le thomisme peut être pour nous plus qu'une simple donnée bistorque, ou un objet d'érudition, et que, considéré dans sa vie actuelle, il a de quoi s'étendre à cette réflexion sur l'histoire.

Cette instructive lecture m'apprenait encore que la théologie scolastique (et donc la pensée thomiste) fixée dans le « monde immobile de la pensée grecque » met « la réalité dans les essences plus que dans les sujets », et par le fait même « ignore le monde dramaCque des personnes » (p. 14). Mais son grand péché c'est qu'elle traite Dieu en « objet », alors qu'il est « le sujet par excellence » (p. 7 et IG) [

me n'est pas pour nous seulement « l'œuvre de saint Thomas... historiquement considérée », c'est une doctrine vivante qui s'étend à des* vérités que saint Thomas n'a pas vues, qui se dépouille aussi, c'est bien certain, de bien des données adventices, de conceptions périmées, d'étroitesse inévitablement liées à beaucoup d'influences historiques et à l'état de la culture et de la science inédiéva'es. Nous croyons que le thomisme s'ouvre parfaitement à l'histoire et que les amorces de cette ouverture ne manquent pas. même dans l'œuvre de saint Thomas « historiquement considérée ». — Avec le procédé des thèses de rechange et des replis habiles, on peut fausser toutes les discussions et déclarer ensuite solennellement que la discussion est en « porte à faux ». Est-ce tout à fait honnête?

(1) Je n'ai dit nulle part qu'il fût défendu de s'intéresser à « la vie subjective » (p. 89, η. 1). Je crois tout à fait le contraire; mais j'ai dit que ce très légitime intérêt tend, dans la pensée moderne, à faire oublier ou passer au second plan la considération de la vérité intemporelle. D'autre part la *Réponse* me fait

Pensail-on que ces affirmations nous laisseraient indifférents, nous qui faisons profession de thomisme et ne nous cachons pas d'accorder encore quelque intérêt aux « spéculations théoriques séparées de l'action » et désintéressées? Eussions-nous dû remercier l'auteur de la sympathie qu'il nous montrait et accepter les brillantes perspectives d'avenir qu'il traçait pour le thomisme? Qui n'a compris comme nous que celui-ci avait sans doute eu un rôle honorable dans le passé, mais qu'il était bien incapable de faire face aux difficultés actuelles, peut être même d'en prendre conscience? Belle pièce pour un musée, où on le couvrirait d'étiquettes les plus flatteuses, mais archaïque, aussi peu adap-

sur ce point une critique qui laisserait croire, ici encore, que ses auteurs m'ont bien distraitement lu. J'ai rappelé que considérer Dieu comme un *objet* n'est pas propre à cette théologie rationalisée qu'est le thomisme, mais constitue une attitude et un vocabulaire consacrés par le Concile du Vatican. Là dessus, on parle de « querelles de mots » et on s'écrie: « tout le monde cependant ne voit-il pas du premier coup que l'acceptation n'est pas le même de part et d'autre? » (p. 94, n. 2). Tout le monde, je ne le sais, mais moi du moins, je l'avais bien vu et je le dis dans ce texte même: « Nous voulons bien que le P. Daniélou parle un autre langage que nous » (p. 40, note). Et notre critique signifiait qu'on n'est pas libre en théologie de donner n'importe quel sens à n'importe quel mot; que d'ailleurs, si on reprochait à la théologie traditionnelle de traiter Dieu en objet, ou bien on l'entendait effectivement en un autre sens qu'elle et on commettait une déplorable équivoque, ou bien on l'entendait au même sens qu'elle et ce reproche atteignait du même coup le Concile du Vatican: « Il y a bien des moyens de se tromper », c'est vrai; mais la légèreté ou l'habileté de la tactique en cumule beaucoup.

tée aux actuelles exigences de l'esprit que le serait si nos guerres modernes la pesante armure des vieux chevaliers. Dira-t-on que ces idées étaient étrangères à celles qu'avait soulevées pour nous la lecture des autres livres du R. P. Daniélou, de la < conclusion > du R. P. Bouillard, de la Préface du R. P. von Balthasar? Qui ne voit leur convergence?

