

Vérité et Immutabilité du Dogme

Par le R.P. Garrigou-Lagrange O.P.

Revue *Angelicum* XXIV, p. 124-139 ; 1947.

EtudesAntimodernistes.fr, Novembre 2016.

Dans le numéro d'Avril-Juin 1947 du Bulletin de Littérature ecclésiastique publié par l'Institut Catholique de Toulouse, Mgr Bruno de Solages a examiné l'article que nous avons récemment publié dans *l'Angelicum*, 1946, fasc. 3-4 : « La nouvelle théologie où va-t-elle ? »

Nous voudrions répondre brièvement ici, d'une façon objective, aux objections qui nous ont été faites¹.

* * *

Nous avons critiqué surtout la nouvelle définition de la vérité proposée par M. Blondel, quand il a écrit dans les *Annales de Philosophie chrétienne*, 15 juin 1906, p. 235 : « A l'abstraite et *chimérique* 'adaequatio speculativa rei et intellectus' se substitue la recherche méthodique de droit, l'adaequatio realis mentis et vitae ».

En rapportant ce texte, nous avons oublié de transcrire le mot *speculativa*, mais cela ne change rien au sens, car il est manifeste qu'il s'agit, en cette définition traditionnelle, de la vérité spéculative. Notre critique reste entière ; peut-on appeler « chimérique » cette définition traditionnelle et faut-il lui en « substituer » une autre : la conformité de l'esprit avec les exigences de la vie et de l'action ? Cette nouvelle définition de la vérité ne glisse-t-elle pas vers le pragmatisme, comme le lui reprochait M. Emile Boutroux dans sa critique de la philosophie de l'action (Cf. *Science et religion* 1908, p. 296).

Alors de multiples questions se posent pour un métaphysicien et un théologien².

La définition traditionnelle de la vérité selon *la conformité au réel et à ses lois immuables*

1 Comme dans notre premier article, nous nous plaçons uniquement au point de vue des idées, en parlant le moins possible des personnes. Ainsi procédait S. Thomas, qui généralement ne nommait pas les théologiens de son temps, dont il ne pouvait admettre les opinions ; il se contentait de dire : « Quidam dicunt... »

Nous regrettons d'être obligé de citer encore M. M. Blondel avec qui nous avons eu par lettres de bonnes relations. Mais nous y sommes obligés parce que plusieurs renchérissent aujourd'hui sur ses thèses les plus ruineuses et sur l'emploi dangereux d'un vocabulaire qui prête à équivoque. Ce qui nous force à le citer, c'est l'évidente influence de sa philosophie de l'action, avant tout apologétique, sur la pensée de plusieurs théologiens actuels. Il reste bien entendu que nous considérons uniquement le sens objectif et les implications logiques des assertions de M. Blondel, sans lui attribuer en rien l'application qui en est faite en des domaines qui ne sont plus le sien, à plus forte raison sans mettre en cause sa foi personnelle, ni même le bien que sa philosophie a fait à certains esprits. Nous constatons que ses derniers ouvrages marquent une intention manifeste de redressement, et contiennent une grande élévation de pensée.

Pour bien entendre ce qui suit, il faut bien voir contre le nominalisme qu'il y a distance sans mesure entre *l'idée intellectuelle de l'être intelligible* et une image sensible accompagnée d'un nom commun, entre le jugement, dont l'âme est le verbe *être*, et une association empirique de deux images, entre le raisonnement, qui manifeste une *raison d'être*, et des consécrations empiriques, qui ne rendent pas *intelligible* la conclusion empirique à laquelle elles conduisent.

2 Sans doute, nous ne connaissons pas *tout* ce qu'il y a dans le réel, même dans les infiniment petits, en quoi notre connaissance diffère de beaucoup de celle des anges et surtout de celle de Dieu. Mais la vérité est formellement dans le jugement. Et l'on se demande ici quelle est la vérité des jugements qui sont universellement reconnus dans l'Église comme *vrais*.

est communément admise pour la vérité des premiers principes³, pour la conclusion des preuves de l'existence de Dieu⁴, pour l'affirmation du fait de la révélation et de la force probante du miracle⁵ pour la vérité de tous les dogmes révélés⁶. Si cette définition traditionnelle de la vérité est déclarée « chimérique » et s'il faut lui en « substituer » une autre, que valent les définitions conciliaires qui la supposent ? Faut-il se contenter pour toutes ces vérités de la *conformité* de l'esprit ou du jugement avec les *exigences de la vie et de l'action humaine, qui évolue toujours* ?⁷

* * *

M. Blondel dans ses derniers ouvrages a-t-il rétracté les mots « chimérique » et « substituer » ? Nous répondons : nous ne pouvons pas l'affirmer et nous citons un texte de l'ouvrage *L'Être et les êtres*, 1935 p. 415. Le voici plus complètement : « *Aucune évidence intellectuelle, même celle des principes, absolus de soi et possédant une nécessaire valeur ontologique, ne s'impose à nous avec une certitude spontanément et infailliblement contraignante, pas plus que notre idée réelle du Bien absolu n'agit sur notre volonté, comme si nous avions déjà l'intuitive vision de la parfaite bonté seule capable de captiver notre plus libre amour* ».

