

Mgr Bernard Bartmann

PRÉCIS DE THÉOLOGIE DOGMATIQUE

Édition par JesusMarie.com – ce livre est placé en copyleft – Paris 10 février 2020

Merci de prier pour la personne qui a travaillé deux ans pour réaliser cette nouvelle édition

INTRODUCTION : Aperçu général

CHAPITRE 1 : Dogmatique et dogme

§ 1. Dogmatique et théologie

§ 2. Notion et division du dogme.

§ 3. Les vérités catholiques

CHAPITRE 2 : Les principes de la science dogmatique

A) Le principe objectif : La Révélation

§ 4. La Révélation divine.

§ 5. L'Écriture source dogmatique

1. Étendue de l'Écriture : Le Canon

2. L'inspiration de l'Écriture

L'usage de l'Écriture

§ 6. La Tradition

1. Réalité de la Tradition

2. Sources de la Tradition

3. Relations entre l'Écriture et la Tradition

§ 7. Le magistère ecclésiastique : « Propositio Ecclesiae »

§ 8. Degrés de certitude théologique et censures

B) Le principe subjectif de la science théologique : La foi

§ 9. La science avant la foi

§ 10. La foi théologique en soi

1. Notion de la foi

2. Principes de la foi

§ 11. La science dans la foi

§ 12. Le progrès dogmatique

CHAPITRE 3 : Méthode et tâche de la dogmatique

§ 13. La méthode dogmatique

§ 14. Tâche de la dogmatique

CHAPITRE 4 : Aperçu général de l'histoire de la dogmatique

§ 15. L'époque patristique

§ 16. L'époque scolastique

§ 17. L'époque moderne

INTRODUCTION : Aperçu général

L'introduction doit traiter surtout des *sources de la science dogmatique*. A cela viennent s'ajouter quelques questions secondaires. Nous divisons la matière habituelle en quatre chapitres : 1° Dogmatique et dogme ; 2° Les principes de la science dogmatique ; 3° Méthode et tâche de la dogmatique ; 4° Aperçu général de l'histoire de la dogmatique.

Le premier qui ait écrit une introduction formelle à la dogmatique fut Melchior Cano (+ 1560). Il y fut déterminé par l'humanisme et surtout par le protestantisme. Il le fit dans les *loci theologici* souvent cités. A la manière d'Aristote dans ses *Topiques*, il traite des sources des vérités dogmatiques. Il en nomme dix : l'Écriture, la Tradition, l'Église catholique, le Concile, l'Église romaine, les Pères, la Scolastique, la Raison, la Philosophie, l'Histoire. Les principes sur lesquels il s'appuie se trouvent déjà chez les Pères (Irén., Tert., Aug., Vinc. de L.). S. Thomas met en tête de sa *Somme* une brève et importante introduction. De même S. Bonaventure (Præm. in 1. Sent.). Au sujet des autres Scolastiques, on donnera des détails plus loin. Néanmoins Melchior Cano a eu le mérite de traiter, dans leur ensemble et en tenant compte de leurs différences, des sources jusqu'alors dispersées.

CHAPITRE 1 : Dogmatique et dogme

A consulter : *Petau*, Dogm. theol. proleg., § 1^{er}. *Schrader*, De theologia generatim (1861). *Schwets*, Theologia fundamentalis (1867). *Schoetzer*, Introductio in s. theol. dogm. (1882). *Kleutgen*, Institutiones theol. in usum scholarum : Introductio generalis et de ipso Deo (1881). *Minges*, Compendium theol. dogm. generalis (1923). *Egger*, Enchiridion theol. dogm. gen. (1913). *Propedeutica philosophico-theologica* (1912). *Hontheim*, Institutiones theodiceæ (1893). *Ottiger*, Theologia fundamentalis, 1 (1897). *Wilmers*, De religione revelata (1897). *Reinhold*, Prælectiones de theol. fund. (1905). *Vacant-Mangenot*, Dictionnaire theol., v. Dogmatique et Dogme, 4 (1522-1573 et 1574-1650), avec une très riche bibliographie.

§ 1. Dogmatique et théologie

La *dogmatique* est aujourd'hui une partie spéciale de la *théologie*. Les deux expressions sont apparentées et on les confond souvent. Le nom « dogmatique » est relativement récent (17^{ème} siècle), le nom « théologie » est ancien.

L'*antiquité* abusait du titre θεολόγος. Elle le donnait aux chanteurs et aux poètes, aux grands maîtres de la philosophie : Platon, les stoïciens (Aristote ne voulait pas faire de théologie, il la considère comme une science *pré-philosophique*), les pythagoriciens, les néoplatoniciens, les prêtres qui rendaient des oracles, les théologiens du culte de

l'empereur. Leurs déclarations sur Dieu et les choses divines s'appelaient : θεολογία (θεολογεῖν)

Chez les *Pères*, sont considérés comme théologiens : les dépositaires de la Révélation et les hagiographes de l'Ancien et du Nouveau Testament, particulièrement Moïse, les Prophètes, S. Jean, S. Paul et surtout le Christ ; parmi les Pères eux-mêmes, les défenseurs de l'orthodoxie, comme S. Athanase, S. Basile, S. Grégoire de Naz., en outre des docteurs et des prédicateurs remarquables.

Est *théologie* pour eux tout enseignement concernant Dieu et les choses divines en général, la Révélation divine ; l'enseignement concernant la Trinité, la divinité du Christ et du Saint-Esprit, la Création ; les enseignements particuliers concernant la foi, les louanges de Dieu et les prières.

S. *Augustin* dit : « Sous le nom grec de « théologie », nous entendons toute science ou tout enseignement concernant la divinité » (Civ., 8, 1). Le *pseudo-Denys* comprend dans la notion de théologie tout le contenu de l'Ancien et du Nouveau Testament (De myst. théol., 3). Or S. Augustin et le pseudo-Denys sont les maîtres principaux des Scolastiques ; on comprend dès lors que ceux-ci aient accepté leur terminologie. On employait en outre les termes « sacra doctrina, scientia divina » pour insister sur le caractère surnaturel de la théologie. La Scolastique voit dans la science de Dieu le principe et la fin de toute théologie. S. *Thomas* : « Dans la science sacrée, on envisage tout par rapport à Dieu, soit qu'il s'agisse de Dieu lui-même, soit parce que toutes les choses qu'on y traite se rapportent à lui comme à leur principe et à leur fin. D'où il suit que Dieu est véritablement le sujet de cette science » (S. th. 1a, q. 1, a. 7, resp.). S. *Bonaventure* : « La sainte doctrine, c'est-à-dire la théologie, parle principalement du premier principe, Dieu trois et un », etc. (Brevil., 1, 1).

Théologie naturelle et surnaturelle. Déjà S. *Augustin* distingue la science païenne de la divinité qu'il appelle « theologia naturalis » de la science chrétienne (Civ., 8, 1. Trin., 14, 1, 3). Les notions de « theologia naturalis, rationalis » et de « theologia supernaturalis, revelata » sont particulièrement accentuées dans la Scolastique : « La théologie qui appartient à la science sacrée n'est pas du même genre que la théologie qui est une des parties de la philosophie » (S. th. 1, 1, 1 ad 2). Les principes sont chez l'une et l'autre essentiellement différents. L'une s'appuie sur la raison pure, l'autre sur la révélation divine. De nos jours, on appelle la théologie naturelle théodicée et on réserve le nom de théologie à la théologie surnaturelle. On distingue la *théologie systématique*, la *théologie historique* et la *théologie pratique*.

Notion de la dogmatique. Sous le nom de « dogmatique, théologie dogmatique », on désigne aujourd'hui l'exposé scientifique des vérités surnaturelles et des faits concernant le salut contenus dans la Révélation divine, exposé présenté dans un ensemble organique et une unité systématique. Elle suppose l'unité objective et la connexion logique de la

Révélation. Si cette Révélation était un chaos, la science théologique serait hors d'état d'en tirer un système cohérent ; tout au plus pourrait-elle essayer un arrangement artificiel.

Pour ce qui est des relations de la dogmatique avec les autres disciplines théologiques, il faut tenir compte surtout de ses rapports avec la *morale* et l'*exégèse*.

Jusqu'au Concile de Trente, dans l'enseignement de l'Écriture et des Pères comme dans la Scolastique, la théologie dogmatique et la théologie morale furent traitées ensemble. Les besoins des temps modernes exigèrent que ces deux disciplines fussent séparées. Mais on ne doit pas perdre de vue leur connexion historique et surtout théologique.

La dogmatique doit s'occuper des enseignements spéculatifs de la loi, la *théologie morale* traite des règles pratiques pour la vie chrétienne ; l'une s'adresse surtout à la raison, l'autre à la volonté. Mais toutes deux recourent à la même source surnaturelle, emploient d'ordinaire la même méthode et enfin ont le même but. Malgré tout, la dogmatique garde le rôle directeur. C'est à elle de prouver les principes surnaturels sur lesquels s'appuie la théologie morale - qu'on songe aux enseignements sur Dieu, la grâce, l'Église, les vertus - et elle exige, de la discipline sœur, le même esprit de foi. C'est avec raison qu'on parle des « dogmata morum » comme on parle du « dogma fidei ». Une séparation interne, telle qu'on la voulait au « siècle des lumières », enlèverait à la morale elle-même tout prestige.

Les relations de la dogmatique avec l'*exégèse* sont semblables. L'*exégèse* fournit des matériaux sains pour la construction dogmatique. Mais, malgré une certaine autonomie, elle reste dépendante de la dogmatique, comme on le montrera plus tard, en étudiant l'Écriture sainte. Chacune cependant suit sa propre méthode. L'*exégèse* s'attache aux détails ; la dogmatique considère plutôt les grands ensembles, sans pourtant, bien entendu, se séparer de l'*exégèse*, quand il s'agit d'argumentation précise. La « méthode locale antihistorique », qui consiste à retirer les textes probants de leur contexte, ne peut plus être reprochée à bon droit à la dogmatique moderne. Cette méthode n'est pas scientifique.

Objet de la théologie. C'est la Scolastique qui la première s'est demandée quel était l'objet (subjectum) de la théologie. S. Thomas répondit que c'était essentiellement *Dieu*, le principe et la fin dernière de toute autre chose ; que, par conséquent, tout doit être considéré par rapport à lui (S. th., 1, 1, 7).

La théologie ou dogmatique est-elle une science ? S. Thomas, après avoir distingué d'une manière approfondie la foi et la science — « il n'est pas possible que l'on voie et que l'on croie tout à la fois la même chose » (S. th., 2, 2, 1, 5) — répond que la théologie est bien une science, mais une science subalterne et non absolue, puisqu'elle ne prouve pas elle-même ses principes, mais les reçoit d'une science plus élevée « la science de Dieu et des bienheureux » (S. th., 1, 1, 2). Scot, sous réserve de quelques petites divergences, est d'accord avec lui.

La dogmatique, après avoir trouvé ses principes assurés dans la foi, procède à la manière d'une science naturelle ; elle cherche, au moyen de syllogismes, d'opérations logiques, d'enchaînements et d'analogies, à étendre son domaine, à réaliser une unité rigoureuse et une connexion parfaite, sans oublier cependant jamais qu'elle est une science de la *foi*. Dans ce sens, la théologie est la première et la plus haute de toutes les sciences. Elle l'est à cause de son *objet*, qui est Dieu lui-même ; à cause de sa *certitude*, qui est garantie par l'éternelle Vérité ; par sa valeur, puisque son rôle est de nous transmettre les vérités qui assureront notre salut et notre béatitude (S. th., 1, 1, 2 et 5). On sait que d'autres sciences reposent sur des postulats. La science mathématique moderne, précisément, affirme qu'elle ne peut prouver ses principes.

Ce n'est donc pas de l'insolence quand la dogmatique réclame le rang de science principale et fondamentale parmi les disciplines théologiques. Elle n'entend pas par là contester à ces autres disciplines leur indépendance ou les considérer comme des sciences auxiliaires. Mais elle demande qu'on lui rende autant que possible le tribut d'hommage auquel elle a droit et que, à l'encontre des tendances modernes centrifuges, on l'aide à sauvegarder l'unité de la théologie.

§ 2. Notion et division du dogme.

A consulter en plus des auteurs signalés plus haut : *Pesch*, Præl. dogm., 1, 355 sq. *Van Noort*, De fontibus revelationis, 190 sq. *Specht*, Dogm., 1, 4 sq. *Veronius*, Regula fidei catholicæ. *Holden*, Analysis fidei divinæ et *Christmann* qui s'appuie sur les deux précédents ; Regula fidei catholicæ (*Migne*, Cursus theologiæ, 1 et 6). *Palmieri*, Theologia dogm. orth. (1911). *L. de Grandmaison*, Le dogme chrétien (1928).

Notion. Un dogme (dogma catholicum) est toute vérité religieuse révélée surnaturellement par *Dieu* et proposée comme telle à notre croyance par l'*Église*. Tout dogme catholique a donc un double caractère distinctif : un caractère *interne* et *objectif*, le fait d'être contenu dans la Révélation, et un caractère *externe* et *juridique*, la proclamation par l'*Église*.

Le *Concile du Vatican* : « On doit croire d'une foi divine et catholique tout ce qui est contenu dans les saintes Écritures et dans la tradition, et tout ce qui est proposé par l'*Église* comme vérité divinement révélée, soit par un jugement solennel, soit par son magistère ordinaire et universel » (S. 3, c. 3 ; Denz., 1792). Les *Greco*s ont objectivement la même manière de voir.

La proclamation *ordinaire* s'est faite depuis le début par les prédications continues, par l'injonction de la règle de foi avant le baptême (profession de foi du baptême, Symbole des Apôtres, « Regula fidei »), par les paroles et les actes de la liturgie, par l'introduction des catéchismes. La proclamation *extraordinaire* se limite d'ordinaire à certaines vérités de foi importantes, menacées par l'hérésie. Alors l'*Église* définit la vérité de foi dans un jugement solennel (solemni iudicio). Ainsi par ex. : la divinité du Christ au Concile de Nicée

en 325. Cependant les vérités proposées par l'enseignement ordinaire, comme celles qui sont définies par l'enseignement extraordinaire, sont de vrais dogmes au sens propre du mot. À ce sujet, le C. J. C. donne une règle précieuse (can. 1323, § 3) : « Aucune chose ne doit être tenue pour déclarée ou définie dogmatiquement, *en l'absence de preuve manifeste* ».

Étymologiquement δόγμα, de δοκεῖν, signifiait pour les anciens une résolution ferme ou une décision d'autorité soit dans le domaine de la science, soit dans la vie de l'État. On trouve ce mot avec ce dernier sens dans la Bible elle-même (Septante : Esth., 3, 9. Dn., 2, 13 ; 6, 8. Luc, 2, 1. Act. Ap., 16, 4 ; 17, 7. Eph., 2, 15. Col., 2, 14 ; cf. Heb., 11, 23). - Les Pères devaient être tout naturellement portés à désigner sous le nom de dogmes les principes fermes de l'enseignement chrétien de la foi et des mœurs. Ils le firent de bonne heure (Ign., Mag., 13, 1 : δόγματα τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων ; Barn., Ep. 1, 6 : τρία οὖν δόγματα ἐστὶν κυρίου ; cf. Clem. 1 Cor., 20, 4 ; Ep. ad Diog., 5, 3). Les Alexandrins désignaient sous le nom de δόγμα toute la doctrine chrétienne (Clem. Strom, 7. M., P. gr., 9, 544 ; Orig., De princ., 4, 1 : M. 11, 344 ; C. Cels, 1, 7 : « dogma nostrum »). — À partir du 4^{ème} siècle, on commence peu à peu à réserver de préférence le terme δόγμα aux enseignements de la foi (Denz., au mot « dogmata ». Cyr. Hier. Cat., 4, 2. Greg. Nyss., Ep. 24. M. 46, 1089). On appelle parfois les hérésies « nefaria dogmata » ou « impiissima » (Denz., 161, 272).

Conséquences. Étant donné que le dogme, au sens strict, exige la Révélation surnaturelle, il s'ensuit que les vérités, que l'Église, dans ses déclarations, ne puise pas à cette source, ne sont pas des dogmes proprement dits.

Par conséquent, les « vérités catholiques » qu'on examinera tout à l'heure ne sont pas des dogmes, au sens strict, même quand elles sont définies, parce qu'il leur manque le caractère complet de la Révélation. Tel est l'avis de presque tous les théologiens, à l'encontre de Lugo (de fide divina, d. 1, n° 272 sq.) et de Suarez (de fide divina 3, s. 11, n° 11), car l'autorité de l'Église ne peut pas suppléer à l'élément essentiel qui fait défaut.

La *révélation privée* ne peut pas non plus être une source du dogme. Une approbation qu'a pu donner l'Église n'a qu'un caractère disciplinaire et non dogmatique. Elle ne contient que l'autorisation d'éditer et de lire. Ce jugement ecclésiastique n'est pas infaillible, comme le prétend *Straub* (De Ecclesia Christi, 2 (1912), 250) en s'appuyant sur les apparitions de la Sainte Vierge à Lourdes et sur la fête de ces apparitions célébrée dans l'Église universelle.

Le *protestantisme ancien* était encore attaché à la Révélation, bien qu'il prétendît qu'elle fût contenue uniquement dans l'Écriture. En conservant les trois antiques symboles de l'Église (Symb. des Ap., d'Athan., de Nicée-Const.), ils se trouvaient liés d'une certaine manière à la proclamation de l'Église et montraient ainsi un certain intérêt dogmatique. Le *néo-protestantisme* y a complètement renoncé : il repousse tout « lien dogmatique ». C'est pourquoi le « mouvement œcuménique » actuel est sans issue. La recherche libre est incompatible avec les liens dogmatiques. Le terrain d'entente le plus facile est encore la

croyance à « Dieu ». Martin Rade connaît a quinze « systèmes » différents. Lui-même veut établir « ce qui aujourd'hui (!) possède encore, dans la chrétienté évangélique, vie et valeur comme doctrine de foi ». À ce sujet, il remarque que, dans le protestantisme, les idées et les opinions que l'on professe au sujet du Christ présentent la plus grande confusion. Mais il en était déjà ainsi (!) dans le Nouveau Testament et « une doctrine de foi peut-elle nous dire autre chose que : Dieu ? ». « Et nous prétendons que cette doctrine de Dieu contient tout le christianisme. Celui qui a ce Dieu est chrétien ». Y a-t-il donc « un Christianisme, une foi chrétienne sans Christ ? Eh ! bien oui, cela existe. Plus souvent que ne le pense et ne l'avoue le théologien ordinaire ».

Il faut encore remarquer que le dogme, d'après ce qu'on a dit, ne s'identifie pas purement et simplement avec la Révélation, comme le pensent les Grecs. Le dogme est la formule ecclésiastique de la Révélation divine. Pour les Grecs, la Révélation est un nombre déterminé de dogmes fixé de toute éternité. C'est ce qui exclut chez eux le progrès dogmatique.

Le *modernisme*, comme le protestantisme moderne, s'écarte de la « conception intellectuelle » scolastique du dogme. Sans doute, il ne veut pas arracher complètement le dogme à la connaissance et en faire une pure affaire de sentiment ; il affirme, au contraire, que l'expérience religieuse doit être formulée en idées et en paroles. Au début, cela se ferait d'une manière spontanée et naturelle, mais vague. Plus tard, cette opération serait plus réfléchie et plus distincte grâce à une élaboration pénible. Le rôle décisif dans la rédaction de ces formules appartiendrait finalement à l'Église qui leur donnerait le caractère d'un dogme. Ainsi on distinguerait dans le dogme trois stades : un stade intérieur et *religieux*, un stade philosophique et *intellectuel*, et un stade ecclésiastique et *autoritaire*. — Bien que la vie religieuse intérieure demeure en soi immuable dans l'Église, ses manifestations extérieures, et partant les vérités dogmatiques, seraient en perpétuelle évolution. Ces formules, en tant que symboles, ne sauraient prétendre atteindre la vérité ; cependant, avec leur caractère ecclésiastique, il faut les accepter avec respect, car elles contribuent merveilleusement à propager et à perfectionner le sens religieux. Étant donné que nous sommes incapables d'atteindre la vérité absolue, les dogmes gardent cependant une grande importance comme règles de vie pratique, parce qu'on se conduit à leur égard *comme s'ils étaient* l'expression de la vérité (dogmatisme moral). Ainsi donc on prierait Dieu comme s'il était une personne, on traiterait l'Eucharistie comme si elle contenait la Présence réelle, tout en ignorant le *comment* de ces vérités (Cf. Encyclique « Pascendi », Décret « Lamentabili », Motu proprio « Præstantia », Denz., 2071 sq. Le Roy, *Dogme et critique* (1907)).

Essence du dogme. Après avoir repoussé la conception moderniste du dogme, nous pouvons établir, au sujet de l'essence du dogme, cette thèse sûre : *Le dogme n'est pas de nature purement symbolique, mais il a une valeur réelle de connaissance ; il n'est pas en premier lieu une règle des mœurs, bien qu'il ait indirectement une grande influence même sur la vie morale.*

Le dogme veut nous communiquer des connaissances religieuses, objectivement sûres, généralement compréhensibles et s'imposant obligatoirement. Il est vrai que ces vérités ayant trait à Dieu, à son Être et à sa vie, cachés pour nous, ne peuvent être des vérités adéquates ou absolues, mais seulement des vérités analogiques, relatives. Néanmoins, ce sont des vérités réelles. Le point de vue catholique se place entre deux extrêmes : l'*agnosticisme* aveugle et l'*anthropomorphisme* naïf. On abuse beaucoup aujourd'hui des mots vérité absolue et relative. *Pesch* remarque à ce sujet avec raison : « Cela peut vouloir dire : « Les dogmes ne sont que l'expression d'une conception subjective à laquelle ne correspond pas une valeur objective » — et cela est faux ; — ou bien cela peut vouloir dire : « Les dogmes ne sont pas une expression exhaustive de la réalité divine et admettent des précisions ultérieures » — et cela est exact (*Foi et dogme*, 168). — Il en est de même pour l'autre point. Les dogmes sont tout d'abord des vérités pour la foi et non des règles pour la vie ; mais cela ne veut pas dire qu'ils sont de pures conceptions intellectuelles, ils s'adressent aussi au cœur. Le protestantisme nous reproche de faire une « théologie de luxe » (Kattenbusch) et d'agir avec les dogmes comme avec l'Écriture : « On la possède comme si on ne la possédait pas, la soumission aux formules suffit ». Ces reproches ne méritent pas qu'on leur réponde.

Division des dogmes. Malgré leur ressemblance formelle, on a coutume de diviser les dogmes d'après les points de vue suivants :

1. D'après leur contenu, en *dogmes généraux* et en *dogmes spéciaux*. Les premiers sont les grandes vérités fondamentales concernant Dieu, la Création, la Rédemption et les fins dernières ; les autres sont les vérités particulières contenues dans ces grandes vérités.

2. D'après leur relation avec la raison, on les divise en dogmes *purs* et en dogmes *mixtes*. Les premiers sont les mystères incompréhensibles ; les autres les vérités que la raison peut atteindre d'une certaine manière, par exemple l'existence de Dieu, quelques-uns de ses attributs.

3. Par rapport à leur proclamation par l'Église, on les divise en dogmes *formels* (d. *formalia quoad nos, revelata et proposita*) et en dogmes *matériels* (d. *materialia, in se revelata sed non proposita*). Dans ces derniers manque le second élément essentiel. Ce ne sont donc pas des dogmes proprement dits. Mais celui qui serait convaincu de leur existence dans la Révélation serait tenu de les croire d'une foi divine (*fide divina seu theologica*, différente de la *fides catholica*)

§ 3. Les vérités catholiques

A consulter : *Dict. théol.*, 5, 1870 sq. et 4, 1576 sq. *Franzelin*, De div. Trad. thes. 23 n. 4. *Straub*, De Ecclesia Christi, 2, thes. 25.

Essentiellement différentes des dogmes, dans le sens strict que nous venons d'expliquer, sont les *vérités catholiques* (*veritates catholicæ*). L'Église propose aussi dans son enseignement ordinaire, ainsi que dans ses déclarations scientifiques sur la foi, des vérités qui ne possèdent pas la première caractéristique du dogme. Elles ne sont pas

contenues dans la Révélation et ne sont pas non plus proposées comme telles. On les appelle simplement « enseignement ecclésiastique » (*doctrinæ ecclesiasticæ*) à la différence de « l'enseignement divin » de la Révélation. Ces vérités comprennent trois groupes : 1° Les *conclusions théologiques* (*conclusio théologica*) ; 2° Les *vérités philosophiques* qui sont en relation étroite avec les vérités révélées ; 3° Les *faits dogmatiques* (*facta dogmatica*). Ces vérités catholiques, elles aussi, sont garanties par *l'infailibilité* (Cf. § 7).

Ad 1. *Notion*. La conclusion théologique est une vérité religieuse déduite de deux prémisses dont l'une est formellement révélée et l'autre n'est connue que naturellement. Comme ces vérités plongent par *une* racine dans la Révélation, on les appelle *virtuellement révélées* (*virtualiter revelata*).

Pour ce qui est de la détermination du mode de révélation, on distingue les degrés suivants : une vérité peut être révélée : a) *immédiatement* et *formellement* (*revelatio immediata et distincta*), par ex. : la Création (Gen. 1, 1), l'Incarnation (Jean, 1, 14), la Trinité (Math., 28, 19) ; b) *immédiatement* mais d'une manière *obscure* (*rev. immediata sed obscura, quasi implicita*), comme la partie dans le tout, le particulier dans le général, par ex. : la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils, l'infailibilité du Pape ; c) d'une manière *virtuelle* et *implicite* (*rev. virtualis et implicita*), de telle sorte qu'on ne peut découvrir cette vérité que par la voie du syllogisme. Dans les deux premiers cas, nous avons un véritable dogme ; dans le dernier cas, une conclusion théologique. Quand les deux prémisses sont révélées, la conclusion est un dogme ; quand les deux prémisses sont des vérités naturelles, nous n'avons qu'un syllogisme philosophique. Exemples de conclusions théologiques : Le Christ est, même comme Homme, le Fils naturel de Dieu et non son Fils adoptif ; l'unité de l'action divine à l'extérieur ; l'unité de procession de la troisième Personne divine ; le pouvoir d'enseignement de l'Église concernant les vérités catholiques.

Pour la dogmatique, les conclusions théologiques sont d'une grande importance. Elles permettent d'approfondir d'une manière scientifique les vérités révélées, de les relier entre elles, de les systématiser. Elles permettent de découvrir de nouvelles vérités et de répondre à mainte question dont la Révélation ne donne pas la solution précise. C'est l'Église qui décide, *en dernière analyse*, quelles sont les vérités que nous devons considérer comme conclusions théologiques. Pour ce qui est de l'obligation que nous avons de les croire ou de leur caractère de certitude, la plupart des thomistes, avec beaucoup d'autres théologiens, déclarent que ce n'est pas la foi divine, mais seulement la loi ecclésiastique qu'on peut et, partant, qu'on doit leur accorder. On trouve des exemples de déclarations officielles sur les conclusions théologiques dans la Constitution « *Auctorem fidei* » de Pie VI contre le synode de Pistoie. Dans les 35 propositions, il condamne le plus souvent de fausses conclusions (Denz., 1501 sq.).

Ad 2. L'Église, en tant que maîtresse de tous les temps et de tous les peuples, a le devoir de ne pas conserver le dépôt de la Révélation comme une lettre morte, mais de le

proposer sous une forme qui soit adaptée à la culture et aux besoins individuels et qui réponde aux exigences de chaque époque. En agissant ainsi, elle doit mêler à l'élément surnaturel un élément naturel. Dans ses discussions scientifiques notamment, il n'est pas rare que l'Église s'appuie sur les données de la saine philosophie (*philosophia perennis*) ; elle lui a même emprunté plusieurs termes dans ses définitions dogmatiques, comme transsubstantiation, consubstantiel, personne, nature, substance, etc.

Ensuite l'Église touche une série de vérités naturelles dans les préambules qu'elle doit faire, quand elle veut parler des vérités révélées (*Præambula fidei* ; S. th., 1, 2, 2 ; *De ver.*, 14, 9 ad 8). De ce nombre sont surtout les vérités concernant l'existence de Dieu et ses attributs absolus, que la raison naturelle peut elle-même reconnaître. Beaucoup font aussi rentrer dans ce nombre l'immortalité, la spiritualité de l'âme, le libre arbitre, la morale naturelle et le fait de la Révélation.

L'Église peut aussi prendre vis-à-vis de la philosophie une attitude négative, quand celle-ci s'attaque directement aux vérités de foi ou bien formule des thèses qui, dans leurs conséquences, peuvent devenir dangereuses pour la foi. Le jugement porté sur une telle philosophie fait partie des vérités ecclésiastiques. Le Concile du *Vatican* déclare expressément que, pour protéger le dépôt de la foi, « l'Église tient aussi de Dieu le droit et la charge de proscrire la fausse science » (S. 3, c. 4 ; *Denz.*, 1798).

Ad 3. En plus des vérités naturelles, il y a encore des *faits naturels* qui sont présumés par le dogme ou bien lui sont intimement ou historiquement connexes. C'est pourquoi on les appelle les *faits dogmatiques*. Il ne faut pas les confondre avec les faits purement surnaturels qui ont trait à notre salut comme l'Incarnation, la Résurrection et l'Ascension du Christ. L'expression provient de la théologie posttridentine et désigne, au sens large, les faits qu'on vient d'indiquer, comme l'épiscopat de S. Pierre à Rome, la légitimité des conciles en particulier, la validité des proclamations « *ex cathedra* » du Pape, le fait que la parole de Dieu est contenue dans la *Vulgate*. Toutes ces vérités sont en soi naturelles, mais d'elles dépendent, historiquement, une foule de vérités strictement dogmatiques. Qu'on songe seulement à l'existence et à la validité du Concile de Trente, à l'historicité du pontificat de Pierre à Rome !

Au sens *strict*, on désigne, par cette expression, des « *textes dogmatiques* ». L'Église juge si un écrit ou une thèse est conforme ou non au dogme. L'Église s'est de tout temps prononcée, d'une manière décisive, sur ces textes dogmatiques. Quand les jansénistes lui contestèrent ce droit, avec leur distinction de la question de droit et de la question de fait, elle le revendiquera dans les deux sens. A ce sujet, elle déclara que, dans son jugement, elle s'en tenait au sens objectif de l'exposé, elle laisse donc de côté l'intention subjective de l'auteur (*Denz.*, 1350 ; cf. 1098 et 1099). Signalons parmi les exemples de textes dogmatiques l'écrit « *Thalia* », d'Arius ; les « *Trois Chapitres* » de Luther ; l'« *Augustinus* », de Jansénius. L'Église exige expressément, pour son jugement sur ces textes, l'assentiment interne et ne se contente pas du silence respectueux.

Sommaire logique des paragraphes suivants. D'après le Concile du Vatican, il faut que le dogme soit contenu dans la *Révélation*. Cette Révélation se trouve, comme l'affirmait déjà le Concile de Trente, dans l'*Écriture* et la *Tradition*. A ces deux sources doivent puiser les vérités de foi, d'après l'ordre voulu par Dieu, non seulement les fidèles eux-mêmes, mais encore le *magistère ecclésiastique*. Ainsi, en traitant du *principe objectif* de la dogmatique, nous aurons à parler de l'*Écriture*, de la *Tradition* et du *magistère ecclésiastique*.

CHAPITRE 2 : Les principes de la science dogmatique

A) Le principe objectif : La Révélation

À consulter : *Pesch*, Prael. dogm., 1, 151 sq. *Tanquerey*, Synopsis theol. fund., 106 sq. *Hetzenhauer*, Theologia biblica (1908). *Zschokke*, Historia sacra Veteris Testamenti (1920). *Ottiger*, De revelatione supernaturali. *Garrigou-Lagrange*, De revelatione (1920). *Dict. theol.*, 1, 1524 sq. *H. Dickmann*, De revelatione christiana (1930).

§ 4. La Révélation divine.

Notion. La Révélation divine est un acte libre de la grâce de Dieu par lequel il se manifeste lui-même aux hommes et leur fait connaître son existence et son essence, sa volonté et ses œuvres. Cela se fait : 1° Par la voie de la *nature* (relatio naturæ ; theologia naturalis) ; 2° Par la voie de la *foi* (revelatio fidei : theologia fidei sive viatorum) ; et 3° Par la voie de la *gloire* (relatio gloriæ : theologia scientia gloriæ sive beatorum). La première est une révélation naturelle, les deux autres sont des révélations surnaturelles. La « revelatio gloriæ » n'est pas une source de la dogmatique.

Le concile du *Vatican* commence par la « revelatio naturalis » : « Dieu, principe et fin de toutes choses, peut être certainement connu par les lumières naturelles de la raison humaine, au moyen des choses créées ». Puis il passe à la « revelatio supernaturalis » : « Cependant il a plu à la sagesse et à la bonté de Dieu de se révéler lui-même à nous et de nous révéler les décrets éternels de sa volonté par une autre voie surnaturelle ». Enfin il rappelle la « bonté infinie de Dieu » qui a révélé surnaturellement des vérités connaissables naturellement, pour assurer leur certitude générale, à cause de leur importance pour la fin de l'homme : « C'est bien à cette révélation divine que l'on doit que tous les hommes puissent promptement connaître, même dans l'état présent du genre humain, d'une certitude incontestable et sans aucun mélange d'erreur, celles des choses divines qui ne sont pas de soi inaccessibles à la raison humaine ». Il ajoute encore : « Cependant, ce n'est pas à cause de cela, que l'on doit dire la révélation *absolument* nécessaire » (S. 3, c. 2 ; Denz., 17885 sq.).

La distinction entre la révélation naturelle et la révélation surnaturelle remonte jusqu'à S. Paul. Le païen peut toujours suffisamment connaître Dieu par la Création (Rom., 1, 18 sq.), par les mouvements de la conscience (Rom. 2, 14 sq.). Par contre, on reçoit la révélation chrétienne par Dieu, par le Christ et par son Esprit (1 Cor., 2, 10 sq. ; Eph., 1, 17 sq. ; Col., 2, 2 sq., etc.). S. Augustin connaît cette distinction et dans la Scolastique elle est constante (S. th., 1, 1, 1 ; 2, 2, 2, 3. C. Gent., 1, 3-6). On sait que les rationalistes de tous les temps ont repoussé la révélation surnaturelle : Averroës, Maimonides, Spinoza, le judaïsme réformiste, la « philosophie » du 18^{ème} siècle, le libéralisme, le modernisme.

D'après les *modernistes*, « la révélation n'est autre que la conscience que prend l'homme de ses relations avec Dieu » (Denz., 2020). Ce ne serait donc qu'un phénomène psychologique tout naturel qui se limiterait au sentiment de dépendance à l'égard de Dieu. Le modernisme insiste extrêmement sur l'élément purement psychologique, par opposition à la conception mécanique d'après laquelle les vérités seraient « tombées du ciel » toutes prêtes. Or les modernistes auraient pu voir déjà dans les Pères que, loin de négliger les égards pédagogiques et psychologiques que Dieu témoigne, en tenant compte de la mentalité de celui qui reçoit la Révélation, ils y insistent au contraire avec force, à l'occasion. Ainsi S. Grégoire de Naz. dit : « L'Ancien Testament contient la révélation du Père, le Nouveau la révélation du Fils ; après l'Ascension du Christ, la troisième Personne se manifesta pour la première fois afin de ne pas tout « imposer » d'abord aux fidèles (Orat. Theol., 5, 27. M. 36, 161). « Il ne fallait pas que nous soyons écrasés par la Révélation, mais persuadés... car celui qui emploie la violence n'a que peu de durée... C'est ainsi aussi qu'il (Dieu) agit, comme un pédagogue ou un médecin, en détruisant quelques-unes des anciennes traditions et en en tolérant encore un peu d'autres » (Ibid, n. 25). Il faut se rappeler aussi la doctrine patristique du λόγος σπερματικός qui, en tant que *Logos* de la révélation, agissait déjà dans le paganisme. S. Augustin trouve tant de ressemblances entre ses deux modes d'action qu'il dit que la religion chrétienne se trouvait déjà objectivement chez les Anciens. « Car ce qui se nomme aujourd'hui religion chrétienne, existait dans l'antiquité et dès l'origine du genre humain » (Retr., 13, 3). Il faut cependant se rappeler ici que S. Augustin, même *si*, dans ce texte, il songe non seulement aux Juifs mais encore aux païens, se garde bien de supprimer la différence entre la nature et la surnature, la raison et la foi. C'est lui justement qui, à propos de la grâce, insiste fortement sur cette différence. Mais, par contre, ces citations des Pères nous autorisent à reconnaître purement et simplement le parallélisme, les analogies, les ressemblances formelles avec les institutions et les enseignements du christianisme, que l'histoire moderne des religions nous a montrés, sans pour autant, bien entendu, excuser l'intention de tout niveler, de nos adversaires. Nous n'acceptons plus aujourd'hui sans examen, dans le jugement du paganisme, l'attitude rude et violemment hostile des Pères, dont les paroles se rapportaient souvent à des abus particuliers et concrets ou bien avaient pour but d'éviter l'apostasie et constituaient des exhortations de missionnaires. Cependant nous nous gardons aussi d'une interprétation trop large du λόγος σπερματικός chez S. Justin et d'autres. Nous restons dans le juste milieu et nous unissons les deux points de vue, car tous les deux correspondent à la vérité. Les exagérations de l'histoire des religions

concernant l'emprunt, et le développement de conceptions *païennes* par l'Église des Pères, seront combattues au moment de l'étude particulière de chaque dogme ; mais nous ferons déjà ici ces remarques de principe : 1° Des ressemblances ne prouvent pas une dépendance interne : « Analogia non est genealogia » ; 2° L'identité formelle dans certains termes religieux ne témoigne pas d'une identité objective : « Si duo dicunt idem, non est idem ». Ces deux points sont assez souvent admis par des historiens des religions jugeant sans passion. Cependant la tendance à les nier est aujourd'hui très répandue.

Tout en reconnaissant l'action du λόγος σπερματικός dans le paganisme, nous n'en sommes pas moins autorisés à établir les thèses suivantes concernant la *Révélation surnaturelle*.

1. *Elle s'est adressée seulement aux anciens Patriarches (Adam jusqu'à Abraham), à Israël et au christianisme.*

Heb. (1, 1) : « À bien des reprises et de bien des manières, Dieu, dans le passé, a parlé à nos pères par les prophètes ». Mahomet, Bouddha, Zarathoustra et d'autres hommes de ce genre n'ont pas reçu cette « parole de Dieu » et ne devraient pas être assimilés au Christ et aux Prophètes.

2. *Elle s'est produite dans un développement historique avec une clarté progressive.*

La Révélation a grandi : *cumulativement* et *qualitativement*. L'Écriture elle-même l'exprime clairement (Héb., 1, 1 et Jean, 1, 1-14). Surtout, le Nouveau Testament nomme l'Ancien un pédagogue qui mène au Christ (Gal., 3, 24). L'Ancien Testament ne donne nulle part l'impression d'une perfection achevée ; il invite partout à le dépasser, comme le Nouveau Testament se réclame de l'Ancien. Ce progrès de la Révélation fut un progrès substantiel. On s'en rendra compte plus tard, d'une manière claire, à propos des quelques dogmes de l'Ancien Testament : Dieu, la Création, le messianisme, l'eschatologie.

Les Pères et la *Scolastique* reconnaissent ce progrès. Celle-ci se réfère volontiers à S. Grégoire le G. : « Avec le progrès du temps, la connaissance des pères spirituels grandit ; car, dans la science de Dieu, Moïse était plus instruit qu'Abraham, les prophètes plus que Moïse, et les Apôtres plus que les prophètes » (Homélie sur Ézéchiël, 2, 4, 12. M. 76, 890). Cf. *Grég. Naz.*, plus haut, p. 28 ; *Bern.*, Ep. 77 ; *Thom.*, S. th. 2, 2, 174, 6 et 2, 2, 1, 7).

Les Pères commencent déjà non seulement à distinguer l'histoire de la Révélation d'après l'Ancien et le Nouveau Testament, mais encore à la diviser en *époques*. On connaît la division en trois époques que S. Augustin a empruntée à Tertullien (*De virg. vel.*, 1) et que la Scolastique a généralement acceptée : l'époque de la religion naturelle (*ante legem*), l'époque de la loi (*sub lege*) et l'époque de la grâce (*sub gratia*). (*S. August.*, de Trinitate, 4, 7 : M. 42, 893 ; *De div. quæst.*, 66, 7 : M. 40, 66 ; *Enchir.*, 78 ; *Hug.*, *De Sacr.*, 1, 11, 1 ; *Thom.*, S. th., 2, 2, 174, 6). Mais S. Augustin connaît aussi six époques ou même huit d'après les jours de la Création (*Civ.*, 22, 30, 5).

3. Elle a été close avec les Apôtres.

Cette thèse est conforme à l'enseignement traditionnel de l'Église et a été encore confirmée par la condamnation des modernistes (Denz., 2074, 2020, 1806). On peut encore formuler cette thèse d'une autre manière, en reconnaissant généralement le Christ comme la conclusion de la Révélation et en disant que la Révélation faite en lui est la dernière et la plus parfaite que le monde pouvait recevoir et que, par conséquent, elle est d'une valeur et d'une durée immuables : *Caractère absolu, indéfectibilité et immutabilité* de la Révélation. Parmi les *adversaires* de cette thèse, il faut nommer, outre les montanistes qui réclamaient tout au moins un complément de la loi des mœurs (pénitence) et les rêveurs du Moyen-Âge qui attendaient un nouvel « *evangelium aeternum* », les modernistes et les néo-protestants qui se déclarent pour un « développement » de la religion ou « du christianisme ». Le caractère absolu du christianisme est nié particulièrement par *Troeltsch*. Le christianisme est pour lui, comme pour l'école historique religieuse, non pas la religion absolue, mais une religion à côté de beaucoup d'autres, bien qu'elle soit jusqu'ici la meilleure, c'est-à-dire la plus parfaite *relativement*.