Je n'attribue pas à tous ces auteurs toutes les idées de chacun d'eux, je ne soupçonne aucun accord préalable; je parle de *convergence objective* des idées exprimées et des expressions mêmes vers cette idée que le thomisme n'est pas adapté aux difficultés contemporaines, que la théologie scolastique a fait son temps, qu'il faut demander à d'autres, à des modernes, la philosophie dont la foi ne saurait se passer pour être explicitée en théologie, que celle-ci n'a donc jamais atteint l'état de science proprement dite et qu'il s'agit littéralement de faire une théologie nouvelle.

Je pense maintenant en avoir assez dit pour qu'apparaisse en pleine lumière l'ampleur du débat. On me reproche d'avoir dépassé, dans mon *Etude Critique*, les livres qui composent à ce jour les collections *Sources Chrétiennes* et *Théologie*; on aurait visiblement préféré que je rende compte successivement de ces différents volumes, ce qui m'entraînait à traiter à la fois de fort divers sujets ou plutôt m'empêchait de les présenter à la foi: et c'eût été, c'est vrai, beaucoup plus inoffensif. Mais, ce qui m'avait frappé, c'était précisément la convergence de plusieurs d'entre eux, et, il faut bien le dire, des plus marquants. J'ai donc pris pour objet de mon examen le point où se faisait cette conver-

gence. Par le fait même je ne bornais nullement ma considération aux deux collections dont j'ai parlé. L'article du R. P. Daniélou (chacun ne sait-il pas les échos qu'il a soulevés, le retentissement qu'il a eu?) entrainait directement dans le champ de mon étude.

IV. — CONCLUSION

Les précisions qu'on me demande, je crois qu'on aurait fort bien pu les trouver en lisant attentivement mon *Etude critique*; mais si je puis espérer que la présente réplique sera mieux lue, j'en donnerai de plus explicites.

Je ne parle au nom d'aucune autorité, je n'ai reçu aucune consigne, je ne poursuis aucun autre but que la mise en lumière, en vue de les discuter au grand jour, d'idées qui circulent et affleurent en certains écrits. Je n'ai pas pris pour objet de mon travail de déterminer exactement ce que pense chacun des pères de Lubac, Daniélou, Bouillard, Fessard et von Balthasar. Quand ils appartiendront à l'histoire, les « écrivains futurs s'en chargeront peut-être et au surplus, je n'étais chargé, au sujet d'aucun d'eux, d'aucune mission d'enquête. J'ai posé, à propos de publications où eux-mêmes posaient ce problème, le problème du rapport de la théologie avec ses sources soit historiques soit subjectives, et de sa permanente valeur en sa formulation scientifique. J'ai essayé de mettre en lumière les principes qui, à mon sens, commandent le débat, et de définir, à l'opposé, des positions doctrinales

que je portais forcément à leur formulation la plus explicite; aussi ai-je eu soin de prévenir, sachant très bien ce que je faisais, que je ne les attribuais le.les quelles à personne.

Que devenait dès lors le sens de la discussion avec les auteurs que j'attaquais? Très précisément celui de dire que chacun d'eux, sous diverses formes et avec plus ou moins d'engagement, avait, dans des écrits que j'ai largement cités (1) émis des idées qui ne pouvaient trouver leurs vraies conséquences ou leurs principes que dans les positions fausses que je combattais. Il n'y a à cela aucune extrapolation, mais ce procédé essentiel à toute discussion d'idées, qui consiste à montrer quelles sont *objectivement* les implications logiques d'une assertion. C'est la logique de ces implications qu'il faut discuter. Au lieu de cela on fait, en commun une solennelle déclaration des principes que l'on *professe*, ce que je n'ai jamais mis en cause.