Alors, avons-nous dit, comme ici-bas notre amour de Dieu est *libre*, il suit que l'option par laquelle nous adhérons à la valeur ontologique du principe de contradiction est *libre* aussi, contrairement à ce qu'annonce le titre de cette même page 415, qui parle d'une option intellectuelle « préalable à l'emploi du libre arbitre ». De plus il est dit *ibid.*, p. 419 : « Comprend-on maintenant quelle élaboration initiale, quelle *option* intellectuelle s'opèrent dans les esprits selon qu'ils se laissent prendre par la séduction du monde ou qu'ils *s'affranchissent* par la *préférence* accordée à la vérité toute désintéressée ».

Cette préférence n'est-elle pas libre ? La liberté de l'option a été affirmée plusieurs fois par M. Blondel dans ses précédents ouvrages, nous allons le rappeler⁸. Ici dans *L'Être et les êtres*, p. 415-422, il y a un louable effort pour rejoindre le réalisme traditionnel et répondre à l'objection incessante : mais les premiers principes ont une évidence nécessitante. Il finit par le reconnaître p. 418, pour ceux qui se placent à un point de vue supérieur et « regardent les choses de haut en bas »,

3 De par l'évidence nécessitante de leur valeur réelle.

4 Elles n'ont pas seulement une certitude *subjectivement suffisante* comme la preuve Kantienne de l'existence de Dieu, mais une certitude *objectivement suffisante* de par la force même de la démonstration, *indépendamment des exigences de l'action*.

5 Le fait de la révélation est affirmé de par la force probante des signes divers qui le confirment, et non pas seulement parce qu'il correspond à nos aspirations qui trouvent une satisfaction dans la religion chrétienne. Cf. Conc. Vatic. Denz. 1790, 1813, 2145.

6 Il est affirmé *propter auctoritatem Dei revelantis* que *Jésus est Dieu* et non pas seulement que nous devons nous comporter à son égard comme à l'égard de Dieu.

7 C'est pourquoi 12 propositions extraites de la philosophie de l'action ont été condamnées par le S. Office le 1^{er} décembre 1924 (Cf. *Monitore ecclesiastico*, 1925, p. 194 sq.). Parmi elles, nous l'avons montré, il y a la nouvelle définition de la vérité qui conduit à deux propositions modernistes, à celle qui nie l'immutabilité de la vérité : « *Veritas non est immutabilis plus quam ipse homo...* » Denz. 2058, et à celle sur la nature du dogme : « *Dogmata fidei retinenda sunt tantummodo juxta sensum practicum, id est tanquam norma praeceptiva agendi, non vero tanquam norma credendi* » Denz. 2026.

Si la religion chrétienne n'était que la forme incontestablement la plus haute de l'évolution naturelle du sentiment religieux, ses dogmes et ses préceptes pourraient toujours évoluer intrinsèquement ; mais elle est incomparablement supérieure, elle est d'origine essentiellement surnaturelle, et la doctrine qu'elle enseigne est la parole immuable de Dieu.

8 Du reste que serait une option non libre ? Option veut dire choix, et le choix proprement dit est libre. M. Blondel, pressé par les objections des théologiens, ne parle plus maintenant d'une option libre, mais il tient cependant toujours beaucoup au mot *option* ; et il ne parle pas comme les théologiens classiques le désireraient d'*adhésion naturelle et nécessaire* à la valeur réelle des premiers principes, à cause de leur évidence nécessitante.

c'est-à-dire pour les sages. Mais, disons-nous, les sages ne pourraient pas parvenir à cette certitude métaphysique réfléchie, si déjà l'intelligence naturelle de tout homme n'adhérait spontanément à cette vérité : nul être ne peut en même temps exister et ne pas exister⁹. Le nier, ou en douter c'est le naufrage et la mort de l'intelligence¹⁰.

Alors pour interpréter avec bienveillance ce chapitre de M. Blondel, il faut au moins admettre que la proposition de la p. 415 : « *Aucune évidence intellectuelle... ne s'impose à nous...* » n'est pas vraie en soi. Ce qui est vrai, c'est seulement ceci : « *certains esprits sont si mal disposés qu'ils cherchent à se soustraire à l'évidence naturelle* du principe de contradiction comme loi de l'être ». Même Protagoras, Kant ou Hegel conduits par leurs préjugés et leur propre dialectique sophistique à nier la valeur réelle de ce principe ou à la mettre en doute, admettent au même moment que Protagoras ne peut pas simultanément être Protagoras et ne pas l'être¹¹.