La *preuve* de cette troisième thèse se présente clairement dans l'Écriture et la Tradition. Le Christ se considère lui-même comme la parole finale et décisive de Dieu au monde. Il est venu pour accomplir la Loi (Math., 5, 17). « Vous n'avez qu'un seul Maître, le Christ » (Math., 23, 8-10). Avec son affirmation solennelle : « Mais moi je vous le dis », il décida les plus hautes questions de vie (Math., 5, 17-43). « Le Fils demeure pour toujours ; si donc le Fils vous fait libres vous serez vraiment libres » (Jean, 8, 35 sq.). « Personne ne vient vers le Père si ce n'est par moi » (Jean, 14, 6). Il est l'unique porte qui mène à Dieu (Jean, 10). « Lui seul a vu Dieu » (Jean, 1, 18 ; 5, 19) et tout ce qu'il a entendu, il l'a communiqué (Jean, 15, 15). « La vérité complète » (Jean, 16, 13). Après lui viendra sans doute « l'autre Paraclet », le Saint-Esprit, cependant ce ne sera pas pour le compléter, mais pour l'expliquer. « Il recevra ce qui vient *de moi* pour vous le faire connaître » (Jean, 14, 16-18, 26 ; 16, 12-15). De même qu'il a reçu lui-même mission pour le monde entier il la donne à d'autres (Math., 28, 19). Quand il quitta le monde, il déclara qu'il avait tout « consommé » (Jean, 19, 30). Son retour pour le jugement dernier, voilà tout ce que l'humanité a encore à attendre de lui.

Les *Apôtres* nous enseignent la même chose. « De sa plénitude nous avons tous reçu » dit S. Jean (1, 16) ; ils ne sont que ses disciples. Ce n'est qu'après avoir été instruits par lui qu'ils ont pu devenir les docteurs du monde. Il est le commencement et la fin (Apoc, 1, 17 sq. ; 3, 14. 1 Jean, 5, 11). Personne ne confesse avec plus d'humilité cette prééminence du Christ que S. *Paul* (Notamment : Éph., 1-3, et Col., 1-2). Le Christ est venu comme la dernière révélation de Dieu (Éph., 1, 10, et Hébr., 1, 1 ; Act. Ap., 2, 17). Le temps fixé par Dieu a atteint en lui son terme (Gal, 4, 4 ; Eph., 1, 10). De même que l'Ancien Testament est ordonné vers lui, il trouve en lui sa fin et sa consommation (Rom., 10, 4). Toute sagesse et toute science ont été versées en lui sur nous (Éph., 1, 8). Cette parole résonne comme

un leit-motiv : « La pierre de fondation, personne ne peut en poser d'autre que celle qui s'y trouve : Jésus Christ » (1 Cor., 3, 11). Ces paroles expriment aussi la conviction des *Pères*.

Comme *motif de convenance*, on peut affirmer que, dans le Logos-Dieu et son Saint-Esprit, se sont manifestés en réalité les plus hauts facteurs de la Révélation et partant les derniers. Le christianisme, dans son expression authentique, est donc la religion absolue, insurpassable. L'Église elle-même, malgré l'assistance du Saint-Esprit qui lui a été promise, ne se sent ni la puissance ni le droit de changer quoique ce soit à ses traits essentiels (Vatic., S. 3, c. 4 ; Denz., 1800).

Remarques complémentaires. 1° L'affirmation du libéralisme, d'après laquelle l'Église primitive aurait immédiatement défiguré le pur enseignement du Christ par des conceptions religieuses venues d'ailleurs, et y aurait ajouté la prétendue « dogmatique de communauté » qui aurait constitué une addition essentielle, contredit les propres affirmations de l'Écriture citées plus haut et est absolument impossible à prouver ; 2° Dans les *Pères*, on rencontre parfois des expressions qui semblent indiquer une continuation de la révélation et de l'inspiration dans l'Église. Ces expressions ne sont pas rares non plus dans la Scolastique (Ghelinck, *Mouvement théologique*, 320 sq.). Cependant leurs déclarations ne doivent pas être prises au sens strict : elles signifient une illumination divine accordée à certains *Pères* particulièrement pieux, comme S. Grégoire le G., qui ont écrit sur des sujets théologiques, moraux et culturels.

Conclusion pratique. La *Révélation* divine exige la foi et la confiance, qu'elle soit communiquée directement aux hommes (Patriarches, Prophètes, Apôtres) ou indirectement (tous les autres). « Parle, Seigneur, ton serviteur écoute » (1 Rois, 3, 10). Écouter, prêter l'oreille, être attentif et silencieux, c'est le devoir du fidèle quand Dieu lui parle dans ses révélations. La Révélation ecclésiastique *générale* a été close à la mort du dernier Apôtre, mais son *application* à chacun en particulier dure jusqu'à la fin des temps. La Révélation générale ressemble à une source qui jaillit continuellement dans l'Église et dont chaque chrétien doit s'approcher pour y puiser. Le vase est déterminé par sa foi et ses besoins. Plus grand est le vase, plus riche est le don. Dieu n'accorde ses présents et sa grâce qu'à ceux qui ont *soif*. C'est pourquoi Jésus les proclame bienheureux. Celui qui trouve sa satisfaction ailleurs n'est plus apte à recevoir les dons de Dieu. S. Paul dit que la Révélation s'est faite « par des moyens nombreux et différents » (Hébr., 1). Il en est de même pour son application individuelle. Celui-ci la rencontre dans la souffrance, celui-là dans la joie ; elle s'offre à quelques-uns dans leur jeunesse, à d'autres dans leur vieillesse ; certains la trouvent dans la vie extérieure, d'autres dans la vie intérieure. Il est d'une importance décisive que chacun reconnaisse *son* temps et *son* heure et en profite pour ne pas rester sourd à l'appel du Seigneur (Hebr., 4, 7). La Révélation générale a été donnée par Dieu de telle sorte qu'elle contient des *obscurités* et des *lacunes*. Ces obscurités et ces lacunes ne disparaîtront que dans la vision béatifique ; il faut jusque là les supporter et les surmonter dans la foi. Vouloir *perfectionner* la religion révélée par ses propres forces naturelles est une entreprise sans issue et opposée à Dieu. Dieu ne se laisse pas arracher

ses dons, mais « tout *homme* est menteur ». Vouloir perfectionner la Révélation, c'est s'éloigner d'elle.

§ 5. L'Écriture source dogmatique

A consulter : *Franzelin*, De div. Trad. et Script. *J. V. Bainvel*, De Scriptura sacra (1910). *Ch. Pesch*, De inspiratione S. Scripturæ. *F. Schmid*, De inspirationis bibliorum vi et ratione (1885). *Crets*, De divina bibliorum inspiratione dissertatio dogmatica (1886). *Humbert*, Les origines de la théologie moderne (1911). *Merkelbach*, L'inspiration des divines Écritures. Encyclique « Spiritus Paraclitus » de Benoît XV (Denz., 2186 sq.).

1. Étendue de l'Écriture : Le Canon

Font partie des Écritures divines révélées tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament tels qu'ils ont toujours été transmis dans l'Église catholique et, à plusieurs reprises, en dernier lieu au Concile de Trente, énumérés nommément (Trid., S. 4 ; Vatic., S. 3, c. 2 ; Denz., 783, 1787).

Au sens *étymologique*, canon signifie une barre de bois, une mesure, une règle, puis une liste, un catalogue. On trouve ce mot appliqué en 350 aux livres de la sainte Écriture ; d'abord au sens *passif* : les livres saints sont canoniques parce qu'ils ont été accueillis par l'Église dans la collection officielle des livres donnés par Dieu ou inspirés par lui. On les distingue ainsi des livres apocryphes. Le mot canon ne tarda pas à recevoir un sens *actif* : quand les livres saints eurent été canonisés, reçus dans le canon. Ils devinrent eux-mêmes, après avoir reçu une règle, une règle pour la foi. *Isidore de Péluse* (+ ca. 440) appelle la Bible « règle de vérité » (M. 78, 1185). *S. Augustin* écrit : « Le canon entier des Écritures, auquel se rapportent les considérations que nous venons d'exposer, se compose de ces livres » (De doctr. Christ., 2, 8, 13). (Cf. *Exégèse*)

Notion. On entend donc par Canon la collection des livres que l'Église a admis officiellement dans la liste des Écritures inspirées et qui ensuite, comme tels, lui ont servi, dans l'instruction des fidèles, de règle de vérité et de foi.

On peut distinguer dans la canonicité de l'Écriture un double élément : un élément *divin* et un élément *ecclésiastique*. Les livres sont canoniques parce qu'ils sont inspirés ; ils le sont aussi parce qu'ils sont reconnus comme tels par l'Église. L'inspiration est la condition préalable de la canonicité. La théologie moderne dit : les livres sont canoniques « in actu primo » et « quoad se », parce qu'ils sont inspirés ; « in actu secundo » et « quoad nos », parce que l'Église les a admis comme inspirés dans le Canon. L'acte divin les rend aptes à la canonicité ; l'acte ecclésiastique leur reconnaît formellement ce caractère. Il est faux de prétendre, avec *Loisy*, que, pour l'époque ancienne, l'autorité divine a été seule valable et que, pour l'époque moderne, surtout après le Concile de Trente, l'autorité ecclésiastique l'a seule été. Néanmoins, depuis le Concile de Trente, on s'est toujours référé, en premier lieu, dans la polémique avec les protestants, à la définition ecclésiastique du Canon.

Dans le *protestantisme*, le Canon est, depuis l'origine, sans base. Le protestantisme ancien s'appuie uniquement sur des motifs purement internes. Seuls les livres qui « s'occupent du Christ » doivent être considérés comme canoniques. Mais de cela chacun est juge avec l'aide du « spiritus sanctus privatus ». Aujourd'hui c'est la critique qui détermine ce qui « doit être canonique ». L'Église *grecque-schismatique* a, en fait, le Canon tridentinien. Il est vrai qu'elle appelle les livres « deutérocanoniques » livres « non canoniques », mais dans la *pratique*, elle s'en sert comme des canoniques. « Chez nous », se plaint Svetlov, « on n'a jamais songé à faire une édition *populaire* de la Bible ».

Le Concile de Trente s'appuya, pour sa définition, sur la Tradition. « Suivant l'exemple des Pères orthodoxes, il (le Concile) reçoit avec le même pieux empressement et le même respect tous les livres de l'Ancien comme du Nouveau Testament ». Puis il énumère les livres. Il n'était pas possible d'attendre du Concile un jugement d'ensemble embrassant toute l'Écriture dans les différents livres successifs. Aussi le Concile ne pouvait s'appuyer que sur la Tradition et la croyance ininterrompue dans l'Église. Cette preuve de Tradition, il ne la fournit pas lui-même, mais il pouvait la présupposer et la laisser à la théologie qui l'expose aujourd'hui dans l'*Exégèse*. Des décisions conciliaires concernant le Canon s'étaient produites avant le Concile de Trente, au Concile de Florence (Denz., 706 ; pour l'époque plus ancienne cf. Denz., 162, 96, 92, 84, 32).

Décisions du *Concile de Trente* : 1° Les livres de la sainte Écriture ont la *même autorité* et doivent être acceptés « pari pietatis affectu » [avec un même sentiment de foi]. Les objections qui s'étaient manifestées, ainsi que les désirs d'établir une distinction entre les livres historiques et les livres dogmatiques, furent repoussées ; 2° *Intégrité du Canon* : « Si quelqu'un ne reçoit pas pour sacrés et canoniques ces livres *entiers avec toutes leurs parties*, comme on a coutume de les lire dans l'Église catholique, et tels qu'ils sont dans l'ancienne édition *Vulgate* latine, ou méprise avec connaissance et de propos délibéré les traditions dont nous venons de parler, qu'il soit anathème » (S. 4 ; Denz., 784).

Les théologiens ont interprété cette formule de diverses façons. Les anciens, particulièrement les auteurs espagnols, l'appliquaient à toutes les paroles de la Bible ; d'autres aux écrits deutérocanoniques contestés par les protestants ; d'autres encore avec Franzelin (thesis 19) voudraient la restreindre aux textes contenant une doctrine de foi et de morale. Égalité d'autorité ne signifie pas égalité d'importance théologique.

Le caractère *dogmatique* de la formule est entendu, par la quasi-unanimité des théologiens, dans le sens strict, non seulement parce que le Concile, à la différence des Conciles précédents, ajoute pour la première fois à sa définition l'anathème, mais encore parce que la vérité des sources de la Révélation est liée à la vérité de l'existence de la Révélation, si bien que nous ne pouvons connaître l'une sans l'autre. Ces deux vérités restent cependant distinctes en droit. C'est donc une hérésie et non seulement une erreur de rejeter le Canon. Le Concile du Vatican a de nouveau formulé ce dogme.

Critérium de la canonicité dans la primitive Église. Les théologiens donnent une double explication. D'après la conception spéculative, l'Église reçut pour l'acceptation d'un livre

biblique dans l'usage officiel et liturgique une inspiration concernant son caractère divin. D'après la conception historique, une telle inspiration spéciale était inutile, mais le Canon de l'Ancien Testament étant garanti par le Christ et les Apôtres, il suffisait pour le Nouveau Testament qu'on eût la persuasion et la certitude de l'*origine apostolique* de chacun des écrits. Cela garantissait leur caractère divin.

Aussi S. Paul signe ses lettres de sa propre main, pour en assurer l'authenticité, la « canonicité » (Gal., 6, 11 ; 2 Thes., 3, 17), il ne s'en remet pas à un charisme d'inspiration de l'Église. Du reste, quand le temps apostolique est clos, l'Église primitive n'attend plus d'Écritures inspirées. Quelle que soit la manière de voir que l'on adopte, il est certain que l'Église primitive, en constituant son Canon, était *infaillible* dans son jugement. Chez les *néo-protestants*, le Canon, par suite de la négation de l'inspiration, n'a plus de consistance ; il comprend, avec les livres bibliques, ceux des anciens Pères en tant que documents du christianisme primitif.

2. L'inspiration de l'Écriture

THÈSE. Les Écritures admises par l'Église dans le Canon sont inspirées, ont été écrites sous l'influence du Saint-Esprit et ont par suite Dieu pour auteur. De foi.

Explication. L'expression « inspiratio » θεοπνευστία, θεόπνευστος = qui a reçu le souffle de Dieu, provient de la Bible. On la trouve dans les Septante (Is., 8, 1 ; Jér., 29, 1 sq. ; Hab., 2, 2). S. Paul l'emploie formellement (2 Tim., 3, 16) ; S. Pierre équivalement (2 Pier., 1, 21). Il n'était donc pas besoin d'emprunter cette expression au langage païen qui la contient également.

Le Concile de Trente ne traite l'inspiration qu'incidemment et sans polémique, parce que les protestants ne la niaient pas. « C'est le même Dieu qui est l'auteur de l'Ancien et du Nouveau Testament » (Denz., 783). Mais, au cours des temps, des erreurs s'étant produites concernant l'essence de l'inspiration, le Concile du *Vatican* l'a définie avec plus de précision. « Si quelqu'un ne reçoit pas dans leur intégrité, avec toutes leurs parties, comme *sacrées et canoniques*, les Livres de l'Écriture, comme le saint concile de Trente les a énumérés, ou nie qu'ils soient *divinement inspirés* ; qu'il soit anathème » (S. 3, de la révélation, canon 4 ; Denz., 1809). D'après cette définition, toute la Bible est inspirée.

Preuve. L'inspiration de l'*Ancien Testament* ne peut pas être prouvée par l'Ancien Testament lui-même, mais elle peut l'être par le Nouveau. Nous y trouvons en effet une preuve concluante, objective et formelle.

1. Une preuve *objective* : Le Christ a cité souvent l'Ancien Testament comme la Parole de Dieu, d'une autorité unique et très haute (Math., 19, 4-6 ; 21, 42 ; 22, 29 ; 26, 54. Luc, 24, 25-27. Jean, 5, 39 ; 7, 38 ; 19, 28) et d'une obligation inéluctable (Math., 5, 18. Luc, 24, 44 sq. ; Jean, 10, 34). De même les Apôtres (Act. Ap., 1, 16 ; 18, 28. Rom., 1, 2 ; 4, 3 ; 9, 17 ; 10, 11. Gal., 3, 6, 8, 22 ; 4, 30 ; 2 Tim., 3, 15). Il est dit du psalmiste qu'il a prophétisé dans l'Esprit (ἐν πνεύματι) (Math., 22, 43 ; Marc, 12, 36 ; Act. Ap., 1, 16). D'après le Christ et les

Apôtres, on peut, en invoquant l’Ancien Testament, prouver d’une manière décisive des questions de foi et de mœurs.

2. Une preuve *formelle* : S. Paul (2 Tim., 3, 16) dit au sujet de l’Ancien Testament : « Toute l’Écriture est inspirée par Dieu ; elle est utile pour enseigner, dénoncer le mal, redresser, éduquer dans la justice ». Peu importe qu’il faille entendre « toute l’Écriture » d’une manière collective (l’Écriture entière) ou bien distributive (toute Écriture). Toute l’Écriture sainte a, d’après S. Paul, un but religieux et didactique. Pourquoi ? Elle est inspirée, écrite sous le souffle de Dieu (θεόπνευστος, de θεός et de πνέω). Cette parole peut, il est vrai, s’employer au sens *actif* (respirer Dieu), mais de fait elle a toujours été comprise par les Pères grecs au sens *passif* ; c’est pourquoi aussi les Pères latins et la *Vulgate* la traduisent par « divinement (par Dieu) inspirée ». — S. Pierre écrit (2 Pier., 1, 21), en parlant du prophétisme, qu’aucune prophétie n’a pu se faire par la volonté humaine (c-à-d. naturellement). « Ce n’est jamais par la volonté d’un homme qu’un message prophétique a été porté : c’est porté par l’Esprit Saint que des hommes ont parlé de la part de Dieu ». Leur discours, leur enseignement, leur prédication provenaient de l’inspiration dont ils étaient remplis et qui les portait. Sous le nom de « discours », il faut entendre aussi les écrits, car ce n’est que par leurs écrits que les prophètes étaient encore connus et agissaient.

L’inspiration du *Nouveau Testament* résulte *objectivement* du don du Saint-Esprit que les Apôtres reçurent d’une manière générale pour annoncer la doctrine de Jésus (Math., 10, 19. Jean, 14, 26 ; 15, 26 ; 16, 13). Sans doute, il faut penser d’abord à la forme orale d’enseignement, mais la forme écrite ne doit pas être exclue, tout l’enseignement repose sur un seul Esprit qui opère tout. Et cela est d’autant plus certain que les Apôtres eux-mêmes ne distinguent pas entre les deux formes d’enseignement (2 Thes., 2, 14). Si les Apôtres, pour leur enseignement spécial écrit, n’en appellent pas au Saint-Esprit (1 Cor., 7, 40), il faut dire qu’il n’est pas nécessaire, pour le caractère objectif d’inspiration de l’Écriture, que les écrivains aient *conscience* de ce charisme. Pour les auteurs non Apôtres, Marc et Luc, leur dépendance de Pierre et de Paul leur donne un supplément de garantie. S. Jean a une conscience distincte de son inspiration personnelle (Apoc., 1, 10 sq. ; 22, 18 sq.) et S. Pierre semble admettre l’inspiration des Épîtres pauliniennes (2 Pier., 3, 15 sq.). Pour l’inspiration du Nouveau Testament (comme de l’Ancien), le témoignage de la *Tradition* est net et décisif.

Les Pères nous montrent la foi catholique à l’autorité divine égale des deux Testaments. Ils honorent en eux les « oracles de l’Esprit Saint, les dictées de Dieu, les paroles de Dieu, les écrits de Dieu », etc. Les Écritures sont « divines ». En raison de la preuve célèbre du Christianisme par les prophéties que relève déjà le Nouveau Testament, l’Ancien Testament était même, au début, placé au premier rang. Au reste, leur enseignement se fait de plus en plus clair après la séparation gnostique de l’Ancien et du Nouveau Testament que combat S. Irénée : « Le même Seigneur, le même maître de la maison a produit *les deux* Testaments... ils sont donc d’une et même substance » (Adv. h., 4, 9). Cela

ne les empêche pas d'insister sur la distinction entre « Loi » et « Évangile ». Témoignages particuliers des Pères :

S. *Clément Rom.* appelle les Écritures : « Les véritables expressions du Saint-Esprit » (Cor., 14, 2). Il dit de S. Paul que, lorsqu'il a envoyé ses Épîtres aux Corinthiens, il était « vraiment inspiré » (Ibid, 17, 1). S. *Polycarpe* cite Ps. 4, 5 ; Eph., 4, 26 et les appelle « saintes Écritures » (Ep. 12, 1). D'après S. *Théophile*, les auteurs des saintes Écritures étaient des « hommes remplis de l'Esprit de Dieu » (Ad Autol., 2, 22, 9). D'après S. *Irénée*, les saintes Écritures sont « parfaites », parce qu'elles ont été exprimées par le Logos de Dieu et son Esprit (Adv. h., 2, 28, 2). *Tertullien* voit la « divinité » des Écritures dans « l'accomplissement des prophéties » (Apol., 20). Le *pseudo-Justin* se représente même les auteurs sacrés comme des instruments passifs du Saint-Esprit, auxquels il s'offre comme l'archet d'une cithare ou d'une lyre (Cohort., 8, vers 250-300). *Athénagore* emploie l'image d'une flûte (Leg., 7-9). Si les plus anciens témoins ne parlent que de l'existence de l'inspiration, les témoins postérieurs traitent aussi de sa nature et de son *extension*. C'est pourquoi il faudra revenir à leur témoignage. On peut dire, en abrégé, que, concernant l'existence de l'inspiration, il n'y a jamais eu de controverse sérieuse dans l'Église ; on n'a discuté que sur sa nature.

Les Grecs tiennent ferme à l'inspiration. Cependant ils cherchent volontiers à prouver cette inspiration par les *effets* sanctifiants de la sainte Écriture sur les peuples. Ils insistent aussi sur l'accomplissement des prophéties. Or, ces arguments ne peuvent servir qu'à confirmer la preuve. Le théologien russe Svetlov regrette, au reste, vivement le « mécanisme » de son Église, qui considère comme une révélation divine non seulement le texte original de la Bible, mais jusqu'aux fautes d'impression. Exactement comme les anciens protestants.

Nature de l'inspiration. Léon XIII dit : Dieu a « lui-même, par une force surnaturelle, poussé et déterminé les écrivains à écrire et, pendant qu'ils écrivaient, les a assistés de telle sorte qu'ils ont conçu comme il faut et voulu écrire tout ce que Dieu voulait et cela seulement, et qu'ils l'ont exprimé comme il faut, avec une vérité infaillible ; autrement il ne serait pas lui-même l'auteur de toute l'Écriture » (Denz., 1952).

Bien que la sainte Écriture ait deux *auteurs*, un auteur divin et un auteur humain, il faut cependant, étant donné que l'inspiration est un charisme surnaturel, placer l'auteur divin au premier rang. Dieu n'est pas cependant l'auteur *exclusif*. Cela ressort de la conception catholique de la grâce, des relations entre la cause première et la cause seconde, entre la cause principale et la cause instrumentale ; cela ressort aussi du fait que les écrivains sacrés ne sont pas des instruments sans vie, mais des individus vivants, pensants et libres. C'est pourquoi Léon XIII s'est efforcé de décrire la *coopération* des deux causes d'après l'analogie de la grâce. Dieu exerce, préalablement à toute activité propre de l'écrivain, une influence sur sa volonté, afin qu'elle se décide à écrire ; sur l'intelligence, afin qu'elle comprenne comme il convient ce qu'il faut écrire et l'exprime avec une exactitude correspondante, de telle sorte que l'Écriture soit d'une vérité infaillible. Cette définition

qui se rattache à Franzelin peut être considérée comme la définition spéculative ; les adversaires l'appelaient une définition *a priori*. Elle laisse de côté l'auteur humain et son œuvre, elle s'en tient à l'expression « Dieu auteur des Écritures » et l'analyse. On doit cependant la considérer comme la définition traditionnelle, car elle remonte, dans ses éléments, comme le Pape le remarque, au moins jusqu'à S. Augustin.

L'école exégétique oppose à cette notion de l'inspiration une autre notion qu'on peut appeler la notion historique, *a posteriori*. Elle part de l'Écriture, par conséquent de l'effet de l'inspiration, et cherche à déterminer cette inspiration *préalablement* dans les livres particuliers, au moyen d'un examen critique, pour donner *ensuite*, après avoir fait la synthèse des découvertes particulières, une analyse ou une description de l'inspiration qui tâche de tenir compte des faits donnés et des circonstances concrètes. Cet essai de tenir compte du facteur humain libre et conscient est très ancien ; L'Écriture elle-même le met en évidence (2 Macch., 2, 24 ; Luc, 1, 1-4). Certaines expressions peu correctes des plus anciens Pères « insouciant dans leur langage » pouvaient prêter à des malentendus et, dans le montanisme de Tertullien, on apercevait le danger de confondre le « délire sacré » de la doctrine platonicienne de Philon avec l'inspiration. Aussi les Pères de la grande époque firent front contre ce danger et défendirent avec énergie la coopération individuelle des auteurs inspirés. Ainsi *Origène* : « Il n'est pas vrai, comme quelques-uns le pensent, que les Prophètes ont parlé sans conscience et sous la pression de l'Esprit : ils l'ont fait avec pleine liberté » (M. 13, 1410). Mais plutôt la touche de l'Esprit rendait « le regard de leur intelligence plus clair et la vision de leur âme plus pénétrante » (C. Cels, 7, 3 et 4). *S. Jérôme* appelle la divination montaniste un rêve déraisonnable et se réfère à la première Épître aux Corinthiens (14, 32) : « Les esprits prophétiques sont soumis aux prophètes et ceux-ci les ont en leur pouvoir quand ils veulent se taire et quand ils veulent parler » (Prol. in Is. : M. 24, 19 sq.). Du rôle actif des auteurs inspirés, *S. Jérôme* déduit la différence du style biblique. Il loue Isaïe de l'« urbanité de son éloquence » (In Is. Præf. : M. 28, 771) ; par contre, il place Amos moins haut à cet égard (Prol. : M. 25, 990). Il en est de même pour *S. Augustin* mais il comprend le problème d'une manière plus profonde. C'est sur le facteur divin qu'il insiste surtout. Les saints livres sont l'œuvre des mains de Dieu : « les livres saints sont l'ouvrage des doigts de Dieu, puisqu'ils sont écrits par le Saint-Esprit qui animait les saints et agissait en eux » (Enarr. in Ps. 8, 8).

Il décrit avec plus de précision l'action divine quand il insiste particulièrement sur les *trois Éléments* suivants : Dieu déterminait les auteurs sacrés à écrire, les renseignant sur ce qu'ils devaient écrire et les dirigeait dans le choix de la matière. Il compare la relation des deux facteurs à celle de la tête et des membres : « Quand les disciples ont écrit sa vie et ses discours, on ne peut prétendre que lui-même n'a rien écrit, puisque les membres n'ont agi en cela que sous l'inspiration et suivant la volonté du chef. Car il leur a *commandé* comme à ses mains d'écrire ce qu'il a voulu nous faire lire de ses actes et de ses paroles » (De cons. Evang., 1, 35, 54). L'influence divine sur l'intelligence que la Vulgate exprime par « inspirer », il l'appelle « dire » comme *S. Irénée* déjà (Adv. h., 2, 28, 2) et même « dicter ». Comment il faut entendre cette « dictée », nous le voyons dans le même ouvrage (2, 66, 128) où *S. Augustin* écrit : « Ne croyons-nous pas que la vérité est, pour ainsi dire,

protégée par des accents sacrés, comme si Dieu nous recommandait les mots comme la vérité elle-même à cause de laquelle ils ont été prononcés ? ». Il distingue donc le mot matériel de la vérité spirituelle. Il distingue aussi entre l'auteur divin parfait et l'auteur humain inférieur : « Peut-être Jean n'a-t-il pas dit la chose comme elle est, mais seulement comme il pouvait, car c'était un *homme* qui parlait sur Dieu, sans doute un homme inspiré de Dieu, mais un homme. Parce qu'il était inspiré, il a dit quelque chose. S'il n'avait pas été inspiré, il n'aurait rien dit ; mais comme il était un homme éclairé, il n'a pas tout dit ce qui est, mais il a dit ce qu'un homme pouvait dire » (In Joa., 1, 1). « Dieu s'accommode au langage des hommes » (Civ., 17, 6, 2).

Mais, dans toutes les explications du grand docteur, on retrouve toujours la thèse ferme et immuable : *La Bible est exempte d'erreur* ; elle ne contient aucune affirmation fautive ou erronée et encore moins des mensonges. Ce point, S. Augustin a eu à le défendre contre S. Jérôme qui avait des opinions plus libres. Il écrit que même si un mensonge obligatoire s'était produit, toute l'Écriture serait sujette au doute (Ép. 28, 3). Quand l'aspect extérieur semble indiquer une erreur, il s'agit ou bien de transcription défectueuse, ou bien de mauvaise traduction du texte original ou bien de malentendu subjectif (Ép. 82, 1, 3).

Les pensées de S. Augustin sont reproduites par S. Grégoire le G. Seulement ce dernier conçoit la relation entre Dieu et l'auteur sacré d'une manière plus étroite. Il ne se contente pas d'appeler l'Écriture « rien de moins que les propres lettres de Dieu tout-puissant à sa créature » (M. 77, 706) et d'employer le mot « dicter » (mais peut-être dans le sens de commander), mais encore il écrit qu'on n'a pas à se préoccuper de l'auteur humain quand l'auteur divin est certain ; il n'envisage ici, il est vrai que les livres « d'auteur incertain » et d'autres plus tard, par ex. Bellarmin, adopteront ces vues comme principe (Praef. in Ps. cf. Theodoret, Praef. in Ps. : M. 80, 862). Il semble aussi attribuer aux Prophètes une certaine extase (ceux que Dieu a choisis pour écrire ses paroles sacrées étant remplis de son Esprit-Saint sortent d'une certaine façon d'eux-mêmes ; c'est pourquoi ils parlent d'eux comme ils parleraient d'un autre) (In Tob. Praef. : M. 75, 515 sq.). Peut-être ne veut-il par là que décrire le caractère surnaturel de l'état prophétique.

Étant donnée la situation de S. Augustin comme docteur de l'âge postérieur, il est inutile d'entendre d'autres témoins patristiques. Pesch, qui expose très abondamment la preuve patristique, en réunit les conclusions en six points dont nous extrayons ce qui suit : Dieu est l'auteur de l'Écriture, mais il se sert d'organes humains qu'il excite et pousse à écrire ce qu'il veut qu'ils écrivent et comme il veut qu'ils l'écrivent, si bien que ce qu'ils écrivent est vraiment « la parole de Dieu ». De ceci les Pères déduisent l'inerrance constante de l'Écriture et la foi absolue que nous devons avoir en elle. Nous ajoutons que, malgré leur insistance décisive sur le facteur divin, ils ne perdent aucunement de vue le facteur humain, mais à l'occasion le mettent fortement en relief, pour expliquer la différence des livres bibliques dans le style ainsi que dans le contenu. C'est que le langage est le véhicule de la pensée. S. Augustin estime, à ce sujet, que le divin peut difficilement être exprimé par des paroles, même quand l'auteur est un S. Jean. La question de l'inspiration verbale ou réelle ne peut pas être étudiée formellement chez les Pères ; ils ne la connaissaient pas

encore eux-mêmes et ne pouvaient donc pas y répondre. Mais le résultat le plus important de notre enquête est l'inerrance de l'Écriture.

Les *anciens Scolastiques* ajoutent peu de notions personnelles aux pensées de S. Augustin. Ils affirment la divinité de l'Écriture et sa profondeur ; ils affirment, par suite, comme les Pères, qu'elle possède un sens multiple (triple, septuple) et avertissent les dialecticiens parmi eux de respecter l'inerrance de l'Écriture.

S. *Thomas* met l'inspiration en relation avec la prophétie et distingue les Prophètes des (autres) écrivains sacrés. Les premiers n'ont exprimé que des vérités surnaturelles et par conséquent au nom du Seigneur. Les autres ont parlé le plus souvent de choses naturellement connaissables et par conséquent en leur propre nom tout en jouissant cependant de l'illumination divine (S. th., 2, 2, 174, 2 ad 3). L'inspiration au sens strict se confond, pour lui, avec la révélation ; cependant, dans un sens plus large, elle concerne aussi les écrivains sacrés qui rapportent des vérités naturelles, mais dont la certitude est connue par les auteurs dans une plus haute lumière. - La relation entre Dieu et l'écrivain est caractérisée par lui par les notions de *cause principale et de cause instrumentale* : « L'auteur principal de la Sainte Écriture est l'Esprit Saint... l'homme a été l'auteur *instrumental* » (Quodl., 7, 6, 14 ad 5 ; cf. S. th., 1, 1, 10). Ainsi que les Pères, il enseigne l'inerrance de l'Écriture, même dans les choses qui, par ex. dans l'histoire, sont racontées incidemment, ainsi quand il est dit que Samuel était le fils d'Elcana (S. th., 1, 32, 4) et dans les choses qui concernent les sciences naturelles. Ici le théologien doit s'en tenir à deux principes : La véracité de l'Écriture et une interprétation raisonnable qui ne doit pas fournir un sujet de moquerie aux incrédules (S. th., 1, 68, 1). C'est ainsi également que jugeait S. Augustin.

Il y aurait peu d'intérêt à recenser les autres Scolastiques ; ils présentent essentiellement, comme on peut le voir dans Pesch et Holzhey, la même doctrine. Malgré leurs nombreuses remarques particulières, on ne trouve pas chez eux de traité systématique et complet de la question. On n'en trouve pas non plus au Concile de *Trente* : il se contente de répéter les anciennes formules brèves affirmant que Dieu est l'auteur de l'Écriture, auteur de l'un et de l'autre Testament.

Après le Concile de Trente, on commença à discuter la question d'une manière plus active. On y fut obligé déjà par la polémique. Il est vrai que ce ne fut tout d'abord que d'une façon indirecte, car des deux côtés on admettait l'autorité surnaturelle de la Bible, pour les livres tout au moins qui étaient communs aux deux partis. Nous ne tiendrons pas compte des jugements nombreux et souvent contradictoires de Luther. Le *néo-protestantisme* l'a de beaucoup dépassé. Une tendance qui se rattache à *K. Barth* veut réintroduire la notion d'inspiration, mais parle d'une « exégèse pneumatique » qui se ramène à l'ancien « *Spiritus privatus* » et dépouille de nouveau le contenu biblique de toute autorité divine objective. Remarquons encore que les discussions protestantes sur l'inspiration, avec leurs variations, n'ont pas été sans affecter de quelque manière la théologie catholique. Le Concile du Vatican en tint compte et résuma ainsi la doctrine :

« Ces livres, l'Église les tient pour saints et canoniques, non point parce que, composés par la seule habileté humaine, ils ont été ensuite approuvés par l'autorité de l'Église ; et non pas seulement parce qu'ils contiennent la révélation sans erreur, mais parce que, écrits sous l'inspiration de l'Esprit saint, ils ont Dieu pour auteur et qu'ils ont été livrés comme tels à l'Église elle-même » (S. 3, c. 2 ; cf. Denz., 1787, cf. can. 4).

1° Une approbation et une acceptation ultérieure, dans le Canon par l'Église ne peut pas conférer à un livre d'origine purement naturelle, le caractère d'inspiration (dite : *inspiratio subsequens* : Haneberg), car l'Église ne peut que *déclarer* le caractère surnaturel, elle ne peut pas le *créer*.

2. Même la seule assistance du Saint-Esprit (*assistencia negativa*) ne correspond pas à la notion stricte d'inspiration, car elle ne comporte que l'absence d'erreur sans postuler l'origine surnaturelle (*insp. concomitans* : Jahn, Holden, Christmann). Il faut au contraire que l'Écriture ait été soumise dès son origine à l'influence de Dieu ; autrement le dogme : « Dieu est l'auteur de l'Écriture » n'aurait pas de sens (*insp. antecedens*). Les livres étaient déjà inspirés quand l'Église les reçut dans son Canon. Cette même affirmation a été répétée plus tard par Léon XIII (cf. p. 35) et présupposée par Pie X dans sa condamnation de la proposition moderniste : « Ceux-là font preuve de trop grande simplicité ou d'ignorance qui croient que Dieu est vraiment l'Auteur de la Sainte Écriture » (Décret *Lamentabili sane exitu*, prop. 9 ; Denz., 2009).

Quand on veut préciser théologiquement l'inspiration, il faut avoir ces déclarations ecclésiastiques devant les yeux. Dans ces déclarations, le terme « *Deus auctor Scripturae* » est dès le début un point fixe. On est donc lié par ce terme. Sans doute, comme les expressions analogues qui se rencontrent dans la Tradition, telles que « parole de Dieu », « lettre de Dieu », on peut l'expliquer diversement. Mais l'interprétation donnée par S. Thomas de cause principale et de cause instrumentale est celle que l'Église a eue en vue, bien qu'il soit possible de l'expliquer par les principes du thomisme et par ceux du molinisme. L'inspiration est une grâce, une charisme et, par conséquent, la doctrine de la grâce confère, pour ainsi dire, sa lumière à cette question, mais aussi sa difficulté. Il s'agit en effet de la collaboration de la cause première et de la cause seconde, collaboration qu'on ne peut jamais scruter à fond.

Les théologiens distinguent l'inspiration en tant qu'activité, en Dieu (*insp. activa*), dans l'homme (*insp. passiva*) et dans son effet (*insp. terminativa*). En Dieu, c'est une « *actio Dei ad extra* » propre à toute la Trinité, mais appropriée au saint-Esprit. Dans l'homme inspiré, elle s'adresse à ses puissances spirituelles et détermine par mode d'autorité la rédaction de l'écrit. Ceci exige : 1° Une certaine poussée de la volonté (*impulsus ad scribendum*). C'est ce qui résulte de 2 Pier., 1, 21 et 2 Tim., 3, 16, et c'est ce que déclare Léon XIII (*ad scribendum excitavit et movit*) ; 2° Une certaine illumination de l'intelligence (*illuminatio intellectus*), c'est pourquoi les prophètes caractérisent leur discours comme parole de Jahvé ; 3° Enfin, il faut que Dieu soutienne l'écrivain pendant qu'il écrit, soit par une simple assistance ou, plus encore, en influant directement sur la rédaction, de sorte que l'écrit

contienne tout ce que Dieu, en tant qu'autour de l'Écriture, a l'intention de transmettre à l'Église, et ne contienne que cela.

L'influence divine dans l'inspiration, d'après les principes de la doctrine de la grâce, comme d'après la psychologie, ne doit pas s'entendre comme quelque chose d'extérieur et de mécanique, ni comme quelque chose d'uniforme, mais comme une influence interne, adaptée aux individus concrets, à leurs dispositions et à leur condition de vie et comportant des *degrés différents*.

Ad 1. C'est pourquoi l'impulsion à écrire peut se manifester d'une manière différente, soit dans un ordre direct (par ex. : Ex., 17, 14 ; Is., 8, 1 ; Jér., 36, 2), soit dans des dispositions de la Providence et des circonstances voulues par elle, ainsi S. Paul, pour la plupart de ses Épîtres, trouva une occasion extérieure ; soit dans la production de sentiments ou d'élévations de piété qui poussent à s'exprimer sous forme de prière ou de poésie religieuse. L'impulsion peut donc se produire d'une manière directe ou indirecte ou bien des deux manières à la fois.

Ad 2. De même l'influence sur l'intelligence peut être différente. Elle peut consister dans la manifestation pure et simple de vérités et de mystères surnaturels, et alors elle se confond avec la révélation. C'est alors l'inspiration dans son sens plein. Cependant S. Thomas a déjà remarqué que l'inspiration est une notion plus étendue que la révélation, parce qu'elle s'étend aussi à des « non revelata ». Aujourd'hui les théologiens distinguent d'une manière encore plus précise : ils disent au sujet de la vérité, que sa connaissance ne tombe pas formellement sous l'inspiration, mais doit au moins logiquement être supposée avant ; cette connaissance peut découler surnaturellement de la Révélation ou bien peut résulter de l'expérience ou des recherches personnelles et naturelles. L'inspiration, en tant que telle, produit ensuite dans l'intelligence de l'inspiré un jugement pratique prononçant que cette vérité (connue précédemment de la manière ordinaire) doit être exposée par écrit de telle sorte que l'ensemble est couvert et garanti par la même autorité divine. Cette distinction nous permet de résoudre mainte difficulté. Elle nous explique comment il est possible que les écrivains sacrés, malgré leur inspiration, se réfèrent si expressément à leurs propres efforts pour atteindre la vérité (2 Macch., 2, 20-33 ; 15, 38-40. Luc, 1, 1-4) ; pourquoi ils annoncent parfois une incertitude personnelle (1 Cor., 1, 16 etc.) ; pourquoi ils ne donnent parfois que des renseignements approximatifs (Jean, 6, 19. Act. Ap., 2, 41 ; 5, 36 etc.) ; c'est de cette façon aussi qu'il faut envisager les psaumes dits de malédiction (Ps. 34, 51 etc.). *Sous l'inspiration ne tombe formellement que le jugement pratique sur sa rédaction écrite et non le jugement spéculatif sur son origine et son degré de vérité, sur son caractère naturel ou surnaturel.* Inspiration n'est pas synonyme de révélation.

Ad 3. L'influence divine pendant la rédaction doit être conçue tout au moins comme une assistance qui préserve de l'erreur. Jadis on allait plus loin et on admettait aussi une communication du vocabulaire, une *inspiration verbale* (inspiratio verborum). Mais depuis les Jésuites de Louvain (Lessius), depuis Suarez et Bellarmin, on abandonna davantage cette théorie et on enseigna la théorie commune de *l'inspiration réelle* (insp. realis, rerum).