Puisqu'on veut que je m'explique sur le cas de chacun, j'ai voulu dire et je maintiens, tant que le contraire n'est pas montré:

1° Que les collections *Sources Chrétiennes* et *Théologie* se complètent en un effort commun dont le propos est substantiellement excellent. Ce rapprochement n'a pas été fait par moi seul, mais par le R. P. Daniélou lui-même, dans les *Etudes*, Avril 1940, p. 10. Cela apparaissait déjà du dehors et superficiellement du fait que les

(1) Je les ai cités autrement qu'en glanant ici et là des expressions détachées de leur contexte immédiat, comme le fait la *Réponse*. J'ai donné des références précises. Pour *Corpus Mysticum*, les citations étaient faites par le P. Nicois dans la chronique qui suivait la mienne (Hcv. Thom., 1946, H, p. 383-388).

deux directeurs de la première ont donné à la seconde des « travaux importants » (Daniélou, loc. cit.), jusqu'ici les plus marquants de la Collection.

2° Que le propos de la Collection *Sources Chrétiennes*, tel, que l'un de ses directeurs l'a explicitement défini, est infléchi vers une orientation que je critique, sans pour cela cesser de louer hautement ce propos même et sa réalisation. Celle orientation, je le répète, consiste à vouloir mettre en lumière surtout les « catégories qui sont celles de la pensée contemporaine et que la théologie scolastique avait perdues ». (Daniélou, *Etudes*, loc. cit. p. 10) ce qui revient à vouloir manifester l'insuffisance actuelle de la théologie scolastique. J'ai le droit de préférer qu'on « rende vie » aux écrits des Pères avec un souci moins limitateur et de penser que ce souci même est caractéristique d'un esprit, d'une mentalité commune.

3° Que la façon dont le P. Daniélou, dans son article des *Etudes*, parle du thomisme et de la théologie scolastique en général classe l'un et l'autre en un stade de la pensée chrétienne aujourd'hui déliassé, ce qui explique leur incapacité à ressusciter les catégories nouvelles, celles en particulier de l'histoire et de l'expérience subjective qu'exprime l'existentialisme.

4° Que la façon dont le même P. Daniélou, dans un texte que j'ai longuement cité, parle des rapports entre les systèmes théologiques et les diverses spiritualités conduit à chercher la mesure de l'expression théologique non sur l'objet

qu'elle veut proposer, mais sur l'expérience religieuse du théologien, ce qui infléchit la notion même de vérité spéculative de la définition classique de conformité à l'objet vers l'idée de conformité avec la vie subjective. Je me réjouis de savoir que le P. Daniélou pense le contraire, surtout depuis qu'il me l'a écrit (et sur un tout autre ton, grâce à Dieu, que celui de la *Réponse* collective), et j'en prends acte; mais je maintiens que ses formules ne sont objectivement explicables que dans le sens de cet infléchissement.

5' Que les deux livres du R. P. de Lubac *Corpus Mysticum* dans la collection *Théologie* et *Introduction aux homélies d'Origène* dans *Sources Chrétiennes*, rejoignent le souci dont j'ai parlé, le premier en présentant comme un appauvrissement l'introduction de la dialectique dans la réflexion théologique (ce qui a donné naissance à la théologie scolastique), le second en plaidant aussi pour un retour au symbolisme, mais cette fois dans l'exégèse. Je ne dénonce là aucune hérésie, je n'y dénonce même aucune prétention exorbitante: je dis seulement que cela est discutable et qu'objectivement ces assertions vont dans le même sens que celles que j'ai déjà relevées et que le R. P. Daniélou avait complaisamment soulignées; je dis: dans le même sens, mais sans aller elles-mêmes, et de beaucoup, aussi loin. Si malgré mon avertissement explicite, on a attribué au P. de Lubac, sur ce point, d'autres idées que celles-là, sur la seule foi de mon *Etude Critique*, je proteste et je rétracte publiquement tout ce qui aurait pu y donner lieu.

.I.I.144J

toutes les idées des autres auteurs sur les Pères, et le fait qu'il mette les Pères grecs dans le même cas que saint Thomas (avec l'insolence en moins) ne me rassure nullement. C'est sa conception même de la tradition théologique et de son sens qui m'inquiète dans ce texte, dont la *Réponse* donne une interprétation aussi inattendue que lénifiante. (Je note que, pour ce qui est de l'appréciation sur le thomisme contemporain, un auteur tout à fait étranger, et pour cause, à notre controverse, l'a comprise au même sens que moi, d'ailleurs pour l'approuver: M. de Gandillac, dans le troisième fascicule de « Dieu vivant », p. 123 et sq.)