De temps en temps M. Blondel revient encore à sa première orientation qui s'exprimait ainsi dans l'*Action* de 1893, p. 435 : « La connaissance de l'être implique la nécessité de l'option : *l'être dans la connaissance n'est pas avant, mais après la liberté du choix* ». Voilà bien l'option libre, et même d'après le contexte, l'option qui préfère librement Dieu à tout le créé, qui préfère « L'Être qui illumine toute raison et en face de qui il faut que toute volonté se prononce » *ibid.* Cette assertion revient constamment dans l'*Action* de 1893, p. 297, 341, 350, 426, 435, 437, 463. Nous avons cité longuement ces textes ailleurs : *Dieu son existence et sa nature*, 6^e éd. 1936, pp. 44-52¹².

M. Blondel ne peut pas oublier ce qu'il a écrit dans son premier livre, p. 350 : « *Seule l'action porte sur le tout, c'est pourquoi d'elle seule ressort l'indiscutable présence et la preuve contraignante de l'Etre*. Les subtilités dialectiques, quelques longues et ingénieuses qu'elles soient, ne portent pas

9 Cf. S. Thomas, I^{er} II^{me} q. 17, a. 6.

10 On nous a reproché de vouloir imposer à tous le thomisme, ici nous demandons seulement qu'on admette la valeur réelle du principe de contradiction. On ne peut pas moins demander.

11 M. M. Blondel confond assez souvent, même dans ses derniers ouvrages, des *déformations accidentelles* avec la *nature* d'une faculté essentiellement relative à son objet propre. C'est ainsi qu'il écrit dans *La Pensée* (1934) t. II, p. 431 : « *Trompeuse la prétendue intuition sensible... Trompeuse la soi-disant intuition de la conscience... si sujette à des illusions subjectives... Trompeuse la trop claire intuition des vérités mathématiques et rationnelles*, qui peuvent bien marquer des relais de la connaissance... pour faire place à des rénovations sous la double poussée d'expériences élargies et d'une intelligence plus plastique ». Item *La Pensée*, t. I, p. 131 : « *La notion d'objet et l'usage qu'on en fait d'ordinaire est un de ces découpages, une de ces majorations illégitimes que nous ne cessons de dénoncer comme le mensonge chronique, comme l'improbité ruineuse dont se meurt mainte philosophie* ».

Mais alors comment conserver la doctrine du Concile du Vatican qui dit que l'ordre de la connaissance surnaturelle se distingue de celui de la connaissance naturelle non seulement par son principe, mais par *son objet* inaccessible à la connaissance naturelle de l'homme et de l'ange : « *Hoc quoque perpetuus Ecclesiae catholicae consensus tenuit et tenet, duplicem esse ordinem cognitionis non solum principio, sed objecto etiam distinctum etc.* » (Denz. 1795, 1816).

On trouve dans les deux volumes de *La Pensée* (1934) des assertions non moins critiquables en plusieurs endroits, t. I, p. 130-136, 170-172, 175, 179, 180, 349, t. II, 39, 66, 67, 90, 96, 196.

Voir dans *La Pensée* II, p. 66-69 ce qui est dit de *l'option libre* et son rôle dans la connaissance, même en celle de la valeur réelle des premiers principes.

12 On lisait dans l'*Action* de 1893, p. 297 : « *La métaphysique a sa substance dans la volonté agissante. Elle n'a de vérité que sous cet aspect expérimental et dynamique : elle est une science moins de ce qui est que de ce qui est fait être et devenir* ».

Ibid. p. 341 : « *Une preuve qui n'est qu'un argument logique* demeure toujours abstraite et partielle. *Elle ne conduit pas à l'être* ; elle n'accule pas nécessairement la pensée à la nécessité réelle. Une preuve qui résulte du mouvement total de la vie, *une preuve qui est l'action même*, aura, elle au contraire, « cette vertu contraignante ». »

Ibid. p. 350 : « *La notion d'une cause première* ou d'un idéal moral, l'idée d'une perfection métaphysique ou d'un acte pur, toutes ces conceptions de la raison humaine, *vaines, fausses, idolâtriques*, si on les considère isolément comme d'abstraites représentations, sont vraies, vives, efficaces, dès que solidaires, elle sont, non plus un jeu de l'entendement, mais une *certitude pratique* ». En d'autres termes, elles sont vraies par conformité aux exigences de la vie et de l'action et non pas par la force objective des preuves de l'existence de Dieu. Cf. *ibid.*, p. 437, 438. Nous ne voyons pas que l'auteur ait rétracté toutes ces positions.

plus qu'une pierre lancée par un enfant contre le soleil »¹³.

Il est par suite très difficile à celui qui a conçu la philosophie de l'action, et qui toute sa vie a pensé ainsi, de rétracter ce qu'il a écrit en 1906 au sujet de la connaissance spéculative : « A l'abstraite et chimérique « *adaequatio speculativa rei et intellectus* » se substitue la recherche méthodique de droit, l'*adaequatio realis mentis et vitae* ».