De cette façon on explique plus facilement la différence de style biblique, ainsi que les variantes dans l'exposé du même sujet (« Pater Noster », institution de l'Eucharistie), des mêmes épisodes historiques (Crucifiement, Résurrection, Ascension). Cependant certains théologiens modernes, particulièrement les thomistes, soutiennent encore, en maintenant l'ancienne terminologie, la théorie de l'inspiration verbale. Mais ils l'expliquent autrement en étendant l'influence divine à toute l'action de l'écrivain, y compris la rédaction écrite : un style caractéristique est propre à chacun, mais chaque écrivain est soutenu, « mu », en écrivant, par Dieu qui l'inspire. Le texte biblique est par suite complètement l'œuvre de Dieu et complètement l'œuvre de l'auteur.

Le terme de l'inspiration est le texte concret de la Bible dans son caractère de « parole de Dieu ». A la vérité, on peut faire une distinction entre « texte biblique » et « parole de Dieu » et se demander ce qui doit, dans la Bible où tant d'auteurs « prennent la parole », être considéré formellement comme « parole de Dieu ». Il est difficile d'établir un critérium à ce sujet ; cependant on peut fixer quelques principes :

1. Ce que les auteurs inspirés affirment ou nient eux-mêmes, est, dans cette forme, parole de Dieu.

2. L'expression de la parole de Dieu varie avec le genre littéraire (historique, poétique, didactique, prophétique, parabolique, symbolique).

3. Les discours des hommes non inspirés dans la Bible ne sont pas parole de Dieu ; l'auteur inspiré peut *approuver* ces discours et les faire siens (Tit., 1, 12 sq.), ou bien les *réprouver* (Jér., 28, 15 sq.), ou simplement les *rapporter*. Il faut donc rechercher attentivement quelle a été son intention (Cf. Ex., 1, 15 sq., 13 sq. ; Judith, 10, 12 sq. ; 2 Rois, 7, 2 sq. ; Job., 42, 3, 7 ; Dan., 9, 2 sq. ; Hébr., 1, 14). Il faut observer que l'Écriture, quand il s'agit des phénomènes naturels, emploie le langage commun et non le langage scientifique conforme à la réalité des choses.

Extension. L'inspiration s'étend, d'après le Concile du Vatican et les déclarations des Papes récents, à toute la sainte Écriture. Les essais faits par certains auteurs pour la limiter aux « res fidei et morum » ou bien aux « res revelatae tantum », en excluant les objets purement historiques, ceux qui concernent les sciences de la nature ou ceux qui n'ont été traités qu'incidemment (*obiter dicta* : Newman), n'ont pas eu l'approbation de l'Église (Denz., 1950 sq.).

C'est pourquoi aujourd'hui, tous les théologiens catholiques rapportent l'inspiration à l'Écriture tout entière. Cependant l'ancienne discussion reprend maintenant sur un autre point. La nouvelle école exégétique se place, si l'on peut dire, à l'opposé de l'école dogmatique. Elle affirme que la Bible, parce qu'elle n'est pas révélée absolument dans toutes ses parties, contient, surtout dans les sujets historiques et scientifiques, des lacunes et même des inexactitudes, étant donné que dans ces choses les auteurs se conforment aux conceptions naïves de leur temps, basées sur la simple apparence, et ne peuvent atteindre le niveau de notre science moderne. Dans l'astronomie, la physique et les autres sciences, le peuple d'Israël aurait été à peu près au même niveau inférieur que par ex. les

indigènes d’Australie de nos jours. Sur ces sujets, la Bible ne contiendrait que des vérités relatives et non absolues. Si l’on répond que, de nos jours, il nous arrive souvent à nous-mêmes de nous exprimer d’après la simple apparence (lever et coucher du soleil), ils rétorquent que nous le faisons avec la conscience d’employer un langage impropre, tandis que la Bible le fait avec la persuasion naïve d’exprimer une vérité absolue.

La réponse incombe à l’apologétique : nous ferons cependant ces courtes remarques : D’après *S. Augustin*, Dieu a voulu nous communiquer des vérités de salut et non pas nous instruire des sciences humaines : « Il voulait faire des Chrétiens et non des mathématiciens » (M. 42, 525 ; cf. De Gen. ad lit., 7, 28, 42 ; 2, 5, 9 ; 2, 9, 20. M. 34). D’après *S. Thomas*, on doit distinguer : Les vérités éternelles de salut, qui doivent nous conduire directement au salut, doivent être crues en première ligne, en elles-mêmes et pour elles-mêmes (principaliter et secundum se) ; telles sont la Trinité, l’Incarnation, etc. ; le reste, par contre, n’appartient qu’indirectement et secondairement à la Révélation (indirecte, per accidens et secundario), par ex. : les miracles d’Élisée. Ces vérités secondaires ne sont communiquées que pour expliquer les premières vérités. Celui qui refuserait de croire à ces choses secondaires qui sont indirectement rattachées aux vérités révélées risquerait de manquer à la foi surnaturelle envers la Bible qui repose sur l’inspiration, car de cette manière d’agir on pourrait tirer la conclusion : « L’Écriture divine est fautive » (S. th., 1, 32, 4 ; 2, 2, 16 et 2, 5). Leur rattachement indirect à la révélation garantit leur caractère véridique. Sans doute toutes les vérités ne sont pas vraies de la même manière. S. Thomas distingue trois classes de vérités : celle de la connaissance naturelle, celle de la connaissance prophétique et celle de la connaissance céleste. La plus haute est la dernière, car elle repose sur la vision béatifique ; les autres se ramènent à une certaine illumination divine, mais très différente. La lumière dans laquelle Salomon parle du cèdre du Liban et de l’hysopé de la muraille est tout autre que celle dans laquelle Isaïe écrit : « J’ai vu le Seigneur assis sur son trône » (S. Th., 2, 2, 174, 3). C’est pourquoi le Concile du Vatican insiste surtout sur l’inerrance dans les vérités révélées (revelationem sine errore contineant) (Denz., 1787). Les vérités naturelles doivent être appréciées d’après leur but. Leur but n’est pas de compléter substantiellement le dogme, les vérités révélées, mais de les expliquer et de les rendre plus claires ; elles n’ont pas de but propre, mais sont subordonnées aux vérités révélées qu’elles doivent servir. Aussi Dieu a pu permettre qu’elles soient exprimées, non pas d’après le niveau élevé des dernières recherches scientifiques, mais d’après le jugement et la mesure de connaissance de l’époque. Bien plus, il était *nécessaire* d’adopter cette manière imparfaite de parler des phénomènes naturels pour que le langage fût intelligible et utile aux contemporains. En effet, quand, par exemple, le récit de la création s’appuie sur une astronomie incomplète, le récit est cependant *suffisant* pour faire comprendre que Dieu est le créateur du ciel et de la terre. Et pour atteindre ce but, notre science plus développée de l’astronomie est à peine plus utile. Il en est de même pour les vérités historiques. On peut se demander si parmi les hommes une histoire complète et parfaite est possible. Les histoires purement naturelles remplissent pourtant, malgré leurs imperfections, leur but religieux d’édification. Au reste, l’Église a concédé aux exégètes savants un certain domaine où leurs

appréciations peuvent se donner plus libre carrière, en leur permettant d'admettre les citations implicites et les récits qui ne sont pas de l'histoire « proprement dite », quand ils peuvent justifier ces allégations par des arguments solides (Denz., 1979). Pour déterminer la vérité, il est utile également de considérer le genre littéraire du livre.

On cite également, à propos de l'inspiration biblique, des lacunes même pour ce qui est des doctrines concernant *la foi et les mœurs*. Mais ceci est encore moins important, car l'inspiration n'est pas la même chose que la révélation. Au reste, cette dernière, comme le remarquent déjà les Pères, fait des progrès. La doctrine morale de l'Ancien Testament est sans aucun doute très inférieure à celle du Nouveau. Jésus l'a fait remarquer (Math., 5-7, Sermon sur la montagne ; 19, 1-8), ainsi que S. Paul (lex et gratia) et les Pères (l'ancienne Loi est charnelle, temporelle, terrestre, la nouvelle est spirituelle, éternelle, céleste).

Conclusion. Les objections de l'exégèse moderne ne sont pas seulement des constructions artificielles, mais elles reposent le plus souvent sur des observations justes. Les Pères eux-mêmes furent impressionnés par les difficultés bibliques. Ils les résolurent en invoquant le *sens multiple de l'Écriture* par le moyen de l'*allégorie*. Cela ne nous est plus possible aujourd'hui, en un temps où nous suivons la méthode historique et philologique. Cependant l'exégèse moderne donne à sa manière de voir une expression trop tranchante, parce que négative, en affirmant que l'Écriture n'est pas *exempte d'erreurs* et contient au contraire plusieurs erreurs. Sans vouloir préjuger de la décision de l'Église, on peut présumer que, conformément à la Tradition, elle sera affirmative : l'Écriture est exempte d'erreur. Quant à l'explication de la manière et du degré, elle la laissera comme toujours aux théologiens. Il est bien entendu aussi qu'il faut tenir compte de la différence entre l'original et la version ; cette dernière peut contenir des fautes, comme S. Augustin le remarque déjà et comme l'Église le reconnaît en théorie et en pratique.

3. L'usage de l'Écriture

Interprétation. Le Concile du *Vatican* exige que, pour l'interprétation « dans les matières de foi et de mœurs », chacun s'en tienne au vrai sens de l'Écriture sainte qu'a établi et que maintient notre sainte Mère l'Église, à qui il appartient de décider sur le vrai sens et l'interprétation des Écritures et entend qu'il ne soit permis à personne d'expliquer la sainte Écriture contre ce sens ou encore contre l'interprétation unanime des Pères (S. 3, c. 2 ; Denz., 1788). Les règles d'interprétation doivent être d'après Pie X : « Tradition de l'Église, conformité à la foi et aux normes du Siège Apostolique » (Denz., 2146). Ces dernières sont toujours décisives.

Étant donné que l'Écriture est une révélation surnaturelle dont l'expression est souvent difficile, elle a besoin d'interprétation et, de fait, dès le début on l'a interprétée. Le Christ et S. Paul interprètent l'Ancien Testament, le premier dans le Sermon sur la montagne et occasionnellement, le second, en maint endroit de ses Épîtres, surtout en ce qui concerne la Loi et l'Évangile (la grâce). Toute la théologie des Pères est une interprétation de l'Écriture. La profondeur interne de la vérité et l'influence extérieure de Philon (ainsi que de Platon concernant le double monde, celui de l'apparence et celui de la réalité

spirituelle) déterminèrent de bonne heure les Pères (Barn., Just., Clém., Alex.) à affirmer, à côté du sens historique ou littéral, le sens typique, spirituel ou mystique, et même à y chercher la vérité proprement dite. De cette méthode exégétique S. Paul avait déjà montré la voie avec éclat. Ainsi, dans l'histoire d'Ismaël et d'Isaac, il voit, au moyen de cette interprétation, l'image des deux Testaments (Gal., 4, 22-31 ; cf. Rom., 5, 14 ; 1 Cor., 10, 1-11 ; Hebr., 9, 24, etc.). Origène fit un usage abusif de cette méthode ; l'exagération se remarque surtout chez les *Alexandrins* opposés à l'école d'*Antioche* qui s'en tenait au sens littéral. Le désir de posséder une preuve par les prophéties aussi abondante que possible poussa un grand nombre de Pères à une allégorèse beaucoup trop accentuée. On se plut, conformément à Jean (5, 39), à appliquer les Psaumes et même tout l'Ancien Testament au Christ. S. Augustin lui-même connaît un double sens, mais il cherche à éviter l'étroitesse de vue et s'efforce de trouver une voie *moyenne* en unissant les deux sens (Civ., 17, 3, 2). Pour lui, la prophétie s'applique toujours directement au Christ : « Tout cela... doit s'entendre de Jésus-Christ » (Civ., 17, 9, 2). Les *scolastiques*, eux aussi, parlent d'un sens multiple, d'ordinaire quadruple. Cependant S. Thomas fait cette restriction de bon sens en se référant à S. Augustin : le dogme ne peut être prouvé que par le sens littéral (S. th., 1, 1, 10 ad 1). Il garda cette position même plus tard, malgré l'usage qu'on faisait du sens mystique pour des fins d'édification (Cf. Bellarmin, De Verbo Dei, 2, 3).

Pour la première fois, le Concile de *Trente* a décidé officiellement, en raison des troubles de l'époque, comment il faut interpréter l'Écriture. Il ne faut pas le faire « contre l'interprétation que lui a donnée et lui donne notre mère la sainte Église », ni « contre le sentiment unanime des Pères » (Denz., 786). Comme, en raison de cette rédaction négative, certains théologiens trouvaient le moyen de se soustraire aux intentions vraies du Concile, le Concile du *Vatican* donna la formule positive qu'on a lue plus haut. En le faisant, le Concile n'a rien décidé de nouveau. En effet, depuis les premiers temps des Pères, malgré la liberté de mouvement qui régnait alors, l'Église a toujours exigé que l'Écriture fût interprétée par elle d'une manière définitive et décisive ; elle a voulu qu'on s'en tienne absolument, dans l'interprétation scripturaire, à la *Règle de foi*, aux symboles de la foi et aux enseignements de l'Église. S. Paul lui-même veut déjà que le « prophète » fasse ses déclarations d'après l'analogie de la foi (Rom., 12, 6). D'après S. Irénée, seuls les évêques apostoliques ont le « charisme de vérité ». Ce sont eux qui protègent la foi, augmentent la charité et interprètent les écritures sans danger (Adv. h., 4, 26, 5). On trouve comme la formule d'un Canon de l'Église dans ce qu'écrivit S. Vincent de Lérins : « Il est nécessaire... que l'interprétation de la Doctrine prophétique et apostolique soit déterminée par la règle du sens ecclésiastique et catholique » (Commonit, 2, 2). On trouve des expressions semblables dans S. Épiphane (Hær, 55, 3). Ceci n'enlève pas à l'exégèse *privée* son travail et son importance ; les protestants le reconnaissent eux-mêmes. Il lui reste encore une double tâche :

1. Les nombreux passages qui ne sont *pas strictement dogmatiques*.
2. La *défense* de toute l'exégèse ecclésiastique.

2. Authenticité de la Vulgate. Le Concile de Trente a lié l'interprétation non seulement au sens traditionnel fixé par lui, mais encore à la Bible traditionnelle recommandée par lui. Cette Bible était pour Rome la *Vulgate* latine : « Il (le Concile) décide et déclare que cette édition antique et répandue qui a été appréciée par le long usage de plusieurs siècles dans l'Église, soit considérée comme authentique dans les leçons publiques, les controverses, les prédications et les commentaires et que personne n'ait l'audace ou la témérité de la repousser sous quelque prétexte que ce soit » (Denz., 785). Le Concile s'appuie sur la *Tradition* et sur la *pratique liturgique* et non sur la Révélation. L'assentiment qu'on doit donner à sa décision est la « foi de l'Église ».

L'histoire de la *Vulgate* est du domaine de l'exégèse. Elle remonte à S. Jérôme qui alors avait à sa disposition de meilleurs manuscrits que ceux que nous possédons aujourd'hui. Les avantages de cette traduction sont reconnus même des adversaires. Elle contient cependant, ainsi que la nouvelle impression qu'ordonna le Concile, un certain nombre de fautes. L'Église en convient, aussi Pie X a-t-il chargé une Commission de Bénédictins de préparer une nouvelle édition revue qui devra se tenir le plus près possible du texte de S. Jérôme. L'élément essentiel de la définition conciliaire se trouve dans le sens du mot « authentique ». En soi, il ne signifie pas la conformité avec le texte de la Bible, mais il signifie : reconnu par l'Église, valable et d'usage officiel, prescrit par là-même aux organes officiels de l'enseignement et d'une valeur démonstrative décisive. Si cette authenticité est d'abord extérieure, elle ne se fonde cependant pas sur une acceptation arbitraire mais sur la persuasion que nous possédons dans la *Vulgate* la parole inspirée de Dieu. Il est nécessaire qu'il y ait une certaine conformité avec le texte original, quand ce ne serait « qu'une conformité morale et substantielle » (Scheeben, 1, 134) et par là même l'intégrité dogmatique. Les textes douteux de la *Vulgate* continuèrent de jouir d'une considération moindre, par ex. : le « comma johanneum » (1 Jean, 5, 7). Le Concile pensait d'abord à une *Vulgate* idéale qui ne serait réalisée que par une nouvelle édition. Au sujet des autres versions et notamment du texte original, rien ne fut décidé. « L'usage privé et scientifique (de ces textes) n'est pas interdit » malgré l'avis contraire de certains théologiens rigoristes (Espagnols). Ces théologiens demandaient même que l'on corrige ces textes d'après la *Vulgate*, affirmant qu'elle ne contient aucune faute et présente l'image fidèle de la Bible primitive (Cf. Léon XIII ; Denz., 1941).

Sur le *caractère* du décret concernant la *Vulgate*, il y a controverse. Les théologiens rigoristes l'identifiant purement et simplement avec le décret concernant le canon et le considèrent comme strictement *dogmatique*. D'autres affirment qu'il n'est que *disciplinaire* et n'engage pas la foi, mais impose seulement un usage pratique. C'est pourquoi il ne menace pas la désobéissance de l'anathème, mais seulement de peines ecclésiastiques et ne s'appuie pas sur des motifs dogmatiques, mais sur des raisons d'utilité pratique. L'Église pourrait à tout moment substituer à la *Vulgate* un autre texte biblique ; en le faisant, elle constaterait un nouveau « fait dogmatique » qui n'enlèverait rien de sa vérité au premier. Au Concile, on manifesta le désir de déclarer authentiques un texte hébreu et un texte grec. (Ehses. Trid., 5, 29 sq., 65 sq.).

Conclusion pratique. *S. Jérôme* raconte (Ép. ad Eustoch., 30) comment un songe le détourna des lectures *païennes* et fit de lui un ami de la *sainte Écriture*. Il lui sembla qu'il était mort et qu'il paraissait devant le tribunal de Dieu : « Interrogé sur mon état, je répondis que j'étais chrétien. Mais celui qui présidait me répondit : « Tu mens, tu es un cicéronien et non pas un chrétien, car là où est ton trésor, là aussi est ton cœur ». Cette sévère admonestation le convertit, et réveillé de son songe il devint un lecteur fervent de la sainte Écriture. Il ne se contenta pas de manifester son amour par une étude zélée, il communiqua encore son amour à d'autres personnes. Tout prêtre est tenu par devoir d'état d'aimer la sainte Écriture qu'il doit enseigner aux autres. Les premiers chrétiens connaissaient sans aucun doute l'Écriture sainte mieux que nous, car ils en vivaient. Nous devrions lire moins de livres sur l'Écriture et lire davantage l'Écriture *elle-même*. En dehors des Prophètes et des Psaumes - et ces derniers nous devons les lire quand ce ne serait qu'en raison de leur adaptation à tous nos besoins religieux individuels et de leur usage dans notre prière quotidienne - nous devrions toujours avoir sur notre bureau un des synoptiques, S. Jean ou l'une des quatre grandes Épîtres pauliniennes et en faire l'objet de nos lectures et de nos *méditations continues*. « Heureux celui que tu enseignes par ta loi » (Ps. 93, 12). « Je brûle du désir de méditer ta loi et de te confesser ma science et mon ignorance, les commencements de ton illumination et les restes de mes ténèbres, jusqu'à ce que ta force fasse disparaître ma faiblesse. Rien d'autre ne doit occuper les heures qui me restent libres après le repos nécessaire du corps et les efforts de l'esprit et après les services dont nous sommes redevables à autrui ou que, sans les lui devoir, nous lui rendons » (S. August., Confes., 11, 2). *Origène* demande même à chaque fidèle de consacrer une ou deux heures à la lecture quotidienne de l'Écriture, accompagnée de prière (Hom. 2 in Num.). Léon XIII appelle la sainte Écriture « l'âme de toute la théologie ainsi que de toute la prédication chrétienne ».

§ 6. La Tradition

A consulter : *J-V. Bainvel*, De magisterio vivo et Traditione (1905). *L. de San*, De divina Traditione et Scriptura (1903). *Billot*, De s. Traditione (1904) ; De immutabilitate Traditionis (1907). *Rouët de Journal*, Enchiridion patristicum (1913). *Servièrre*, Bellarmin (1908). *Minges*, Dogm. Généralis (1923).

1. Réalité de la Tradition

THÈSE. En dehors de l'Écriture, la Tradition doit être acceptée comme une source propre de la foi. De foi.

Explication. Le Concile de *Trente* déclare que la Révélation est contenue non seulement dans l'Écriture, mais encore dans les Traditions non écrites. Si le Concile parle de traditions au pluriel, c'est qu'il entend par là les éléments particuliers, les enseignements et les institutions. Il décrit la Tradition comme « les traditions qui, reçues de la bouche de

Jésus-Christ même par les Apôtres, ou transmises comme par les mains des Apôtres sous l'inspiration du Saint-Esprit, sont venues jusqu'à nous » (S. 4, d. 1). Mais il en limite ensuite l'extension à la foi et aux mœurs : nous devons accepter « les Traditions, soit qu'elles regardent la *Foi*, ou les *mœurs*, comme dictées de la bouche même de Jésus-Christ, ou par le Saint Esprit, et conservées dans l'Église Catholique par une succession continue » (S. 4 ; Denz., 783).

Malgré de nombreuses propositions qui furent faites, le Concile ne voulut pas donner de décisions particulières plus précises sur la tradition *dogmatique*, en la distinguant des nombreuses traditions qui existent dans l'Église (*Ehses*, Trid., 5, 7-50). Les théologiens s'efforcent de scruter cette notion difficile. Ils distinguent entre la « *traditio divina* » et la « *traditio ecclesiastica* ». Seule la tradition divine est une source dogmatique, tout ce qui est d'origine humaine, même si on peut le faire remonter aux Apôtres en tant que chefs et organisateurs de l'Église (tr. mere apostolica), ou bien aux chefs postérieurs de l'Église (tr. ecclesiastica), n'entre pas en ligne de compte, quelle que soit l'importance de ces traditions pour la discipline, le culte, la liturgie et le droit ecclésiastique. La Tradition divine remonte soit à « la bouche du Christ » (tr. dominica), soit aux « communications du *Saint-Esprit* » faites aux Apôtres après l'Ascension du Seigneur (tr. divino-apostolica). Ainsi nous comprenons sous le nom de *Tradition dogmatique*, les vérités révélées que les Apôtres ont reçues du Christ ou du Saint-Esprit et que l'Église depuis ce temps a transmises sans altération.

Preuve. Le judaïsme connaissait, à côté de la Loi écrite (Thora) une tradition orale (Massora) qui en était l'interprétation. Le Christ la rejeta comme « institution humaine » (Math., 15 ; Marc, 7). Par contre, l'enseignement chrétien reposa, à son début, uniquement sur l'enseignement oral ; il ne fut pas une religion « livresque » et ne l'a jamais été. Personne ne conteste que le *Christ* ait eu un enseignement purement oral et n'ait laissé aucun écrit. La « lettre d'Abgar » est aussi apocryphe que les portraits du Christ. A ses disciples il donna mission de prêcher et non d'écrire (Math., 28, 18 sq. ; Marc, 16, 15 ; Luc, 24, 47 ; Jean, 17, 14, 17-19) ; si plus tard, au bout de trente à quarante ans, ils eurent l'idée de raconter par écrit les enseignements et les actes du Seigneur, cela se fit assurément sous la conduite de la divine Providence, dans l'intention d'édifier les fidèles et de montrer la divinité du Christ et de son œuvre (Jean, 20, 31) ; mais cela ne se fit pas par l'ordre de Jésus et n'eut pas comme but de décrire tout son enseignement et toute son action, mais seulement de mettre en lumière certains points principaux.

S. Paul, celui qui a le plus écrit, exprime cependant comme un axiome : « La foi naît de ce que l'on entend » (Rom., 10, 17). « Ainsi donc, frères, tenez bon, et gardez ferme les traditions que nous vous avons enseignées, soit de vive voix, soit par lettre » (2 Thes., 2, 15 ; cf. 3, 6) ; « sermo » et « epistola » ont une situation parallèle, l'ensemble s'appelle alors encore « Tradition ». Lui-même, parce qu'il a été appelé le dernier, se sent lié à la Tradition qui remonte aux premiers Apôtres : « Je vous ai transmis ceci, que j'ai moi-même reçu » (1 Cor., 15, 3) et cela dans la doctrine de la loi et des mœurs. Et il en fonde une

semblable partout dans les communautés (1 Cor, 4, 17 ; 7, 17 ; 11, 2, 16, 17. Rom., 6, 17. Col., 2, 6 sq. 1 Tim., 3, 15 ; 4, 6, 11 ; 6, 3. 2 Tim., 1, 13 ; 2, 2) - *S. Jean* : « J'ai bien des choses à vous écrire ; je n'ai pas voulu le faire avec du papier et de l'encre, mais j'espère me rendre chez vous et vous parler de vive voix, pour que notre joie soit parfaite » (2 Jean, 12 ; cf. 3 Jean, 13 sq.). Et de même que les Apôtres ont reçu mission de prêcher, ils donnent une mission semblable à leurs disciples. *S. Paul* exhorte *Timothée* : « Proclame la Parole, intervins à temps et à contretemps, dénonce le mal, fais des reproches, encourage, toujours avec patience et souci d'instruire... fais ton travail d'évangéliste » (2 Tim., 4, 1-5). « Ce que tu m'as entendu dire en présence de nombreux témoins, confie-le à des hommes dignes de foi qui seront capables de l'enseigner aux autres, à leur tour » (2 Tim., 2, 2). — L'Écriture n'indique nulle part qu'elle soit la seule source de loi ou qu'elle doive l'être après la mort des disciples. Cette pensée est complètement étrangère à l'époque primitive. Au reste, étant données les conditions de lecture et d'écriture d'alors, elle ne pouvait y songer.

Les Pères. La controverse avec les protestants concernant l'âge de la Tradition peut être considérée comme finie. *Harnack* dit : « L'idée de la tradition apostolique, qui est en soi très ancienne et qui ne manque pas d'un noyau historique, a été condensée et systématisée d'abord à Rome » (Mission etc., 2, 293 sq.). « Il y avait déjà une foi chrétienne et une Église chrétienne avant qu'il n'y eût un Nouveau Testament », dit le même auteur avec *Lessing* (Sur l'usage privé de la sainte Écriture). *R. Seeberg* écrit au sujet de la période qui va de 90 à 140 : « On possédait en ce temps-là une tradition non écrite, une doctrine ecclésiastique qu'on faisait remonter jusqu'au Christ. Cette tradition fournissait la base de l'enseignement et de la prédication, ainsi que de la direction pastorale des communautés ». Il appelle l'enseignement oral du Christ ressuscité « *Evangelium quadraginta dierum* » (H. D., 1, 60-63). Cette tradition n'aurait pas eu seulement comme objet des pensées générales comme le pardon, la paix, le salut, la justice (*Harnack*), mais des enseignements dogmatiques et moraux formulés d'une manière concrète (*Ibid.*, 1, 169 sq.). *Alfred Seeberg* a même composé un « catéchisme de la chrétienté primitive » (1903) et des catholiques l'ont approuvé.

Papias exprime cet avis : « Je ne crois pas avoir tiré tant d'utilité des livres que des paroles vivantes d'hommes qui vivent encore » (*Euseb.*, H. e., 3, 40). La *Didachè* insiste d'abord sur les doctrines stables et ajoute : « Quiconque viendra et vous enseignera ce qui a été rapporté plus haut, recevez-le. Mais si le docteur lui-même est pervers et que son enseignement mène à la dissolution, ne le recevez pas » (11, 1 sq.). *S. Ignace* loue les chrétiens d'Éphèse de ce que « ayant eu une mauvaise doctrine » ils l'ont rejetée (*Eph.*, 9, 1 ; cf. *Smyr.*, 5). Il indique les sources de la doctrine chrétienne, mais il veut qu'elles soient garanties par l'*épiscopat*. Il exhorte les Magnésiens à s'attacher fermement aux « dogmes du Seigneur et des Apôtres » (13, 1) et les Tralliens à « ne pas se séparer de l'évêque et des prescriptions des Apôtres » (7, 1). *Barnabé* nomme comme points de l'enseignement chrétien : « Sa parole de la foi, sa vocation à la promesse, la sagesse de ses institutions, les commandements de sa doctrine » (16, 9). *S. Clément* écrit :

« Conduisons-nous d’après le glorieux et noble Canon de la Tradition » (7, 3). *S. Polycarpe* témoigne nettement en faveur de la Tradition qu’il appelle « la parole qui nous a été transmise depuis le commencement » (Phil., 7, 2 ; cf. 3, 2 ; 4, 2). Au onzième chapitre, d’ailleurs contesté de la lettre à Diognète, on lit : « Depuis que je suis devenu disciple des Apôtres, je suis docteur du peuple. Ce qui m’a été transmis, je l’offre aux disciples qui sont dignes de la vérité » (Hippolyte?).

Ainsi donc la pensée de la Tradition n’a pas attendu la polémique de *S. Irénée* contre la *Tradition secrète* des gnostiques pour se faire jour, c’est un article de foi de l’âge apostolique. Toutefois *S. Irénée* distingue avec plus de précision ces points importants : Écriture, Tradition, épiscopat et, le premier, invoque formellement la Tradition dogmatique : « Qu’en serait-il si les Apôtres ne nous avaient pas laissé d’écrits ? Ne devrait-on pas suivre l’ordonnance de la tradition qu’ils ont transmise à ceux auxquels ils ont confié l’Église ? Cette ordonnance est suivie par beaucoup de peuples barbares qui croient au Christ sans papier et sans encre alors qu’ils possèdent le salut inscrit dans leur cœur par le Saint-Esprit et qu’ils conservent soigneusement l’antique tradition (A. h., 3, 4, 2). Or cette tradition (tr. apostolica) n’est pas une tradition secrète, mais une tradition annoncée publiquement dans toutes les Églises (A. h., 3, 1-4 ; Epid., 3). De même *Tertullien* : « Là où se montrent la véritable doctrine et la véritable foi chrétienne, on trouvera aussi en même temps la véritable Écriture sainte, sa véritable explication et les véritables traditions chrétiennes » (De Præscr., 19 ; cf. 37). L’Écriture, la Tradition, l’Église opèrent donc normalement ensemble, d’après *S. Irénée* et *Tertullien*, comme fondement de la foi. Comme contenu de la tradition, *Tertullien* énumère les cérémonies du baptême, de la messe, de la communion et la pratique du jeûne (De cor. mil., 3 et 4). *Origène* établit comme principe : « Il ne faut croire que la vérité qui ne s’écarte en rien de la tradition ecclésiastique et apostolique » (De princ. præf., 2). *S. Épiphane* exalte la Tradition comme complément de la Bible : « La Tradition, elle aussi, est nécessaire, car on ne peut pas tout rendre dans l’Écriture ; c’est pourquoi les saints Apôtres nous ont laissé une partie de leur enseignement dans les Écritures, le reste au moyen des traditions » (Hær., 61, 6 : M. 41, 1057).

Un champion énergique de la Tradition, c’est *S. Basile* dans ses deux écrits : « Contre Eunomius » (1, 1-3) et « Sur le Saint-Esprit » (29, 71) : « Je considère comme apostolique de s’attacher fermement même aux traditions qui ne sont pas contenues dans l’Écriture » (Cf. 27, 66 : M. 32, 188). *S. Augustin* juge : « Il y a beaucoup de choses auxquelles l’Église est fermement attachée et qu’on est autorisé par conséquent à regarder comme ordonnées par les Apôtres, bien qu’elles ne nous aient pas été transmises par écrit » (De bapt. 5, 23, 31 ; cf. 2, 7, 12 ; 4, 24, 31) ; *S. Athanase* (Ép. 1 ad Serap., 28) ; *S. Hilaire* (Ad Const., 2, 9) ; *S. Jérôme* (C. Lucif. : M. 23, 168) ; *S. Grégoire de N.* (C. Eunom., 4 : M. 45, 653) ; *S. Chrysostome* (In Ep. Thess. Hom., 4, 2 : M. 62, 488) ; *S. Jean Damascène* (Homil. in dorm. Mariæ, 2, 18 : M. 96, 748).

La Scolastique connaît naturellement la Tradition, bien que, sur ce sujet, comme sur l’Écriture et l’Église, elle n’ait pas de développements particuliers. Le *terme* ne joue aucun

rôle : S. Thomas l'emploie à peine (Cf. cependant S. th., 3, 64, 2 ad 1). Mais on connaît la chose. Dans la dogmatique on recourt aussi aux arguments tirés des Pères, mais pas de la même manière qu'aux arguments tirés des Écritures canoniques (S. th., 1, 1, 8). Ce n'est qu'à partir du Concile de Trente qu'on commença à traiter d'une manière théologique la notion de Tradition et son importance. Alors se présentèrent dans la polémique de Bellarmin, de Stapleton, de Cano etc., une série de questions nouvelles, surtout concernant l'authenticité de la Tradition « apostolique » et la possibilité de la reconnaître. On établit donc des « critères », des « caractéristiques », des « signes » et on s'occupe de plus près de sa nature et de sa transmission fidèle. Nous en parlerons tout à l'heure.

Des *objections* ont toujours été présentées par les protestants.

1. On combat la tradition complémentaire, alors qu'on admet la tradition explicative. Mais on a maintenu cette première elle-même jusqu'à l'avènement du néo-protestantisme, en acceptant les trois symboles et les premiers conciles généraux.

2. On dit que Cyprien, Tertullien, Augustin sont devenus les adversaires de la tradition représentée par eux. Mais Tertullien l'est devenu comme montaniste et non comme catholique. Quant à S. Cyprien, un certain nombre de catholiques l'abandonnent, d'autres au contraire le défendent, malgré sa question irrespectueuse à Étienne I^{er} : « Qu'est-ce que la coutume (tradition) ? » S. Augustin repousse les « traditions » qui foisonnent sur le sol impur de la superstition populaire, mais non les traditions universellement reconnues par l'Église.

3. On dit aussi qu'il y avait beaucoup de traditions pseudo-apostoliques (const. apost., doctrina apost., etc.). Il est certain que le grand prestige des Apôtres poussa à cette « méprise pieuse » et même « impie ». Mais ces « traditions » apostoliques n'ont pas été des sources de dogme et de morale.

4. Personne ne connaîtrait le contenu de la Tradition que seul l'avenir dévoilerait. Mais dire : « tradition future », c'est supprimer la notion de tradition. Il faut répondre à ceci : « L'Église ne sait pas toutes les formes que prendra l'erreur future, mais elle se sent à *tout moment* en état de la réfuter en s'appuyant sur l'Écriture et la Tradition. Au reste, son regard ne se dirige pas uniquement vers l'avenir, elle sait, par contre, que la tradition apostolique été close avec la mort des Apôtres et elle voit son bien traditionnel dans le passé ; elle n'attend de l'avenir que les possibilités d'utiliser sous de nouveaux aspects et d'appliquer aux besoins des fidèles les vérités immuables et son trésor spirituel toujours vivant. C'est l'Église qui décide définitivement ce qui est Tradition, comme c'est elle qui décide du vrai sens de l'Écriture. Cela ne veut pas dire que l'Église ou même le Pape soit la Tradition même, comme on l'a reproché à Pie IX en lui attribuant à tort la phrase : « La Tradition, c'est moi ».

Chez les *Greco*s, la Tradition joue un plus grand rôle encore que l'Écriture. Elle dépasse même les cadres étroits de la tradition dogmatique et comprend, comme chez les Pères, tout ce qui est liturgie et cérémonies, les coutumes de prière etc. « La preuve tirée des

coutumes ecclésiastiques fut alors d'une manière générale fortement accentuée », dit Lang (p. 117). Le Concile du *Vatican* apporta la clarté.

2. Sources de la Tradition

1. Il n'y a pas de contradiction à parler de sources de la Tradition, quand on considère cette dernière comme une transmission orale. Comme telle, on ne la rencontre que dans les premières décades du christianisme, mais dans les pays de missions on la rencontre encore aujourd'hui. Sans distinguer d'une manière précise entre les vérités d'Écriture et de Tradition, l'Église apostolique et particulièrement l'Église postapostolique établit une « règle de foi » générale qui, comme résumé des vérités et des faits capitaux du salut, avait une double importance : servir, à l'extérieur, de barrière contre les hérétiques et, à l'intérieur, fournir aux fidèles une base de foi et de vie. Dans ce dernier sens, on lui donna plus tard, dans le *symbole*, la forme d'un abrégé de la doctrine. Le symbole fut d'abord transmis oralement aux néophytes au moment du baptême (*traditio symboli*), puis on le leur fit apprendre de mémoire (*redditio symboli*).

Les évêques, ou leurs représentants, expliquèrent ensuite les différents points de ce symbole dans la *Catéchèse*, selon l'esprit de la Tradition. Nous ne connaissons pas ces catéchèses des évêques ; leur parole vivante s'est évanouie, mais l'esprit qui les fit naître et les propagea vit toujours. Pourtant quelques-unes de ces catéchèses nous ont été transmises par écrit. Elles contiennent, comme la règle de foi, avec laquelle elles s'identifient objectivement, des vérités tirées de l'Écriture et de la Tradition. Nous avons donc ici pour la première fois, d'une manière précise, une source écrite de la Tradition dans le symbole et la catéchèse (Cf. *S. Irénée*, *Epideixis* ; *S. Cyrille de Jér.*, *Catéchèses* ; *S. Ambroise*, *De mysteriis* ; *Ps. Ambroise*, *De sacramentis* ; *S. Augustin*, *De symbolo ad catechumenos* : M. 40, 181 sq. ; *De symbolo* (édit. Morin), 1 sq.).

De très bonne heure, s'ajouteront au symbole et à la catéchèse *les liturgies de la messe* qui, selon les Églises particulières (Alexandrie, Jérusalem, Constantinople, Rome, etc.), présentaient quelques différences. Quiconque les étudie dans leurs débuts sait que, dans leur évolution, on trouve des témoignages extrêmement intéressants concernant la foi, l'espérance et la vie chrétiennes. Ces liturgies, elles aussi, dans leur brièveté primitive, étaient sans doute le plus souvent orales, mais à partir de la *Didachè*, elles devinrent des formulaires liturgiques écrits et sans cesse étendus. Là encore ce sont des sources écrites de la Tradition.

Non moins intéressants, et en même temps d'une haute valeur éducative, sont les *Actes des martyrs* (*Martyrologium*). Ces actes parurent de très bonne heure (martyre de Polycarpe) et furent rédigés pour des raisons historiques et d'édification. Les professions de foi des martyrs devant leurs juges jettent souvent une vive lumière sur le dogme.

Comme documents capitaux de la Tradition, il faut citer ensuite les *Conciles* et leurs considérants théologiques (Trente, Vatican). L'enseignement des Pères est d'une grande richesse et aucune source ne lui est comparable. C'est cet enseignement qu'on utilise le plus souvent pour établir la Tradition. Citons ensuite les *décrets des Papes*, les *conciles provinciaux* ; pour l'époque plus récente : les *catéchismes*, les *formules de prière*, les *bréviaires*, les *images*, les *statues*, l'*architecture* chrétienne et surtout les *inscriptions* chrétiennes dont l'importance croît de jour en jour (Dict. théol, 5, 300-358, Épigrapie chrétienne).

2. Critères de la Tradition. Il doit en exister pour distinguer la Tradition dogmatique de toute autre tradition. *S. Vincent de Lérins* (434) en donne trois : « Dans cette Église catholique, il ne faut admettre en matière de foi que ce qui a été cru *en tous temps, en tous lieux, et par tous les fidèles*. Cela est en effet vraiment et proprement catholique » (Commonit., c. 2).

Dans les controverses de foi, nous devons décider d'après l'*universalité*, l'*antiquité*, la *concordance*. Une vérité sur laquelle tous les fidèles, en tout temps, en tout lieu, sont d'accord est une doctrine véritablement catholique. Cependant cette règle n'est pas absolument précise. Elle ne dit pas clairement si ces trois points essentiels ont de la valeur conjointement ou disjonctivement, si une concordance absolue ou morale est nécessaire, si l'antiquité s'entend de la doctrine explicite ou implicite. En définitive, il faut encore que l'Église décide par son jugement si tous les éléments se rencontrent dans un cas déterminé. Cette règle avait été formulée pour l'*usage privé* à une époque où il n'était pas encore facile de consulter la papauté concernant les nouveautés.

Parmi les *symboles*, trois jouissent d'une haute considération. Le plus célèbre est le *symbole des Apôtres*. Il remonte dans sa substance jusqu'aux Apôtres bien qu'il n'y remonte pas dans sa forme ni dans ses « articles ». Il y a une forme du symbole plus ancienne et plus brève (textus antiquior) (Denz., -4) ; la forme actuelle date de 350-400 (textus receptus). Sa base est la formule trinitaire du baptême (Math., 28, 20). Il parle surtout du Fils. Mais il passe immédiatement de l'Incarnation, en laissant de côté la vie et la doctrine, à la Passion, sans en marquer le caractère salutaire ; il relie bien au Saint-Esprit l'Église et le baptême, sans parler d'autres sacrements (Eucharistie) et termine par quelques mots d'eschatologie. Le *symbole baptismal* romain est, d'après les plus récentes recherches, un composé d'un schéma monarchique-christologique (où les points importants de la Rédemption sont signalés) et d'un schéma trinitaire qui apparaît déjà achevé vers 150, mais se présente encore en forme séparée.