9e Que l'article du R. P. Daniélou, dans les *Etudes*, accroissait considérablement l'évidence d'une convergence objective de ces divers travaux vers une conception nouvelle de la Théologie scolastique.

Les Révérends Pères nous convient à renoncer à ce genre de discussion pour nous consacrer aux tâches magnifiques que nous proposait récemment Sa Sainteté Pie XII. Nous n'avons aucune peine à les rejoindre dans ce désir et nous serons heureux de pouvoir les y aider. Mais nous ne croyons pas que toutes les discussions soient stériles, si du moins on veut bien s'abstenir de les faire dégénérer en polémiques personnelles. Et s'il est vrai, comme nous l'assure également le Saint Père, que se propage actuellement dans les esprits une certaine « théologie nouvelle » qui les égare, c'est une belle tâche que de la combattre afin de mieux marquer la permanente fécondité de la théologie traditionnelle. Nous ne demandons qu'à mener fraternellement avec eux ce combat. Saint-Maximin, 15 février 1945.

F. M. Labourdet et O. P.

6' Que le livre du P. Bouillard, qui a ouvert la Collection *Théologie* présente en sa conclusion une théorie générale de l'évolution de la Théologie qui aboutit, malgré ses intentions déclarées, à nier la permanente valeur de la science théologique et celle même des formules dogmatiques. Puisque la *Réponse* ne fait aucune allusion à cette discussion, pourtant longue, je me contente de renvoyer les lecteurs aux pages 47 à 54 de la présente édition.

7' Que la préface du R. P. Fessard à un livre où il veut fonder, d'une façon valable pour nos contemporains, une notion théologique essentielle sur une dialectique toute hégélienne, se débarrasse avec désinvolture de la justification que saint Thomas a faite de cette notion, par rappel à la « comparaison vestimentaire ». Le sens du livre est manifestement que la doctrine chrétienne ne trouvera aujourd'hui l'instrument de son explicitation que dans une autre métaphysique que celle de saint Thomas, en l'espèce celle de Hegel. Je n'y dénonce pas une hérésie; mais dans la *Revue Thomiste* je défends la position de saint Thomas, — et il se trouve que dans le même fascicule cette position est admirablement mise en lumière par M. Jacques Maritain.

8* Que le R. P. von Balthasar, parlant, dans l'introduction à son livre sur saint Grégoire de Nysse: « *Présence et Pensée* » des tâches actuelles de la théologie, présente celle-ci comme devant refaire, pour notre temps et d'une manière toute nouvelle, cela même qu'ont fait pour le leur soit les Pères Grecs, soit saint Thomas. Je n'ai nullement attribué au Père von Balthasar

P. S. — Puisqu'on met en cause assez brièvement et inopinément d'ailleurs (supra, p. 97), ma longue analyse de « *Corpus Mysticum* » du P. de Lubac, je crois nécessaire de répondre, au moins d'un mot. « La seule chose que nous reprochions au P. de Lubac » dans ce beau livre, que nous avons abondamment cité et admiré, « c'est d'avoir vu dans l'oubli du symbolisme eucharistique la conséquence nécessaire de la forme scientilique prise par la théologie au Moyen-Age, et dans cette forme scientifique l'expression d'une mentalité dépassée: peut-être moins accessible à nos esprits, en tous cas moins traditionnelle que la mentalité symboliste des Pères ». Certes, j'ai pu me tromper dans l'interprétation du chapitre intitulé « Du symbolisme à la Dialectique », mais j'ai peut-être mal saisi en effet la pensée souple et brillante que je me suis plu pourtant à suivre de très près. C'est cependant lui qui parle à propos de la Scolastique de « rationalisme chrétien » (p. 273), de « syntheses plus scientifiques que religieuses » (p. 298), qui n'a succédé à la théologie patristique, à ce moment privilégié de l'histoire de l'esprit où « recherche intellectuelle et tension spirituelle coïncident, participant au même élan et dessinant la même courbe » (p. 268). C'est lui qui s'écrit en concluant ce qu'il expose du remplacement de « la dialectique du signe et de la chose » par elle « de la substance et de l'accident et de la quantité et de la substance »: « Quel ravage accomplit ici l'hérésie luthérienne vaincue. Les malheureux, pourrait-on dire en retournant le mot de Pascal, qui ont amené les défenseurs de la foi à se détourner du fond de la religion pour rien que toute la spéculation relative à l'Eucharistie, sur ces problèmes extérieurs d'apologétique! » (p. 297).