C'est ce qui sépare la philosophie de l'*action* de celle de l'*être*. La première, qui est un pragmatisme supérieur, définit la vérité en fonction de l'action, comme il fallait s'y attendre, tandis que la seconde la définit en fonction de l'être. Autrement la philosophie de l'action cesse d'être ce qu'elle est, pour s'identifier avec celle de l'être.

Ce qui caractérise cette dernière, c'est cette assertion de Saint Thomas (qui est fort loin de toutes les citations que nous venons de rapporter) : *de Veritate*, q. 1., a. 1 : « *Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens* ». Ce qui est connu d'abord par l'intelligence, c'est l'être, comme le coloré est ce qui est connu d'abord par la vue, et le sonore par le sens de l'ouïe. Cette conception de l'être est immédiatement suivie de deux jugements : 1° *l'être s'oppose contradictoirement au néant*, ce qui est ne peut pas en même temps être et ne pas être ; 2° *aliquid existit*, quelque chose existe : le sujet pensant et le réel extramental, par ex. mon corps, la terre qui me porte, l'aliment dont je me nourris. Ces affirmations sont antérieures à toute option libre, nous ne sommes pas libres de les admettre ou de les rejeter ; dès qu'on les considère on y adhère nécessairement.

S. Thomas dit de même I^a, q. 5, a. 2 : « *Primo in conceptione intellectus cadit ens...*, unde est proprium objectum intellectus, sicut sonus est primum audibile ; ita ergo secundum rationem prius est *ens* quam *bonum* ».

Or cette assertion fondamentale de la philosophie de l'être ou ontologie, nous ne la retrouvons pas dans la philosophie de l'action. Celle-ci est comme une transformation, non pas de l'ontologie, mais de l'éthique qui est la philosophie de l'agir humain. Or l'éthique demande un fondement ontologique : la notion de bien suppose en effet celles de l'être et du vrai, autrement il ne saurait être question d'un *vrai* bien, mais d'une apparence de bien, dans le mouvement de l'action qui ne serait peut-être que sentimentalisme et non pas véritable amour.

Pour que la volonté tende vers le bien véritable, et non pas illusoire, il faut qu'elle soit profondément *rectifiée* par l'*intelligence* qui seule peut *connaître* l'être, le réel, le vrai, et aussi le bien véritable et non pas seulement apparent. Seule l'intelligence peut *juger* de lui par un jugement *vrai*, c'est-à-dire conforme au réel, selon la définition traditionnelle de la vérité.

On tomberait dans un cercle vicieux, si l'on voulait se contenter ici d'un jugement prudentiel conforme à la volonté droite, à la bonne intention, puisqu'il s'agit précisément d'expliquer la *rectitude de la volonté*, par sa tendance au *véritable* bien¹⁴.

13 Il écrivait encore dans l'*Action* de 1893, p. 463 : « *Pour la science* entre ce qui paraît être à jamais et ce qui est, quelle différence saurait-on découvrir ? Et *comment distinguer la réalité même d'avec une invincible et permanente illusion* ou pour ainsi parler, d'avec une apparence éternelle ? *Pour la pratique*, il en est autrement : *en faisant comme si c'était* seule elle possède *ce qui est, si c'est vraiment* ».

Ibid., p. 437 sq : « La connaissance qui avant l'option était simplement *subjective* et propulsive, devient, *après*, privative ou constitutive de l'être (suivant que l'option est mauvaise ou bonne)... La seconde de ces connaissances, *celle qui succède à la détermination librement prise...* au lieu de nous mettre en présence de ce qui est à *faire*, recueille *dans ce qui est fait, ce qui est*. C'est donc vraiment une connaissance objective... Le vouloir résout le problème proposé par l'entendement ».

14 C'est ce que S. Thomas a dit I^a-II^{ae}, q. 19, a. 3, ad 2 : « Pour les moyens à choisir, la rectitude de la raison (ici de la prudence) consiste dans la conformité à l'intention droite de la fin que l'on doit atteindre. Mais cette intention de la volonté présuppose la connaissance intellectuelle vraie de la fin à atteindre ». Cette dernière connaissance est *vraie* par conformité, non pas à l'intention droite, mais au réel. M. Emile Boutroux (*Science et Religion*, 1908, p. 296) objecte de même contre la philosophie de l'action. « *Mais la volonté demande une fin* » et une fin qui soit jugée par l'intelligence selon la conformité au réel. Autrement comment être sûr d'éviter le sentimentalisme des faux

Et donc ce que nous ne saurions admettre, c'est que la définition traditionnelle de la vérité : « *adaequatio rei et intellectus* », la conformité du jugement avec le réel et ses lois immuables, définition présumée par tous les Conciles, soit appelée *chimérique*, et qu'il faille lui en « *substituer* » une autre qui glisse vers le pragmatisme, comme l'avait justement noté M. Boutroux, aussi nettement que bon nombre de théologiens.