Le *Symbole de Nicée-Constantinople* était à la base des deux Conciles d'où il tire son nom (325 et 381) ; il fut confirmé au Concile d'Éphèse et reçut, du 10^{ème} au 11^{ème} siècle, sa conclusion par l'addition du « Filioque » (Denz., 54, 86). C'est le symbole officiel des Grecs, mais sans le « Filioque ». Le symbole de *S. Athanase* porte ce nom à tort, car il provient d'un inconnu (Ambr. ?). Il est signalé pour la première fois au Concile de Tolède (633) et n'a pas pu, en raison de sa doctrine développée de la Trinité et de l'Incarnation, être

composé avant le Concile de Chalcédoine (451). Il est probable qu'il prit naissance dans l'Église d'Espagne ou dans celle des Gaules ; il pénétra dans la liturgie et le bréviaire et, entre le 9^{ème} et le 12^{ème} siècles, trouva l'approbation tacite de l'Église romaine. Quand Harnack remarque que, de cette façon, les trois symboles sont d'origine incertaine, cela n'enlève rien à leur prestige dogmatique. En effet s'ils n'ont pas reçu l'approbation *solennelle* de l'Église, ils ont reçu celle du magistère *ordinaire*, par suite de l'usage pratique.

Les *professions de foi* sont des symboles étendus ; elles développent certains « articles » qui ont été mis en doute ou violés par les hérétiques. La profession de foi la plus connue et la plus usitée est la « p. fidei Tridentina » prescrite par Pie IV, augmentée de quelques additions par Pie IX (Denz., 994-1000). Cf. d'autres professions de foi dans Denz., 1083-1085, 1459-1473, 2145-2147.

Au sujet des Pères comme source de Tradition, l'Église s'est prononcée solennellement. Elle a déclaré expressément, d'une manière négative et positive, non seulement qu'on ne devait pas interpréter l'Écriture *contre* le sentiment unanime des Pères, mais encore qu'on devait l'interpréter *conformément* à ce sentiment. Ainsi donc, cet accord des Pères dans les vérités surnaturelles est un critère de la Tradition divine.

Sous le nom de *Pères de l'Église* (Patres), au sens strict (auctoritas Patrum), on entend les écrivains de l'antiquité chrétienne qui se distinguent par leur ancienneté, la sainteté de leur vie, la pureté de leur doctrine et l'approbation de l'Église. Les *écrivains ecclésiastiques* n'ont que la caractéristique de l'ancienneté (Orig., Lact., etc.). Le nom de docteur de l'Église est un titre d'honneur que les papes ont conféré depuis environ 1300 (Bonif. VIII) à des saints remarquables par leur science, dont plusieurs ne sont pas des Pères : Ambr., Aug., Jérôme, Grég. le G., Athan., Basile, Greg. de Naz., Chrysost., Thomas (1567), Bonaventure (1588), Anselme (1720), Alphonse, Franc. de Sales, les deux Cyrilles, Jean Dam., Bède (1899). Plus tard Éphrem (1921), Pierre Canisius (1925), Jean de la Croix (1926), Bellarmin, Albert le Grand (1932).

Pour apprécier convenablement les Pères en tant que témoins de la Tradition, il faut observer que leurs talents intellectuels sont très différents et que, selon le mot de S. Augustin, « il faut peser leurs voix et non les compter » (C. Jul., 2, 35), qu'ils sont des chaînons dans la transmission de la doctrine, mais n'en constituent pas la fin, qu'ils ne sont pas inspirés et exempts d'erreur (S. th., 2, 2, 12, 2), que, dans la polémique, ils parlent souvent « sans précaution » et que, par conséquent, il faut les interpréter dans le sens le meilleur (in partem meliorem). Tout le monde connaît l'interprétation dogmatique rectificative de S. Augustin par S. Thomas dans le sens de la doctrine ecclésiastique de son temps (Cf. Schultes, De Eccles., 692-704 ; Pie X, Motu proprio « Doctoris angelici » (1914)). Il s'agit de son autorité « en matière de foi et de mœurs ».

3. Relations entre l'Écriture et la Tradition

1. L'Écriture et la Tradition sont deux sources propres, juxtaposées de la foi ; on doit les recevoir avec le même respect.

Cela ne veut pas dire qu'elles ont un contenu étranger l'une à l'autre ; on affirme seulement leur existence différente et leur infailibilité indépendante. Aucune de ces deux sources n'a besoin de l'appui de l'autre pour établir son caractère de révélation. Il en résulte que toutes les deux doivent être accueillies avec le même respect et la même estime. Il en résulte, en outre, que sur chacune des deux peut se fonder une doctrine catholique de la foi (2 Thess., 2, 14).

2. Cependant l'Écriture conserve, dans son contenu et sa forme, un avantage sur la Tradition.

Le contenu de l'Écriture est plus riche, plus précis, plus accessible que celui de la Tradition qui est d'un caractère plus spirituel, plus général, plus extensible. L'Écriture et la Tradition se distinguent aussi dans la forme. L'Écriture a été transmise à l'Église par des organes inspirés et conserve par là la marque permanente de l'inspiration. La Tradition, par contre, bien que procédant au début de porteurs inspirés de la Révélation n'a pu se transmettre plus tard qu'avec l'assistance du Saint-Esprit.

3. L'une et l'autre contenant une révélation divine, il faut aussi que dans l'appréciation et l'attestation des vérités révélées, elles se prêtent un appui mutuel. Dans ce sens, on parle de la Tradition *déclarative* et de la Tradition *complétive* ou constitutive.

Quand la Tradition est propre à éclairer l'Écriture, elle s'appelle déclarative. Quand elle enrichit de vérités entièrement nouvelles le contenu révélé de l'Écriture, elle s'appelle complétive. Parmi ces compléments on cite : le Canon, l'inspiration, le baptême des enfants, le nombre septénaire des sacrements ; au sujet de la doctrine de l'ange gardien, du Purgatoire, de l'Immaculée-Conception qu'on cite parfois parmi les compléments traditionnels, cf. les traités ultérieurs. *La Tradition complétive est donc peu riche.*

4. Ici s'établit la *controverse* avec les protestants. Ceux-ci admettent une Tradition déclarative, mais non une Tradition constitutive. Ils s'opposent à la doctrine catholique en affirmant la *clarté*, le *caractère complet* et l'*efficacité* de l'Écriture. Dans la réfutation, la théologie catholique doit prendre une voie moyenne.

a) À la doctrine protestante de la clarté de l'Écriture nous n'opposons pas une doctrine catholique de son obscurité, pas plus que nous ne prétendons affirmer la clarté complète de la Tradition. L'Écriture et la Tradition contiennent l'une et l'autre des mystères surnaturels (1 Cor., 2, 7 ; Vatic., S. 3-4) et cela comporte une obscurité relative chez toutes les deux. Cependant l'esprit vivant de la Tradition, la conscience qui s'en est transmise depuis les Apôtres indiquent, pour l'explication de ces mystères (Trinité, Incarnation, Rédemption, etc.) les points fermes auxquels se réfèrent les textes de

l'Écriture. Plusieurs textes des saints livres ne sont pas tellement clairs qu'on ne puisse pas, avec une apparence de raison, leur donner une autre interprétation. C'est pourquoi les Pères, depuis Irénée et Tertullien, exigent qu'on les interprète d'après l'esprit vivant de la « règle de foi ». Ils insistent sur ce que les théologiens appellent aujourd'hui « tradition déclarative ».

Par contre, si l'on devait considérer la Bible comme un livre scellé de sept sceaux, on ne pourrait guère approuver la lecture privée qui a toujours été en usage, pas plus que son emploi pratique dans l'enseignement et on n'apprécierait guère le caractère pédagogique de la Révélation. *S. Augustin* dit : « Certaines choses dans la Bible sont si claires qu'elles demandent plutôt un auditeur qu'un commentateur » (In Joa., 50, 1).

b) La question de la clarté de l'Écriture est étroitement liée avec celle de son caractère complet. Depuis le Concile de Trente, on insiste surtout sur la Tradition complétive, parce que certains théologiens ne croyaient pas pouvoir admettre les prétentions de leurs adversaires qui voulaient tout prouver par la Bible. Il en est encore de même aujourd'hui ; mais en fait, la méthode dogmatique consiste à partir de l'Écriture et à y chercher les germes de la doctrine, quand bien même le terme du développement se trouve dans la Tradition. De même, les *Pères* insistaient sur la « tradition déclarative » et nous rencontrons chez eux, même chez les représentants les plus clairs de la Tradition, l'affirmation que l'Écriture se suffit à elle-même. *S. Vincent de Lérins* demande : « Le Canon de l'écriture étant complet et suffisant lui seul pour tout, qu'est-il besoin d'y joindre l'autorité de la tradition Ecclésiastique ? C'est parce que tout le monde n'explique pas l'Écriture dans un seul et même sens, à cause de sa profondeur ; mais les mêmes passages reçoivent des uns et des autres diverses interprétations de sens : autant il y a d'hommes, autant il serait possible d'en tirer d'explications » (C. 2). La question principale n'était pas de savoir si l'Écriture était matériellement complète - elle l'était - mais comment on pourrait s'opposer à une fausse interprétation.

Bellarmin lui-même répond affirmativement, malgré Luther, à la question de savoir si la Bible contient tous les dogmes. Elle contient, dit-il, « des choses dans la doctrine de la foi et des mœurs qui sont, pour tous, absolument nécessaires au salut, comme ce qui est enseigné dans le symbole des apôtres » (De Verbo Dei, 4, 11, objectio 1, 14). Mais cette affirmation, chez les Pères et les scolastiques, a un sens positif et non exclusif ; elle ne nie pas l'Église et la Tradition. Au reste, l'expression « suffisante » est très extensive. Si on l'applique subjectivement à l'individu, on peut dire d'elle « complète et suffisante » ; on peut même le dire parfois du contenu d'Hebr., 11, 6. Si on l'applique objectivement à l'ensemble de l'Église, il faut dire « insuffisante ». L'Écriture est une lettre morte et a besoin d'une interprétation juste ; elle contient l'enseignement chrétien, mais non dans sa forme achevée ; elle ne tranche pas elle-même les controverses qui s'élèvent sur elle et son texte. Dieu nous a fait dépendre des deux sources : nous n'avons pas à nous demander si une seule suffit. La Révélation en général nous a été donnée d'une manière positive, d'après la mesure de la libre volonté divine et non d'après nos besoins subjectifs de connaissance (Cf. Ex., 33, 13-23 ; Is., 65, 15 ; 1 Tim., 6, 16). Elle suffit pour notre pèlerinage

dans la foi ; le « suffisant et complet » ne se réalisera pleinement que lorsque le Seigneur nous montrera son visage (Ex., 33). Au sujet du caractère complet, ajoutons encore que des documents de l'Écriture et de la Tradition concernant la révélation ont été entièrement perdus, comme la patrologie le regrette souvent et comme des textes scripturaires (par ex. : 1 Par., 29, 29 ; 2 Macch., 2, 1 ; 1 Cor., 5, 9 et 15, 7 ; Col., 4, 16 etc.) le laissent entendre.

c) De même, l'efficacité interne de l'Écriture peut s'entendre d'une manière vraie et d'une manière fautive. L'Écriture étant une valeur objective, elle possède, comme tout écrit, une certaine efficacité ; l'Écriture étant la parole de Dieu, cette efficacité est bonne, très bonne. La parole de Dieu est « vivante, elle est efficace, plus acérée qu'aucune épée à deux tranchants ; elle pénètre jusqu'à la suture de l'âme et de l'esprit, jusque dans les jointures et dans les moelles » (Hebr., 4, 12). Il serait facile de multiplier de telles citations et d'en trouver beaucoup de semblables chez les Pères. Il n'est même pas difficile d'établir d'après les Pères la théorie d'un certain « spiritus privatus » qui rend plus aisée l'interprétation. Presque tous demandent, conformément à Matthieu (5, 8), qu'on ait un cœur pur si on veut voir Dieu dans l'Écriture et S. Augustin met toute son insistance à affirmer l'existence d'un maître intérieur à côté du maître extérieur (In Joa., 16, 7).

Mais S. Augustin n'entend nullement baser son acceptation de l'Évangile sur son jugement privé. On le voit, c'est encore d'une manière positive, catholique, que les Pères comprennent le « témoignage divin » dans l'Écriture ; ils ne comprennent pas d'une manière protestante, en opposition avec l'autorité ecclésiastique. En outre, il ne faut pas trop généraliser le « témoignage divin », ni l'exagérer. Il est facilement reconnaissable dans les Évangiles, les Épîtres de S. Paul. Mais, au sujet de S. Paul lui-même, S. Pierre déclare qu'il est parfois difficile à comprendre. Que faudra-t-il dire, alors, du témoignage divin dans les livres historiques de l'Ancien Testament, dans l'*Apocalypse*, dans l'*Ecclésiaste*, l'*Ecclésiastique*, *Judith*, etc ? Ce qui est certain, c'est que l'efficacité des saints livres est très inégale. Et même quand cette inégalité serait moindre, comment pourrait-on être certain, sans l'Église, de la divinité de la Bible et de ses livres ? Et qu'en est-il, en fait, de ce « témoignage » ? On devrait croire que c'est un esprit d'union (1 Cor., 6, 17 ; Éph., 4, 4 ; Phil., 1, 27, etc.) ; mais en réalité c'est un esprit de séparation et de division (1 Cor., 12, 25). Cet esprit ne serait-il pas souvent l'esprit propre de l'homme, un esprit d'erreur ? (1 Tim., 4, 1). Il ne faut nullement nier cependant que le seul usage privé de l'Écriture peut de lui-même conduire à Dieu, *quand* le chercheur est de bonne foi ; parmi les moyens extraordinaires, il est sûrement le meilleur et il faut espérer que beaucoup le trouvent. Mais nous ne reconnaissons pas pour autant le principe de la « seule Écriture ». Même dans le cas de la bonne foi, si cette bonne foi est religieuse, elle est poussée à tirer la conséquence et à se soumettre à l'Église, « car il est impossible que ceux qui aiment Dieu ignorent l'Église, pour autant qu'elle est connue » (Pascal).

Conclusion pratique. La *Tradition* a sa quintessence dans la « règle de foi » ; mais son vêtement extérieur est variable. Goethe dit que la nature est comme « le vêtement vivant de la divinité ». On peut dire d'une manière analogue que la Tradition est le vêtement

vivant de l'esprit de foi chrétien. Certaines de ses formes sont essentielles et nécessaires ; d'autres sont accidentelles et libres, différentes selon les pays et les temps, les peuples et les individus. Ces formes accidentelles ne sont imposées à personne. Mais quand l'esprit de foi de l'Église crée, en son temps, certaines formes dans les usages, la piété et les pratiques, il est bon que chacun, dans la mesure où son individualisme peut le supporter, s'attache avec sincérité et ferveur à cet esprit vivant opérant. C'est ainsi que pense S. Paul (Rom., 1, 11-12), la vie chrétienne consiste à s'exhorter mutuellement « par notre foi, la vôtre et la mienne ». Un arbre qui se tient seul prospère rarement. Il semble qu'aujourd'hui, par défaut d'adhésion *complète* à la Tradition, le christianisme de plusieurs, même de chrétiens cultivés, tende vers la décadence. La vie religieuse chrétienne a toujours été très individuelle (Dieu et l'âme), mais aussi et depuis le commencement, une vie commune (Église, édification, sacrements). Ce que Dieu a uni, l'homme ne doit pas le séparer.

§ 7. *Le magistère ecclésiastique : « Propositio Ecclesiae »*

A consulter les auteurs de théologie générale cités plus haut. En outre : *Dict. apol.*, v. Église. *Dict. théol.*, 3, 636-676. *Bellarmin*, De conciliis et Ecclesia. *R. Schultes*, De Ecclesia cath. (1925), 605 sq. *J. Rivière*, Le modernisme dans l'Église (1929).

1. **Le pouvoir d'enseigner.** Le Concile du *Vatican* enseigne que la foi doit puiser ses vérités dans l'Écriture et la Tradition ; mais elle ne doit pas le faire *directement* et *immédiatement*, elle doit le faire au moyen d'une institution extérieure : l'Église (S. 3, c. 3). L'Écriture et la Tradition sont la règle de foi *éloignée*, l'Église est la règle de foi *prochaine*.

On exposera plus tard la preuve de ce dogme dans le Traité de l'Église. Rappelons cependant ici : Matthieu (28, 19) ; Marc (16, 15) ; Luc (24, 47) ; Jean (21, 15 sq.). L'inerrance de la parole de Dieu ne comporte pas *notre* inerrance. Nous ne sommes à l'abri de l'erreur que lorsque nous recevons la parole de Dieu sans altération et nous la procurer ainsi est la tâche de l'Église. L'Église de son côté est *liée* à la Révélation en tant que « règle de foi ».

L'Écriture et l'Église. Luther reprocha à l'Église de revendiquer un pouvoir sur l'Écriture : « Ils se vantent que le Pape et son Église sont au-dessus de la sainte Écriture. Il aurait le pouvoir de la changer, de la supprimer, de l'interdire, de l'interpréter à sa guise ». Ce reproche était assurément mal fondé. Seul *S. Bernard* écrit une fois que l'Église, en tant qu'épouse du Christ, a le Saint-Esprit et peut verser dans les lettres un nouveau sens (M. 183, 94). L'Église elle-même ne s'est jamais attribué *cette* autorité et *S. Bernard* est seul de son avis. — La relation est plutôt la suivante : L'Église a reçu de Dieu l'Écriture par l'intermédiaire des Apôtres, elle la transmet et, en vertu du charisme qui lui a été confié « en matière de foi et de mœurs », elle l'interprète d'une manière décisive. Elle n'a pas le droit de la négliger, encore moins de se séparer d'elle. L'Église ne *donne* pas d'autorité à

l'Écriture qui possède son autorité par l'inspiration, mais elle *représente* son autorité auprès des fidèles. *Bellarmin* : Seule son « autorité à notre égard » et non son « autorité en soi » dépend de l'Église. Et c'est ainsi qu'il faut comprendre *S. Augustin* : « Je ne croirais pas à l'Évangile si l'autorité de l'Église ne m'y poussait ». Et quand Calvin enseigne (*Inst.*, 1, 7), en s'appuyant sur *S. Paul* (*Eph.*, 2, 20), que l'Église est bâtie sur l'Écriture, son affirmation n'est vraie que dans le sens de l'« autorité en soi », dans le sens où l'Église elle-même ne peut se passer du témoignage de la Révélation. Il faut dire cependant que, lorsqu'on parle des relations entre l'Écriture et l'Église, c'est à l'Église qu'on pense le plus souvent à cause de la « règle de foi » établie par elle. C'est par l'Église que nous croyons à l'Écriture et c'est par l'Écriture que nous pouvons nous persuader de la divinité de l'Église. Le point de vue de l'apologétique est le contraire ; l'apologétique considère d'abord l'Écriture et l'Église du point de vue purement naturel. L'apologétique prouve que la dogmatique a raison dans ses exigences de la foi.

2. Dépositaire du pouvoir d'enseigner. L'apostolat fondé par le Christ, dans son union organique avec la primauté de Pierre, ou, en d'autres termes, l'ensemble des évêques, en tant que successeurs des Apôtres, en union avec le Pape, successeur de *S. Pierre*, constitue la magistère ecclésiastique. Cette thèse s'établit *historiquement* et *dogmatiquement*, elle est de foi. On en donnera la preuve dans le traité de l'Église (*Cf. Vatic.*, *S. 4*, c. 1-4).

Le pouvoir d'enseignement a son point culminant dans le Pape ; il ne se confond cependant pas avec la primauté. Les évêques eux aussi sont dans leur union organique avec le Pape, bien que ce soit d'une manière subordonnée à lui, de véritables dépositaires de ce pouvoir. En tant que docteurs envoyés par Dieu (*jure divino*), ils ont le droit et le devoir de participer à la tâche du magistère ecclésiastique, de conserver le « dépôt de la foi », de le transmettre et de le mettre en valeur. « Quoique individuellement ou réunis en concile particuliers ils ne jouissent pas de l'infaillibilité dans leur enseignement, les évêques sont aussi, sous l'autorité du pontife romain, les vrais docteurs et les vrais maîtres des fidèles confiés à leurs soins » (*C. J. C.*, 1326). La primauté fonde et garantit l'*unité* de l'organisme d'enseignement. Cette unité correspond à son tour à l'unité de vérité et au but commun qui est de tout réunir en un (*Jean.*, 10 et 17). Il en résulte pour les membres de l'épiscopat la nécessité de rester en liaison avec leur chef d'une façon vivante.

« Le Pape, dit *Straub*, est le seul dépositaire d'une infaillibilité ecclésiastique immédiate ou indépendante. Le corps des évêques est sans doute infaillible dans son enseignement et cette infaillibilité, comme toute véritable infaillibilité, est l'effet elle aussi d'une assistance divine immédiate, mais elle présuppose la norme infaillible que doit poser le Pape et elle est, par suite, médiante et subordonnée ». Cette déclaration était dirigée contre *Spaen* qui déclare admissibles trois conceptions : 1° Il y a deux sujets différents et adéquats de l'infaillibilité, le Pape seul et le collège des évêques sans le Pape » ; 2° « Deux sujets différents et inadéquats, le Pape et l'ensemble des évêques avec le Pape » ; 3° « Un dépositaire unique, le Pape seul ». Les théologiens n'admettent que la seconde et la troisième conceptions.

Les *simples prêtres* ne participent pas à ce pouvoir d'enseignement et à son infailibilité *active*. L'opinion contraire du synode de Pistoïe fut rejetée (Denz., 1510). Le Concile de Trente n'appelle que les évêques « successeurs des Apôtres » (S. 23, c. 4 ; Denz., 960). Aujourd'hui cependant les évêques exercent surtout leur ministère d'enseignement par l'intermédiaire des prêtres qui ont reçu mission d'eux. Il en résulte pour ceux-ci une haute dignité et une grave responsabilité. On peut admettre que, pour ce ministère, ils ont reçu dans leur ordination une grâce spéciale ainsi qu'un certain pouvoir d'ailleurs lié. Les protestants *objectent* le récit d'Eusèbe (H. e., 4, 19) qui raconte que des *laïcs* enseignaient même en présence de l'évêque. Cette objection ne prouve rien. Cela arrive encore souvent aujourd'hui et on trouve en grand nombre des maîtres laïcs qui enseignent la religion (catéchistes dans les missions, maîtres et maîtresses dans les écoles, etc.). La prédication permise par l'Église au Moyen-Âge aux moines laïcs était une prédication morale, une « prédication de pénitence » et non un enseignement de la foi.

3- **L'infailibilité** est la principale prérogative du magistère ecclésiastique. Elle est propre à tout le corps enseignant, mais de telle sorte cependant que l'ensemble de l'épiscopat n'en jouisse que dans son union avec le principal dépositaire et que chaque membre ne la possède pas pour son propre compte ; par contre, le Pape la possède pour lui seul, comme charisme personnel de sa fonction, lorsque, en sa qualité de docteur suprême de la chrétienté, il prononce du siège apostolique une décision, concernant la doctrine de la foi et des mœurs, qui doit être obligatoire pour toute l'Église.

L'infailibilité de l'ensemble de l'épiscopat a toujours été la foi universelle de l'Église, celle du Pape a été définie spécialement. Remarquons brièvement ici, au sujet de l'infailibilité du Pape, qu'elle ne signifie pas l'intégrité morale, pas même la fermeté personnelle dans la foi, qu'elle ne s'applique qu'aux actes d'enseignement donnés *ex cathedra* et qu'elle se limite aux doctrines de foi et de mœurs ; elle ne doit pas s'étendre à son enseignement en général et encore moins à son enseignement privé ; elle ne s'appuie pas sur une inspiration positive, mais seulement sur une assistance négative, laquelle, comme le nom (*ad-sistere*) l'indique, suppose l'activité humaine de l'étude et de la recherche dans les sources de la Révélation, ainsi que l'explique clairement le Concile du Vatican lui-même (S. 4, c. 4 ; Denz., 1836) : « Car le Saint Esprit n'a pas été promis aux successeurs de Pierre pour qu'ils fassent connaître, sous sa révélation, une nouvelle doctrine, mais pour qu'avec son assistance ils gardent saintement et exposent fidèlement la révélation transmise par les Apôtres, c'est-à-dire le dépôt de la foi ». L'étude naturelle nécessaire des autres sources de la foi n'est pas négligée ; nous en avons pour preuve l'histoire des conciles et pour garantie l'Esprit-Saint promis à l'Église. Des imperfections possibles qui peuvent se présenter sont corrigées à un concile suivant. Ces imperfections ne suppriment pas l'infailibilité des doctrines réellement définies ; ces doctrines sont seulement complétées. Remarquons enfin qu'il n'y a qu'une infailibilité, bien qu'elle se manifeste de plusieurs manières. Ceci est tout au moins indiqué par le Concile du Vatican (le Pontife romain... jouit... de cette infailibilité) (Denz., 1839).

4. Les **formes** d'enseignement sont au nombre de deux : la forme *solennelle* et la forme *ordinaire* et *universelle* (S. 3, c. 3 ; Denz., 1792). La forme solennelle est exercée aux conciles généraux, à l'occasion des controverses sur la foi ; le magistère les tranche judiciairement ; ses membres sont ici des *juges* en matière de foi. C'est le plus solennel exercice du pouvoir d'enseignement, qui n'admet pas de délégation. La seconde forme solennelle comprend les décisions *ex cathedra* du Pape.

L'enseignement *ordinaire* se fait par les évêques dans leurs diocèses et cela de multiples façons : dans les enseignements écrits et oraux adressés aux diocésains, dans la tenue synodes diocésains, dans la composition ou l'approbation des catéchismes et des livres de religion, dans la surveillance de l'enseignement religieux. En outre, ce magistère se manifeste dans la pratique et la surveillance de la pratique ecclésiastique (sacrifice de la messe, sacrements, prière liturgique).

Les *conciles* ont toujours eu dans l'Église le prestige d'une autorité infaillible. Le Pape S. Gélase les nomme immédiatement après l'Écriture (Denz., 164). *Harnack*, malgré sa critique, ne peut nier leur prestige : « Il était fermement établi depuis le 3^{ème} siècle (ce ne l'était pas depuis les Apôtres, depuis Clément et Ignace) que la représentation de l'Église se trouvait dans l'épiscopat..., que l'on considérait les évêques successeurs des Apôtres comme les garants de la légitimité de l'Église. L'idée que l'évêque, en particulier, est infaillible n'est apparue nulle part ; par contre, on attribuait déjà aux conciles provinciaux une certaine inspiration (?)... L'idée d'un concile général est venue d'abord à Constantin (?) et c'est lui aussi qui a attribué à un tel concile la direction par le Saint-Esprit et par suite l'inerrance » (H. des dogmes, 114, 93). Concernant l'*origine*, les catholiques invoquent à bon droit le « Concile des Apôtres » (Act. Ap. 15) et *Harnack* remarque lui-même que les conciles qui ont précédé le concile de Nicée ont « préparé » l'idée d'un concile général. Le laïc Constantin n'eut donc pas besoin de communiquer cette idée à l'Église. Elle la connaissait, car elle se connaissait elle-même et connaissait son pouvoir d'enseignement. Que *S. Grégoire de Naz.* s'exprime avec « mépris » au sujet des conciles, cela ne supprime pas la considération accordée aux conciles généraux. *S. Grégoire* manifestait simplement sa mauvaise humeur contre les éternelles discussions des conciles à propos de ὁμοούσιος. Quand *S. Augustin* dit qu'un concile peut améliorer un concile antérieur : « Les conciles particuliers qui se tiennent dans les provinces doivent évidemment céder devant l'autorité des conciles universels ; ces derniers enfin reçoivent parfois des conciles postérieurs certains développements à mesure que la vérité se fait jour et se développe selon le besoin des époques et des siècles » (De bapt. c. Donat. 2, 3, 4), les catholiques n'ont pas besoin, comme le pense *Harnack* (2, 94), d'atténuer le sens de cette parole. Au contraire, ils enseignent aujourd'hui encore la même chose, quand ils disent que les conciles ne reçoivent aucune inspiration, mais s'appuient sur l'activité naturelle de recherche et que leur intelligence peut s'accroître par l'« expérience », comme dit *S. Augustin*. Ainsi le Concile de Trente put définir ce que le Concile de Vienne n'avait présenté que comme probable (Denz., 483 et 800). C'est là le progrès dogmatique que les

adversaires eux-mêmes devraient connaître (Sur le point de vue canonique, cf. C. J. C. can. 222-229).

Les *conciles particuliers* ne sont pas infaillibles et ils ne furent jamais considérés comme tels, mais ils peuvent recevoir totalement ou en partie le caractère de l'infailibilité, quand le magistère ecclésiastique les reçoit, pratiquement et de fait ou bien formellement dans la foi générale de l'Église et les fait ainsi entrer en quelque sorte dans le magistère solennel. Exemples : le 2^{ème} Concile de Méla, le 2^{ème} concile d'Orange. Mais la simple approbation ordinaire du Pape ne suffit pas pour cela.

Les *décisions des Congrégations* romaines ont, comme telles, de l'*autorité*, mais ne sont pas *infaillibles* ; nous devons nous y soumettre intérieurement, mais nous pouvons faire des réserves et des objections, comme en fit avec succès le cardinal Vaughan concernant le « comma johanneum » déclaré authentique par la Congrégation de l'Inquisition (13 janvier 1897). La plus importante des Congrégations est celle du *Saint-Office* (elle veille à la doctrine de la foi et des mœurs, cf. C. J. C., can. 247, 1). Ses décisions doctrinales ne peuvent pas, d'après leur nature, être infaillibles, pas plus que celles de la *Commission biblique* ; elles considèrent moins la vérité spéculative en soi que son caractère de sûreté (sent. tuta, non tuta), si bien que l'interdiction d'une opinion dit seulement : « Cette doctrine ne peut pas, dans l'état actuel de la question, être professée sans danger pour la foi ». Il peut donc se faire qu'une décision soit retirée, parce que les motifs qu'on lui oppose sont apparus plus forts (Galilée). Il peut se produire aussi des cas où, « par suite de motifs nouveaux incontestables et probants en faveur d'une opinion déclarée *non* sûre par la Congrégation, l'assentiment interne réclamé en soi, se réduise pour un savant spécialiste au silence respectueux - plus tard, un nouvel examen des motifs par la Congrégation décidera » (Braun, Dict. de la dogmatique, 178 et 272) (Cf. Lamentabili, Denz., 2007).

Les *évêques* ne sont pas infaillibles dans leur magistère ordinaire, mais l'ensemble de l'épiscopat uni à son chef est infaillible. Avec leur chef, les évêques sont les témoins, transmetteurs de la vérité chrétienne en matière de foi et de mœurs. Leur enseignement privé, personnel est, par contre, faillible.

Remarquons, pour conclure, qu'on peut distinguer une double infailibilité : L'infailibilité *active* du magistère ecclésiastique et l'infailibilité *passive* des fidèles qui est *produite* par l'infailibilité active. Ainsi normalement toute l'Église est infaillible, car elle est éclairée et unie par un *seul* esprit de vérité. L'unité formelle interne et externe de foi, que ne peut réaliser la seule unité matérielle de la même confession, est la première et la plus célèbre des notes de l'Église.

5. Objet et extension de l'infailibilité. On doit déterminer cet objet et cette extension d'après le *but* que le Christ a assigné à son Église, qui est de conduire tous les peuples à la vérité qu'il a annoncée et, par là, à la béatitude éternelle. Les vérités surnaturelles de salut sont donc l'objet de l'infailibilité. D'une manière plus spéciale, on peut distinguer un *double* objet de l'infailibilité : l'objet *direct* proprement dit et l'objet *indirect* ou bien les dogmes proprement dits et les vérités catholiques. Par rapport aux dogmes cette thèse est

de foi, par rapport aux vérités catholiques elle n'est que certaine. Les dogmes doivent être crus d'une foi divine, les vérités catholiques d'une foi ecclésiastique.

« La *Foi ecclésiastique* » - le terme apparaît à Paris en 1650 – est l'« assentiment » par lequel nous adhérons au jugement de l'Église infallible sur les choses « liées à ce qui est révélé ». La « raison formelle » de cet « assentiment » est donc l'infaillibilité de l'Église. La « foi divine et ecclésiastique » se distingue donc de la « foi ecclésiastique » en ce que la première a pour objet les choses « révélées par Dieu » et la seconde ce qui est « lié à ce qui est révélé » ; ces deux espèces de foi se distinguent, en outre, en ce que la première s'appuie sur l'« autorité de Dieu qui se révèle » et la seconde sur l'autorité de l'Église. Elles se distinguent donc matériellement et formellement. A propos d'une opinion plus rigoureuse qui ne veut faire ici aucune distinction, cf. Schultes, *De Eccl.*, 514 sq. L'Église doit annoncer et défendre les vérités surnaturelles ; pour être en état de le faire parfaitement, il faut qu'elle puisse reconnaître tout ce qui s'y oppose et tout ce qui s'en écarte, par conséquent l'hérésie et l'erreur. Le Saint-Esprit doit la conduire en « toute vérité » (Jean, 16, 13). Concernant la philosophie, ceci est affirmé dans l'Écriture (1 Tim., 6, 20 ; Col., 2, 8 ; Eph., 4, 14). Cf. aussi Pie IX, *Syllabus* (Denz., 1722) et le Concile du Vatican (S. 3, c. 4) : « l'Église, qui a reçu, avec la mission apostolique d'enseigner, le mandat de garder le dépôt de la foi, tient aussi *de Dieu* le droit et la charge de proscrire la fausse science, afin que nul ne soit trompé par la philosophie et la vaine sophistique ». De plus (can. 2) : « Si quelqu'un dit que les sciences humaines doivent être traitées avec une telle liberté que l'on puisse tenir pour vraies leurs assertions, quand même elles seraient contraires à la doctrine révélée, et que l'Église ne peut les proscrire, qu'il soit anathème ». (Cf. Denz., 1820).

Pour ce qui est du domaine *indirect*, les théologiens affirment, avec un assez grand accord, que l'infaillibilité de l'Église porte sur la *canonisation* des saints, l'*approbation des Ordres religieux* et les prescriptions générales de *discipline ecclésiastique*.

Il est facile de dirimer la controverse sur les deux derniers points. L'Église enseignant d'une manière sûre la morale chrétienne, elle reconnaît aussi facilement si des règles d'Ordre religieux qui lui sont soumises sont conformes ou non à cette morale. Elle n'est pas infallible concernant l'opportunité extérieure de ces règles, c'est pourquoi elle pourrait prononcer plus tard un autre jugement. L'Église ne peut se tromper non plus dans ses décisions sur le culte, les dévotions, les livres liturgiques, les obligations spéciales de certains états (célibat, bréviaire), pas plus que dans ses prescriptions disciplinaires générales (précepte du jeûne, repos dominical, institution et suppression des jours de fêtes). Il est impossible que, dans ce domaine, l'Église fasse une ordonnance ou donne une approbation qui contredise la loi morale. Par contre, son jugement sur l'opportunité n'est pas infallible. L'Église ne peut pas non plus se tromper dans les *formules dogmatiques* de ses décisions solennelles sur la foi. Le contenu objectif de ces formules est une vérité immuable. Par contre, il peut arriver que l'Église crée, à un autre moment, des formules encore meilleures, plus compréhensives, plus efficaces pour les vérités définies. La décision à ce sujet appartient, bien entendu, au magistère ecclésiastique. On trouve de nombreux

exemples de ces modifications de formules dogmatiques dans les symboles et les définitions des conciles. Que l'on considère les formules du Concile de Chalcédoine à côté de de celles du Concile d'Éphèse, le symbole des Apôtres à côté de celui de S. Athanase.

La question de l'infaillibilité dans la *canonisation* est historique et théologique. Les premiers saints furent, en dehors des Apôtres et des Prophètes, les martyrs dont les noms étaient inscrits par l'évêque sur la liste des martyrs reconnus par l'Église. Dans le jugement qui déterminait cette inscription, on considérait la vie antérieure et on n'inscrivait pas n'importe qui. Au sujet des trois premiers siècles, le protestant *H. Achelis* dit que les évêques exerçaient un contrôle sévère et n'admettaient pas de faux martyrs (*Le christianisme dans les trois premiers siècles*, 2, 356). Plus tard s'ajoutèrent aux saints martyrs les saints « confesseurs » : d'abord S. Antoine, S. Paul, S. Athanase, S. Éphrem, S. Martin de Tours. Il était plus facile de constater le martyr que la sainteté des confesseurs. Pour ces derniers, le peuple prenait part au jugement et l'évêque prononçant en dernier ressort sur l'admission dans les diptyques.

Au sujet de la « vision bienheureuse » des non martyrs, Benoît XII prononça le premier un jugement définitif en 1336 (Denz., 530) (Cf. l'eschatologie). Le *culte* des saints passait d'un diocèse à l'autre et se généralisait ainsi dans toute l'Église.

A partir de l'an 1000, l'Église s'efforça de régler peu à peu, au moyen de formules fixes, le culte des saints, mais elle n'y réussit définitivement que vers l'an 1600. Enfin, à l'époque du Concile de Trente, *Thomas Badis*, maître du Sacré Palais, soutint contre *Ambroise Catharin* que l'Église pouvait se tromper dans l'honneur rendu aux saints. D'après lui, le devoir de la foi était de croire à la gloire des saints en général, mais non dans chaque cas particulier : il fallait distinguer entre « *credere ex pietate* » et « *credere ex necessitate fidei* ». L'Église dans la canonisation ne peut pas s'appuyer sur la Révélation, mais seulement sur les témoignages humains concernant la vie et les miracles, témoignages examinés avec soin. *Ce jugement de l'Église est considéré aujourd'hui par la quasi-unanimité des théologiens comme infaillible, mais la thèse même de l'infaillibilité de l'Église dans ce cas comporte des degrés*. Pesch dit que, d'après certains, c'est une « *sententia pia* » et que, pour d'autres comme Benoît XIV, elle est « de foi ». Lui-même se prononce pour la note « *theologica certa* » (théologiquement certain). On peut voir dans cette opinion la voie moyenne et l'adopter.

Les difficultés qui se présentent ici sont les suivantes : D'abord il n'est pas absolument clair que l'Église veuille définir le fait que le saint en question est parvenu à la vision béatifique. Ensuite le jugement de l'Église pourrait ne s'appliquer qu'au petit nombre des saints canonisés par le magistère ecclésiastique et non au grand nombre de ceux qui, avant l'introduction de la pratique de la canonisation solennelle, ont été déclarés saints par les évêques particuliers, par les ordres religieux et peu à peu ont été reconnus généralement, sans qu'on ait examiné de près les raisons en faveur de leur sainteté. Enfin - et c'est là la difficulté principale - il est impossible, sans révélation divine, d'acquiescer une certitude de foi sur l'état de grâce d'un homme (Trid., S. 6, c. 2). Il faut ajouter que l'Église, depuis la mort des Apôtres, ne reçoit plus aucune révélation destinée à l'Église entière.

Dans la révélation close avec les Apôtres se trouve bien la promesse générale de la vie éternelle aux élus, mais cette vie éternelle n'est pas attribuée d'une façon *définitive* à chaque personne concrète honorée comme sainte par l'Église. La prédestination est un mystère impénétrable. Dans les recherches sur la vie des saints, l'Église ne s'appuie pas sur un témoignage *divin*, mais sur des renseignements humains et des données naturelles qui peuvent toujours être subjectifs. Les saints ont pu recevoir de Dieu de nombreux témoignages par le moyen des miracles, mais ces miracles, pas plus que la canonisation elle-même, ne sont en relation interne directe avec les vérités révélées. Ajoutons que ces miracles eux-mêmes, en tant que faits surnaturels, ne peuvent être reconnus que par ceux qui y croient, mais cette foi n'est pas obligatoire. L'ancienne controverse où l'on se demandait si l'on pouvait prouver un dogme par un miracle devenu notoire dans l'Église a été tranchée théologiquement d'une manière négative. Il est difficile de réfuter ces arguments quand on les examine *sérieusement*. Quand Eusèbe *Amort* écrit « le caractère douteux de la révélation est levé par les miracles indubitables », il ne maintient pas dans sa proposition la notion stricte de Révélation.

On ne devra donc pas parler de *la plus haute* certitude dogmatique. C'est ainsi que juge *Scheid* dans un article de la Revue d'Innsbruck (1890) : L'infailibilité du Pape dans la canonisation des saints. « La difficulté de la question consiste à trouver une preuve vraiment satisfaisante de l'infailibilité dans la canonisation dont on affirme l'existence. La canonisation se trouve justement à l'extrême limite du domaine des décisions infailibles. Il n'est donc pas facile d'établir, d'une manière claire et probante, que la canonisation, dans toute son étendue, rentre encore dans les attributions de l'infailibilité de l'Église » (p. 509). Le plus souvent, à la suite de Melchior Cano, on renonce aux arguments particuliers et péremptifs et on s'appuie sur le « faisceau d'arguments », le nombre devant suppléer, de quelque façon, à la faiblesse de chaque argument. *Scheid* lui-même s'efforce en plus de montrer que l'Église veut obliger tous les fidèles à croire à la canonisation. Assurément une déclaration de l'Église disant que telle est sa volonté serait beaucoup plus sûre. Néanmoins, le jugement de l'Église sur la sainteté d'un mort mérite, sans aucun doute, une grande considération, tant en raison de son autorité infailible que de la manière sévère et minutieuse dont elle examine les titres à la canonisation. Mais en tout cas, les actes de canonisation ne peuvent être acceptés qu'avec une foi générale ecclésiastique et non avec une foi divine. Le fidèle ne fait sans doute pas un acte de foi spécial à la canonisation, mais il y croit par un acte de foi général, l'acte par lequel il accepte dans son ensemble le culte de l'Église. Si dans le rang des saints, il se présente parfois un « faux » saint comme Barlaam et Josaphat, le culte relatif qui lui est rendu tend finalement à Dieu. Un roi est honoré dans un faux ambassadeur, Dieu aussi dans un faux saint (Cf. C. J. C., 1999-2141).

6. Les sources des décisions doctrinales de l'Église sont particulièrement les symboles de la foi et les collections des définitions dogmatiques de l'Église.