problèmes essentiels en des termes équivalents. Chacun d'eux, et jusqu'au sein d'une même tradition doctrinale ou spirituelle, nous communique le sentiment, si nous savons l'interroger, de la perpétuelle invention qu'est nécessairement la vie de l'esprit, et comme du déplacement perpétuel de ses frontières. Aucun d'eux ne passe sans que son action demeure inscrite dans les régions mêmes où nous nous croyons en présence de catégories éternelles. Plus heureux que les plus grands capitaines et que les plus grands bâtisseurs d'empires, ils réussissent à nous faire oublier totalement l'état antérieur du monde spirituel qu'ils ont réussi à retordre. Mais aussi, par une revanche inévitable, dès que leur œuvre, à son tour, est « dépassée », elle est aussitôt méconnue. L'imagination nous manque, même si les textes sont encore entre nos mains, pour reconstituer leur univers mental. Il faudrait pour cela prendre appui sur cela même qui, tout au fond de nous, vient d'être à nouveau refondu » (p. 268-269).

Il me semble que le bénéfice de critiques du genre de celles que je me suis permises est de provoquer des explications et des mises au point fort utiles. Comment n'avoir pas saisi la sympathie profonde de phrases comme celles-ci : « Pourquoi gâter son magnifique effort d'ouverture et de « réinvention théologique » par cette crainte perpétuelle d'une « fixité » de la vérité? »

Faut-il ajouter que je n'ai pas seulement entendu critiquer le P. de Lubac d'avoir fort peu parlé de saint Thomas en une matière dont il est le docteur. J'ai cru devoir au contraire expliquer pourquoi je considérais la théologie de saint Thomas comme atteinte dans une étude historique qui visait directement le Haut Moyen-Âge.

fr. M.-J. Nicolas, O. P.

Conclusion

LE PROGRÈS DE LA THÉOLOGIE ET LA FIDÉLITÉ À SAINT THOMAS

Le progrès de la Théologie et la fidélité à Saint Thomas

Mais laissons à présent notre étude critique. Tout lecteur l'ayant sous les yeux à côté de la Réponse qui lui a été faite jugera du bien fondé des plaintes que nous avons provoquées et de celles que nous élevons à notre tour. Venons-en aux explications qui nous sont données. Ce serait faire injure aux RR. PP. de voir dans ces quelques pages sommaires un exposé complet de leur pensée. Ils nous annoncent d'ailleurs une série d'études sur la théologie et l'histoire que nous sommes sincèrement très heureux d'avoir provoquées. Nous laisserons donc de côté, un peu déçus d'avoir obtenu une pareille plaisanterie en réponse à nos inquiétudes, l'apologue de la personne avisée pour qui, affirmer trois personnes en Dieu est une tendance à en affirmer quatre, pour nous demander quelle est finalement leur position à l'égard de saint Thomas et de la théologie.

Voyons tout d'abord ce que ne sera pas la fidélité thomiste des RR. PP.

Elle ne sera pas exclusive de l'étude des douze premiers siècles de la pensée chrétienne. On ne fera pas non plus de cette étude la seule histoire de la genèse de la pensée de saint Thomas. On cherchera dans ces temps reculés quelque nourriture chrétienne directement assimilable. On

assumera le progrès des siècles ultérieurs sans crainte d'apporter en certains cas une < refonte >, car la synthèse de saint Thomas n'est pas définitive, ses catégories ne sont pas éternelles; il y a plus à faire qu'à ajouter certains ornements et à tirer certaines conséquences.