Dans l'essence même de l'intelligence il y a une relation immédiate à l'*être intelligible*, son objet et non pas seulement à ce qui est à *faire*. Par suite enlever à l'intelligence cette relation immédiate à l'être, c'est la blesser à mort, jusque dans sa nature même.

* * *

L'Immutabilité des Formules Dogmatiques

Selon Mgr Bruno de Solages, lorsque le P. Bouillard, *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin*, 1944, p. 219 a écrit : « une théologie qui ne serait plus actuelle serait une théologie fautive » il « n'affirme nullement cette monstruosité qu'une théologie qui aurait été vraie à un moment donné devienne objectivement fautive « quand l'esprit évolue », mais qu'elle sera *fautive subjectivement*, c'est-à-dire *interprétée en un sens faux* par un esprit qui ne donnerait plus, par suite de son évolution même, le même sens aux diverses notions dont usait cette théologie ».

Je répondrai : si le P. Bouillard n'a voulu dire que cela, il s'est bien mal exprimé en une question si grave, où il faut très attentivement veiller à la propriété des termes. De plus cela reviendrait à cette vérité de la Palisse : une théologie qui n'est plus actuelle est mal comprise par ceux qui n'en saisissent plus les notions. En réalité le P. Bouillard p. 224 dit : « Pour que la théologie continue d'offrir un sens à l'esprit, puisse le féconder et progresser avec lui, *il faut* qu'elle aussi *renonce* à ces notions ». Il entend : comme on a renoncé au système astronomique de Ptolémée¹⁵.

Il nous parle de la relativité de la notion de *cause formelle* que « la pensée moderne a abandonnée en renonçant à la physique aristotélicienne » (p. 224).

Or *s'il fallait renoncer* à cette *notion* qui se trouve *partout* dans la théologie de S. Thomas, cette théologie serait *fautive objectivement*, et non seulement en plusieurs de ses parties importantes, mais *dans sa totalité*, car selon S. Thomas *aucune nature* ne serait plus concevable, ni celle des êtres sensibles, ni celle des anges, ni celle de Dieu. On ne pourrait plus parler de ce qui les constitue formellement, et avec la cause formelle disparaîtrait la notion des autres causes : matérielle, efficiente et finale. Voilà ce qu'un métaphysicien voit d'emblée, et il est clair qu'il ne faut pas confondre les hypothèses scientifiques qui se succèdent avec les vérités immuables.

Pour éviter le relativisme, le P. Bouillard p. 220 dit : « *Si les notions*, les méthodes, les systèmes *changent avec le temps*, les affirmations qu'ils contiennent *demeurent*, quoiqu'elles

mystiques ? L'Encyclique *Pascendi* (Denz. 2081) l'a noté : Comment discerner l'expérience religieuse vraie de celle d'une fautive religion ?

15 Il dit aussi p. 211 : « Si les auteurs savent que la théologie n'a pas toujours existé dans son état actuel dans la connaissance des théologiens du moins se représentent-ils inconsciemment qu'elle était déjà donnée telle quelle *dans le domaine des vérités éternelles*, et que l'intelligence discursive n'a eu qu'à la découvrir, à la reconstruire peu à peu. Une étude historique révèle au contraire... *la relativité des notions* ».

Lorsque Léon XIII dans l'Encyclique *Aeterni Patris* parlait de la stabilité de la doctrine de S. Thomas, considérée en ce qu'elle a de primordial et d'essentiel, il entendait bien que ce que le saint Docteur a enseigné est vrai dans *le domaine des vérités éternelles*. Ce n'est pas là un préjugé auquel les théologiens d'aujourd'hui devraient renoncer. C'est toute cette Encyclique qu'il faut relire à ce sujet.

De même sa Sainteté Pie XII dans un Discours publié par l'*Osservatore Romano* du 23-24 sept. 1946, contrairement à certaines opinions nouvelles, a parlé des principes immuables sur lesquels repose la doctrine de saint Thomas.

s'expriment en d'autres catégories ».

Enfin il en vient à dire, p. 221, au sujet du Concile de Trente qui a employé (sess. 6, cap. 7, can. 10) dans son enseignement sur la justification la notion de *cause formelle* : « N'a-t-il pas par le fait même consacré cet emploi et conféré à la notion de grâce-forme un caractère définitif ? *Nullement*... Il a utilisé à cette fin les notions communes de la théologie du temps. Mais on peut leur en *substituer d'autres* sans modifier *le sens* du Concile ».

J'ai bien lu très attentivement ce qui précède cette phrase et ce qui suit, mais elle n'en est pas rendue plus acceptable. Je le répète : Comment peut-on maintenir *le sens* de cet enseignement du Concile : « la grâce sanctifiante est la cause formelle de la justification », *si l'on doit renoncer* à la notion de cause formelle, et si on lui en substitue *une autre* même analogue (le don increé qui est le Saint-Esprit est analogue au don créé, on ne peut pourtant pas dire que la grâce habituelle est le don increé de Dieu).