Les symboles de foi (*symbolum fidei*, σύμβολον) sont des résumés des vérités de la foi. Les définitions dogmatiques de l'Église (conciles, sentences *ex cathedra*) tendent à

expliquer les vérités particulières. Dans ces définitions l'Église n'est pas liée à une forme déterminée ; elle peut donner ses décisions dans des constitutions, des décrets, des chapitres et des canons. Mais la forme doit indiquer qu'une définition concernant la foi a été portée (*dogma catholicum, dogma fidei, doctrina de fide tenenda, doctrine revelata, doctr. in Sacra Scriptura contenta, etc.*). Les formules les plus claires sont les canons. Les explications et les considérants ne font pas partie strictement de la définition dogmatique. Il faut cependant tenir compte de ces explications et des considérants, surtout des derniers, particulièrement quand ils sont introduits dans la définition, comme cela, par exemple, s'est fait plusieurs fois au Concile de Trente (Cf. M. Cano, *De locis theologicis*, 5, 5, 4 ; Straub, *De Ecclesia*, 2, 192).

Des *collections de conciles* ont été publiées entre autres par *Hardouin* (Paris, 1714) ; on trouve de nouveaux conciles dans la « *collectio Lacensis* » (1870) ; une collection plus complète, mais moins correcte, allant jusqu'à 1439, a été publiée par *Mansi* et continuée depuis 1900 par *Martin*. On connaît aussi l'*histoire* des conciles d'*Héféle* continuée par *Hergenroether*. Pour l'usage ordinaire, il est indispensable d'avoir l'« *Enchiridion Symbolorum* » de *Denzinger*, 13^e édition de *Bannwart*. Le « *Catechismus Romanus* », de tendance strictement thomiste, fut édité sur l'ordre du Concile de Trente sous la surveillance de S. Charles Borromée. Il a un grand poids mais n'est pas décisif.

Conclusion pratique. L'infaillibilité de l'Église n'est autre chose que la conséquence objective de sa possession de la vérité. Une vérité qui ne donne pas la certitude n'est pas une vérité et ne mérite pas de confiance. On se réfère à la facilité qu'ont tous les hommes à se tromper et on trouve que l'infaillibilité de l'Église constitue une exception choquante et incompréhensible. Mais c'est justement parce que les hommes ont une tendance générale à se tromper que Dieu a voulu garantir sa Révélation d'erreur, tant dans sa première apparition dans le monde que dans la longue voie qui la conduit à chaque fidèle. Si Dieu se révèle, il doit prendre soin que sa vérité demeure vérité. C'est pourquoi le Christ a dit que le ciel et la terre passeraient, mais que ses paroles ne passeraient pas. Il a promis la même immutabilité à son Église. La parole et l'Église, la Révélation et son interprétation par l'Église sont permanentes, immuables, à l'abri de l'erreur. L'infaillibilité est le phare brillant qui attire à lui tous ceux qui cherchent vraiment la vérité. Elle est, pour la plupart des convertis, la porte brillante qui les conduit à l'Église de Dieu. Maintenant nous comprenons S. Paul : Être dans l'Église signifie pour lui s'appuyer sur la colonne et la base de la vérité (1 Tim., 3, 15), être en dehors de l'Église c'est pour lui « être ballotté par tout vent de doctrine à travers la méchanceté des hommes » (Éph., 4, 14). Voici ce qu'il peut attendre des chrétiens : « Tenez-vous fermes, mes Frères, et attachez-vous aux traditions » (2 Thess., 2, 14) ; elles sont bien fondées.

§ 8. Degrés de certitude théologique et censures

À consulter : *Montagne*, *De censuris*. *Migne*, *Cursus compl.*, 1, 1154. *Cano*, *De locis theologicis* libr. 12, c. 9 sq. *Franzelin*, *De div. Trad. thes.* 12.

1. Degrés de certitude théologique. La comparaison entre les dogmes stricts et les vérités catholiques nous montre que tout ce que l'Église nous enseigne n'appartient pas au même ordre, n'est pas garanti par la même autorité et n'est pas cru avec le même assentiment de foi (Cf. § 2 et 3).

Le plus haut degré de certitude est produit par les *vérités révélées*. Le fidèle, en les acceptant, s'appuie immédiatement sur l'autorité de Dieu. Le fait qu'elles sont contenues dans la Révélation lui est garanti par l'Église, laquelle propose ces vérités à tous les fidèles, de telle sorte que tous ont une seule foi commune. Cette foi est la foi divine et catholique (*fides divina et catholica*). Les dogmes eux-mêmes sont « de fide » [de foi] ou « de fide catholica » [de foi catholique]. Quand ils sont promulgués solennellement, ils sont « de fide definita », « propositiones de fide », « veritates definitae » [de foi définie, propositions de foi, vérités définies].

Les *vérités catholiques* sont acceptées sur l'autorité de l'Église seule, laquelle en les proclamant s'appuie sur des motifs surnaturels et naturels. Elles sont crues de la foi ecclésiastique. Il est vrai que là aussi la sûreté exclut également le doute, est infaillible. Aussi l'opinion qui se fit jour au temps de la querelle des jansénistes, d'après laquelle on ne devait à l'Église sur ce point que la soumission extérieure (*silentium obsequiosum*) et non la soumission intérieure, est à rejeter. Relativement aux faits dogmatiques, cela a été déclaré expressément par Clément XI (Denz., 1350). Néanmoins, dans les deux cas [celui des vérités révélées et celui des vérités catholiques], le *motif* de certitude est différent. Les vérités catholiques ne sont garanties par l'infailibilité qu'en vertu d'un motif *externe*, indirectement et d'une manière participative ; elles ne le sont pas intérieurement et « principaliter » [principalement] comme les vérités révélées.

C'est pourquoi il est impossible d'admettre avec [Francisco] Suarez [1548-1617 ; jésuite de l'École de Salamanque] et [Juan de] Lugo [y de Quiroga] [1583-1660 ; jésuite, cardinal] que les *conclusions théologiques*, par suite d'une proclamation formelle de la part du magistère ecclésiastique, recevraient le caractère de dogmes révélés. Le caractère objectif de vérité ne peut être que déclaré par l'Église ; il ne peut pas être créé. Le magistère de l'Église est subordonné à la vérité, la vérité ne lui est pas subordonnée. Ainsi pensent les thomistes.

On parle ensuite de propositions théologiques qui sont *proches de la foi* (*sententia fidei proxima*), quand il n'est pas encore établi complètement qu'elles sont contenues dans la Révélation surnaturelle ou proclamées par l'Église d'une manière vraiment universelle. Des conclusions théologiques qui, comme on vient de l'expliquer, sont intérieurement connexes à la foi, on dit qu'elles sont garanties dans et avec la foi (*sententia ad fidem spectans, s[ententia] fide certa, theologice certa*) [proposition visant la foi, proposition de foi certaine, théologiquement certaine].

D'une nature assez subjective sont les jugements théologiques *privés* sur des vérités, quand ils sont présentés comme « probables », comme des « opinions théologiques » (*sententia probabilis, opinio theologica*) [proposition probable, opinion théologique],

comme des vues bien fondées (s[ententia] bene fundata), comme des opinions pieuses ou des croyances pieuses (s[ententia] pia). On parle aussi des opinions « libres » (s[ententiae] liberae disputationis) [propositions en libre discussion], les propositions « tolérées » (s[ententia] tolerata), ainsi appelées parce que, tout en ne s'appuyant que sur des arguments faibles, elles ne sont pas réprochées par l'Église.

2. Censures théologiques. Les propositions qui s'écartent d'un dogme ou d'une doctrine de l'Église sont caractérisées par un jugement ecclésiastique de blâme ou de réprobation qu'on appelle censure théologique (nota ou censura theologica).

Quand une proposition contredit directement un dogme proprement dit, la censure théologique la qualifie d'*hérésie* (propositio ou sententia haeretica). On distingue entre l'hérésie *formelle* et l'hérésie *matérielle* selon qu'elle s'oppose à un dogme formel ou à un dogme matériel (p. 25). La théologie morale comprend cette expression dans un autre sens. Quand l'opinion réprochée concerne une vérité catholique, la censure la qualifie d'erreur (sententia erronea, error in fide, error catholicus). La « sententia hæresi proxima, hæresim sapiens » est opposée à la « sententia fidei proxima ». L'hérésie a sa base dans une volonté mauvaise ; l'erreur dans une intelligence faible.

Remarquons que la *censure doctrinale théologique*, dont il est question ici, ne doit pas être confondue avec la *censure pénale* ecclésiastique (censura disciplinaris) qui est prononcée contre ceux qui violent les lois ecclésiastiques, l'excommunication, la suspense, l'interdit (C. J. C., can. 2241 sq.).

Les autres censures sont moins importantes et s'expliquent d'elles-mêmes (sententia temeraria, s. falsa (historiquement fausse), s. male sonans, s. captiosa, s. piarum aurium offensiva, s. scandalosa, etc). Il est d'une importance décisive que les censures soient prononcées par le magistère ecclésiastique. Quand elles sont prononcées par un institut scientifique (universités, écoles monastiques), on les appelle censures doctrinales (c. doctrinalis). Un certain prestige s'attachait, au Moyen-Âge, à la *Sorbonne* de Paris, mais elle le devait à l'approbation générale de l'Église et non à elle-même.

Mais dans les censures *officielles* elles-mêmes, il peut y avoir des degrés. Elles peuvent être infligées par le magistère infallible lui-même, soit par le Pape, soit par un concile général. Dans ce cas, c'est un *jugement infallible de foi* qui est prononcé. On trouve alors l'expression exacte de la doctrine positive en prenant la *contraire* de la proposition condamnée. La proposition censurée peut être rédigée sous forme de négation ou d'affirmation. Alors on trouve la doctrine de l'Église, dans le premier cas, en affirmant et, dans le second cas, en niant la proposition en question.

Les censures théologiques sont essentiellement différentes, quand elles ne sont pas infligées par le magistère infallible lui-même, mais par des organes qui le suppléent, par ex. : par des conciles provinciaux, des évêques, des congrégations romaines (Congregatio S. Oficii), ou bien encore par des commissions établies spécialement pour examiner des questions théologiques. Ces décisions ne sont pas irrévocables ; elles peuvent au contraire

être objectivement fausses. Cependant elles valent, provisoirement au moins, comme des règles disciplinaires ecclésiastiques auxquelles l'intéressé doit se soumettre. Les propositions censurées ne peuvent plus être enseignées ni défendues. Au reste, il est bien entendu que l'auteur censuré « dans la mesure où le caractère *erroné* du jugement en question n'est pas *évident* », doit donner son assentiment de foi interne. Quand la contradiction avec la doctrine de l'Église ne peut être établie clairement, l'auteur peut, d'une manière modeste et privatim, faire valoir ses raisons auprès de l'autorité compétente, mais il doit être prêt à se soumettre au jugement définitif.

La *forme* de la censure n'est pas toujours également claire. Elle atteint la plus grande précision quand la proposition condamnée est reproduite textuellement ou en terme équivalent et marquée de la note méritée (*damnatio categorica, specialis*). Mais la précision est moins grande quand plusieurs propositions sont réunies et frappées de différentes censures dont chacune doit atteindre une des propositions, sans qu'on sache bien cependant quelle proposition mérite telle censure (*d. in globo*).

L'*histoire* nous montre pour la première fois les censures dans la condamnation par l'Église des fausses doctrines d'*Eckhart* (1329). De ses 28 propositions incriminées, les 15 premières et les 2 dernières furent qualifiées d'« *articuli hæretici* » et les autres furent déclarées « *male sonantes, temerarii et suspecti de hæresi* » (Denz., 501-529). Le Concile de Constance, dans la condamnation de 45 propositions de *Wiclef* et de 30 de *Huss*, a ajouté de nouvelles censures (7). (Denz., 581-625 et 627-656). Pie V (1567) emploie, dans la condamnation de 79 propositions de *Baius*, 6 censures différentes (Denz., 1001 sq. ; Dict. théol., 2, 64-110). Innocent X (1653) emploie 9 censures différentes dans la condamnation des 5 propositions de *Jansénius* (Denz., 1092 sq.). Viennent plus tard (1687) les censures de 68 propositions de *Molinos* par Alexandre VIII (Denz., 1221 sq.) et (1690) de 33 erreurs jansénistes et baïanistes (Denz., 1289 sq.), et enfin (1794) de 98 propositions du Synode de *Pistoïe* par Pie VI (Denz., 1501 sq.). En faisant le compte des différentes censures employées dans les documents cités, on arrive à la somme d'environ *vingt-huit*, mais les plus importantes sont celles que nous avons nommées ci-dessus.

La mise à l'*Index* est une mesure purement disciplinaire qui ne contient aucunement un jugement de foi. On ne peut tirer qu'une conclusion de cette mesure : c'est que le livre mis à l'*Index* est *de quelque manière* opposé à la foi ou aux mœurs, ou dangereux pour la foi ou les mœurs, ou bien qu'il peut le devenir pour les gens moins instruits. Le droit qu'a l'Église d'établir un *Index* ressort logiquement de son pouvoir d'enseignement tel que nous l'avons établi plus haut. Sa *nécessité* résultait du danger que la diffusion de mauvais livres, par suite de invention de l'imprimerie, faisait courir à la foi et aux mœurs.

Bien entendu il peut se faire, dans ce cas, que l'on signale le caractère anti-dogmatique ou anticatholique du livre, ou de quelques-unes de ses propositions et qu'on le frappe de censures déterminées. On se trouve alors en présence d'une censure expresse et d'un jugement précis de l'Église sur la foi.

Il arrive que l'Église *protège* la doctrine de particuliers ou d'écoles entières contre les censures privées au moyen d'une interdiction. Il n'y a pas là de jugement positif sur la foi, mais un avertissement qui doit prémunir contre le zèle théologique outré et le manque de charité fraternelle. La doctrine en question est « *liberae disputationis* ».

Les *protestants*, étant donné leur principe du libre examen et de leur adogmatisme, ne peuvent comprendre la manière d'agir de l'Église dans ses censures doctrinales et l'Index ; ils ne comprennent pas davantage qu'on fasse précéder les écrits théologiques de l'imprimatur. Ils savent pourtant, comme historiens de la théologie, que les Juifs déjà avaient leur *excommunication* (*cherem*) et que S. Paul se sert de l'anathème (1 Cor., 12, 3 ; 16, 22. Gal., 1, 8 sq. Rom., 9, 3). La conséquence de leur liberté de doctrine est la confusion actuelle de leur théologie qui en fait une véritable Babel. La liberté de doctrine dans l'Église catholique est limitée par l'engagement que prennent les prêtres et les professeurs ecclésiastiques, en faisant la « *professio fidei* », de maintenir l'unité de la foi et de la vie de l'Église.

Le jugement de l'hérésie dans le christianisme primitif. Les protestants (Harnack, 14-439) affirment volontiers que l'Église primitive montrait beaucoup de tolérance envers les hérésies, comme si elle n'avait pas connu son dogme proprement dit, ou bien comme si elle n'en possédait pas encore. A cette affirmation s'oppose toute une série de témoignages où l'on voit l'Église mettre en garde avec insistance contre les hérésies (gnosticisme, judaïsme). On en a la preuve dans : S. Paul (Col., 2, 4-23 (philosophie). Éph., 4, 13 sq. (« vent de doctrine » opposé à l'unité de l'Église). 1 Tim., 1, 4, 7 ; 6, 20. 2 Tim., 2, 18 ; 4, 4. Tit., 1, 10, 14 ; 3, 9 sq. : ἄνθρωπος αἰρετικός. 2 Pier., 2 : ψευδοδιδάσκαλοι), les deux Épîtres de S. Pierre, l'Épître de S. Jude et tous les écrits de S. Jean (Ex. : 1 Jean, 2, 26, etc.). Pour l'époque postapostolique, on a le témoignage : de S. Ignace (Smyrn., 2, 4, 6, 2. Trall., 10, 11 ; Philad., 6, 1 ; 8, 2. Mag., 8, 1 ; 10, 3), Barnabé (Ep., 19, 12 : Schisma), de la Didachè (11, 2 : ἄλλην διδαχήν), d'Herma (Vis., 3, 6, 3 ; 3, 7, 1. Sim., 8, 9, 4 ; 9, 1, 7 ; 9, 8, 1 : Schisma), de S. Clément (1 Cor., 2, 6 ; 46, 9 ; 49, 5 : Schisma). Alors même que l'Église primitive, dans les premiers siècles, ne pouvait pas encore tenir des conciles généraux pour se défendre, elle opposait cependant aux hérésies le « dogma » ou « kerygma » conservé et annoncé avec une unité et un accord complets et qui était familier à ceux qui avaient reçu l'instruction baptismale. Et la force de ce canon de la foi était encore alors une protection efficace et suffisante pour assurer et garder ceux qui étaient de bonne volonté.

B) Le principe subjectif de la science théologique : La foi

§ 9. La science avant la foi

A consulter : *Bainvel*, La foi et l'acte de foi (1908). *Gardeil*, La crédibilité et l'apologétique (1908). *Pesch.*, Præl. dogm, 8, 126 sq.

Si la Révélation est la parole de Dieu à l'humanité, la foi est la réponse de l'homme. La foi saisit, affirme subjectivement la vérité que Dieu nous présente objectivement. Cette foi

est, comme on l'établira plus tard, un acte surnaturel. Mais la surnature présuppose généralement la nature. Et ainsi la foi elle-même est précédée d'une activité de raison naturelle ; elle a des « préambules ». Avant la foi se place une connaissance de l'existence de Dieu et de sa Révélation. Avant d'être *convaincu* d'une manière ou d'une autre que Dieu *existe* et qu'il a *parlé*, on ne peut pas croire à ce qu'il a dit. Le Concile du Vatican dit que « l'assentiment de la foi n'est nullement un mouvement aveugle de l'esprit », mais qu'il est au contraire « un assentiment véritablement rationnel » (Rom., 12, 1). Le fidèle ne peut pas arriver à la foi par la raison, mais il peut se convaincre qu'il est *raisonnable* de croire les mystères. Dans ce sens, le Concile du Vatican dit : « La droite raison démontre les fondements de la foi ». Le Concile indique ensuite par quelle *voie* on doit arriver à cette conviction. Cela se fait par l'examen rationnel des témoignages et des signes en faveur du fait de l'existence de Dieu et de celui de la Révélation. La théologie appelle ces signes « motifs de crédibilité » (Ps. 92, 5) (et non motifs de foi). Le Concile du Vatican a défini : « Si quelqu'un dit que la révélation divine ne peut devenir croyable par des signes *extérieurs*, et que, par conséquent, les hommes ne peuvent être amenés à la foi que par la seule expérience intérieure de chacun d'eux, ou par l'inspiration privée : qu'il soit anathème » (Denz., 1812). Le Concile appelle ces signes : « des signes certains et à la portée de toutes les intelligences ». Les motifs *internes* (les raisons du cœur), de l'expérience religieuse particulière ne sont pas niés, mais étant différents selon l'âge, la culture, le sexe, les besoins et l'expérience, ils ne sont pas saisissables. C'est pourquoi le Concile se borne aux motifs externes : les miracles, les prophéties, l'existence, la durée et l'action de l'Église (S. 3, c. 3).

Science ou foi naturelle des « préambules de la foi » ? Il n'est pas nécessaire, et l'Église ne l'exige pas, que chaque fidèle parvienne par des recherches *personnelles* à se convaincre de l'existence de Dieu et de sa Révélation ; il *peut*, au contraire, recevoir d'autrui (de l'Église), par une foi naturelle, ces deux vérités de raison et passer ensuite à la foi surnaturelle. C'est sans doute le cas pour les fidèles les plus simples, et même pour la plupart, et cela pour les deux vérités qui sont connexes, la seconde dépendant de la première. On dira donc : Personne ne peut croire avant de *savoir* d'une manière ou d'une autre que Dieu a parlé. L'Église, au reste, n'exige pas de chaque converti une telle science personnelle avant la foi, elle se contente de l'acceptation de ces deux faits sur lesquels est bâtie la foi, mais elle maintient en principe la *possibilité* d'une preuve rationnelle tout en laissant la *réalité* pratique suivre sa propre voie (Cf. S. th., 2, 2, 1, 4 ad 2 et 5 corp.).

Il y a *deux jugements* dont le fidèle doit se rendre compte auparavant, d'une manière ou d'une autre : la vérité divine est croyable (*judicium credibilitatis*) et elle doit être crue (*judicium credentitatis*). Quelle est la *certitude* de ces deux jugements ? La réponse varie. Les uns parlent d'une « *evidentia credibilitatis* » (qu'il ne faut pas entendre comme « *evidentia fidei* » ou « *mysteriis* » = rationalisme) ; d'autres parlent d'une certitude morale ; Mausbach cite *Newman* d'après lequel il suffit d'une « somme de probabilités » et ajoute : « L'intention expresse de Pie X n'a été que de condamner la déformation moderniste de cette pensée (Lament., 25). D'après S. Thomas (Quodlib., 2 ad 6), le Christ

lui-même a agi d'une manière décisive sur la foi de ses auditeurs, non seulement par ses miracles, mais encore par l'impression que faisait sa prédication, l'attrait intime de sa personne, la miséricorde qu'il témoignait aux pécheurs. Combien de conversions à la foi ont été opérées par des motifs personnels saisissants, par l'héroïsme d'un martyr, l'impression que produit le culte catholique, la parole et l'exemple d'un seul missionnaire ! » (Relig., Christianisme, Église, 1, 100). Néanmoins tout théologien doit avouer que les chrétiens croyants eux-mêmes sont *fortifiés* dans leur foi par la discussion des motifs de crédibilité, surtout à notre époque où l'on parle et où l'on écrit tant contre la valeur de la foi.

La *volonté* elle-même, et non seulement l'intelligence, joue un rôle important dans l'examen des motifs de crédibilité.

La volonté doit faire disparaître les obstacles naturels, la paresse et la légèreté, l'orgueil et l'esprit mondain, la passion et l'immoralité qui s'opposent au travail sérieux du commencement de la foi. Même dans l'*examen* de ces motifs, sa collaboration est puissante, car l'intelligence ne mènera pas à bout son travail sérieux et pénible sans la décision de la volonté. L'ensemble de ce travail est déjà si important que les théologiens considèrent d'ordinaire comme nécessaire le secours d'une grâce médicinale (*gratia medicinalis*). Par contre, il est défini que la « pieuse inclination de la volonté à la foi » (*pius credulitatis affectus*), qui vient en dernier lieu, ne peut se produire qu'avec la grâce élevant (gratia elevans) (Denz., 178).

La *preuve* que l'homme doit examiner les motifs de crédibilité et préparer rationnellement l'acte de foi peut se tirer de l'Écriture et de la Tradition. Déjà dans l'*Ancien Testament* les porteurs de la Révélation étaient accrédités par Dieu au moyen de signes extérieurs. On devait se protéger contre les « faux prophètes » en observant leur conduite (Dt. 13 ; Math., 7, 15-22 ; Didachè, 11). Le *Christ* se montre favorable à la « recherche dans l'Écriture » de la preuve par la prophétie (Jean, 5, 39) ; il invite à faire l'épreuve de sa doctrine, dans sa conduite (Jean, 7, 17). Ses « œuvres » doivent rendre témoignage de sa « doctrine » (Jean, 10, 37-38). Ses disciples aussi reçurent de lui le don des miracles qui devaient leur servir à donner plus de force à leurs paroles. *S. Paul* exhorte à tout éprouver (1 Thess., 5, 21) ; notre service de Dieu doit être « raisonnable » (Rom., 12, 1). *S. Jean* demande qu'on « éprouve les esprits » et qu'on ne croie pas à la légère à tout le monde ; car « de faux prophètes se sont répandus dans le monde » (1 Jean, 4, 1). D'après *S. Pierre*, le chrétien doit « rendre compte de son espérance à tous ceux qui le demandent » (1 Pier., 3, 15). La foi ne doit donc pas être un acte aveugle.

Les *Pères* n'ont pas manqué d'exiger l'examen des motifs de crédibilité. *S. Justin* raconte comment il est arrivé à la foi par la lecture des prophètes (Dial. 7). Les *Pères apologistes* défendent le christianisme par des motifs rationnels. *Origène* ajoute à la preuve des prophéties la preuve des miracles, la « preuve de la force », pour « confirmer la doctrine de sainteté » (C. Cels., 3, 28). *S. Hilaire de Poit.* fait de même (De Trin., 3, 13). Tertullien en appelle au témoignage de l'âme (De test. animæ). *Clément d'Alex.* tire du contenu de

vérité et de moralité du christianisme un argument en faveur de sa divinité. *S. Augustin* ajoute à cet argument le témoignage de l'Église : « Je ne croirais pas à l'Évangile si l'autorité de l'Église ne m'y poussait » (C. ep. Man. Fund., 5, 6). Il reconnaît avec la même clarté le droit de la raison : « La raison précède la foi » (Ép. 120, 3) ; « Il faut comprendre pour croire et croire pour comprendre » (Serm. 43, 9).

La *Scolastique* a le même point de vue. Nous en trouvons déjà la preuve dans la seule *Somme* de S. Thomas. « L'homme ne croirait pas, dit-il, s'il ne voyait que cela est *croyable*, soit à cause de l'évidence des miracles, soit à cause de quelque chose de semblable (S. th., 2, 2, 1, 4 ad 2).

Les théologiens ne sont pas d'accord sur la question de savoir si la certitude de foi déjà acquise peut (par accidens) se perdre, même une seule fois, sans faute grave, par suite d'une erreur invincible. Ce qui est certain, c'est qu'il faut, à ce propos, insister sur le grave devoir des pasteurs de présenter sans cesse, de nouveau, aux chrétiens dont la foi est en danger, des motifs de crédibilité adaptés au temps et à leur situation.

§ 10. La foi théologale en soi

A consulter : *Billot*, De virtibus infusis (1905). *Schiffini*, De virtutibus infusis (1904). *Martin*, De necessitate credendi et credendorum (1906). *Lefebvre*, L'acte de foi (d'après S. Thomas) (1904). *Charles*, La foi (1910). *Dict. théol.*, v. Foi et Crédibilité (6, 55-514 ; 3, 2308 sq.). *R. Schultes*, Fides implicita (1920).

1. Notion de la foi

Le Concile du *Vatican* dit : L'homme dépendant totalement de Dieu son Créateur et son Seigneur, et la raison créée étant complètement soumise à la vérité incréée, nous sommes tenus, quand Dieu se révèle, de lui donner la pleine obéissance de l'intelligence et de la volonté, dans la foi. « Cette foi, qui est le commencement du salut de l'homme, l'Église catholique professe que c'est une vertu surnaturelle, par laquelle, avec l'aide de la grâce de Dieu aspirante, *nous croyons vraies les choses révélées*, non pas à cause de la vérité intrinsèque des choses perçue par les lumières naturelles de la raison, mais à cause de l'autorité de Dieu lui-même, qui nous les révèle et qui ne peut ni être trompé ni tromper » (S. 3, c. 3 ; Denz., 1789).

Explication. Faisons ressortir brièvement les éléments principaux. La foi est la conviction de la *vérité* de la Révélation produite sous l'influence du secours de la grâce de Dieu ; son objet est le vrai, il est perçu d'abord par l'intelligence, non pas en vertu de sa propre connaissance, mais à cause de l'autorité de Dieu révélant, lequel ne peut ni se tromper ni tromper. D'après le Concile de Trente, le pécheur doit, pour sa justification, croire que ce que Dieu a révélé et promis est vrai (Denz., 798). Même la foi sans charité est encore une vraie foi (*vera fides*) (Denz., 838). Le serment anti-moderniste exige cette profession de foi contre l'agnosticisme : « Je tiens très certainement et professe sincèrement que la foi n'est pas un *sentiment religieux aveugle* qui émerge des ténèbres du subconscient sous la pression du cœur et l'inclination de la volonté moralement informée, mais qu'elle est un

véritable *assentiment de l'intelligence à la vérité reçue du dehors, de l'écoute*, par lequel nous croyons vrai, à cause de l'autorité de Dieu souverainement véridique, ce qui a été dit, attesté et révélé par le Dieu personnel, notre Créateur et notre Seigneur » (Denz., 2145).

La *preuve* de cette notion catholique de la foi est facile à tirer de l'Écriture et de la Tradition. Quand on dit que cette notion se réfère uniquement au texte de l'Épître aux Hébreux (11, 1) : « La foi est une façon de posséder ce que l'on espère, un moyen de connaître des réalités qu'on ne voit pas », l'expression est vraie, si l'on veut dire que la Tradition se rattache à cette « définition » ; elle n'est pas vraie, si l'on veut dire que la Bible présente par ailleurs la notion moderne de la foi. Quand on dit : Le Christ n'a pas établi et prouvé des thèses scolastiques, il a demandé dans sa prédication la pure foi sentimentale, on se trompe. La première partie de l'affirmation est vraie, mais la dernière est fausse. Il est certain que le Christ a voulu éveiller des sentiments religieux, mais il n'en est pas moins vrai qu'il a maintenu fermement son enseignement de foi, même quand il n'obtenait pas ce résultat. Il est vrai qu'il n'a pas donné à son enseignement le cadre des notions philosophiques, mais il n'en est pas moins vrai qu'il ne l'a pas fondé sur les sentiments religieux, insaisissables, ondoyants et divers. Le Christ joignit à son enseignement des représentations intellectuelles adaptées à la connaissance de la foi, en parlant dans son Évangile de Dieu le Seigneur, de Dieu le Père, de Dieu Créateur, de Dieu Providence ; en parlant de l'avènement du royaume de Dieu, comme du temps de grâce et de rédemption, de la rémission des péchés et du jugement ; en parlant de lui, comme Fils de Dieu, et en défendant cette appellation comme l'expression de la vérité et non comme un titre vide, jusqu'à la mort ; en traitant du Saint-Esprit et de sa consolation, des fins dernières et de la sanction éternelle. L'important n'est pas qu'il ait mis cet enseignement en « thèses », mais qu'il l'ait compris comme des « vérités » qui doivent être crues, reconnues et observées. Il est faux de dire que le « Christ n'a voulu nous introduire que dans le monde de l'au-delà ouvert au sentiment et à l'imagination » (Wohlrab). « Ta parole est vérité » (Jean, 17, 17) et non impression et sentiment.

La preuve ressort aussi du sens *grammatical* du mot biblique qui veut dire croire (πίστις, πιστεύω) ; bien que ce mot, comme presque tous les vocables de l'Écriture, prenne aussi parfois un autre sens, sa signification principale et dominante est cependant celle de la foi au sens dogmatique. Il a déjà ce sens chez les synoptiques et pas seulement chez S. Jean. Et, en effet, l'objet de la foi chez les trois premiers évangélistes est, en dehors du royaume de Dieu, la personne du Seigneur, sa messianité et sa mission divine. Les Juifs ont refusé leur adhésion (πίστις) à sa doctrine ; mais lorsqu'il meurt, ils disent : « Qu'il descende maintenant de la croix afin que nous voyions et que nous croyions » (Marc, 15, 32 ; Math., 27, 42). Le Christ demande s'il trouvera encore de la foi sur la terre au moment de son second avènement (Luc, 22, 66 sq.). Il parle des petits « qui croient en moi » (Math., 18, 6). « Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront pas » (Math., 24, 35). Maintes fois il reproche aux Juifs de n'avoir cru ni à Jean ni à lui (Math., 21, 26, 32). Il avertit les siens qu'il viendra de faux Christs : « Ne croyez pas » (Math., 24, 23, 26 ; cf. 27, 43). D'une importance capitale pour la notion de foi qu'avait le Christ, est le texte connu de la confession de S. Pierre (Math., 16, 16 sq.), parce que là la foi est rattachée

formellement à une révélation divine. Sans cesse il est question de la foi à l'Évangile (déjà Marc, 1, 15 ; cf. Luc, 8, 12 sq.). Le contraire de la foi est l'incrédulité (Marc, 6, 6 ; Math., 13, 58 ; cf. Luc, 9, 41 ; 12, 46).

D'après S. Jean, deux grands royaumes s'opposent : le royaume de Dieu, de la vérité, de la lumière, de la vie ; le royaume de Satan, du menteur, des ténèbres, de la mort. La foi au Logos est le seul pont qui permette de passer de la mort à la vie. S. Jean emploie cent fois le mot « croire » (πιστεύειν. 1 Jean, 5, 4 4, on trouve πίστις), c'est toujours la foi dogmatique au Christ et au christianisme : à tout le nouvel ordre du salut tel qu'il a été manifesté dans le Logos-Dieu. On croit à Dieu et à son Logos dans un *seul* et même acte, « vous croyez en Dieu, croyez aussi en moi » (Jean, 14, 1). A la fin de sa vie, le Christ félicite ses Apôtres de ce qu'ils ont cru que tu m'as envoyé » (Jean, 17, 8). L'incrédulité est, dans le quatrième Évangile, le grand péché qui mène à la mort, tandis que la foi est la voie qui mène à la vie. « Je suis le chemin, la vérité et la vie » (Jean, 14, 6).

S. Paul aurait, dit-on, une notion personnelle de la foi qui ne serait que l'expression de la miséricorde de Dieu prête à nous pardonner nos péchés. Il faut avouer d'abord que, de même que chez les synoptiques, les mots πίστις, πιστεύειν expriment souvent, mais secondairement, la confiance dans la puissance miraculeuse de Jésus, ils expriment de même souvent chez S. Paul la confiance dans la miséricorde de Dieu. Mais, dans les deux cas, la foi dans ce sens se fonde sur la foi dogmatique à la puissance surnaturelle du Christ et à l'amour miséricordieux de Dieu. Non seulement dans les Épîtres pastorales, mais encore dans les Épîtres les plus anciennes, πίστις, πιστεύειν sont employés au sens de foi dogmatique. Quand, à ce sujet, S. Paul affirme qu'on croit « dans le cœur », c'est là un hébraïsme qui veut dire que la vraie foi est intérieure, sincère, non extérieure et hypocrite. Mais cette expression n'a jamais le sens de la foi sentimentale moderne. Au reste, pour les Juifs, le cœur est l'organe central de la vie psychologique et, par conséquent, de la religion. La foi, d'après S. Paul, est une « foi à la vérité » (2 Thess., 2, 13), « une foi à Dieu » (1 Thess., 1, 8 sq.), une connaissance, mais une connaissance obscure : « *Nous voyons* actuellement de manière confuse, comme dans un miroir ; ce jour-là, nous verrons face à face. Actuellement, ma *connaissance* est partielle ; ce jour-là, *je connaîtrai parfaitement*, comme j'ai été connu » (1 Cor., 13, 12). « En effet, nous cheminons dans la foi, non dans la claire vision » (2 Cor., 5, 7, εἶδος cf. εἶδον, j'ai vu). « Car c'est avec le cœur que l'on croit pour devenir juste, c'est avec la bouche que l'on affirme sa foi pour parvenir au salut » (Rom., 10, 10). La foi est annoncée de l'extérieur dans la prédication et acceptée par les fidèles comme parole du Christ (Rom., 10, 14-17). « Et pourtant, tous n'ont pas obéi à la Bonne Nouvelle » (Rom., 10, 16), se plaint l'Apôtre (et S. Augustin explique « Personne ne croit, à moins qu'il ne le veuille »), c-à-d. tous ne s'inclinent pas devant lui. Mais il fait cette promesse : « Si de ta bouche, tu affirmes que Jésus est Seigneur, si, dans ton cœur, tu crois que Dieu l'a ressuscité d'entre les morts, alors tu seras sauvé » (Rom., 10, 9). Dans tout le chapitre, il s'agit de la foi professée qu'on entretient dans son cœur et qu'on annonce de sa bouche, la foi qui nous fait chrétiens et nous garantit le salut.

Dans les *Épîtres pastorales*, les adversaires eux-mêmes reconnaissent cette notion de foi qui consiste dans l'acceptation de l'Évangile (1 Tim., 1, 4, 5, 19 ; 2, 15. 2 Tim., 1, 5 ; 3, 8. Tit., 1, 13 ; 2, 2). On ne refuse même pas de reconnaître que le mot foi est déjà employé, comme plus tard, dans le sens de « règle de foi ecclésiastique » (1 Tim., 4, 1, 16 ; 6, 21. Tit., 1, 1) et, par conséquent, que le christianisme est caractérisé comme une « doctrine », comme « une doctrine saine » (Tit., 1, 9. 2 Tim., 1, 13 ; 2, 2 ; 2, 7, 8, 10. 1 Tim., 4, 6, 16 ; 6, 3, 4. 2 Tim., 4, 3), comme « vérité » (1 Tim., 2, 4, 7 ; 3, 15 ; 4, 3 ; 6, 5. 2 Tim., 2, 15, 18, 25 ; 3, 7, 8 ; 4, 4. Tit., 1, 1, 14) que l'on a apprise dans une prédication (2 Tim., 3, 14 ; 1, 5, 13 ; 4, 2), comme un bien confié (1 Tim., 6, 20 ; 2 Tim., 1, 12, 14). Cette vérité est (au moment du baptême) attestée dans la profession de foi par l'Église de laquelle on l'a reçue (1 Tim., 6, 12 ; cf. Rom., 10, 9 ; Phil., 2, 11). L'enseignement de *S. Pierre* est absolument semblable. La foi est une connaissance (ἐπίγνωσις) de Jésus-Christ et de son œuvre (Cf. 1 Pier., 1, 12, 25 ; 2 Pier., 1, 2, 3, 8, 16 ; 2, 20 ; 3, 18 ; cf. 1, 15 sq.).

Y avait-il déjà alors une profession de foi formelle avant le baptême ? Les articles du symbole des Apôtres se retrouvent presque mot à mot dans le Nouveau Testament. La formule achevée n'existe pas encore. Il y a cependant d'autres professions de foi analogues.

Conclusion. Dans le Nouveau Testament, la foi est objectivement la somme de plusieurs vérités particulières qu'on réunit plus tard dans une unité qu'on désigne d'un seul mot : « foi », « vérité », « confession », « doctrine ». Subjectivement elle est produite par : l'audition, l'enseignement, la confession ; elle est reçue de l'extérieur, de Dieu, des Apôtres, des disciples, de l'Église. De même qu'elle existe objectivement, est enseignée et reçue, on peut de nouveau la perdre, lui faire défection (2 Tim., 4, 4. 1 Tim., 1, 19 ; 4, 1 ; 6, 10, 21), passer à une doctrine étrangère (1 Tim., 1, 3 ; 6, 3).

Même des protestants reconnaissent ces faits. Ainsi *Erwin Wissmann* établit dans son livre : *Les relations entre πίστις et la piété envers le Christ dans Paul* (1926, p. 67) : « πίστις est pour lui l'acceptation du message de mission et contient comme telle la profession de la religion chrétienne ». On doit croire à l'Évangile, c.-à-d. au Kerygma, on doit tenir pour vraie la « vérité » qu'il contient. Cela s'appelle « croire », πιστεύειν et *non avoir confiance*, c'est croire dans le sens pur et simple de l'appropriation affirmative et de l'assentiment. Il montre que cette notion de foi est aussi celle de l'Ancien Testament, comme du judaïsme postérieur ; bien plus, que les religions païennes de ce temps-là attachaient un sens semblable à πίστις (p. 43).

Cette foi biblique est aussi un acte de la *volonté* ; elle n'exclut pas plus la volonté que l'assentiment ; au contraire, elle les inclut. Ce n'est pas une simple croyance théorique et de tête : mais c'est aussi une foi pratique du cœur, une activité qui remplit tout l'homme intérieur, qui l'excite, le meut et l'anime. D'après le Christ, la semence doit tomber sur une « bonne terre » : « Ce sont ceux qui entendent la parole avec un cœur bon et excellent, la gardent et portent du fruit par la persévérance » (Luc, 8, 15). On peut accepter sa parole, mais aussi la repousser comme Jérusalem : Tu n'as pas voulu (Luc, 13, 34). Ceux dont « le cœur est lent » croient difficilement (Luc, 24, 25).

On insiste particulièrement sur le « manque de volonté » dans le quatrième évangile (Jean, 5, 40 ; 6, 68 ; 7, 17 ; 10, 38). Au sujet de S. Paul, il est inutile de discuter ici toute la question de la foi et des œuvres. Il suffit de savoir qu'il présente parfois la foi comme un acte d'obéissance envers Dieu, telle la foi exemplaire d'Abraham (Rom., 4, 20-22) et aussi la nôtre (Rom., 1, 5 ; 2, 8 ; 15, 18. 2 Cor., 10, 4-6) ; l'incrédulité est pour lui une méchanceté punissable : « tous n'ont pas obéi à la Bonne Nouvelle » (Rom., 10, 16 ; 10, 21 ; 16, 26). « Car, dans le Christ Jésus, ce qui a de la valeur, ce n'est pas que l'on soit circoncis ou non, mais c'est la foi, qui agit par la charité » (Gal., 5, 6). Ce passage est d'autant plus remarquable qu'ici les trois grandes conceptions religieuses sont caractérisées d'une manière concise et dans leurs traits essentiels : le judaïsme (circoncision), le paganisme (incirconcision), le christianisme (la foi). Sans les œuvres, la foi est « morte », c'est même une foi de démons dit Jacques (2, 14 sq.).

Les Pères. Les preuves de leur conception catholique de la foi se trouvent dans les *faits* historiques suivants : 1° Dans l'établissement de la « Regula fidei » ecclésiastique ; 2° Dans le fait connexe avec celui-ci, qu'on a travaillé d'une façon ininterrompue depuis les Apôtres à rédiger des symboles de foi ; 3° Dans l'institution du catéchuménat et de la catéchèse ; 4° Dans la manière dialectique et polémique de traiter les vérités particulières de la foi, manière déjà employée par les apologistes ; 5° Dans les questions posées aux martyrs sur leur foi par les juges païens et le fait que les martyrs meurent pour attester leur foi ; 6° Dans la manière dont on traitait avec les hérétiques : on devait les éviter, les repousser ; 7° On voit dans Tit. (1, 9) qu'on exigeait déjà de l'évêque qu'il soit attaché à la parole digne de foi, afin d'être aussi capable d'enseigner dans la vraie doctrine et de confondre les contradicteurs (1 Tim., 1, 3, 10 ; 4, 6 ; 6, 3. 2 Tim., 1, 13 ; 2, 15 ; 4, 3. Cf. 1 Pier., 3, 15) ; 8° Enfin il faut signaler que les Pères avaient eu conscience de bonne heure du problème des relations de la foi et de la science.