Nos auteurs continuent: saint Thomas n'épuise pas, en se l'assimilant pour sa part, toute la substance nutritive de la tradition. Même après lui il faut revenir au passé. De même, les progrès ultérieurs ne sauraient se borner à être de simples ajoutes.

La < systématisation scientifique > risque d'entraîner un appauvrissement, une partialité. De même le fait d'être conçue dans un siècle donné où manquaient beaucoup de nos moyens de savoir et spécialement un certain sens de l'histoire. Pour demeurer théologie vivante, le thomisme doit se dilater. Il doit intégrer bien des éléments plus concrets que son effort de systématisation a laissés de côté et que du reste il ne contredit pas. Le progrès théologique n'est pas une marche rectiligne allant toujours de conséquences en conséquences. La loi de l'esprit est qu'il ne progresse vraiment, qu'il n'approfondit son savoir que par un rythme qui le rapporte périodiquement aux origines de sa pensée. Le retour aux sources de saint Thomas nous jetera de découvrir en lui des virtualités promises à de merveilleux développements. Les Pères, comme l'Écriture Sainte, sont des sources toujours et actuellement jaillissantes.

Or, sur tous ces points à propos desquels nos critiques semblent prendre position contre nous, nous sommes, à quelques expressions près, d'accord avec eux. Ils reconnaissent d'ailleurs

que nous avons dit, mieux encore, pratiqué des choses analogues. N'exagérons pas cependant la portée de cet accord sur *ce que ne doit pas être le thomisme*. On voudrait voir *ce qui reste de saint Thomas*, et la sans doute apparaîtrait mieux notre désaccord. Que disent nos critiques dans leur *Réponse* de la valeur permanente du thomisme? Nous apprenons qu'ils ne tiennent pas la pensée thomiste pour « épuisée »; ils ne disent pas « qu'on n'y puisse trouver aucun principe, aucune « pierre d'attente » en vue de constructions nouvelles ». Mais un seul aspect positif du système thomiste est mis en cause, et c'est d'ailleurs le plus topique pour l'ensemble des problèmes traités: c'est *l'intellectualisme de saint Thomas*. Avec beaucoup d'à propos nos auteurs distinguent l'intellectualisme considéré comme doctrine accordant à l'activité intellectuelle la plus haute valeur ontologique, (et ils se déclarent partagés entre eux sur ce point), et l'intellectualisme considéré comme doctrine accordant à l'intelligence le *pouvoir de saisir le vrai*, et ils professent hautement cet intellectualisme, mais à condition de le bien comprendre: « Il peut y avoir, en théologie, un certain intellectualisme, contre lequel nous n'hésitons pas à prendre position. C'est celui qui tendrait à faire de la Révélation chrétienne la communication d'un *système d'idées* alors, qu'elle est d'abord, et qu'elle reste à jamais, la manifestation d'une personne, de la Vérité en personne; le Christ est en même temps le porteur et l'objet du message divin. La Parole de Dieu en sa plénitude unique et définitive c'est le Verbe fait chair. Il ne suit point de là que la Révélation n'ait pas à s'exprimer en concepts, que le déroulement des temps

n'oblige point cette expression conceptuelle à se préciser et à s'amplifier, ou qu'on n'en doive attendre qu'un secours d'ordre pragmatique, sans valeur de vérité proprement dite. À ceux qui par l'effet de quelque scrupule ou de quelque réflexion mal conduite seraient portés à douter de l'aptitude au vrai de l'intelligence humaine, l'incarnation du Verbe apporte au contraire des motifs nouveaux de confiance. Mais il s'ensuit que la Vérité catholique débordera toujours son expression conceptuelle, à plus forte raison sa formulation scientifique en un système organisé. C'est ce qu'ont senti d'instinct les penseurs chrétiens de tous les temps. C'est ce qui permettait à un saint Bonaventure et à un saint Thomas, sans renoncer à leurs différences, de s'entendre par autre chose encore que par un pur esprit de charité. »

Que nos critiques se rassurent! Cette page que nous venons de citer ne révèle à nos yeux aucun abîme de complications ténébreuses. Nous n'avouons pas la sorte d'intellectualisme dont on vient de lire la critique. Simplement nous restons sur notre soif.