Si l'on substitue *une autre notion* à celle du Concile, *le sens* de son affirmation n'est plus le même. Il faut se contenter de dire : la grâce *a été conçue* à l'époque du Concile de Trente comme la cause formelle de la justification, mais aujourd'hui *il faut* la concevoir *autrement*. Cette conception *passée* n'est plus actuelle, et donc *elle n'est plus vraie*, car une doctrine qui n'est plus actuelle, a-t-il été dit, est une doctrine fautive « qui n'offre plus un sens à l'esprit », qui puisse « le féconder et progresser avec lui », elle ne peut donc plus être admise, comme un adolescent ne peut plus porter des habits d'enfant, et comme nous ne pouvons plus admettre l'ancienne astronomie.

Ici encore nous ne sommes pas tombés dans un contresens.

On nous objecte cependant : le P. Bouillard ne parle pas de deux notions unies par le verbe être.

Je réponds : il dit, p. 220 : « *si les notions, les méthodes, les systèmes changent, les affirmations* qu'ils contiennent demeurent » et il ajoute que même les notions conciliaires peuvent changer.

Mais alors je demande : qu'est-ce qu'une *affirmation* sinon l'union d'un sujet et d'un prédicat par le verbe être, par ex. : la grâce est la cause formelle de la justification, la transsubstantiation est requise par la présence réelle. L'affirmation suppose deux notions unies par le verbe être.

Si donc les notions changent, s'il faut renoncer à celle de *cause formelle* et lui en *substituer* une *autre* même analogue, comment peut subsister *le sens* de cette affirmation du Concile de Trente : « la grâce est la cause formelle de la justification » ? *Un même rapport* ne peut demeurer entre deux notions, si elles sont essentiellement instables ou changeantes. Autant dire, remarquons-nous, qu'un crampon de fer peut immobiliser les flots de la mer.

Nous maintenons donc notre critique¹⁶.

* * *

Quant à l'assertion du P. de Lubac, *Surnaturel*, 1946, p. 254 : « Rien n'annonce chez S. Thomas *la distinction* que forgeront plus tard un certain nombre de théologiens thomistes entre *Dieu auteur de la nature et Dieu auteur de l'ordre surnaturel* etc. », les quatre textes de S. Thomas que nous avons cités en note, selon leur sens obvie et communément reçu, montrent que S. Thomas n'a pas seulement annoncé cette distinction, mais qu'il l'a admise. Nous avons cité beaucoup d'autres textes de lui relatifs à cette question, dans un traité *De Revelatione*, 4^e éd. 1945, tome I, p. 315-376,

16 Le meilleur des contextes ne suffit pas à sauver une proposition, si par elle-même elle est fautive. Et même les plus graves erreurs sont souvent proposées dans un contexte qui leur donne une apparence de vérité. On se tromperait alors, si l'on parlait de l'intuition vraie ou de l'âme de vérité qui est en elles, alors qu'il n'y a là qu'une parcelle de vérité, détournée de son sens, et qui rend l'erreur plus séduisante et plus dangereuse, comme il arrive dans les sophismes les plus spécieux.

et nous y avons examiné et réfuté, p. 364, la théorie du surnaturel proposée au XVIIIe s. par Noris et Berti, à laquelle somme toute revient aujourd'hui le P. de Lubac¹⁷.

* * *

Quelques autres remarques.

Lorsque le P. Gaston Fessard dans *les Etudes* de Nov. 1945, p. 269-270 a parlé « du bienheureux assoupissement que protège ce thomisme canonisé, mais aussi, comme disait Péguy, enterré », il n'aurait voulu parler, nous dit-on, que du thomisme du P. de Tonquédec et non du thomisme lui-même.

Mais le thomisme du P. de Tonquédec n'a été canonisé par personne, et Péguy n'a pas parlé de lui, que je sache.

Si nous avons demandé : « deux théologies peuvent-elles être en même temps vraies, si elles s'opposent contradictoirement sur leurs thèses capitales ? » c'est qu'on a parlé ces dernières années de la vérité simultanée du thomisme, du scotisme et molinisme, comme si la vérité intégrale était un polyèdre. Nous avons rappelé alors que le thomisme et le scotisme s'opposent contradictoirement sur plusieurs thèses principales, de même que le thomisme et le molinisme, par ex. l'un affirme que la grâce est efficace par elle-même, l'autre le nie. Là encore nous n'avons fait aucun contresens.