Le *rôle de la volonté* dans la foi trouve son expression chez les Pères dans les faits suivants : 1° La charité est toujours placée à côté de la foi ; 2° La morale est toujours rattachée à la foi, on y rattache le décalogue, la doctrine des « deux voies » : celle de la vie et celle de la mort (Didachè, Barnabé, etc.) ; 3° On souffre pour la foi la persécution, les mépris et la mort ; 4° Les Pères combattent la foi sans les œuvres.

En raison de son influence sur la Scolastique, il faut nommer spécialement *S. Augustin*. Au sujet de la science *avant* la foi, de l'examen des motifs de crédibilité, il dit : « N'est-il pas évident qu'il faut penser avant de croire ? Peut-on croire quelque chose, avant d'avoir pensé que l'on doit croire ?... Du reste, croire, ce n'est pas autre chose qu'adhérer à sa pensée » (De præd. sanct., 2, 5). Le « penser » est l'audition, la réception de la vérité dans la prédication ; l'« adhérer » est l'adhésion à la vérité, déterminée par la volonté. « Croire c'est admettre comme vrai ce qui nous est proposé, et ce consentement est essentiellement un acte de la volonté » (De spir. et lit., 31, 54 ; cf. In Joa., 26, 2 ; Retract., 1, 23, 3). La foi est le fondement du salut : « C'est par la foi en Jésus-Christ que nous obtenons le salut » (De spir. et lit., 30, 51). Retenons de *S. Grégoire le G.* la phrase souvent citée : « Notre foi n'aurait pas de mérite, si elle n'était fondée que sur le résultat d'un

raisonnement humain » (M. 76, 1202). Les *Grecs* ont la même notion de la foi que les Latins. Il suffit pour s'en convaincre de se rappeler que c'est chez eux que se sont produites les controverses religieuses les plus violentes.

La Scolastique. Elle est influencée par le texte de S. Paul (Hébr., 11, 1) et S. Augustin. La connaissance et la volonté sont les deux piliers de sa notion de foi. Hugues : « Il y a deux choses dans lesquelles consiste la Foi : la connaissance et l'affection, c'est-à-dire la confiance et la fermeté à croire. Elle consiste dans l'une, parce qu'elle est l'une ; elle consiste dans l'autre, parce qu'elle est dans l'autre. La foi trouve sa substance dans l'affection, et sa matière dans la connaissance » (Sacram., 1, 10, 3). « La foi est une certitude concernant des choses absentes, au-dessus de l'opinion et en-dessous de la science » (Ibid., 1, 10, 2). La mesure de la connaissance est différente. Guillaume de Thierry, ami de S. Bernard, écrit : « La foi résulte de l'accord volontaire de notre esprit, sous l'inspiration divine » (Speculum fidei : M. 180, 370). La *haute Scolastique* est substantiellement d'accord sur la notion de foi. On peut cependant avec *Espenberger* distinguer un triple courant. Les uns insistent surtout sur la *volonté* (Alexandre, S. Bonaventure, S. Albert le G., Scot, etc.) ; d'autres insistent davantage sur l' *intelligence* tout en essayant parfois de faire rentrer partiellement les motifs de crédibilité naturels dans la foi (S. Thomas, Henri de Gand, Mathieu d'Aquasparta, etc.) ; d'autres enfin adoptent une voie moyenne ou même tout à fait nouvelle. Chez tous cependant la notion de foi est au fond la même. S. Thomas dit : « La foi est un acte de l'entendement qui adhère à la vérité divine sous l'empire de la *volonté* mue de Dieu par la grâce » (S. th., 2, 2, 2, 9).

Seul le *nominalisme* , bien qu'il s'attachât au *Credo* orthodoxe, porta une atteinte sensible à la notion de foi. Il la considérait presque entièrement comme une chose de la volonté et la séparait de l'intelligence ; il la considérait simplement comme une acceptation *fidéiste* des dogmes, et, du contenu de ces dogmes, le croyant ne pourrait posséder que des notions subjectives, faites à son propre usage, sans valeur objective de connaissance. Cette tendance sceptique aboutit finalement à sa conception extrême, à la foi de volonté et de sentiment des *Réformateurs* . Calvin, le doctrinaire de la Réforme, Luther, Kant, Jacob, Schleiermacher sont tous également des fidéistes. Ce ne fut qu'un nom nouveau pour une chose ancienne quand les *modernistes* rejetèrent, en agnostiques, la « conception intellectuelle » et cherchèrent la source de la « foi », de l'« expérience religieuse », dans l'immanentisme affectif qui était le « *spiritus privatus* » des Réformateurs.

Le catéchisme de l' *Église orthodoxe* (Petersbourg, 1887) dit, p. 2 : « La *science* appartient proprement à l'intelligence, bien qu'elle puisse agir aussi sur le cœur ; la *foi* appartient principalement au cœur, bien qu'elle ait son principe dans les pensées ». Ainsi donc une notion mystique de la foi ! Zankow : « La foi est moins un travail de pensée qu'une véritable expérience » (Christianisme orthodoxe, 40).

Distinctions que la terminologie rend déjà claires : 1° « *Fides divina* » quand elle s'appuie sur l'autorité de *Dieu* et « *f. catholica* » quand elle est en outre prescrite universellement par l'Église ; 2° « *F. informis* », la simple foi sans la charité et « *f. caritate formata* », la foi avec la charité. S. Thomas : « Il est nécessaire que l'intellect soit

perfectionné par la lumière de la foi et que la volonté soit perfectionnée par l'habitus de la charité. C'est pourquoi la foi informe n'a pas un acte parfait, et c'est pourquoi elle ne peut pas être une vertu » (In 3 Sententiarum, S. d. 23, q. 3, ad 1, sol. 2) ; 3° « Fides mortua » et « f. viva » objectivement identiques aux précédentes (Gal., 5, 6 ; 6, 15. 1 Cor., 7, 19. Jacq., 2, 14-26. Math., 7, 20-23) ; 4° « F. actualis », l'acte de foi et « f. habitualis », son habitude infuse ; 5° « F. explicita » et « f. implicita » ; la première saisit son objet en tant que formellement connu, l'autre en tant qu'inclus dans un acte général de foi : Je crois tout ce que l'Église enseigne ; 6° « F. quæ creditur », la foi objective, et « f. qua creditur », la foi subjective ; 7° « F. theologica » et « f. ecclesiastica » ; 8° « F. per se » et « f. per accidens ».

2. Principes de la foi

Pour mieux connaître la nature de la foi, on a pris l'habitude, dans la théologie posttridentine, de la ramener à ses *principes* et à ses causes (analysis fidei). On trouve dans la foi les éléments de causalité suivants : 1° La causalité divine de la *grâce* ; La causalité humaine de la *liberté* ; 3° La *matière* de la foi, ou son objet matériel ; 4° Le *motif* de la foi, ou son objet formel.

I. **La foi est une grâce.** Le Concile du Vatican appelle la foi : « Une vertu surnaturelle par laquelle, sous l'influence et avec le secours de la grâce de Dieu, nous croyons comme vrai ce qu'il a révélé » (S. 3, c. 3). Même la foi informe, morte, est, aux yeux du Concile, un don de Dieu, et son acte est salutaire : « La foi en elle-même, alors même qu'elle n'opère pas par la charité, est un don de Dieu, et son acte est une œuvre qui se rapporte au salut » (Denz., 1789, 1791). La foi en soi, même quand elle n'est pas encore une foi vivante, est déjà une certaine union de l'âme avec Dieu. Une telle union n'est pas possible sans la grâce. L'Église a défendu le caractère surnaturel de la foi et la nécessité de la grâce pour croire, contre les *pélagiens* et les *semi-pélagiens*, ainsi que contre les *rationalistes* de tous les temps.

Preuve. La question devant être traitée à fond dans le *Traité de la grâce*, nous nous contenterons de donner ici, comme preuve, les propositions suivantes : « Personne ne peut venir à moi, si le Père qui m'a envoyé ne l'attire... Ils seront tous instruits par Dieu lui-même. Quiconque a entendu le Père et reçu son enseignement vient à moi » (Jean, 6, 44 sq.). « C'est bien par la grâce que vous êtes sauvés, et par le moyen de la foi. Cela ne vient pas de vous, c'est le don de Dieu » (Éph., 2, 8). « Tout cela vient de Dieu qui, pour le Christ, vous a fait la grâce non seulement de croire en lui mais aussi de souffrir pour lui » (Phil., 1, 29).

Plus tard, le caractère de grâce de la foi fut le thème principal de *S. Augustin*, dans sa lutte contre les *semi-pélagiens* qui attribuaient le commencement du salut, par conséquent la foi, à la force de la volonté libre. *S. Augustin* ne cessa de répéter en y insistant, les textes bibliques que nous venons de citer. Le 2^{ème} Concile d'Orange (529)

donne à sa doctrine la sanction de l'Église (Denz., 178, 180) et achève ainsi une évolution doctrinale pendant laquelle certains Pères anciens s'étaient parfois exprimés d'une manière trop peu claire.

La grâce confère à la foi son caractère *surnaturel* et cela d'une manière *objective*, en communiquant des vérités auxquelles la raison humaine ne saurait parvenir (Denz., 1795) ; d'une manière *subjective* par la collation d'une grâce *intérieure* qui élève surnaturellement l'intelligence, et lui donne la capacité et l'inclination nécessaires pour accorder l'assentiment de foi à Dieu qui se révèle et pour adhérer à la « prima veritas ». Le Concile d'Orange appelle déjà la *pieuse inclination à croire* (*pious credulitatis affectus*) qui résulte de l'examen des motifs de crédibilité, une grâce (C. 5 ; Denz., 178). De même le Concile de Trente (S. 6, can. 3 ; Denz., 813) : « Si quelqu'un dit que sans l'inspiration prévenante du Saint-Esprit et sans son secours, un homme peut faire des actes de foi, d'espérance, de charité et de repentir, tels qu'ils doivent être faits pour obtenir la grâce de la justification, qu'il soit anathème ». Mais les théologiens admettent généralement que le mouvement antérieur vers la foi, qui se manifeste dans l'examen des motifs de crédibilité, est déjà lui aussi, en raison des difficultés qu'il comporte, soutenu de quelque manière par la grâce (*gratia medicinalis*) (Cf. le Traité de la grâce, particulièrement le § 117).

La **grâce d'intelligence**, le « lumen fidei » est une illumination surnaturelle conférée à l'âme, dans laquelle elle connaît la vérité révélée, la juge comme divine, se l'approprie et devient capable de participer dès maintenant, d'une manière adaptée à l'état obscur de voie, à la vie de connaissance divine qui ne sera complète que dans la gloire. Cette grâce de connaissance n'est pas définie d'une manière aussi explicite que la grâce de volonté dont dépend la décision finale, mais elle est affirmée clairement dans l'Écriture et la Tradition. Le Christ l'enseigne à plusieurs reprises : « Ce ne sont pas la chair et le sang qui t'ont révélé cela, mais mon Père qui est aux cieux » (Math., 16, 17). « Ils seront tous instruits par Dieu lui-même. Quiconque a entendu le Père et reçu son enseignement vient à moi » (Jean, 6, 45). S. Paul : « Et si nous avons une telle confiance en Dieu par le Christ, ce n'est pas à cause d'une capacité personnelle que nous pourrions nous attribuer : notre capacité *vient de Dieu* » (2 Cor., 3, 5). « Or nous, ce n'est pas l'esprit du monde que nous avons reçu [science humaine naturelle], mais *l'Esprit qui vient de Dieu, et ainsi nous avons conscience des dons que Dieu nous a accordés* » (1 Cor., 2, 12). « Celui qui met sa foi dans le Fils de Dieu possède en lui-même ce témoignage » (1 Jean, 5, 10).

S. Augustin demande, en dehors de la prédication extérieure, une illumination intérieure pour comprendre : « Il y a donc, à l'intérieur, un maître qui instruit : c'est le Christ, c'est son inspiration. Là où son inspiration et son onction font défaut, les paroles se font inutilement entendre à l'extérieur » (In 1 Joan, 3, 13). « Si donc celui qui est à l'intérieur ne révèle pas, que sont mes paroles, que sont mes discours ? Celui qui cultive l'arbre travaille à l'extérieur, mais à l'intérieur est le Créateur » (1 Cor., 3, 7 ; In Joan, 26, 7). S. Thomas : « Le Christ est l'auteur de la foi de deux manières. D'abord en *l'enseignant* par la parole... Secondement, en *l'imprimant* dans le cœur » (In Hebr., 12, 2).

La *raison* déduit la nécessité du « lumen fidei » tant de la faiblesse de l'intelligence résultant du péché que de l'ordre absolument supérieur de la vérité pour laquelle *toute* nature créée manque des forces nécessaires. Cela ne veut pas dire qu'on ne peut pas croire naturellement Dieu - la chose est très certaine – mais qu'on ne peut pas y croire d'une manière conforme à l'ordre surnaturel du salut. C'est pourquoi le 2^{ème} Concile d'Orange dit (can. 7) que l'homme ne peut pas « par la seule force de la nature concevoir, *comme il convient*, une bonne pensée touchant le salut de la vie éternelle » (c-à-d. d'une manière surnaturelle).

La **grâce de volonté** est encore plus nécessaire, parce qu'elle détermine d'une manière décisive l'intelligence à donner son assentiment aux vérités divines. La foi est en effet « un acte de l'intelligence commandé par la volonté ». L'intelligence adhère à la vérité révélée, non par suite de son évidence, mais parce que la volonté le lui ordonne. Or la volonté ne trouve en elle-même, dans sa nature, ni l'inclination ni la décision nécessaires pour adhérer d'une manière ferme et persévérante à la vérité en dépit de toutes les difficultés, particulièrement des difficultés pratiques. La volonté doit être aidée surnaturellement pour cela. C'est pourquoi la grâce de foi est avant tout une grâce de volonté.

L'Église exprime ceci de manières différentes : elle dit que « avec l'aide de la grâce de Dieu aspirante, nous croyons vraies les choses révélées » (Vatic., Dei Filius, c. 3) ; que nous sommes « *excités* et *aidés* par la grâce de Dieu, concevant la foi par l'ouïe » (Trid., S. 6. c. 6 : cf. can. 3 et 4) ; que « l'accroissement de la foi comme aussi son commencement, et l'attrait de la croyance » est un don de la grâce par lequel notre volonté est convertie de l'incroyance à la foi (2^{ème} Concile d'Orange, can. 5 ; cf. can. 6).

Le *Christ* parle d'une « traction » de la grâce vers la foi : « Personne ne peut venir à moi, si le Père qui m'a envoyé ne *l'attire* » (Jean, 6, 44). S. Augustin remarque à ce sujet : « Et cependant personne n'est attiré, s'il ne le veut. On est donc admirablement *attiré à vouloir* par celui qui sait agir dans le cœur même des hommes, non pas pour amener les hommes à croire malgré eux, ce qui serait impossible, mais pour faire que, *n'ayant pas voulu, ils veuillent* sérieusement » (C. deux lettres de Pélage, 1, 19, 37). « Dieu en nous éclairant et en nous persuadant, agit en effet pour nous faire vouloir et nous faire croire... Il opère dans l'homme la volonté de croire » (De spir. et lit., 34, 60).

La *raison* reconnaît que justement la volonté qui a été grièvement blessée par le péché originel a besoin de la grâce médicinale et élevée, si elle veut accomplir d'une manière convenable et durable son rôle important dans la foi.

2. La foi, acte libre, moral, méritoire. C'est un acte de connaissance, mais non un acte nécessaire imposé par l'évidence de la vérité. C'est, au contraire, un acte libre et par conséquent méritoire. Le Concile du Vatican eut l'occasion de définir ceci expressément contre Hermès : « Si quelqu'un dit que l'assentiment à la foi chrétienne n'est pas libre, mais qu'il est produit nécessairement par les arguments de la raison humaine ; ou que la grâce de Dieu n'est nécessaire que pour la foi vivante, qui opère par la charité ; qu'il soit anathème (S. 3, can. 5 de fide ; Denz, 1814).

Hermès distinguait entre la « foi de l'intelligence » et la « foi du cœur ». Il considérait la première comme le résultat des arguments naturels, l'autre comme étant seule l'œuvre de la grâce. Le Concile de Trente avait déjà proclamé la liberté de la foi (S.6, can. 4 : « le libre-arbitre... peut refuser son consentement s'il le veut »).

L'Écriture enseigne que la foi sera récompensée et que l'incrédulité sera punie ; il faut donc que la foi soit un acte libre : « Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé ; celui qui refusera de croire sera condamné » (Marc, 16, 16). « Sans la foi, il est impossible d'être agréable à Dieu » (Hebr., 11, 6. Cf. Jean, 6, 28 sq. ; 3, 18 sq. 1 Jean, 3, 23 ; 5, 10. Rom., 1, 5 sq. ; 10, 16. 2 Cor., 9, 13 ; 10, 5. Act. Ap., 6, 7, etc.).

S. Irénée écrit : « Ce n'est pas seulement dans les actes, mais jusque dans la foi, que le Seigneur a sauvegardé la liberté de l'homme et la maîtrise qu'il a de soi-même : « Qu'il te soit fait selon ta foi », dit-il, déclarant ainsi que la foi appartient en propre à l'homme par là même que celui-ci possède sa décision en propre. Et encore : « Tout est possible à celui qui croit ». Et encore : « Va, qu'il te soit fait selon ta foi ». Et tous les textes analogues qui montrent l'homme libre sous le rapport de la foi. Et c'est pourquoi « celui qui croit en lui a la vie éternelle, tandis que celui qui ne croit pas au Fils ne verra pas la vie, mais la colère de Dieu demeure sur lui » (Ad. h. 4, 37, 5). S. Augustin juge que la foi sans liberté ne peut pas se produire : « Un homme peut entrer à l'église, s'approcher de l'autel, recevoir le sacrement, sans aucun consentement de sa part ; mais, pour croire, il faut nécessairement le libre concours de la volonté » (In Joa., 26, 2). Il se fait cette objection : « Si je suis entraîné, comment pourrai-je avoir une foi parfaitement libre ? » et il répond : « Remarquez bien la manière dont le Père nous attire : il nous instruit, et, par là, il nous délecte, mais il ne nous force pas » (Ibid., 26, 4-7). La volonté détermine l'intelligence à l'assentiment, mais non d'une manière aveugle ; au contraire, elle est *instruite* par l'intelligence, que, dans la foi, il s'agit du *bien* le plus nécessaire et le plus grand pour l'homme, son salut.

Inversement, la volonté peut rendre service à l'intelligence dans la foi ; elle peut l'aider à obtenir plus de connaissance, plus de clarté, une conviction et une décision plus grandes. Le Christ dit : « Mais celui qui fait la vérité vient à la lumière » (Jean, 3, 21). « Si quelqu'un veut faire sa volonté (de Dieu), il saura si ma doctrine est de Dieu » (Jean, 7, 17). Une vérité acceptée avec une connaissance provisoire, puis observée et accomplie avec zèle se développera toujours en une connaissance de foi plus complète. S. Augustin a souvent insisté sur cette pensée, en faisant dépendre la mesure de notre connaissance de Dieu, de notre amour. Ceci correspond à sa notion de Dieu « summum bonum ». « La charité connaît [la vérité] » (Conf., 7, 16). « L'amour est la plénitude de la science » (De Gen. c. Man., 2, 35). « Eique in quantum caritate cohæsit, intantum (anima) ab eo, lumine illo intelligibili pere fusa est » (De div., q. 83, q. 46, 2). « Que devons-nous donc faire, je le demande, si ce n'est *tout d'abord* d'aimer d'une charité entière Celui que nous désirons connaître ? » (Des mœurs de l'église catholique, l. 1, c. 25, 47). C'est pour cela qu'on a voulu faire de S. Augustin un adversaire de l'« intellectualisme ». *Træltsch* remarque à ce sujet : « La controverse sur la question de savoir si Augustin a été volontariste ou

intellectualiste est aussi dénuée d'objet que toute l'opposition du volontarisme et de l'intellectualisme en général. Il ne peut pas y avoir de volontarisme absolu, on peut l'apprendre de ceux qui se sont placés le plus violemment aux antipodes de l'antique intellectualisme : Kant, Fichte et Schopenhauer. » (Augustin, 1915, 80 ; Cf. Vansteenbergh, *Autour de la docte ignorance*, 1915).

3. **Objet de la foi** (objectum materiale). C'est tout ce que Dieu a *révélé* et cela seulement. Ce n'est que pour cela que l'autorité de Dieu intervient directement comme témoin et garantie. Toute vérité qui ne remonte pas à cette source purement divine ne peut pas non plus être crue de foi divine.

L'objet *primaire* de la foi, c'est Dieu lui-même, en soi, sur lequel repose en dernière analyse toute foi ; l'objet *secondaire* ce sont ses œuvres dans la Création, la Rédemption, la grâce, la béatitude. S. Thomas fait encore une autre distinction : les « *revelata per se* » et les « *revelata per accidens* ». En réunissant ces deux divisions, on obtient la division tripartite suivante : 1° L'objet primaire et principal est Dieu ; 2° L'objet secondaire, ce sont les vérités de salut ; 3° L'objet *accidentel* sont les vérités révélées *en même temps*, ou plutôt inspirées et relatées *en même temps* que les premières ; elles n'ont pas de relation avec notre salut et sont crues en même temps que les autres dans un acte de foi général, et non pas d'une manière expresse comme les dogmes (*fides per accidens non per se*).

Des *révélations privées* il a déjà été question. Elles ne font pas partie de l'objet matériel de la foi. *Eusèbe Amort* rapporte que, sur ce point, les scotistes avaient autrefois une opinion différente ; quant aux thomistes, ils suivaient S. Thomas qui écrit : « Car notre foi repose sur la révélation faite aux apôtres et aux prophètes qui ont écrit nos livres saints, mais non sur les révélations qu'ont pu avoir les autres docteurs » (S. th., 1, 1, 8 ad 2).

Les *définitions dogmatiques* n'appartiennent pas formellement à l'objet matériel de la foi, car elles ne sont pas révélées, ni même inspirées ; mais elles y appartiennent par leur contenu, car elles sont la rédaction en formules dogmatiques, faite par l'Église, mais d'une manière infaillible, des vérités révélées.

4. **Le motif de la foi** (objectum formale). Le Concile du *Vatican* enseigne que nous tenons pour vraies les vérités révélées « à cause de l'autorité de Dieu lui-même, qui nous les révèle et qui ne peut ni être trompé ni tromper ». Les théologiens appellent cette autorité infaillible, qui revient dans tous les articles de foi, objet *formel*, parce qu'elle leur donne, pour ainsi dire, leur forme d'existence, leur caractère distinctif. Cette autorité divine est le *seul* motif de foi, parce que c'est le plus haut et qu'auprès de lui aucun autre ne peut avoir d'importance.

Aussi on ne doit pas introduire les motifs éloignés (motifs de crédibilité) dans l'acte de foi, comme cela s'est fait quelquefois (Eспенberger, cf. plus haut). On ne doit pas non plus y introduire l'autorité de l'Église. L'Église est *règle* de foi et non motif de foi. Elle propose, au nom de Dieu, la matière de la foi ; elle l'atteste autoritativement et la rend uniforme, en l'imposant d'une manière universelle et en l'exigeant d'une manière unique des siens

(fides catholica), mais elle n'est pas le motif final décisif. C'est pourquoi S. Léon 1^{er} interdit le « croire en l'Église » de l'ancien symbole des Apôtres et S. Thomas justifie ce texte en disant qu'objectivement il est l'équivalent de « Je crois au Saint-Esprit sanctifiant l'Église » (S. th., 2, 2, 1, 9 ad 5).

La **preuve** que Dieu lui-même est le motif de la foi ressort clairement de l'Écriture et de la Tradition. Ce n'est pas aux Prophètes et aux Apôtres qu'on croit, mais à Dieu lui-même et au Logos dans le Christ. Textes en faveur de la foi par l'intermédiaire des Apôtres : Jean, 1, 7 ; 17, 20 ; 20, 21. Luc, 24, 48. Act. Ap., 1, 8, 22 ; 3, 41 sq. ; en eux parle le Saint-Esprit (Math., 10, 20. Jean, 14, 26 ; 16, 12 sq.). S. Paul tient son évangile de Dieu (Gal., 1, 11. 1 Thess., 2, 13. 1 Cor., 2, 1 ; 4, 5. 2 Cor., 12, 12) ; il ne se base pas sur la sagesse humaine (1 Cor., 1, 20, 22). L'obéissance de la foi s'adresse à Dieu (Rom., 1, 5 ; 16, 25. 2 Cor., 10, 5) ; c'est un sacrifice à Dieu (Phil., 2, 17) ; son contenu est la sagesse de Dieu (1 Cor., 2, 7-9, 10-13 ; cf. Math., 11, 27 ; Jean, 1, 18). La foi d'Abraham est son modèle ; il rend honneur à Dieu et croit contre toute apparence (Rom., 4, 1 sq.). Dans l'évangile de S. Jean, le Christ renvoie les Juifs aux « témoignages » et aux « signes », mais il renvoie ceux qui ont la foi complète à son Père et à sa propre divinité (Jean, 2, 11 sq. ; 3, 11-18 ; 3, 31 sq.). Le motif dernier est partout : parce que Dieu « est vérité » (Jean, 8, 26). Et son disciple parle de même : « Nous acceptons bien le témoignage des hommes ; or, le témoignage de Dieu a plus de valeur, puisque le témoignage de Dieu, c'est celui qu'il rend à son Fils » (1 Jean, 5, 9).

Les *Pères*, dans leur foi, s'appuyaient sur Dieu et non sur la raison et l'Église ; il est facile de le prouver : 1° Par la distinction très accusée entre la foi et la science, à partir de Clément d'Alexandrie ; 2° Par l'insistance sur les mystères (Dieu, Trinité, Incarnation) ; 3° Par le soin qu'ils mettent à prouver la foi par la Révélation et non par d'autres autorités, surtout en face de l'hérésie ; 4° On pourrait en outre apporter une foule de témoignages particuliers. Ainsi S. Augustin dit : « Crois ce que Dieu voit » (Enarr. in Ps. 36, 2, 2).

La *Scolastique* fut en général unanime dans cette doctrine. S. Thomas : « À l'égard de la foi, si nous considérons la raison formelle de l'objet, elle n'est rien autre chose que la vérité première » (S. th., 2, 2, 1, 1). La *théologie posttridentine* met en lumière une citation d'*Eusèbe Amort* : « Nec auctoritas Ecclesiæ, nec auctoritas Scripturæ Sacræ, nec revelatio Dei s. verbum divinum, nec ipsa veracitas Dei in loquendo, nec omnipotentia Dei, nec fidelitas in servandis promissis, nec ipsa omniscientia divina, nec aliud attributum divinum moveret intellectum humanum ad firmum assensum, nisi in Deo intelligeretur *veritas prima ex se subsistens ac perennis seu in essendo* » (De fide, disp. 11, q. 1).

Connaissance de l'objet formel. Elle présente une difficulté. Si tout doit être cru à cause de l'autorité de Dieu, comment sera-t-on certain de cette autorité et d'une certitude telle que cette autorité pourra supporter l'acte surnaturel de foi, ainsi que la somme des actes de foi ? On répond : par la connaissance naturelle ; alors le caractère surnaturel de l'acte est menacé ; si on exige une connaissance surnaturelle, on sauve le caractère surnaturel de l'acte, mais on risque de tomber dans le « regressus in infinitum ». En effet, cette connaissance surnaturelle en exigera une autre comme condition et ainsi de suite. Des

différents essais de solution de cette « *analysis actus fidei* », qui ont opposé dans une controverse célèbre Suarez et Lugo, nous devons retenir particulièrement trois points.

D'après *Suarez*, il faut que la connaissance de l'objet formel soit, elle aussi, surnaturelle. L'autorité de Dieu est non seulement le *motif* de foi, elle est aussi *objet* de foi. On croit *parce que* Dieu a révélé, *ce qu'il* a révélé et *qu'il* a révélé. La « *prima veritas* », aussi bien que le « *factum revelationis* », doit être connue surnaturellement ». « *Sola evidens cognitio, quod Deus sit prima veritas, non sufficit pro fundamento et objecto formali fidei, sed necessaria est fides infusa hujus veritatis* ». Et : « *Revelatio Dei dicentis res fidei, credenda est fide divina et infusa* » (De fide, d. 3, s. 6, s. 12 et 7).

Lugo combat cette opinion parce que, ou bien elle exige une série infinie, ou bien présente un cercle vicieux (De virt. fidei, d. 1, s. 6 et 7). Il propose une solution d'après laquelle les motifs de crédibilité sont introduits dans la foi elle-même. Ils ne sont pas seulement la condition de l'« *actus fidei* », ils concourent à le produire. Ils ne sont pas seulement des « motifs de crédibilité », mais encore des « motifs de foi ». Il explique ainsi sa conception. La première vérité « *Deus verax est* » est connue immédiatement, comme une conclusion évidente de la notion de Dieu. Quant à la seconde : « *Deus locutus est* », le croyant l'apprend encore lui-même d'une manière immédiate : on doit en effet distinguer la Révélation et les signes qui l'attestent ; ces derniers, par les miracles et les effets moraux exercés, se perpétuent toujours pour les fidèles et ceux-ci se rendent compte du fait même de la Révélation, d'une manière concrète bien qu'un peu obscure. Ces témoignages sont, d'après *Franzelin*, autant de rayons qui font briller devant nous la parole divine et manifestent son origine divine. De même qu'on reconnaît un ami à sa voix, un prince à son sceau, ainsi on reconnaît la Révélation à ces motifs de crédibilité. Sur toute cette question concernant ce qu'on appelle dans la dogmatique, depuis Grégoire de Valence, « *analysis actus fidei* » ou bien « *resolutio assensus fidei in sua principia* », c.f. *Franzelin*, De d. trad. et s. Script., append., c. 4 sq.

Une nouvelle solution représentée par *Pesch*, *Billot*, *Schiffini*, *van Noort* peut se résumer comme il suit : 1° L'autorité de Dieu qui se révèle n'est connue que par les motifs de crédibilité, par conséquent d'une manière médiate ; 2° L'acte de foi n'est pas un acte discursif, une conclusion logique dans laquelle une proposition serait connue et acceptée à cause de la proposition précédente. Cet acte saisit immédiatement tout l'objet de la foi dans *un seul* assentiment. Ainsi, par exemple, celui qui croit à la Trinité ne croit pas d'abord à l'autorité divine et ensuite au dogme de la Trinité, mais, dans un seul et simple assentiment, il croit à la Trinité et à l'autorité de Dieu qu'il a connue *auparavant* d'une connaissance naturelle. De cette façon l'autorité de Dieu n'est pas conservée comme objet *matériel* de foi - on n'a donc pas à se demander *pourquoi* on y croit - mais comme motif (ut quo, propter quod) dont on est déjà convaincu par ailleurs. Par là, on écarte le point le plus difficile dans l'analyse de la foi ; 3° Le motif de foi est l'autorité de Dieu mais l'autorité de Dieu *en soi* et non la connaissance que nous en avons. Alors même que nous ne connaissons l'autorité divine que naturellement, nous la connaissons en tout cas comme une autorité qui possède le plus haut prestige moral et devant laquelle nous avons

purement et simplement à nous incliner quand elle parle (Vatic., S. 3, c. 2). C'est pourquoi aussi la volonté lui soumet l'intelligence immédiatement et complètement. Notre adhésion à l'objet de la foi peut donc dépasser toute autre adhésion en fermeté, bien que notre conviction de la véracité de Dieu et du fait de la Révélation ne soit que simplement certaine. Et cependant cet acte d'adhésion a Dieu seul pour motif ; 4° Par là-même, la question de l'origine de notre connaissance de l'autorité de Dieu n'a plus à nous préoccuper ; elle ne concerne plus le *motif* de la foi, mais les *conditions préalables* de la foi. Je demande à quelqu'un : Pourquoi croyez-vous à la Trinité ; il me répond : Parce que Dieu l'a révélée et qu'il mérite absolument mon adhésion. Demander ensuite pourquoi Dieu mérite créance, est une question insensée pour celui qui connaît Dieu. Mais si je demande : Comment connaît-on Dieu ? ma question ne porte plus sur l'objet formel de la foi, mais sur ses conditions préalables. Il en est de même pour la foi humaine. Je crois à une thèse défendue par S. Augustin ou S. Thomas à cause de leur autorité, non à cause des motifs que la critique peut apporter en faveur de cette thèse. Mais d'où peut-on tirer le caractère surnaturel du motif de foi ? La grâce ne peut pas le produire *objectivement*. On répond : La *connaissance* de l'autorité de Dieu est naturelle, mais l'autorité de Dieu elle-même est en soi quelque chose de surnaturel ; car le fait de la Révélation et l'utilisation de la vérité et de la véracité divine ne sont pas dues à notre nature, de même que leur but n'est pas un but naturel mais un but surnaturel (G. van Noort, *De fontibus*, 222-244 ; Pesch, 8, 144-162 ; Schiffini, *De virtut. inf.*, 195 sq. ; Straub, *De analysi fidei*, 1922 (contient un aperçu général, de la Scolastique à nos jours).

§ 11. La science dans la foi

A consulter : *Hurter*, 1, 500 sq. *Pesch*, 8, 87 sq. *Lépicier*, *De stabilitate et progressu dogmatis* (1910). *Ders*, *Theologia dogmatica orthodoxa (ecclesiae græco-russicæ*, 1911) 31 sq.

De même qu'il y a une science qui *prépare* la foi et *l'introduit*, il y a aussi une science *après* et *dans* la foi, sur la base de la foi. Entre ces deux sciences, il y a une différence essentielle. La première est une science purement naturelle (p. 77), l'autre est une science surnaturelle, dans la mesure tout au moins où ses principes doivent être connus et maintenus dans la foi. Il y a ainsi, comme l'explique le Concile du *Vatican*, un double ordre de connaissance (S. 3, c. 3) : un ordre naturel et un ordre surnaturel. Mais dans les deux cas, on se trouve en présence d'une véritable connaissance ; même dans le second cas. La connaissance dans le second cas s'appelle la science de la foi. *Deux questions* : 1° Comment peut-on arriver à cette science de la foi ? et 2° Quelles sont ses relations avec la raison ?

L'*Écriture* déjà demande une certaine intelligence de la foi. Cela ressort nettement de la notion de foi dans la Bible examinée p. 66-70, ainsi que du § 12.

L'*Église primitive* tenait compte de ce devoir dans son enseignement donné aux catéchumènes avant le baptême. Mais la Connaissance de la foi se différencia bientôt. La plupart des fidèles se contentaient d'accepter bonnement et simplement l'objet de la foi. D'autres, d'une culture scientifique plus élevée, voulurent pénétrer dans les profondeurs

de cette foi et s'efforcèrent de rechercher la connexion de ses grandes vérités particulières. Ils y furent déterminés par l'exhortation de L'Écriture, leurs propres besoins scientifiques, les attaques de la philosophie, les hérésies qui naquirent dans le sein même de l'Église. On en parlera plus loin en détail.

Deux *adversaires* extrêmes se présentent ici : les *fidéistes* (traditionalistes) qui affirment qu'on peut seulement croire les vérités de la foi et non les approfondir davantage à la manière d'une science, et les semi-rationalistes (Hermès, Günther), d'après lesquels on ne doit croire les vérités de la foi que d'une manière provisoire, mais qu'on peut ensuite les réduire à des vérités de raison.

L'Église a condamné les deux adversaires. Elle a reconnu le droit et le devoir de la raison *dans* la foi, et non seulement, par conséquent, *avant* la foi ; elle en a donné les précisions et les normes ; par là elle a caractérisé, d'une façon plus nette, la science de la foi et, d'une manière générale, délimité les relations entre la foi et la science. Le Concile du *Vatican* s'exprime ainsi à ce sujet : « Quand donc la raison, éclairée par la foi, recherche avec zèle, piété et modestie, elle obtient, avec l'aide de Dieu, quelque intelligence des mystères et une intelligence très fructueuse, en partie par la comparaison avec ce qu'elle connaît naturellement, en partie par la connexion des mystères entre eux et avec la fin dernière de l'homme (S. 3, c. 4 ; Denz., 1796).

Ceci nous permet de déterminer le *caractère* de la science de la foi. La *foi* et la *théologie* sont de genres différents. La première est une vertu conférée par Dieu qui appartient à tous les chrétiens croyants ; la seconde est une spéculation théorique, au moyen des facultés *naturelles*, sur les vérités de la foi. La foi sauve, la théologie fait des savants.

La foi et la science ne peuvent jamais se contredire. « Mais, bien que la foi soit au-dessus de la raison, il ne peut cependant jamais y avoir de véritable désaccord entre la foi et la raison, car le même Dieu qui révèle les mystères et infuse la foi, a mis dans l'esprit la lumière de la raison. Mais Dieu ne peut pas se renier lui-même et la vérité ne peut jamais contredire la vérité. La fausse apparence d'une telle contradiction vient le plus souvent de ce que les dogmes n'ont pas été compris et exposés dans le sens de l'Église, ou bien de ce que l'on a pris des opinions et des imaginations pour des exigences de la raison. Nous définissons donc que toute affirmation contraire à la vérité de la foi éclairée est complètement fausse » (Vatic., S. 3, c. 4 ; Denz., 1797 ; C. Gent., 1, 7). *S. Thomas* : « Puisque la foi repose sur la vérité infaillible, il est impossible qu'on puisse véritablement démontrer une proposition qui lui est opposée. Il est évident que tous les arguments que l'on peut élever contre elle ne sont pas des démonstrations, mais des objections solubles » (S. th., 1, 1, 8 ; cf. C. Gent., 2, 4).

Le Concile indique ensuite que la raison elle-même peut recevoir de la foi beaucoup d'aide et de lumière dans son propre domaine. « La foi garde et protège la raison d'erreurs et l'enrichit de multiples connaissances ». On se rend compte immédiatement de la justesse de cette affirmation, quand on compare, par exemple, la philosophie thomiste avec la philosophie aristotélicienne dont elle procède pourtant, et spécialement si on

examine, à côté de la philosophie thomiste, la philosophie moderne. On doit souligner aussi que la doctrine de foi catholique ne nuit pas, comme on l'affirme souvent, au progrès culturel. L'Église a maintes fois repoussé ce reproche (Denz., 1799).

Certains catholiques ayant pris au sérieux ce reproche, on imagina la théorie contradictoire de la *double vérité* : Une chose peut être vraie *philosophiquement* et fausse *théologiquement*. Ainsi pensèrent, à la suite d'*Averroës*, certains membres de l'Université de Paris (1300) et des humanistes avec *Pierre Pomponace* (+ 1524). Le 5^{ème} Concile de Latran les condamna (1512-1517) (Denz., 738). Dans les temps modernes, cette erreur a été reprise par *Frohschammer* et condamnée de nouveau par le Concile du Vatican ; puis par *Loisy* qui distingue entre le Christ de la foi et le Christ de l'histoire, les déclare inconciliables et veut qu'on les sépare purement et simplement (Denz., 2084, 2085, 2109, 2106).

On demande quelle est la *nécessité* de la science de la foi. Les théologiens répondent qu'elle n'est pas nécessaire aux particuliers pour leur salut, mais que, pour *l'ensemble de l'Église*, elle est très avantageuse et très utile. Elle sert tant à la vie commune et intérieure de la vie de foi qu'à la défense extérieure de la foi.

Conclusion pratique. L'acte fondamental de notre religion est la *foi*. Ce que dit S. Paul de la vie naturelle en Dieu vaut à plus forte raison de la vie surnaturelle. « C'est en lui que nous vivons, que nous nous mouvons, que nous sommes » (Act. Ap., 17, 28). C'est par la foi que nous saisissons Dieu et que nous le conservons. Toutes les fois que nous voulons nous mouvoir dans la direction de Dieu, nous avons besoin de la foi. Aucune prière, aucun empire sur soi-même, aucun sacrifice, aucun acte de patience, aucune réception de sacrement, aucune aumône ne peuvent être accomplis par nous d'une manière convenable, sans que cet acte fondamental de foi leur prête vie et élan. Plus encore : tous ces actes, dans leur intensité et leur extension, dépendent de la mesure de la foi. La foi est la puissante racine portante de toute la vie surnaturelle. C'est pourquoi S. Paul peut écrire brièvement : « Le juste vit de la foi ». Quand cette racine est saine, la sève circule ; quand elle est malade, toutes les sources de vie se tarissent. Mais la foi est l'œuvre de la grâce de Dieu et de la volonté de l'homme ; elle doit donc puiser sa substance dans deux mondes. La volonté, nous l'avons dans notre main ; quant à la grâce, elle se trouve dans la main de Dieu. S. Thomas donne aux croyants le conseil important d'exciter souvent leur foi et pour cela de respecter surtout, par motif de foi, la vérité divine. Si quelqu'un repoussait consciemment et opiniâtrement un seul article de foi, il perdrait toute la grâce de la foi et, par rapport aux vérités conservées, il n'aurait pas une véritable foi, il ne pourrait plus avoir qu'une autre conviction quelconque (S. th., 2, 2, 5, 3).

§ 12. Le progrès dogmatique

A consulter : *Dict. théol.*, 4, 1624-1650. *Tixeront*, Histoire des dogmes, 1, 1-17. *Maupréaux*, Faut-il « remettre au point » les formules dogmatiques ? (Revue augustinienne, 1909, 232 sq.). *Gardeil*, Le développement du dogme (Revue des sciences philos. et théol., 1908, 447 sq.).