Pour jeter de la clarté dans le débats voici la question qu'il faudrait poser: Croyez-vous que la métaphysique de saint Thomas soit *vraie* et pas seulement en tant qu'hypothèse ou expression d'une mentalité, mais objectivement et dans la nature des choses? Et la seconde question serait celle-ci: Croyez-vous nu moins que l'erreur des penseurs chrétiens doit être de s'en saisir, pour que, grâce à elle, la foi puisse s'explicitier dans la théologie la plus complète et la plus universelle?

Oui certes, la Révélation est essentiellement celle d'une Personne, mais d'une Personne qui a parlé, qui a donc exprimé des concepts où la réalité ineffable et infinie était analogiquement saisie. Concepts profondément engagés dans le tout concret de l'image, du sentiment, de l'expérience, de l'exemple, de l'atmosphère, mais que l'Église a eu pour mission de dégager, de préciser, non sans avoir recours à la réflexion philosophique, et par conséquent à d'autres concepts non directement venus du Verbe de Dieu, mais dont elle garantissait l'aptitude à expliciter la Parole du Christ, au regard de l'intelligence humaine. Que ces concepts, même ceux que l'Église a ainsi fixés et garantis soient à la fois *vrais* et insuffisants à tout exprimer, non seulement de la Réalité Divine, mais même du contenu réel de la Parole vivante du Christ, nous en sommes profondément persuadés. Que cette insuffisance soit la cause de la partialité de toute pensée théologique, fût-ce celle de saint Thomas, nous le disons aussi.

Mais nous ne pensons pas que deux thèses théologiques contradictoires puissent être vraies à la fois, sinon par les côtés où elles ne s'opposent pas mais se complètent. Tout en admettant volontiers qu'il y ait à réviser des thèses de saint Thomas, nous pensons que le point de vue général, auquel il s'est placé étant le plus essentiel, ses thèses fondamentales sont vraies et que sa synthèse est la synthèse de base de toute construction théologique solide. Mais si une *vérité* venue d'ailleurs ne pouvait pas y être intégrée sans modification de ces données essentielles, nous saluerions la théologie nouvelle et nous laisserions franchement notre Maître derrière

nous, plutôt que de renoncer à la vérité dont il nous apprend avant tout le sens et l'ampleur infinie.

Nous ne croyons pas qu'une même vérité, si infinie soit-elle, si en-dessus de tous nos concepts puisse aussi vraiment s'exprimer au moyen de métaphysiques fondamentalement différentes. Certes, il y a à travers toutes les philosophies dont se sont servis les chrétiens, des vérités communes, qu'il est peut-être trop optimiste d'attribuer aux perceptions du sens commun, car le bon sens n'est pas la chose du monde la plus répandue, mais qui sont peut-être plutôt découvertes en vertu même des *exigences de la foi qui se cherche un monde intellectuel respirable pour elle*. Mais cette « philosophia perennis », ce donné commun minimum de la philosophie chrétienne ne suffit pas à une théologie parfaite. Saint Thomas a-t-il eu cette gloire et celle signification historique de tracer les lignes essentielles de la métaphysique chrétienne?

Discutons-en franchement, car l'ambiguïté en la matière n'est pas bonne. Ce qui nous inquiéterait surtout, ce serait de sentir qu'on met en doute la possibilité même, l'existence objective d'une métaphysique chrétienne et par là d'une théologie scientifiquement élaborée, qui n'achève jamais de tout intégrer des connaissances nouvelles et des points de vue nouveaux, de se dégager au fur et à mesure de ce qui « n'était pas or ni argent, mais paille ».