On nous parle enfin d'un manque de probité qu'il y aurait à citer des feuilles photocopiées distribuées clandestinement depuis 1934 au clergé. C'est pourtant un fait que personne n'ignore ; on sait aussi le mal qu'elles font à la jeunesse qui s'y laisse prendre. S'il y a un manque de probité, est-il le fait de celui qui dénonce un scandale, ou le fait de celui qui le provoque ?¹⁸

Il paraît que si nous avions vécu au XIII^e siècle, nous aurions demandé la condamnation de Saint Thomas ! Cela suppose que tel ou tel des théologiens actuels, dont nous ne pouvons admettre les conclusions, est le Saint Thomas de notre temps. On verra dans un siècle ou deux quel sera à ce sujet le jugement de l'histoire. En tout cas ces deux Saints Thomas ne seraient guère d'accord l'un avec l'autre.

Il n'est pas interdit à un théologien de dire que telle position nouvelle conduit selon lui à l'hérésie, et même qu'elle lui paraît hérétique. Il le dit seulement du point de vue de la science théologique et de ses déductions, sans parler *auctoritative* comme le ferait un juge dans un tribunal ecclésiastique¹⁹.

17 On demande où S. Thomas a parlé de la béatitude naturelle (non pas en cette vie, celle dont ont parlé les plus grands philosophes païens), mais après la mort. Il y a fait allusion en parlant de l'état des âmes des enfants morts sans baptême. Ils ont, selon lui, non pas la béatitude naturelle parfaite, mais une certaine béatitude naturelle imparfaite. Cf. *De Malo*, q. 5, a. 2 et 3. Nous l'avons expliqué dans notre *De Gratia*, 1947, p. 410. Le P. de Lubac, comme Noris et Berti, ne paraît pas conserver la *vraie notion de la nature humaine* ; celle-ci ne paraît pas avoir pour lui de limite déterminée (de par l'objet propre de notre intelligence), elle est ouverte comme nature en un tel sens qu'on ne peut plus voir où finit le naturel et où commence le surnaturel, où finit la nature et où commence la grâce. D'où les critiques adressées à S. Thomas, qui, lui, a une notion déterminée de la *nature* et de la nature humaine, de telle sorte que le surnaturel dépasse vraiment ses forces et ses exigences, contrairement à ce qu'a dit Baius. Nous avons parlé longuement de ces questions ailleurs : *De Revelatione*, loc. cit.

18 Nous n'avons pas du tout parlé de la personne inconnue qui a pris la responsabilité de distribuer ces feuilles. Mais nous avons pu constater, comme beaucoup d'autres, l'effet qu'elles ont produit et produisent encore en plusieurs de ceux qui les lisent.

19 Dans ce que nous avons écrit, nous avons critiqué des idées en laissant les personnes de côté le plus possible. C'est se placer à un tout autre point de vue d'écrire un plaidoyer pour les personnes.

Plusieurs des représentants de la théologie nouvelle que nous avons cités ont été déjà indiqués avant nous par quelques uns de leurs amis, en particulier dans les *Etudes* de Sept. 1946, p. 253 sq.

On s'explique fort bien que Benoît XIV dans la Const. *Sollicita ac provida* du 9 juillet 1753, en fixant la discipline pour la prohibition des livres, demande qu'on lise attentivement un livre dans son entier et qu'on ne le juge pas par une ou deux propositions détachées du contexte, car il se peut, dit-il, que « ce qui est obscur en un endroit, soit plus

Quant au problème de l'évolution, il importe de bien distinguer le domaine des hypothèses scientifiques proposées à l'examen, c'est-à-dire celui des apparences sensibles, et le domaine de l'être, qui est celui de la métaphysique, où il faut admettre une intervention spéciale de Dieu pour la production de la vie végétative, de la vie sensitive, et de la vie intellectuelle. A plus forte raison en faut-il une toute spéciale pour produire en l'homme la vie de la grâce.

Il est enfin absolument impossible d'admettre que l'Incarnation du Verbe et la Rédemption soient des moments de l'évolution. Et si cette évolution est expliquée dans le sens de la métaphysique hégélienne, condamnée par le Concile du Vatican²⁰, ce serait une hérésie proprement dite, et même plus qu'une hérésie ; ce serait l'apostasie complète, car l'évolutionnisme absolu et panthéistique de Hegel ne laisse subsister *aucun* des dogmes chrétiens : en niant le vrai Dieu réellement et essentiellement distinct du monde, il nie *tous* les mystères révélés dont il ne conserve que le nom²¹.

* * *

Nous ne pouvons donc que maintenir ce que nous avons dit en particulier en ce qui concerne la définition traditionnelle de la vérité « *adaequatio rei et intellectus* », la conformité du jugement avec le réel et ses lois immuables. Cette définition n'est pas chimérique, il ne faut pas lui en substituer une autre qui glisse vers le pragmatisme. Ce serait blesser mortellement l'intelligence ; ce serait oublier que cette définition traditionnelle est supposée par tous les Conciles et requise pour l'immutabilité du dogme. On ne saurait donc être trop attentif aux paroles de Sa Sainteté Pie XII dans le discours publié par l'*Osservatore Romano* du 19 Sept. 1946 : « Plura dicta sunt, at non satis explorata ratione ' de nova theologia ', quae cum universis semper volventibus rebus, una volvatur, semper itura, numquam perventura. Si talis opinio amplectenda esse videatur, *quid fiet de numquam immutandis catholicis dogmatibus, quid de fide unitate et stabilitate ?* ».