Le Concile du *Vatican* termine son enseignement sur les relations de la foi et de la science par des décisions sur le *progrès dogmatique*. Tout d'abord, il rejette une fausse conception d'après laquelle ce progrès serait un changement substantiel de la vérité, une continuation de la Révélation. A cette erreur, il oppose la déclaration de l'*immutabilité* et de l'*indéfectibilité* essentielles de la doctrine de foi.

« La doctrine de foi, en effet, que Dieu a révélée, n'a pas été proposée à l'esprit humain comme une invention philosophique pour être complétée, mais elle a été remise comme un dépôt divin à l'Épouse du Christ pour le garder fidèlement et l'annoncer infailliblement. C'est pourquoi il faut toujours garder le sens des dogmes sacrés que notre sainte Mère l'Église a une fois déclaré et ne jamais s'écarter de ce sens sous le prétexte et le nom d'une plus haute science » (Denz., 1800). Dans un canon qui se rapporte au même sujet, cette conception erronée du progrès dogmatique, qui a été souvent soutenue dans ces derniers temps, a été frappée d'anathème (can. 3 ; Denz., 1818). La *raison* théologique de cette doctrine se trouve dans le fait que la Révélation a été close avec les Apôtres, ainsi que dans l'infaillibilité de l'Église qui ne peut pas se tromper dans ses affirmations qui sont, par suite, irréformables (Cf. § 7). Le *Christ* a donné mission aux Apôtres d'enseigner ce qu'il leur avait ordonné (Math., 28, 20). *S. Paul* ne veut pas même reconnaître à un ange du ciel le pouvoir de changer l'Évangile (Gal., 1, 8 ; cf. 2 Tim., 1, 14) ; le Christ est « à l'origine et au terme de la foi » (Hebr., 12, 2). C'est aussi l'enseignement constant de la Tradition (Cf. p. 29).

Le vrai progrès dogmatique. Ainsi donc, il n'y a pas de changement *substantiel* du dogme, pas de progrès *absolu* dans le dogme ; mais il y a un progrès *accidentel, relatif*. Ce progrès consiste en ce que l'Église connaît, d'une manière toujours plus profonde et plus précise, les vérités du « dépôt de la foi », qu'elle les explique d'une manière toujours plus claire, qu'elle les exprime et les propose dans des formules toujours plus parfaites. Ce progrès dans la connaissance subjective des vérités et dans leur formule objective, l'Église le désire et le favorise : « Il est donc nécessaire que l'intelligence, la science, la sagesse de chacun comme de tous, d'un seul homme comme de l'Église entière, suivant l'âge et le siècle, croissent et grandissent beaucoup, mais toutefois en leur espèce ; c'est-à-dire, en conservant la même doctrine, le même sens, la même pensée » (C. 4 : Denz., 1800).

Preuve. *S. Paul* déjà demande un progrès dans la connaissance de la foi jusqu'à une certaine perfection (1 Cor., 2, 6-16 ; 3, 1 sq. Phil., 1, 9. Col., 1, 6, 9 sq. ; 2, 2, sq. Éph., 1, 17-19 ; 3, 3 sq. ; 3, 18 sq. ; 4, 13 sq. ; 5, 9-14). Il traduit les vérités chrétiennes dans la langue grecque usuelle d'alors et crée une série de termes théologiques (χάρις, χάρισμα, ἀποκάλυψις, πνεῦμα, δικαιοσύνη, πίστις). On peut en dire autant de *S. Jean* qui se sert de la langue grecque pour exposer les doctrines évangéliques annoncées en araméen par Jésus et crée pour cela un certain nombre de termes fixes (λόγος, φῶς, ἀλήθεια, ζωή, etc.). Mais il faut affirmer ici, contre l'histoire libérale, que le contenu de ces termes est un contenu chrétien original et non celui du culte des mystères païens.

Alors qu'à l'époque postapostolique on se contentait de la simple répétition des vérités révélées et de leur application pratique, on commence, dès le 2^{ème} siècle, à défendre certains dogmes, comme celui du Logos, de la Résurrection en recourant à des pensées et à des expressions philosophiques et théologiques. Au 2^{ème} siècle, S. Irénée et Tertullien fixèrent la doctrine de la « Règle de foi » et de la Tradition contre la Gnose. S. Cyprien développe la doctrine de l'Église contre le schisme ; en même temps on traite la question du Baptême, de la Pénitence et de l'Eucharistie. L'époque de S. Augustin s'occupe des problèmes de la grâce, des sacrements, de l'Église. Les questions trinitaires et christologiques discutées au Concile de Nicée, sont poursuivies jusque dans leurs dernières conséquences. Dans la Scolastique, on examine à fond le « Filioque », la transsubstantiation, la « visio beata », les questions sacramentaires, etc. Dans la dernière période qui va du Concile de Trente à nos jours, on s'occupe de la controverse avec les protestants, des questions modernes sur la foi et la science, sur l'Église et la primauté du Pape. A cette évolution *objective* du dogme en correspond une autre dans le langage et les *formules*. La langue ecclésiastique latine a été créée par Tertullien et S. Cyprien. Il n'y en a encore pas trace chez Minucius Felix. Les termes créés par Tertullien : « persona, natura, trinitas, substantia » continuent toujours de vivre dans la théologie. S. Augustin enrichit encore cette langue (verbum, elementum. sacramentum et res, character). La Scolastique, avec la floraison postérieure de la théologie posttridentine, compléta encore cette terminologie. Qu'on se rappelle seulement la terminologie sacramentaire, les termes comme : « Satisfactio (S. Anselme), transsubstantiatio, infallibilitas », etc. Il en fut de même dans l'Église grecque. Celle-ci possédait dès le début une terminologie fixe dans la Bible grecque, elle pouvait partir de là pour développer cette terminologie. « Alexandrie, la capitale de la culture intellectuelle profane, fut le berceau naturel de la théologie ecclésiastique » (Bardenhe Yer). Athènes y eut par conséquent peu de part. Les grands Alexandrins furent avant tout Clément et Origène. Signalons les termes : οὐσία, ὑπόστασις, φύσις, ὁμοούσιος, τριάς, μονάς, ενάς, θεάνθρωπος, ἐνανθρώπησις, ἐνσωμάτωσις, ἔνσαρκιος, παρουσία, θεοτόκος.

Les *Pères* avaient nettement conscience du droit et du devoir de collaborer au développement dogmatique. Un témoin classique de cette conscience est S. *Vincent de Lérins* auquel se réfère le Concile du Vatican lui-même. Mais ce qu'il a dit au c. 28 et 32 se trouve déjà dans Tertullien : « Elle (la règle de vérité) ne doit jamais souffrir d'atteinte, quoi que vous cherchiez, que vous discutiez, quelque essor que vous donniez à votre curiosité » (Præsc., 14, cf. 12 ; de même Origène, De princ., 1, præf. 3). Les Apôtres ont transmis « manifestissime » tout ce qui est nécessaire à tous pour le salut ; pour d'autres choses, ils ont seulement indiqué le « quia sint » et non le « quomodo sint » et ces choses, les amis de la sagesse chrétienne doivent l'expliquer selon leurs capacités (Hugo de S. V.). « Crevit itaque per tempora fides in omnibus ut major esset, sed mutata non est, ut alia esset » (De sacr., 1, 10, 6).

Raisons du progrès. 1° Le *Saint-Esprit* qui opère dans l'Église doit l'introduire dans toute vérité (Jean, 16, 13) ; 2° Les *hérésies* forcèrent d'expliquer d'une manière plus claire les dogmes attaqués. S. Augustin l'affirme et excuse les anciens Pères qui s'exprimaient

encore d'une manière moins précise : « Avant que vous ne commenciez à nous quereller, nous pouvions utiliser ces termes *sans souci* » (Chrysost.), dans la question de la grâce (Cont. Jul., 1, 6, 26 ; cf. Civ., 16, 2, 1). Avec beaucoup de pénétration, il rappelle ce qu'on appela plus tard « virtualiter revelata » et dit que l'hérésie en a amené l'éclaircissement en suscitant des hommes spirituels compétents dans l'Église (Enarr. in Ps. 54, 22) ; 3° La conception *individuelle* de la Révélation chez les Pères particuliers, comme chez les peuples chrétiens. Les Grecs sont portés à la spéculation, les Latins à l'étude des questions pratiques de l'Église et de la vie chrétienne ; 4° La *philosophie* et la *culture profane* ont eu aussi leur influence sur l'évolution dogmatique. Rappelons le platonisme, l'aristotélisme, l'humanisme (philologie, histoire, critique), l'historisme ; 5° Pour le progrès personnel dans la connaissance de la foi, les Pères et particulièrement S. Augustin, d'une manière fréquente, recommandent non seulement l'*étude*, mais encore la *prière* et la *pureté* du cœur (petere, pulsare, orare : S. Aug.).

Le Concile du *Vatican* a en vue aussi, en parlant du progrès dogmatique, l'activité *théologique privée* des particuliers, comme celle de l'ensemble des théologiens. Les initiés savent comment des maîtres particuliers ou des écoles particulières ont favorisé le progrès scientifique. De même pour la théologie. Qu'on songe à S. Athanase, à S. Augustin, à la Scolastique, au Concile de Trente. Léon XIII renouvelle l'invitation du Concile du Vatican à la collaboration : « Il peut se faire, grâce à un bienveillant dessein de la Providence de Dieu, que le jugement de l'Église se trouve pour ainsi dire mûri par une *étude préparatoire* » (Encycl. « Providetisimus). Déjà Vincent de L. s'adresse aux savants et dit : « Ton explication rendra plus clair ce qui était cru auparavant d'une manière plus obscure... Cependant enseigne la même chose que ce que tu as appris, de telle sorte que si tu le dis d'une manière nouvelle tu ne dises cependant rien de nouveau » (Common., 27).

Le comment du progrès dogmatique. On peut distinguer trois ou quatre espèces d'explications. 1. On fait appel à l'analogie d'un *organisme*. C'est ce que fait S. Vincent : La religion de l'esprit doit imiter la manière d'être du corps, lequel, bien qu'il développe ses membres au cours des années, reste cependant le même qu'il était. Il y a une grande différence entre la fleur de la jeunesse et la maturité de la vieillesse et pourtant les vieillards sont les mêmes qu'ils étaient quand ils étaient encore jeunes. Ces lois de la croissance doivent s'appliquer aussi à la doctrine de foi de la religion chrétienne (c. 29). Il rappelle ensuite l'image de la semence dont le Christ lui-même s'est servi pour décrire le développement du royaume de Dieu (Marc, 4, 26). On en est resté longtemps à cette explication, sans éprouver le besoin de la développer. « Le Moyen-Age manquait trop de sens historique et de science biologique pour se sentir porté vers un mode d'exposition si complètement orienté vers l'histoire et la biologie » pense Rademacher.

2. *Newman* insiste sur le caractère spirituel de l'évolution, parce que les vérités ne se développent pas comme des plantes. C'est pourquoi il dit que le progrès dogmatique se comporte comme celui d'une *idée* vivante qui, dans le combat avec d'autres idées concurrentes, se développe, se fortifie, se change, se perfectionne, en détruisant d'autres éléments, mais aussi en les absorbant sans perdre son identité, comme la verge d'Aaron

absorbait les bâtons des sorciers égyptiens. Il pense, en parlant de l'absorption d'idées étrangères, au culte, aux cérémonies, à l'honneur rendu aux saints, à la philosophie. Les points principaux de son exposé sont les suivants : a) La permanence de l'*idée fondamentale* essentielle (du « typ ») ; b) La stabilité des principes directeurs (Écriture et règle de foi) ; c) La force d'assimilation de l'idée fondamentale (processus éclectique, conservatif, assimilatoire) ; d) La suite logique (culte de Marie, culte des images, purgatoire, baptême des enfants, Pénitence) ; e) Les compléments mainteneurs (le culte de Marie appuie le culte du Christ, les rites protègent les vérités). Il semble que Newman ait été déterminé à son exposé par Mœhler et ait subi son influence, du moins sa théorie est identique à celle de Mœhler : « Le livre de Newman n'apporte rien de bien nouveau et original » (*Vermeil*, Jean-Adam Mœhler, 1913, 454). Ces deux grands hommes sont tombés un peu en discrédit par suite de l'usage que les modernistes ont fait de leur nom. Néanmoins la manière dont ils insistent sur l'identité dogmatique, ainsi que sur la règle de foi, montre qu'il y a une différence essentielle entre eux et leurs prétendus disciples.

3. *Franzelin*, dans les temps modernes, a donné une troisième explication : le développement de l'idée principale dans ses idées secondaires les plus lointaines et les plus délicates. Cette explication est en accord avec une déclaration occasionnelle de S. Thomas sur cette question. Il dit que, dans la doctrine de l'être divin, est comprise toute la doctrine de Dieu, dans la foi à la Providence toute la doctrine du salut, dans la Rédemption, l'Incarnation : « Il faut dire que quant à la *substance* des articles de foi leur nombre n'a pas augmenté avec la succession des temps ; parce que tout ce que les générations postérieures ont cru était compris dans les générations antérieures, quoique *implicitement*. Mais le nombre des articles a augmenté explicitement, parce que ceux qui sont venus les derniers ont connu d'une manière explicite ce que ne connaissaient pas de la même manière ceux qui les ont précédés » (S. th., 2, 2, 1, 7 ; *Franzelin*, De div. trad., sect. 4). Cependant, d'après *Schultes*, S. Thomas, dans ce passage, traite du développement de la Révélation et ne parle de celui du dogme que dans les deux articles suivants.

4. Il sera bon d'unir ces trois explications et de ne pas en accepter une exclusivement, car toutes les trois ont leur raison d'être. L'évolution s'est faite à la manière d'un être vivant, mais sans suivre toujours ou même seulement à certaines époques, le même type rigide. Si l'on se range à l'avis de S. Vincent, il ne faut pas oublier que le dogme n'est pas un organisme physique qui, en vertu d'une force interne, se développe régulièrement, mais un être spirituel dont le progrès est intermittent et n'est jamais terminé. Si l'on accepte l'opinion de Newman, il ne faut pas oublier que l'évolution n'a pas toujours eu ce cours mystique, doux et peu didactique, mais qu'il s'est assez souvent effectué dans des combats de pensée durs et passionnés. Si l'on se range à l'avis de *Franzelin*, il ne faut pas oublier que l'évolution du dogme n'est pas seulement influencée par des syllogismes et des explications de notions, mais encore par l'action vitale du culte et de la vie morale, et aussi par l'action immanente du Saint-Esprit dans l'Église comme dans les individus. C'est pourquoi il est bon d'unir les trois opinions. On a songé qu'il valait mieux, pour expliquer cette évolution, choisir une nouvelle image, celle du levain (Luc, 13, 21). Mais peut-être

ferait-on mieux de renoncer à toute image et d'essayer de comprendre la chose dont *une seule* image ne peut donner la notion complète. Il est vrai que l'image du levain rend mieux le développement *moral* qui est loin d'être sans importance pour l'évolution dogmatique. Disons pour finir que le développement dogmatique, dans la mesure où il comprend en même temps la systématisation, est presque exclusivement dû au travail logique de la scolastique sur le dogme. Aussi la haine de la scolastique va de pair avec celle du dogme.

Fausse explication. D'après *Günther*, le dépôt primitif de la foi ne contenait que peu de vérités fondamentales et quelques faits historiques dont on a tiré plus tard le développement de tout le système de la foi. Le principe de l'évolution est le Saint-Esprit ; la cause principale est la philosophie. C'est pourquoi les formules dogmatiques changent avec les progrès de la science. Elles ne sont que relativement vraies. Cette opinion a été rejetée par le Concile du Vatican.

D'après *Harnack*, l'Évangile simple et non dogmatique s'unit à l'hellénisme et devint ainsi peu à peu le christianisme dogmatique. Dans la suite, celui-ci n'a jamais cessé d'augmenter ses dogmes, tout en affirmant toujours que ce n'était que la même ancienne doctrine. La substance de l'Évangile ne se perdit pas entièrement dans ce mélange avec la philosophie ; il n'en est pas moins vrai que le progrès continu du dogme ne fut autre qu'une corruption continue du christianisme primitif. L'idéal du développement doit être un retour à l'ancien état non dogmatique.

Dans cette opinion, l'influence de la philosophie est très exagérée : cette influence fut seulement *formelle* et non *matérielle*. De plus elle méconnaît la nécessité de la croissance de la vérité vivante. Au reste, l'idéal proposé est impossible, comme il serait impossible de ramener un état à ses commencements, un homme à l'enfance, un arbre à son germe.

D'après *Loisy*, l'évolution dogmatique est naturelle et logique. Mais il ramène la *substance* de la doctrine chrétienne non pas au Christ de l'histoire, mais au Christ de la foi ; en outre, il considère les dogmes comme l'expression, à un moment donné, de la Révélation qui se poursuit dans l'humanité et il admet leur modification constante. Par suite, il abandonne toute la notion d'évolution et lui substitue celle de *création* absolument nouvelle. Il n'y a qu'un dogme dans le devenir (*dogma in fieri*) et non un dogme dans l'être (*d. in esse*). Cette opinion représentée par Loisy, Le Roy etc., a été condamnée par Pie X (Denz., 2058, 2065, 2079, 2080).

L'Église *schismatique grecque* limite artificiellement et arbitrairement l'évolution dogmatique, qu'elle explique comme l'Église catholique, aux sept premiers conciles généraux. Le motif de cet arbitraire et de cette inconséquence réside sans doute dans ce fait que son état d'Église *acéphale* ne lui permet plus de continuer l'évolution. Elle reproche à l'Église romaine d'avoir introduit des dogmes entièrement nouveaux, alors que les Grecs sont en possession de la pure doctrine ancienne (Sur ce sujet, cf. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa*, 1, 31 sq. et 2, *Progresso dommatico*, 67 sq.). Cependant des théologiens judicieux jugent aujourd'hui qu'il est « nécessaire que l'Église (grecque) reprenne son activité dogmatique qui a cessé avec la séparation des Églises » (Revue

d'Insbruck, 1918, 135). *Svetlov* se plaint amèrement : « L'Église se tait ou, ce qui est pire, dans les questions de science et de conscience, elle nous renvoie à l'époque lointaine des sept conciles, pour y trouver une réponse, alors que ce sont de tout autres questions qui nous occupent... Il nous faut absolument un nouveau, un huitième concile œcuménique. Il faut que l'union des Églises se fasse » (Ibid.). Mais comment faire de pareils « conciles » sans le Pape ? Personne n'ose le dire.

Les *Réformateurs* acceptèrent, comme les Grecs, une évolution dogmatique jusqu'à une certaine époque qui fut fixée aux trois premiers symboles : le symbole des Apôtres, le symbole de Nicée-Constantinople et celui de S. Athanase. Le protestantisme libéral moderne repousse tout dogme et tend vers un christianisme sans dogme. Au sujet du christianisme primitif, il parle de différents *types de doctrine* (Synoptiques, S. Paul, S. Jean, S. Jacques).

Une méthode tout à fait nouvelle consiste à expliquer le christianisme primitif uniquement du point de vue de *l'histoire des religions*, comme un mélange d'idées chrétiennes et d'antiques religions à mystères. On examine particulièrement S. Paul et S. Jean, de ce point de vue.

CHAPITRE 3 : Méthode et tâche de la dogmatique

A consulter : *Petau*, Opus. de théol. dogm. Prol. *Scheeben*, 1, 358 sq. *Minges*, 1.

§ 13. La méthode dogmatique

La méthode scientifique d'une discipline ne peut pas être établie *a priori*. Elle dépend non seulement des règles et des principes scientifiques, mais encore de la matière à traiter. Autre est la méthode de la philosophie, autre est celle de l'histoire, des sciences naturelles, de la théologie. La dogmatique est une science positive. Sa matière est donnée, elle n'a pas à chercher, elle n'a qu'à l'ordonner, à la systématiser, à la scruter spéculativement.

La dogmatique n'est pas dépourvue de données préalables ; elle ne l'est ni par rapport à sa matière, ni par rapport à la manière de la traiter. Le premier point ressort évidemment de ce que nous avons dit jusqu'ici. La dogmatique veut exposer les vérités révélées d'une manière ordonnée. Ces vérités existent déjà dans leur ensemble complet. Il n'est donc pas de son rôle d'*augmenter* sa matière, par exemple par des recherches scientifiques, par des enquêtes de psychologie ou d'histoire religieuses ; pas plus que d'étendre son examen à un domaine entièrement étranger à celui de la Révélation positive.

Les analogies tirées de l'histoire des religions, telles qu'on aime à en chercher aujourd'hui dans les antiques religions à mystères, n'ont pour la dogmatique qu'une importance extérieure ; elles montrent que le culte chrétien répond à un besoin général et

humain de rédemption, mais que ces religions non chrétiennes, même dans les cas les plus favorables, ne sont qu'une ombre de la religion chrétienne. Ce n'est pas l'ombre qui peut donner de la clarté à la lumière. La Trinité chrétienne, par exemple, n'a rien de commun avec celle de Plotin ; le Logos chrétien n'a rien de commun avec celui du Portique ou de Philon ; la rédemption chrétienne n'a rien de commun avec celle de la Gnose ou de Bouddha ; les sacrements chrétiens n'ont rien de commun avec ceux des antiques mystères. Le dogme chrétien procède de la Révélation ; le dogme non chrétien des besoins religieux de l'humanité.

Même quand la Révélation a été acceptée, la manière de la traiter dogmatiquement est essentiellement positive. Il n'est, par conséquent, pas possible de développer son contenu général d'une manière purement rationnelle ou bien de le déduire logiquement d'une ou plusieurs *idées générales* ou vérités fondamentales. S. Thomas semble voir dans l'idée de Dieu une idée fondamentale de ce genre, quand il dit qu'on doit tout considérer dans la théologie « par rapport à Dieu » (S. th., 1, 1, 7). Mais cela ne veut pas dire que toute la matière de la dogmatique peut être déduite de cette idée. Dieu est assurément, en soi et dans son œuvre, l'ordre, la logique et l'harmonie suprêmes ; mais son œuvre dépend non seulement de sa liberté, mais encore, d'une certaine manière, des actions de l'homme libre. De ce fait, l'activité révélatrice de Dieu reçoit un caractère accidentel, indéterminable, particulier, et un contenu imprévisible. La Révélation nous semblera souvent contenir des lacunes ; il nous manque parfois les intermédiaires logiques. C'est pourquoi la Scolastique, dans son exposé philosophique des dogmes, doit souvent recourir aux *motifs de convenance*. Le théologien n'est pas capable de reprendre, pour ainsi dire, par la base, dans la matière donnée, le développement spéculatif d'une idée fondamentale. Ni l'idée de Dieu, ni l'idée du royaume de Dieu, ni l'idée de l'Église ne s'y prêtent.

Un second lien qui rattache le théologien à sa matière, c'est qu'il doit croire tout l'ensemble des vérités qu'il a à traiter. Il travaille la matière d'une manière personnelle, mais il ne peut la traiter que dans un sens fixé par l'Église. Plus que dans toute autre discipline, la manière de traiter la dogmatique est « ecclésiastique », parce qu'elle correspond à la *foi professée* par l'Église et que, même dans les points secondaires, elle est partout en étroit contact avec elle.

Une discussion libre et rationnelle des dogmes, sans tenir compte des données préalables, s'opposerait au caractère propre et intime des dogmes, ainsi qu'à l'importance de l'Église, en tant que règle prochaine de foi. C'est pourquoi le Concile du *Vatican* a interdit la méthode du doute *positif*. Les théologiens ne parlent que du doute méthodique, lequel d'ailleurs n'est pas seulement permis, mais encore très utile pour mieux approfondir le dogme et pour le défendre.

Répartition de la matière. La dogmatique est la science de *Dieu* et de son *œuvre*. Par suite, l'ensemble de sa matière se divise en *deux parties principales* : la première considère l'être de Dieu en lui-même et la seconde les *actions* particulières de Dieu dans le monde.

En tête des actions divines se place le fait fondamental de la création, dont le produit principal est l'homme avec sa destinée éternelle et surnaturelle. Mais, dans l'épreuve que Dieu imposa à sa liberté, l'homme s'écarta de sa destinée primitive et tomba dans le péché. Dieu voulant cependant lui restituer cette destinée, la Rédemption était nécessaire. En admettant que cette rédemption dût être parfaite, elle exigeait, quant à elle, l'Incarnation. La rédemption objective ne suffisait pas, il fallait que ses effets soient appliqués subjectivement aux hommes en particulier. Cela se fait par la justification et la sanctification personnelles de l'homme tombé, dans l'institution de salut qu'est l'Église, par les sacrements qui sont les moyens de salut qui lui ont été confiés. Mais le dernier terme de l'œuvre divine de la Rédemption est l'accomplissement de la destinée humaine par la sanction personnelle. Ainsi, sans division artificielle, apparaissent les parties suivantes :

1. Dieu, unité et Trinité.
2. La création du monde et l'épreuve de la créature libre.
3. La rédemption du monde dans son accomplissement objectif.
4. La grâce, forme subjective de la rédemption.
5. L'Église, institution de sanctification et communion des saints.
6. Les sacrements, moyens de sanctification.
7. La fin de l'homme racheté ou les fins dernières.

Tous ces sept points peuvent être considérés comme autant d'*articles fondamentaux* qui contiennent chacun une série de vérités particulières. Le système dogmatique de la foi catholique ressemble à une *tour* dont les pierres sont emboîtées les unes dans les autres pour constituer un ensemble cohérent. Si on enlève une seule pierre, tout l'édifice ne tardera pas à s'écrouler sur celui qui a enlevé la pierre. Nous en trouvons la preuve dans l'histoire de toutes les hérésies et de tous les schismes. Au reste, le rejet même d'*une seule* vérité nous sépare de l'Église et cela signifie la perte du principe d'unité. Seul le catholicisme a un système, une synthèse.

§ 14. Tâche de la dogmatique

Elle a : 1° A extraire le dogme des *sources symboliques*, 2° A le démontrer par l'*Écriture* et la *Tradition* ; 3° Autant que possible, à l'approfondir *spéculativement*.

Ad 1. La première tâche consiste à **établir le dogme** et à l'exprimer dans sa réalité. Avant de prouver le dogme, il faut en avoir une idée bien nette, sous peine d'enlever à la preuve sa force et sa plénitude. A cette fin, le théologien dogmatique doit s'adresser aux écrits symboliques de l'Église. Dans ces écrits, le dogme se trouve d'ordinaire exprimé en courtes formules qu'il est facile d'extraire et qui, reproduites textuellement, fournissent souvent l'énoncé d'une thèse. Comme la dogmatique expose aussi les vérités catholiques, ainsi que diverses opinions ou explications de théologiens privés, il est à conseiller d'indiquer à la suite des thèses leur valeur dogmatique. Ceci est particulièrement

important de nos jours où des adversaires, comme Harnack, raillent les moitiés, les tiers, les quarts de dogme des catholiques. Il est utile aussi, en face du zèle exagéré de certains théologiens, de fixer nettement les limites entre les vérités particulières.

L'Église emploie, pour ses décisions, une terminologie particulière et souvent, même dans ses définitions, elle se laisse guider par les objections des hérétiques ; aussi il est nécessaire d'ajouter à la proposition dogmatique une explication dans laquelle les expressions techniques sont éclaircies et les contestations possibles des hérétiques fixées. L'usage d'un langage théologique fixe a été, à maintes reprises, recommandé par les Papes (Denz., 159-161, 442 sq.). Si chaque théologien particulier voulait, à cet égard, suivre son goût particulier, il en résulterait nécessairement une confusion de Babel. *S. Paul* met déjà en garde contre la « nouveauté profane des mots » (1 Tim., 6, 20). *S. Augustin* explique que le philosophe peut se servir de mots à sa guise, « mais nous, nous devons nous exprimer d'après une *règle fixe*, de peur que l'emploi arbitraire des mots ne détermine une opinion impie sur les choses qu'ils désignent » (Civ., 10, 23).

Ad 2. Une seconde tâche de la dogmatique consiste dans la **preuve positive** des dogmes par l'Écriture et la Tradition. La *preuve par l'Écriture* vient en tête. La raison en ressort de l'importance de l'Écriture comme source de la Révélation, dont nous avons déjà parlé. De même, on a déjà signalé que la *Vulgate* a été déclarée par le Concile de Trente, la Bible de l'Église latine et que l'interprétation doit se faire dans le sens traditionnel. Pour extraire les dogmes des textes de l'Écriture, il est nécessaire de le faire selon les règles scientifiques en usage aujourd'hui dans l'exégèse et maintes fois recommandées dans les temps modernes par l'Église. D'après ces règles, il faut apprécier le livre d'où est tiré le texte d'après l'étape de Révélation à laquelle il appartient. Une méthode anti-historique de citation qui, sans tenir compte des étapes de la Révélation, aligne les textes d'une manière purement extérieure était autrefois en usage, mais elle ne suffit plus aujourd'hui, parce qu'elle n'est pas historique et ne jouit, par conséquent, d'aucune considération. Il faut en dire autant pour la littérature de prédication et d'édification.

Enfin, il est d'une grande importance apologétique, pour notre temps, de citer, autant que possible, les textes probants *en entier*. Si l'on se contentait autrefois de quelques textes « classiques », cela suffisait alors, car la vérité des dogmes était généralement admise. Mais depuis que le protestantisme et, à sa suite, le modernisme ont utilisé la critique biblique pour attaquer les dogmes catholiques, il ne suffit certainement plus pour les prouver de se borner à citer quelques textes. Sans doute, on ne pourra pas, du moins le plus souvent, être absolument complet ; car c'est là la tâche de la théologie biblique. En tout cas, la dogmatique peut, dans les temps modernes, apprendre beaucoup de cette discipline traitée du point de vue catholique. Il faut aussi, dans l'établissement des preuves, remonter jusqu'à l'*Ancien Testament*, bien qu'on n'y trouve d'ordinaire que les *germes* du dogme chrétien. Les *décisions doctrinales* de l'Église ne peuvent pas prouver le dogme, mais seulement le faire connaître. C'est ce dont certains théologiens ne tiennent pas assez compte. Mais on peut parfois, par les décisions doctrinales, connaître le vrai sens

d'un texte de la Bible ou de la Tradition. Cela arrive particulièrement pour des passages au sujet desquels la dernière décision appartient à l'Église.

La preuve *patristique* a pour but de montrer pour chaque dogme particulier l'accord des Pères. Elle a une double importance. Tout d'abord elle présente les principaux témoignages de la Tradition. Ensuite elle fait connaître, pour tous les dogmes, l'état de l'évolution. C'est pourquoi il est indispensable de suivre, autant que possible, dans la preuve patristique, l'ordre chronologique, de faire connaître les tendances communes, les traditions d'école, les thèses contraires des hérétiques, les étapes de l'évolution du dogme. Il faut aussi tenir compte aujourd'hui de la différence entre les *Grecs* et les *Latins* . Les Orientaux sont généralement portés à la spéculation, les Occidentaux à l'exposé positif ; les uns s'appuient volontiers sur la philosophie, les autres de préférence sur l'Écriture. Les uns traitent de la théologie proprement dite, les autres s'occupent davantage des questions pratiques de la Rédemption, telles qu'elles se rencontrent dans l'administration des sacrements et l'œuvre de l'Église ; les uns se demandent ce que sont Dieu, le Christ, le Saint-Esprit *en eux-mêmes* , les autres ce qu'ils sont *pour nous* . Il faut se rappeler en outre que, pas plus chez les Pères que dans l'Écriture, on ne doit chercher le dogme dans son aspect *formel* ; il suffit qu'on puisse en reconnaître chez eux le sens. Et enfin on se rendra compte que le témoignage « ininterrompu » de la Tradition n'exige pas, pour chaque dogme, une attestation chez chaque Père. Toute la littérature patristique n'y suffirait pas. Les écrits des Pères eux aussi doivent leur apparition, le plus souvent, à des occasions accidentelles et extérieures : ce sont des écrits de circonstance et non des exposés systématiques des vérités de foi.

Ad 3. L'exposé spéculatif. On se demande si les vérités surnaturelles peuvent être soumises à des considérations rationnelles, à un traitement dialectique et logique, ou même l'exigent, comme c'est le cas pour les vérités philosophiques. Il s'agit de l'application technique de la philosophie aux dogmes. La question ne peut se poser que pour son emploi *formel* en théologie et non pour son emploi *matériel* . Il est évident que la dogmatique ne reçoit pas, comme l'affirment les historiens protestants du dogme, une matière purement philosophique pour la transformer en dogme. Il n'est question que d'une application des catégories philosophiques aux vérités révélées. Et la légitimité de cet emploi formel ne peut pas raisonnablement être discutée.

Il est vrai, assurément, que les premiers organes de la Révélation s'exprimèrent d'une manière immédiatement connexe à la vie et à ses événements divers et changeants ; que le christianisme est entré dans le monde *non* comme une philosophie, mais comme une révélation immédiate et personnelle de Dieu, comme une *religion* ; que le Christ et les Apôtres, S. Paul un peu excepté, n'ont pas employé le langage philosophique, mais se sont appliqués à parler un langage religieux simple ; que l'Église, en tant que dépositaire de la Révélation, n'a pas reçu la mission d'approfondir et d'ordonner scientifiquement les vérités éternelles, mais simplement de les annoncer et de les maintenir. Cependant une nécessité interne devait l'amener à donner aussi des vérités révélées, une conception et une systématisation rationnelle et philosophique.

Mais les principes, pour cette manière de traiter les vérités dogmatiques, sont les suivants : le point de départ, le fil directeur et le but de toute spéculation c'est toujours la *foi* ; de la foi, la spéculation ne doit jamais *s'éloigner*. Ce n'est pas *toute* philosophie, mais seulement une *saine* philosophie qui peut s'allier dans une certaine mesure à la théologie. Aussi, il faut être prudent dans le choix du système philosophique en question. C'est pourquoi l'Église a proposé et imposé au théologien sa philosophie, en recommandant officiellement l'*aristotélisme scolastique* (Encycl. « *Æterni Patris* » de Léon XIII, août 1879).

D'après S. Thomas (Quodlib., 4, a. 18), on peut donner à la « *disputatio* » le but d'établir la *réalité de la vérité* (an ita sit), et alors on insiste sur les autorités (Écriture et Pères) ; ou bien on peut en rechercher le *comment* (quomodo sit verum), et alors on insiste sur les motifs de raison, dans la mesure où ils découvrent les racines de la vérité. La première méthode lui paraît, à bon droit, insuffisante par elle-même, parce que le disciple « n'acquerra aucune science ni intelligence et se retirera vide ». On pourrait pourtant, à ce sujet, faire les remarques suivantes : 1° Pour les grands mystères, il est très important, et même décisif, de les extraire des sources de la Révélation ; 2° La preuve positive, quand elle est bien conduite, nous donne déjà un certain éclaircissement sur le sens du dogme ; 3° De plus, la seule science des sources et du développement du dogme a par elle-même un grand charme. L'homme moderne s'intéresse autant au devenir qu'à l'être.

Il y a des *limites* que la spéculation ne doit pas dépasser sans danger pour le dogme. Ces limites résident surtout d'abord dans ce fait que la théologie s'occupe de mystères, qu'il n'est pas possible de ramener entièrement à des vérités de raison, puis dans cet autre fait, que le christianisme a aussi un caractère historique et que les événements historiques sont plus durs à plier à la spéculation que les vérités générales. Les faits historiques, comme l'Incarnation, la Passion, la mort et la Résurrection du Christ, doivent être purement et simplement acceptés et crus ; on ne doit donc pas les présenter comme des faits logiquement nécessaires. Cependant ils offrent des aspects appréciables à la spéculation qui montrera la liaison réciproque de ces faits, leur relation avec Dieu leur auteur, ainsi qu'avec les besoins de l'homme et la fin dernière de la Rédemption. La raison éclairée par la foi est sans doute incapable de démontrer, à part l'existence de Dieu, les vérités révélées, mais elle est capable de montrer l'inanité et l'illogisme des *objections*, que fait l'incrédulité au nom de la raison. A cet avantage négatif se joint encore un avantage positif : la raison peut aussi, comme s'exprime le Concile du Vatican, « quand elle cherche avec zèle, piété et modestie, obtenir avec le secours de Dieu, *une certaine* intelligence, et une intelligence très profitable, des mystères, soit au moyen de l'analogie des choses qu'elle connaît naturellement, soit par suite de la connexion des mystères entre eux et avec la fin dernière de l'homme. Elle ne deviendra cependant jamais capable de les comprendre à la manière des vérités qui constituent son propre objet (S. 3, c. 4 ; Denz., 1796).

Remarquons encore qu'un des défauts principaux de la *dogmatique russe* est l'absence complète d'une explication positive et précise des dogmes. Chez les Grecs, le christianisme tout entier est devenu rituel. Dans la mesure où il ne se reflète pas dans les rites, il n'a pas

d'existence publique. Dans une grande dogmatique composée par un évêque, onze (!) lignes sont consacrées à la doctrine de la Rédemption. Les coryphées eux-mêmes ne distinguent pas entre dogmes, théologie et opinions privées. Tolstoï va plus loin encore : il affirme que l'orthodoxie est dépourvue de toute vie intérieure et ne connaît que « temples, icônes, brocart et cloches ». Svetlov signale deux tendances dans l'orthodoxie : le *juridisme* (dans la hiérarchie) et l'*anomisme* (dans le parti de l'intelligence).

CHAPITRE 4 : Aperçu général de l'histoire de la dogmatique

A consulter : *Harter*, Nomenclator litterarius, 5 vol. (1903). *Tixeront*, Histoire des dogmes. *Humbert*, Les origines de la théologie moderne (1911). *De Wall*, Histoire de la philosophie médiévale. *A. Legendre*, introduction à l'Étude de la Somme théologique de S. Thomas (1923). *M. Pègues*, S. Thomæ Aquinatis, Summa theologica (1926). *Ghellinck*, Le mouvement théologique du 12^{ème} siècle (1914) (riche bibliographie). *Du Cange*, Glossarium mediæ et infimæ latinitatis (N. E. 1883-1888). *Ders*, Glossarium mediæ et infimæ græcitatatis. *Bertoni*, Le B. Jean Duns Scot, sa vie, sa doctrine (1917).

La dogmatique, comme toute discipline scientifique, a son *histoire* qui montre *comment* on l'a traitée à chaque époque ; comment elle a pris naissance, s'est développée et perfectionnée. Il ne faut pas confondre cette histoire avec celle des dogmes. L'histoire des dogmes s'occupe des vérités éternelles ; l'histoire de la dogmatique, de la technique extérieure et de la méthode de leur exposé. On y distingue, comme dans l'histoire de l'Église, trois périodes :

1. La période patristique, jusque vers l'an 700.
2. La période scolastique, jusque vers l'an 1500.
3. La période moderne, du Concile de Trente à nos jours.

§ 15. L'époque patristique

Durant les trois premiers siècles, l'Église lutta pour son existence matérielle et, au milieu des persécutions sanglantes, elle trouva peu de loisir pour s'occuper de travail théologique.

Les Pères *apostoliques* répètent les paroles de l'Écriture et les appliquent à la vie et, en le faisant, soulignent tantôt une chose tantôt une autre. Les *apologues* interprètent la doctrine philosophique du Logos et la rattachent à la christologie pour faire mieux accepter cette dernière dans les cercles cultivés. Les Pères *anti-agnostiques* (S. Irénée, Tertullien, S. Hippolyte) luttent contre l'intrusion de la fausse sagesse profane. A ce moment apparaît à Alexandrie la première *école théologique* dont les chefs sont Clément et Origène. Ils subissent fortement l'influence platonicienne. *Clément* écrivit sa trilogie : « Protrepticus, Pædagogus, Stromata », pour séparer nettement le christianisme du judaïsme, de l'hellénisme et de l'hérésie. Clément a plus de goût pour la morale que pour le dogme, et n'a pas le sens de la systématisation. *Origène* est le principal théoricien de l'antiquité ; son système se trouve dans son ouvrage « De principiis », qui nous est parvenu dans sa

traduction latine avec des fragments grecs. L'ouvrage est divisé en quatre livres : 1° De Dieu, du Logos, du Saint-Esprit, des anges, de la chute des anges ; 2° De la Création, de la liberté et de la destinée de l'homme (il y rattache l'Incarnation, l'effusion du Saint-Esprit et l'eschatologie) ; 3° Une sorte de philosophie morale ; 4° Doctrine de l'Écriture et de son inspiration. Bardenhewer appelle cet ouvrage « un moyen terme entre la dogmatique et la philosophie, une sorte de philosophie religieuse positive ». Les doctrines à *réprouver* dans cet ouvrage étaient : le subordinatianisme dans la Trinité, l'éternité (nécessité) de la Création, la chute des esprits avant le temps, la résurrection spirituelle, l'apocatastase.

On trouve des *tendances* à la théologie systématique chez *Lactance* (*Divinæ Institutiones*, libri 7) dont le livre fut très lu et souvent commenté ; chez *S. Cyrille de Jérul.* (*Catéchèses*) et *S. Grégoire de Nysse* (*Magna catechesis*). Les autres Pères, même les grands, écrivent des *monographies* sur la Trinité, la christologie, le Saint-Esprit, mais on ne trouve pas de système. *S. Augustin* lui-même, malgré sa fécondité, n'en a pas livré. Il faut cependant citer de lui son manuel (*Enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et caritate*), la doctrine chrétienne (*Doctrina christiana*), de la foi et du symbole (*De fide et symbolo*), ainsi que son livre de la Trinité (*De Trinitate*) ; sa *Cité de Dieu* (*De Civitate Dei*) a aussi un caractère historique religieux. *S. Fulgence de Ruspe*, un disciple médiat de *S. Augustin*, écrivit un ouvrage sur la foi (*De fide, sive de regula veræ fidei ad Petrum*) qui contient en 85 numéros la somme de la doctrine de la foi.