Cependant, à celui qui ôterait à saint Thomas le rôle glorieux que nous lui reconnaissons, nous ne craindrions pas d'opposer ce que nous avons de raisons et de possibilités intellectuelles, non pas certes pour défendre un bien de famille, ou

même une habitude invétérée et chère de notre pensée, mais par la conviction que l'abandon des grandes positions de la métaphysique de saint Thomas amènerait peu à peu à la ruine de la foi. Peut-être nous trompons-nous en sentant saint Thomas si absent de la théologie nouvelle. Peut-être cette réserve vient-elle simplement de la persuasion bien justifiée (pie la mentalité contemporaine est trop imprégnée d'idéalisme, d'existentialisme, ou d'évolutionnisme, pour qu'il soit possible de lui faire comprendre le langage thomiste, même remis à la mode du jour. Peut-être estime-t-on que, de fait, le thomisme est trop la propriété d'une certaine sorte d'esprits fermés à l'histoire, à la science, et aux sentiments d'aujourd'hui, pour qu'il soit possible de s'en servir librement. Peut-être estime-t-on trop urgent de christianiser certains thèmes de pensée tout puissants sur les esprits d'aujourd'hui pour qu'on ait le temps d'attendre que le thomisme ait pu l'intégrer à sa métaphysique sans la dénaturer.

Tout cela est possible. Nous croyons aussi qu'il y a autre chose. La métaphysique thomiste ne peut être vraie sans que soit en même temps convaincue d'un mal foncier la pensée moderne, qui, si assimilable qu'elle soit en bien des choses, lui est fondamentalement opposée. Cette opposition à la pensée moderne est cruelle à tenir pour des hommes qui, à juste titre, sont profondément de leur temps. Elle est cruelle à tenir pour nous aussi qui ne sommes pas du tout des « émigrés » et qui rêvons comme nos frères, d'engagement et d'incarnation. Peut-être la vivacité de notre critique a-t-elle été accentuée par l'amertume qu'on peut éprouver à se sentir si seul dans

une attitude d'esprit qu'il nous est intellectuellement et moralement impossible de ne pas prendre, et que nous estimons finalement la plus promise au succès, la pensée moderne dévoilant de plus en plus aux yeux de tous les vices profonds qui la corrompent.

Nous pensons bien que nos contradicteurs sont heureux de nous voir rester fidèles à la pensée thomiste. Ils ne seront sans doute pas moins libéraux pour nous que pour les autres. Si cela était nécessaire (mais c'est le contraire qui est nécessaire) pour conquérir des âmes à la foi, ils ne manqueraient même pas de nous flatter. Mais il nous est plus difficile qu'à eux d'admettre toutes les attitudes d'esprit différentes de la nôtre. Nous ne sommes pas plus sourcilieux qu'eux au point de vue de la foi. Nous ne confondrons jamais la métaphysique thomiste avec les Dogmes définis ni même avec la doctrine ordinaire de l'Eglise. Mais nous pensons qu'il est d'autres certitudes que celles de la foi, et que toute position non condamnable n'est pas au-dessus de toute critique. L'intellectualisme qui, sans confondre son système avec le dogme, sait parler avec assurance, affirmer et donc nier, a quelque chose de fâcheux. Nous regrettons les blessures que nous pouvons faire, l'irritation que nous pouvons causer. Mais qu'on le sache bien, nous n'avons pas démesurément confiance en nous. Nous savons et saurons reconnaître nos erreurs. Croire en la vérité communique bien quelquefois un peu trop d'assurance (sans les paroles. Tout en nous efforçant de ne jamais confondre l'aptitude générale de l'esprit humain à obtenir des certitudes avec la vérité de nos jugements propres, nous ne nous ferons pas trop

scrupule de dire ce que nous pensons, suppliant tous ceux qui nous lisent de ne pas voir dans nos critiques des sentences de juge ou même des appels à un tribunal sacré, mais simplement l'expression libre et franche de notre sentiment. Au demeurant, nous savons bien que notre œuvre la plus utile sera de prouver le mouvement en marchant et de résoudre les questions que tout penseur chrétien d'aujourd'hui se pose avec angoisse, au moyen même de saint Thomas.

15 février 1947.

M.-J. Nicolas.