A l'heure actuelle, dans le profond désarroi des esprits, nous avons besoin plus que jamais d'une foi ferme, vive, pénétrante et rayonnante ; elle cesserait d'être vive et forte, si elle perdait sa fermeté et l'immutabilité de son adhésion « *aux paroles qui ne passeront point* » et qui sont exprimées en notions humaines assez stables pour rester immuablement vraies pendant tous les siècles (*).

(*) Même dans *La Philosophie et l'esprit chrétien*, publié par M. M. Blondel en 1946, on trouve encore à côté de belles pages des assertions comme celles-ci (t. II, p. 261) : « On s'aperçoit davantage que l'idée d'étayer l'*obsequium rationabile fidei* sur des arguments abstraits, sur une *fixité de notions*, sans relations plastiques avec l'évolution normale des méthodes de pensée et des mentalités toujours en mouvement, risque de conduire à une conception statique et close d'un formalisme qui a pu être adapté à un moment de l'histoire où à une *idée toute extrinséciste d'une religion imposée une fois pour toutes*, par des témoignages marqués de la date et des habitudes d'esprit de leur temps, abstraction faite des problèmes à la fois permanents et mouvants et de l'enracinement vital des vérités à croire et des obligations à observer dans les profondeurs des âmes humaines et des éléments constructifs de la conscience morale et métaphysique...²² Rien n'est donc

clairement dit dans un autre » et que le sens en devienne alors acceptable. C'est bien certain. Mais, sans porter un jugement sur tout un livre, on peut citer une ou plusieurs de ses propositions qui sont ou au moins paraissent manifestement fausses ou dangereuses par les conséquences qui en dérivent, surtout lorsqu'elles ne se trouvent pas expliquées et rendues acceptables par un autre endroit plus clair et plus explicite.

20 cf. Denzinger, *Enchiridion*, n. 1804, n. 3 — Vacant, *Etudes sur le Concile du Vatican*, t. I, p. 213, 344, 362 : l'évolutionnisme panthéiste de Hegel.

21 C'est ce que nous avons montré ailleurs : *De Revelatione*, 4^e édition 1945, p. 219-258.

22 Mais qui donc, dirons-nous, a fait une *telle abstraction* ? Ce ne sont pas les théologiens traditionnels.

plus contraire à la vivante idée du christianisme que cette double thèse dont certains avaient voulu faire une condition *sine qua non* d'une orthodoxie intégriste : *un sommaire littéralement fixé* en fonction d'une terminologie et d'une *doctrine construite avec des notions* comme matériaux, et une superposition pure et simple de l'ordre surnaturel à une philosophie se suffisant, fermée sur elle-même sans soupirail, même obscur, vers une clarté plus haute et une vie plus abondante ».

Il faut pourtant admettre *la fixité des notions de révélation, de surnaturel, de foi, d'évidente crédibilité, de signes divins de la Révélation, de miracle*. Sans doute ces notions sont d'abord confuses, puis distinctes, mais elles doivent être *stables*, pour que les jugements qui les unissent par le verbe être soient eux-mêmes *irréformables*. Cela est requis par l'enseignement même de l'Église sur *la nature de la révélation et son objet* ; enseignement qui se résume en ces propositions immuables extraites surtout du Concile du Vatican, et que rapporte justement Denzinger : *Stricte dicta revelatio seu locutio Dei ad homines est possibilis et utilis, 1807 sq., supernaturalis 1637, 1787, 2020 sqq., quoad veritates religiosas naturales moraliter necessaria, quoad supernaturales absolute necessaria 1786, 1808 ; signis externis credibilis fieri potest 1622 sqq. 1627, 1638 sq. 1651, 1790, 1793, 1812 ; non est imperfecta neque ut talis per progressum perficienda, 1637 sq. 1656, 1705, 1800 ; neque ullo modo in alium sensum mutanda est 1818. — Praeter veritates etiam rationi omnino impervia sunt 1616 sq. 1642 sqq. 1655, 1795, 1816, immo etiam angelicam intelligentiam transcendunt, 1673, quae cum progressu scientiae demonstrari non possunt 1642, 1796, 1818, tamen rationi non contradicunt sed eam superant 1671, 1795 et semper obscura manent quamdiu in hac vita peregrinamur a Domino, per fidem enim ambulamus et non per speciem (II Cor., V, 6) 1796 ; et Fides requirit notitiam certam de facto revelationis 1623, 1790, 1812, 2106.* Toutes ces propositions sont immuablement vraies et ne peuvent l'être que si les notions qu'elles unissent par le verbe être sont parfaitement stables elles aussi.