Le théologien systématique, parmi les Pères grecs, est *S. Jean Damascène* ; c'est le dernier des Pères grecs ; il représente le plus haut point de la théologie grecque et de la systématisation patristique. Son œuvre principale : « Exposé de la foi orthodoxe » (*De fide orthodoxa*) traite en quatre livres : 1° Dieu et ses attributs, la Trinité ; 2° La Création et la chute originelle ; 3° L'Incarnation et la christologie ; 4° La gloire du Christ et son adoration, le Baptême et l'Eucharistie, le Canon, le culte de la Croix et des saints, l'origine du mal, la virginité, l'antéchrist, la parousie du Seigneur. Traduit par Jean Burgundio (Pise), sur l'ordre d'Eugène III, il devint au même titre que *S. Augustin* un docteur de l'Église, par excellence, pour les scolastiques. Dans son ouvrage manquent la doctrine de l'Église, de la grâce ; beaucoup de choses sur la Rédemption, sur la plupart des sacrements, sur le sacrifice de la messe. Un théologien comparable à *S. Jean Damascène* fut l'évêque de Haran, Théodore Abû Kurra (+ vers 820) ; ses écrits ont été en partie traduits.

Appartiennent encore à l'époque des Pères les premières *collections de Sentences* que l'on composait pour avoir à la fois sous la main tous les éléments de la preuve patristique. Parmi les « maîtres de Sentences », citons : Gennade de Marseille (*De ecclesiasticis dogmatibus*), *S. Isidore de Séville* (*Libri tres sententiarum*, tirées de *S. Augustin* et de *S. Grégoire le G.*), *Junilius Africanus* (*Instituta regularia divinæ legis*), *S. Prosper d'Aquitaine* (*Liber sententiarum ex operibus S. Augustini delibatarum*), *Taius de Sarragosse* (*Sententiarum*, libri 5). Les « maîtres de Sentences » patristiques sont moins importants que les scolastiques (*Pierre Lombard*, etc.). Les premiers ont cependant servi d'une certaine manière de modèles aux seconds.

§ 16. L'époque scolastique

La pré-Scolastique (700-1000). Elle est caractérisée par l'épuisement dans la production. Le sentiment de l'infériorité, ainsi que l'estime exagérée que l'on avait, dans le haut Moyen-Age, pour l'« auctoritas » préférée à la « ratio », porta à rassembler les grandes pensées des vieux maîtres. L'autorité principale est toujours S. Augustin. On voit fleurir alors le genre littéraire des *chaînes* et des *florilèges*. Il y eut des florilèges moraux, ascétiques et dogmatiques. Le plus important de ces derniers a été édité par Diekamp (*Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, 1907) ; il fut probablement composé vers 700 par Anastasius Sinaïta. Beaucoup de florilèges sont encore inédits (*Ghellinck*, *Mouvement*, 76 sq.).

On parle d'une *renaissance* de la théologie à l'époque carolingienne (Charlemagne et son petit-fils Charles le Chauve), où des hommes comme Alcuin, Raban Maur, Agobard de Lyon, Paschase Radbert, Loup de Ferrières dit Servatus Lupus, Hincmar de Reims, etc., se distinguèrent dans la théologie. Mais leur but était une résurrection du passé et non une création originale. *Scot Érigène*, théologien de la cour de Charles le Chauve, est un penseur indépendant (*De divina prædestinatione*, *De divisione naturæ*). Comme commentateur de Boèce et comme traducteur du pseudo-Denys, il a une importance immédiate pour la théologie ; son monisme idéaliste emprunté au néo-platonisme n'a pas causé de dommage à la Scolastique, mais du point de vue formel, sa méthode dialectique, spéculative, a été pour elle d'une grande utilité (Grabmann).

Après la renaissance carolingienne, il se produisit bientôt une assez grande sécheresse intellectuelle qui eut comme pendant de tristes désordres dans la vie ecclésiastique. C'est pour ces raisons qu'on a appelé le 10^{ème} siècle « le siècle obscur ». Cependant des recherches récentes et approfondies ont prouvé qu'il ne mérite pas ce nom. Le protestant *W. Schultz*, tout en faisant de nombreux reproches à ce siècle, conclut ainsi son jugement : « Dans son ensemble, le siècle porte le nom de « siècle obscur », mais ce nom lui est attribué à tort ; ce fut une époque où l'on rassembla ses forces » (Cf. *Ghellinck*, *Mouvement*, 29-41 ; *Heurtevent*, *Durand de Troarn*, [1912], 1-69).

Origine de la Scolastique. A la fin du 11^{ème} siècle, commence le mouvement scientifique qui porte le nom de Scolastique. On désigne de ce nom la théologie telle qu'elle était enseignée par les chefs d'école (*scholastici*) dans les écoles (*scholæ*), au Moyen-Age ; c'est donc la théologie scolaire du Moyen-Age. Parmi les motifs généraux qui expliquent la renaissance de la théologie, signalons : les réformes ecclésiastiques, les croisades, l'affermissement de l'esprit monastique.

Le « père » de la Scolastique est *S. Anselme de Cantorbéry* que ses services rendus à la théologie placent entre S. Augustin et S. Thomas, bien qu'il ne soit que le trait d'union entre les deux. Il a composé d'importantes *monographies*. La théodicée, la Trinité, la liberté et la grâce, l'Incarnation, la Rédemption sont ses thèmes préférés (Au sujet de l'influence de *S. Jean Damascène* sur la Scolastique, cf. *Ghellinck*, 245-275).

Essence de la Scolastique. Elle consiste : 1° Dans l'application formelle, méthodique et générale de la philosophie à la théologie ; 2° Dans une certaine technique extérieure employée dans la discussion des questions importantes ; 3° Dans le principe méthodique que la foi doit précéder les argumentations de la raison et les déterminer constamment.

Ad 1. Les *racines* de la Scolastique se trouvent dans la *patristique*. La prédilection des Pères grecs pour l'alliance de la philosophie avec la doctrine de la foi est connue par les controverses christologiques. S. Augustin avait fourni à la théologie occidentale, dans son traité sur la Trinité, un modèle illustre pour cette méthode. La philosophie préférée par les Pères, pendant les cinq premiers siècles, fut le *platonisme*. Il leur offrait plusieurs points de contact, tant du point de vue objectif (doctrine des idées, éthique) que du point de vue formel. Au 6^{ème} siècle, il fut remplacé par l'*aristotélisme*. Les aristotéliens les plus importants parmi les Pères sont : Léonce de Byzance (+ vers 543) et S. Jean Damascène (+ vers 750). Le romain *Boèce*, homme d'État et philosophe de la cour de Théodoric le Gr., versé dans la langue grecque comme dans la langue latine (+ vers 525), avait mis les écrits philosophiques d'Aristote, par ses traductions et ses commentaires, à la portée de l'Occident. Il devint par là une source de l'aristotélisme et un docteur de philosophie pour le haut Moyen-Age. Dans ses écrits personnels, il avait donné ensuite d'excellentes indications pour la technique de la question et de la solution. Ainsi les germes d'une méthode scientifique de traiter la théologie, se trouvaient épars dans le passé ; ils devaient porter leurs fruits au 11^{ème} siècle, au moment où commençait la renaissance de la vie ecclésiastique. Aussi S. *Anselme* ne fut pas absolument novateur, quand il formula le programme de la Scolastique en déclarant que la foi devait tendre à l'intelligence (je crois pour que je comprenne) et que cette intelligence devait s'acquérir par les moyens de la philosophie.

Ad 2. La *technique* scolastique n'est pas unique. Il y a différentes formes d'exposés : les dialogues (Platon), la dissertation, les monologues, les commentaires et même les prières dogmatiques (S. Anselme). Le procédé le plus connu est le schéma à *trois membres*, dans lequel on énumère d'abord les *objections*, puis on expose les *raisons opposées* et on donne enfin la *solution* (réponse). On trouve aussi les débuts de ce procédé dans la pré-Scolastique. Les « écrits oui et non » (sic et non) d'Abélard firent connaître généralement cette méthode d'exposition. Aussi les grands sommistes n'eurent qu'à la compléter. Mais on n'a pas le droit de parler d'un « formalisme scolastique » rigide et sec. Tout d'abord les scolastiques connaissaient une forme d'exposé plus souple. Citons simplement le « Breviloquium » et l'« Itinerarium » de S. Bonaventure et la *Somme philosophique*, ainsi que le « Compendium » théologique de S. Thomas. En second lieu, il suffit de lire, même superficiellement, les écrits composés selon le schéma à trois membres, pour se convaincre que les scolastiques se réservaient une grande liberté de mouvement dans l'emploi de ce procédé. Notre temps moderne aurait beaucoup à apprendre de l'exposé « dépouillé », vraiment objectif, des grands scolastiques. Cela nous épargnerait la lecture de tant d'œuvres petites et grandes, œuvres de pure rhétorique, et qui ne méritent que de disparaître. Cela ne pourrait être qu'à l'avantage de la théologie.

Ad 3. Le *principe fondamental*, inébranlable de la Scolastique était la règle, formulée déjà par *Clément d'Alexandrie* et plus tard *S. Augustin*, que la foi doit avoir le pas sur les considérations de la raison et doit toujours être considérée comme normative. La philosophie n'est pas une maîtresse, mais une servante à l'égard de la théologie. Cette proposition avait déjà été formulée par Clément d'Al. (Strom., 1, 5, 1) et plus tard par S. Jean Damascène. *S. Anselme* donne au principe de S. Augustin, d'après lequel la foi précède l'intelligence (*fides præcedit intellectum*), l'interprétation suivante : la foi *cherche* l'intelligence, a pour *but* l'intelligence (*fides quærens intellectum ; credo ut intelligam*). Mais il ne veut pas dire par là que la foi, pour le chercheur, se résout finalement en vérités de raison ; il veut dire que la foi est de nature intellectuelle, qu'elle repose sur des vérités et que, lorsqu'on l'exerce comme il faut, elle procure une certaine intelligence. Au reste, il considère cet effort pour arriver à la connaissance comme un *devoir* moral. « Je ne cherche pas, Seigneur, à pénétrer tes profondeurs, parce que ma puissance de connaître ne peut en aucune façon se comparer à la tienne ; mais je désire arriver à comprendre jusqu'à un certain degré (*aliquatenus*) ta vérité qui remplit mon cœur de foi et d'amour. Et je ne cherche pas à comprendre pour croire, mais je crois pour comprendre. Car je crois également ceci, c'est que je ne comprends pas quand je ne crois pas » (Proslogium 1). Sur l'*obligation* de cette recherche, il s'exprime de la manière suivante : « De même que l'ordre légitime demande que nous croyions les mystères de la foi avant d'essayer de les comprendre, il me semble que ce serait une négligence, quand nous nous sommes fortifiés dans la foi, de ne pas nous efforcer de comprendre ce que nous croyons » (Cur Deus homo, 1, 2). Si l'on compare S. Augustin et S. Anselme, par rapport à leur principe méthodique fondamental, on se rend compte que S. Augustin conçoit le problème de la science et de la foi d'une façon plus complète que S. Anselme. S. Augustin tient compte aussi de la science *avant* la foi (comprends pour croire, crois pour comprendre) (serm. 43, 9 ; cf. 7) ; S. Anselme, au contraire, ne parle que de la science *après* la foi (Je ne cherche pas à comprendre pour croire, mais je crois pour comprendre). Il s'intéresse peu à la science avant la foi ou à la genèse de la foi.

B. Geyer (Ueberweg-Geyer 152 sq.) s'écarte un peu, dans son exposé de la méthode scolastique, de Grabmann dont nous venons de résumer les idées. Pour lui, son essence consiste : 1° Dans l'application de la philosophie à la théologie (= Grabmann), mais on ne traite la philosophie que pour la théologie ; 2° Dans les méthodes scientifiques ou logiques, d'après lesquelles la Scolastique traite la théologie comme la philosophie ; 3° Dans la technique particulière d'enseignement qui est également commune à la philosophie et à la théologie.

Ad 1. L'emploi de la philosophie dans la théologie commence déjà à l'époque des Pères ; mais, comme le remarque aussi Grabmann, dans la Scolastique, cet usage est plus exact et plus ferme.

Ad 2. On considérait comme but suprême en théologie, comme en philosophie, la « construction d'un système ». Dans les *livres de sentences* du 12^{ème} siècle et dans les *sommes de théologie et de philosophie* du 13^{ème} siècle, l'effort de systématisation a trouvé

son expression classique et imposante. On se servit pour cela de la méthode d'Aristote et de Boèce, la méthode de la logique déductive (définition, division, distinction, classification, argumentation tirée des définitions et des axiomes premiers).

Ad 3. Un troisième caractère essentiel de la Scolastique consiste dans certaines formes techniques extérieures dans lesquelles se manifestait le travail scientifique. Ces formes sont au nombre de *trois* : La *lectio*, la *disputatio* et le maniement des *autorités* (en théologie : les sentences de la Bible, les Pères et les décisions ecclésiastiques ; en philosophie : les axiomes et les sentences philosophiques). La méthode des autorités conduisait nécessairement à des efforts d'harmonisation et au système connu du schéma à trois membres (Cf. par ex. la *Somme* de S. Thomas).

La première période de la Scolastique (1100-1200). Elle commence avec S. Anselme de Cantorbéry (+ 1109). Ses principaux écrits sont : 1° *Cur Deus homo*, son œuvre capitale. C'est un dialogue entre l'auteur et son disciple Boso sur la nécessité et le but de l'*Incarnation*. C'est là que se trouve la célèbre théorie de la satisfaction, dite de S. Anselme ; 2° Le *Monologium* contient sa doctrine sur Dieu et, 3° Le *Proslogium* contient la preuve de l'existence de Dieu.

S. Bernard de Clairvaux (+ 1153), le dernier Père de l'Église, fut plutôt un mystique qu'un théologien spéculatif (in tantum cognoscitur in quantum amatur), il ne laissa pas cependant d'avoir de l'influence sur la Scolastique. Il en eut d'abord par ses commentaires pénétrants de l'Écriture et ensuite par la manière énergique dont il combattit le réalisme extrême de Gilbert de la Porrée, ainsi que le rationalisme d'Abélard. Les erreurs théologiques d'Abélard sont multiples ; elles s'étendent nécessairement, en vertu de son principe fondamental erroné, à presque toutes les parties de la dogmatique. Ce fut un maître très recherché et un écrivain fécond (*Dialectica*, *De unitate et trinitate divina*, *Theologia christiana*, *Introductio ad theologiam*, *Sic et non*). Les *victorins*, professeurs à l'école claustrale de S. Victor, près de Paris, ont, en tant qu'augustiniens, une parenté intellectuelle avec S. Anselme. Hugues de Saint-Victor, un ami de S. Bernard, appelé « la bouche d'Augustin » et le « second Augustin », fut le premier des scolastiques à composer un exposé complet des vérités de la foi. Il le nomme *Doctrine des sacrements* (mystères) (*De sacramentis christianæ fidei*). La *Somme des Sentences* (*Summa Sententiarum*) n'est pas de lui. Hugues a pris une grande importance dans la Scolastique, car c'est lui qui le premier essaya de donner une doctrine des sacrements. Le maître le plus influent de la Scolastique primitive fut Pierre Lombard, le « maître des Sentences » (+ vers 1160). Il fut d'abord professeur à l'école épiscopale de Paris, puis évêque de cette ville. Son œuvre principale est *Les quatre livres des Sentences* (*Sententiarum libri 4*). Il avait été élève d'Abélard, mais s'écarta de son rationalisme, tout en subissant son influence ainsi que celle de Hugues. Son ouvrage a un caractère positif ; il donne les opinions (sentences) pour ou contre et laisse le jugement au lecteur. Il ne s'occupe pas de spéculation. Son livre se divise en quatre parties : 1° Dieu ; 2° La Création et la chute ; 3° La christologie et la doctrine des vertus ; 4° Les sacrements. Le livre de Pierre Lombard devint le manuel de théologie des scolastiques. Commenté des centaines de fois, même par les grands Scolastiques, il eut

une prédominance incontestée jusqu'au 16^{ème} siècle. Il fut alors supplanté par la *Somme théologique* de S. Thomas. D'autres théologiens, d'une influence moindre, méritent cependant d'être nommés. Ce sont : *Guillaume d'Auxerre* (+ 1230), *Richard de Saint-Victor* (+ 1173), *Alain de Lille* (+ 1203), *Guillaume d'Auvergne* (+ 1249).

La haute Scolastique (1200-1300). Aux motifs *généraux* qui amenèrent un relèvement de la vie ecclésiastique et de la science théologique : réformes ecclésiastiques, croisades, réveil et affermissement de l'esprit monastique, s'ajoutèrent, vers le milieu du 12^{ème} siècle, des motifs particuliers : contact de l'Occident avec la science des Arabes en Espagne et en Orient, et la connaissance des écrits d'Aristote, dont la traduction par les Arabes avait livré toute l'œuvre logique, métaphysique et physique (Cf. Dict. théol., 4, 1202 sq.).

L'usage des écrits d'Aristote présenta, au début, des difficultés. L'Église dut d'abord les interdire (Synode de Paris), car les traductions avaient été dénaturées par le rationalisme arabe et juif. Il y eut bientôt des traductions faites directement sur le grec. L'Église renonça alors peu à peu à son opposition. Du point de vue de la logique formelle, l'autorité d'Aristote ne fut jamais contestée (« en logique, il n'a pas d'égal »). Les erreurs théologiques de l'arabisme que les scolastiques eurent à combattre étaient représentées par Alfarabi (+ 950), Avicenne (+ 1037), Algazel (+ 1111) en Orient ; par Averroès (+ 1198) en Espagne ; elles le furent aussi par les juifs Avicbron (+ 1070) et Moïse Maimonide (+ 1204), qui fondèrent, en se rattachant à l'aristotélisme arabe, une école spéciale de philosophie juive. Ces erreurs sont : la doctrine de l'éternité du monde, la doctrine néoplatonicienne de l'émanation, la série ascendante des intelligences astrales, la négation de l'âme individuelle et de son immortalité (unité de l'intellect agent), la limitation de la Providence au gouvernement général, à la manière du déisme postérieur, et le fatalisme. Il faut tenir compte de ces dangers pour comprendre l'opposition initiale de l'Église à l'égard d'Aristote, ainsi que le zèle que mirent les grands scolastiques à écrire des traités pour combattre ces erreurs.

Maîtres de la haute Scolastique :

Alexandre de Halès (+ 1245). Il naquit en Grande-Bretagne ; il fut élevé au monastère de Halès et, devenu Franciscain, il enseigna à Paris. Il contribua à faire monter dans les chaires académiques les membres des Ordres mendiants dont jusqu'alors l'activité avait consisté dans le ministère pratique. On l'avait surnommé le « docteur incontestable ». Parmi les nombreuses œuvres qui lui sont attribuées, une est sûrement authentique : c'est la *Somme théologique* (*Summa universalis theologiæ*), la plus considérable du Moyen-Age, bien qu'elle soit inachevée. Elle va jusqu'au milieu du sacrement de Pénitence (*satisfactio*) et est le « type de la véritable théologie franciscaine » dit Scheeben (Nouvelle édition: Quaracchi, 1924 sq. ; cf. Dict. théol., 2, 30).

S. Albert le Grand (+ 1280). Il était de la famille des comtes de Bollstaet. Il naquit à Lauingen, en Souabe ; il étudia à Padoue, à Bologne, à Paris ; il enseigna à Cologne et à Paris, et fut pendant deux ans évêque de Ratisbonne. Il résigna volontairement sa charge et mourut à Cologne, dans l'Ordre des Dominicains, dont il faisait partie depuis 1223. C'est

en tant que Dominicain qu'il avait eu comme élève S. Thomas d'Aquin. Il fit triompher l'aristotélisme. Il est, au reste, plus philosophe que théologien et son importance théologique est inférieure à celle d'Alexandre et surtout à celle de S. Thomas. Son exposé est diffus et sa manière de voir dans les questions de théologie est souvent peu critique. Parmi ses nombreux écrits, plusieurs sont apocryphes. Ses principales œuvres théologiques sont, en dehors des commentaires de l'Aéropogite et de Pierre Lombard, la *Somme théologique* (*Summa theologiæ*) qui correspond aux livres des Sentences de Pierre Lombard et dont il n'acheva que la moitié (pars 1 et 2). Il composa cette *Somme* vers la fin de sa vie. Il composa encore une autre *Somme* (*Summa de creaturis*).

S. Bonaventure (+ 1274). Franciscain, général de son Ordre et cardinal ; il mourut au second Concile de Lyon. Il était versé dans la spéculation comme dans la mystique (« le Docteur séraphique »). Il garda une certaine réserve à l'égard d'Aristote. Il était partisan de S. Augustin (théorie de l'illumination, il n'était cependant pas ontologiste). Il représente l'apogée de l'ancienne École franciscaine. Le but de toute théologie est pour lui « l'union avec Dieu par la charité » (*Opera omnia*, Quaracchi, 1882-1902 ; cf. Gilson, *La philosophie de S. B.*, 1924). Ses œuvres principales sont : le *commentaire de Pierre Lombard*, le *Breviloquium* et *l'Itinerarium mentis ad Deum*. Le *Breviloquium* « est une *Somme* condensée qui contient, à proprement parler, la quintessence de la théologie d'alors » (Scheeben). *L'Itinerarium* traite de la montée de l'âme fidèle vers Dieu, quand elle rapporte tout à lui, son dernier principe.

S. Thomas d'Aquin naquit en 1225 au château de Rocasecca, dans le royaume de Naples ; il entra de bonne heure chez les Dominicains, fut élève d'Albert le Grand à Cologne, prit ses grades à Paris ; il y enseigna, puis à Cologne, à Bologne, à Naples. Il tomba malade en se rendant au second Concile de Lyon et mourut au couvent de Fossanova, près de Terracine (Italie moyenne). C'est le plus grand théologien systématique, le « prince des scolastiques ». Il se distingue par la pénétration de son intelligence, par sa spéculation géniale, par la clarté et la sérénité de sa conception et de son exposé. L'Église l'a toujours tenu en grand honneur : elle a ordinairement adhéré à sa doctrine et l'a maintes fois recommandé de la manière la plus expresse aux écoles théologiques, comme le maître qu'il faut suivre (« Docteur angélique »). Parmi ses nombreux ouvrages, signalons la *Somme théologique* (*Summa theologica*) et son complément la *Somme philosophique* (*Summa contra Gentiles*), le *Compendium théologique* (inachevé) et les *Commentaires* d'Aristote et de Pierre Lombard. La *Somme théologique* est destinée aux commençants (incipientes) ; comme celle d'Alexandre, elle va jusqu'au milieu du sacrement de Pénitence. La lacune fut comblée, au moyen d'emprunts à ses ouvrages précédents, par son fidèle disciple Réginald de Piperno (*Supplementum*).

La *Somme* se divise en trois parties principales, dont la première (pars prima) traite de Dieu, de son unité et de la Trinité, ainsi que de la Création. Puis vient, comme seconde partie, l'éthique qui est, à son tour, divisée en deux parties (pars prima secundæ et pars secunda secundæ) ; la troisième partie (pars tertia) contient la christologie, la sotériologie et la doctrine des sacrements jusqu'à la Pénitence. Cette *Somme théologique* devrait être dans

les mains de tous les théologiens. Son étude n'est pas difficile et on peut en commencer directement la lecture. Au reste, cette lecture est facilitée par plusieurs livres qui l'expliquent ou la commentent, par ex. : *Pègues, La Somme de S. Thomas en forme de catéchisme* (1918).

S. Thomas eut plus tard des adversaires scientifiques parmi les théologiens franciscains, ainsi que parmi les professeurs de théologie. On compte parmi ces derniers *Henri de Gant* (+ vers 1293), qui fait songer souvent à Duns Scot, le critique de S. Thomas. *Gilles de Rome* prit parti pour S. Thomas (+ 1316). Le Franciscain *Richard de Middletown* se rattache à S. Thomas comme S. Bonaventure. *Duns Scot* fut le fondateur de la nouvelle École franciscaine. Il était originaire de Dunstan (Northumberland), il enseigna à Paris, Oxford et Cologne, où il mourut de bonne heure et après une activité de brève durée (1308). Parmi ses ouvrages citons : *Le Commentaire des Sentences* (Opus oxiense), sa reproduction abrégée, *Le Commentaire de Paris* (Reportata parisiensia) et son livre sur les questions particulières (Quæstiones quodlibetales) analogue aux « Quæstiones disputatæ » de S. Thomas. Scot fut le docteur de son Ordre et, comme on l'a dit, le fondateur de la *nouvelle* École franciscaine (Doctor noster) ou du scotisme. A l'encontre de la méthode platonicienne de l'*ancienne* École franciscaine (Alexandre de Halès, S. Bonaventure), Scot s'attache aux notions plus rigides de la méthode aristotélicienne. Il fit échec dès lors à l'autorité absolue du thomisme. Son influence s'est continuée jusqu'à notre époque.

La basse Scolastique. Elle débute, en quelque sorte, avec la critique aiguë de Scot, laquelle est parfois très subtile (« le Docteur subtil »). La décadence commence peu à peu. Elle se caractérise par l'accentuation exagérée des différences d'écoles, par les distinctions logiques et les analyses de notions poussées jusqu'aux plus minimes détails, par la manie effrénée et insatiable de poser des questions, par un goût déréglé de la spéculation qui ne se soucie plus de la Révélation et de la doctrine des Pères (potentia ordinata, p. absoluta), par la reprise du vieux nominalisme (Guillaume d'Occam, + 1347), l'ennemi mortel de toute science.

Les théologiens dont les noms sont les plus connus sont : les Dominicains *Hervé Noël* (+1323), *Pierre de la Pallu* (+1459), *Johannes Capreolus* (+1444), *Antonin de Florence* (+1459), *Johannes Turrecremata* (Torquemata, +1468), le Chartreux *Denys de Ryckel* (+1471), l'évêque *Alphonse Tostatu* (+1455), le cardinal Dominicain *Cajetan* (+1534), commentateur de la *Somme Théologique* de S. Thomas, et *François de Ferrare* (+1528), commentateur de sa *Somme philosophique* ; le nominaliste *Gabriel Biel* (+1495), le dernier scolastique. Signalons encore qu'à partir du 16^{ème} siècle la Scolastique passa par les Ruthènes uniates aux Ruthènes schismatiques et par ceux-ci aux théologiens russes moscovites, mais elle dégénéra chez eux au point de devenir presque une caricature (*Revue d'Innsbruck*, 1918, 115).

§ 17. L'époque moderne

La décadence de la Scolastique, au 14^{ème} et au 15^{ème} siècle, fut une des causes de la grande défection qui marque la fin du Moyen-Age. L'influence de la critique, souvent très

subtile, de *Scot* (le Docteur subtil), concernant la position de l'Église et surtout de la théorie de l'atonisme appliqué aux êtres inorganiques soutenue par le *nominalisme* se fait très nettement sentir chez les premiers Réformateurs. Le résultat final c'est cette idée qu'entre Dieu et l'homme, les sacrements et la grâce, le dogme et la raison, l'idéal moral et la réalité pratique, il y a un abîme qu'on ne peut combler que par un rapprochement moral des deux facteurs, et non par une fusion intime, une perception réciproque, une pénétration physique, comme l'avait enseigné S. Thomas. L'Église possède toujours en elle-même la force, même après une grave décadence morale et théologique, de se réformer. Nous le voyons d'abord dans la renaissance catholique ou « contre-Réforme » et ensuite dans l'essor que prit la théologie après le Concile de Trente. Les causes de cet état florissant de la théologie sont l'invention de l'imprimerie et l'avènement de l'humanisme. L'humanisme, en se référant sans cesse aux sources historiques de la théologie et en attaquant ce qui était jusqu'alors l'enseignement de l'Église et de la théologie, obligea les théologiens à le défendre et souvent aussi à réviser leurs opinions antérieures. Ce qui obligea surtout la théologie à déployer toutes ses forces, ce fut le combat impitoyable que la Réforme livra à l'Église.

Le *Concile de Trente* développe la force morale aussi bien que la force théologique de l'Église d'une manière merveilleuse, tant par ses décrets réformateurs que par ses décisions dogmatiques. Ces décisions dogmatiques sont, pour l'intérieur, un inventaire sérieux de la doctrine de l'Église, dont le but est d'affirmer l'unité dogmatique essentielle, en se plaçant au-dessus de toutes les opinions d'école, et, pour l'extérieur, une défensive énergique. L'Église n'hésite pas à frapper d'anathème tout ce qui contredit cette unité dogmatique. Plusieurs points de doctrine, notamment celui qui concerne la justification, furent pour la première fois fixés jusque dans les détails. Cette activité officielle de l'Église ne pouvait manquer de servir aussi à la théologie scientifique.

Citons d'abord *Melchior Cano* (+1560). C'est lui qui le premier écrivit une introduction à la dogmatique, une théorie de la connaissance théologique. Il reconnaît la valeur de la Scolastique, mais il en critique les défauts et préconise, en répondant aux besoins de son temps, un exposé positif des dogmes que les Réformateurs attaquaient en s'appuyant sur l'Écriture et la Tradition. Ces principes se retrouvent dans la *théologie de controverse*, dont les représentants s'efforcent d'établir les fondements des dogmes d'une manière plus précise, et en recourant plus aux sources que ne l'avaient fait d'ordinaire les scolastiques. Il faut nommer tout d'abord le savant *Bellarmin* (+1621) qui a traité presque toute la doctrine de la foi, dans ses controverses d'un style coulant et clair (*Disputationes de controversiis christianæ fidei adversus hujus temporis hæreticos*). Dans cet ouvrage sont traités des problèmes tout à fait nouveaux, amenés par les objections du protestantisme, tels que l'inspiration, l'autorité des conciles, la fondation et la notion de l'Église (Cf. *La théologie de Bellarmin*, par J. de la Servière, S. J., 1908). Parmi les autres controversistes, citons *Thomas Stapleton* (+1598), *André Vega* (+1560), *Grégoire de Valence* (+1603), *Martin Bécán* (+1624), *Adam Tanner* (+1632), *Jacques Gretser* (+1625), les frères *Adrien* et *Pierre de Wallenburch* (+1669 et 1675). Nommons aussi *Bossuet* (*Histoire des variations*

des Églises protestantes, Exposition de la foi catholique), ainsi que le janséniste *Arnauld*, à cause de son œuvre très importante sur l'Eucharistie (*La perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'Eucharistie*). La controverse avec les Grecs fut menée par le custode grec de la Bibliothèque du Vatican, *Léon Allatius*.

La Scolastique proprement dite prit un nouvel essor et sa renaissance se manifesta de nouveau dans les Ordres religieux. Comme on se rattachait aux anciens maîtres, il fallait naturellement que leurs antiques différences se renouvelassent, opposant les Dominicains et les Franciscains. De plus, un Ordre qui se développa rapidement, l'Ordre des *Jésuites*, se montra un rival puissant. Lui aussi commenta les vieilles *Sommes*, tout en se réservant la liberté d'exposer ses opinions propres, en prétendant trouver une union et une conciliation des anciens, et en élevant le débat. Dans la question nouvelle de la grâce, l'Ordre des Jésuites prit une position qui s'écartait du thomisme et entra ainsi avec les Dominicains dans une controverse violente qui n'est pas encore dirimée (Thomisme, Molinisme ; Bañez, Molina). Une autre controverse violente se déroula en France entre les Jésuites et les jansénistes, en raison de nombreuses questions morales connexes à l'augustinisme, ainsi que du problème de la grâce et de la liberté. Des représentants d'un augustinisme reconnu par l'Église se trouvèrent dans l'Ordre des Augustins, dans celui des Bénédictins, dans celui des Oratoriens et dans celui des Mauristes. Ils se rattachèrent à S. Augustin, mais se tinrent éloignés des excès des jansénistes. Les diverses tendances s'affrontèrent à l'Université de Louvain (Baïus, +1589 ; Lessius, +1623).

Les représentants de la nouvelle Scolastique sont très nombreux et ils atteignirent presque la renommée des vieux maîtres. Nommons dans l'Ordre des Jésuites, les commentateurs de la *Somme théologique* de S. Thomas qui continuait d'être le manuel dans les écoles : *François Suarez* (+1617, il composa aussi un grand ouvrage sur la grâce : *De divina gratia*), *François Tolet* (+1596, il est également célèbre comme exégète), *Grégoire de Valence* (+1603), *Gabriel Vasquez* (+1604), *Adam Tanner* (+1632). Des monographies célèbres furent écrites par *Léonard Lessius* (+1623. *De perfectionibus moribusque divinis*, *De gratia efficaci*, *De decretis divinis*, *De summo bono et beatitudine hominis*) ; par *Jean Martinez de Ripalda* (+1648. *De ente supernaturali*, *De fide, spe et caritate*) ; par *Jean de Lugo* (+1660. *De Incarnatione dominica*, *De virtute divinæ fidei*, *De virtute et sacramento pœnitentiæ*). Les théologiens célèbres de l'Ordre Dominicain sont : *Barthélemy Medina* (+1581), *Dominique Bañez* (+1604), *Didace Alvarez* (+1653), *Jean de Saint-Thomas* (+1644), *Contenson* (+1674), *Gonet* (+1681). Dans l'Ordre des Carmes, le thomisme strict est représenté par les théologiens dits de Salamanque qui composèrent un commentaire célèbre de la *Somme théologique* (*Cursus theologicus Collegii Salmanticensis*, souvent réédité en 12 et même en 20 volumes). Les théologiens importants de Louvain sont *Guillaume Estius* (+1613, ce fut aussi un exégète remarquable), *François Sylvius* (+1649) et *Joseph Wigers* (+1639). Ce furent des commentateurs distingués de toute la *Somme* thomiste. Parmi les autres grands théologiens thomistes, signalons le sorbonniste *André Duval* (+1637), *Nicolas Isembert* (+1642), le Bénédictin *Augustin Reding*, prince-abbé d'Einsiedeln.

Représentants de l'École scotiste au 16^{ème} siècle : *Jean Poncius, Pierre Coninck, François de Ovando, François Herrera, Barthélemy Mastrius, Jean de Rada, Théodore Smising* ; au 17^{ème} siècle : *Philippe Faber, Antoine Hiquæus, Angelus Vulpes, Gaspard Sghema, Gabriel Boyvin* et *Claude Frasen* (+1711). Ce dernier composa l'ouvrage capital de la nouvelle École scotiste (*Scotus academicus*, dernière édition en 12 volumes, Rome, 1900-1902).

Les théologiens qui, sous l'influence de l'humanisme, traitèrent le dogme du point de vue *historique* et complétèrent ainsi la méthode spéculative scolastique sont : le Jésuite *Denys Petau* (Petavius, +1652) et l'Oratorien *Louis Thomassin* (+1695). L'ouvrage de Petau (*Opus theologorum dogmatum*) devait comprendre dix traités. Malheureusement, l'auteur, dont la méthode fut parfois attaquée, ne put en achever que cinq (*De Deo ejusque proprietatibus, De Trinitate, De angelis, De mundi opificio, De Incarnatione*). Il manque particulièrement la doctrine de la grâce. L'ouvrage de Thomassin en resta aux premiers traités (*De Deo uno, De Incarnatione*). Une monographie historique célèbre du sacrement de Pénitence fut composée par *Jean Morin*. *Isaac Hubert* combattit la doctrine janséniste de la grâce (*Theologiæ græcorum patrum circa universam materiam gratiæ libri 3*).

Des œuvres théologiques appréciées furent composées au 18^{ème} siècle par les deux Dominicains *Billuart* (+1757) - 19 volumes et un extrait en 6 volumes - et le cardinal *Gotti* (+1742) - 16 volumes - ; par les sorbonnistes *Honorat Tournely* (+1729) et *Abely* (+1691) ; par les théologiens Jésuites de Wurzburg, Th. Holtzclau, H. Killer, etc. - 14 volumes (1766-1771).

Mais déjà, depuis 1750, s'annonçait une nouvelle décadence de la théologie causée par le jansénisme, le gallicanisme, le josphisme, le fébronianisme d'une part, et, d'autre part, par l'invasion du rationalisme, du déisme, du philosophisme venus d'Angleterre (Cherbury, +1648) et de France (Bayle, +1706), et dont l'action fut vivement favorisée et propagée par les auteurs spirituels de la Révélation.

Les études théologiques prirent *un nouvel essor* quand les orages de la Révolution se furent apaisés et que l'ordre se fut rétabli. Cette renaissance consista dans le retour à la doctrine des Pères (Mœhler, +1838), ainsi qu'à la philosophie antique et à la Scolastique (Kleutgen, +1883). Le Concile du *Vatican* put déjà recueillir les fruits de ce renouveau.

La renaissance de la dogmatique fut en quelque sorte inaugurée par le professeur *Liebermann*, à Mayence (+1844), qui, dans son œuvre maîtresse (*Institutiones dogmaticæ*, 1869), reprit l'antique méthode et exerça une vaste influence. Nous mentionnerons seulement ici le nom de *Mœhler*, afin de rappeler les services qu'il a rendus en renouvelant la patristique et la symbolique. La dogmatique ne tarda pas à être menacée par la philosophie idéaliste allemande, qui pénétra dans la théologie protestante (Hegel) et séduisit certains théologiens catholiques qui tentèrent de s'en servir pour traiter le dogme (Günther, Hermès). Le Concile du *Vatican*, dont les décisions furent en grande partie rédigées par *Kleutgen*, s'efforça, dans sa première partie, pour combattre les infiltrations dangereuses du rationalisme, de souligner d'une façon catégorique le caractère surnaturel

des dogmes, de donner les normes des relations entre la philosophie et la théologie, et d'affirmer, avec toute la précision dogmatique, l'autorité de l'Église. Pour opposer une barrière au kantisme et à l'hégélianisme allemands, qui avaient déjà imprégné toute la théologie positive protestante et menaçaient aussi la théologie catholique, et, d'une manière générale, pour rappeler la théologie aux fondements fermes de la tradition, *Léon XIII* prescrivit l'étude de la philosophie thomiste (Encycl. « *Æterni Patris* », 4 août 1874). *Pie X* renouvela cette prescription (Encycl. « *Pascendi* », 8 septembre 1907). Il exprime son jugement sur la méthode théologique, en tenant prudemment compte des circonstances de temps, de la façon suivante : « Assurément la théologie *positive* (c.-à.d. *historique*) demande plus d'attention que jadis, mais elle ne doit pas nuire à la théologie scolastique ».

Le scotisme eut aussi sa renaissance et devint le *néo-scotisme*. *Minges*, qui contribua lui-même beaucoup à cette renaissance, en fait l'histoire dans les *Études franciscaines allemandes* (1914, p. 137-165). Il fait surtout ressortir que « pas une seule proposition du scotisme n'a jamais subi une censure quelconque ».

C'est particulièrement en France que la renaissance du scotisme trouve de solides appuis (Longpré, Gilson, etc.) ; les congrès d'étude tenus annuellement, tant en France qu'en Allemagne, concourent au même but. Enfin, il convient de ne pas oublier le nom de Gemelli, à Milan.

Nous possédons des traités complets de *dogmatique*, dont les auteurs sont : Klee, Perrone, Kenrick, Dieringer, Bulsano, Berlage, Oswald, Hurter, Glossner, Katschthaler, Bautz, Schell, Chr. Pesch, Tepe, Simar, Egger, Einig, Diekamp, Pohle, Specht-Bauer, Minges, Lercher, Herrmann, Tanquerey, Souben, Paquet, Heinrich-Gutberlet, Scheeben-Atzberger. Des *traités* dogmatiques ont été rédigés par : Studenmaier, Kuhn, Jungmann, Franzelin, Palmieri, Wilmers, Stentrup, Mazella, Satoli, Lépiciér, Morgott, Schanz, Sasse, Billot, Janssens, del Prado, de San, Goudin, Lahousse, Pignatorà, Schiffini, van Noort, van der Meersch, etc. Des *histoires des dogmes* ont été rédigées par : Bach, Klee, Zohl, Schwane, Tixeront ; des *études patrologiques* par : Mœhler, Fessler, Alzog, Nirschl, Kihn, Berdenhewer, Rauschen.

Il faut mentionner particulièrement l'ouvrage considérable, *ordinairement* au point pour les questions les plus modernes, qu'est le Dictionnaire de théologie catholique de *Vacant-Mangenot* (Paris, 1909 sq., Letouzey et Ané, jusqu'ici 12 volumes (lettre P), de chacun 3.000 colonnes). On trouve presque toujours à la fin de chaque article une riche bibliographie, contenant les auteurs scolastiques, les auteurs modernes français, anglais et même allemands (protestants). L'ouvrage eut pour origine les exhortations et les recommandations de *Pie X* concernant les études théologiques modernes. Les Français possèdent en outre : le *Dictionnaire de la Bible* de F. Vigouroux, le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* d'Alès, le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* de D. Cabrol. Toutes ces œuvres sont en cours de publication. Les Allemands n'ont que peu d'ouvrages comparables à ceux-là. Signalons cependant le *Lexique ecclésiastique* de Hergenrœther-Kaulen, paru chez Herder (13 volumes). Il y a aussi l'ouvrage plus court

de Buchberger, *Lexique manuel ecclésiastique*, en cours de publication chez Herder (9 fascicules parus) et désigné en style bibliographique par l'abréviation L. Th. K.

L'évolution du protestantisme. Elle passe par les phases suivantes : 1° L'époque de la *révolution ecclésiastique*, où la haine contre la papauté constitue le lien d'union de toutes les tendances ; 2° Le commencement de la systématisation dans l'*orthodoxie*, au moyen de la philosophie scolastique aristotélicienne (Melancton, Loci communes, vers 1550 ; Calvin, *Institutio religionis christianæ* ; Chemnits, *Examen Conc. Trid.*, 1565-1573 ; Gerhard, *Loci comm. theol.*, 1620-1621) ; 3° Le *piétisme* : vie de foi sans formules de foi, piété de petite chapelle (Spener, +1705 ; Testeegen, Granke, Zinzendorf et sa « communauté de frères ») ; 4° Le *rationalisme du temps de l'Encyclopédie* : seulement Dieu, la liberté et l'immortalité (Semler, +1791) ; 5° Le *rationalisme avec l'historisme* : la théologie expérimentale (Schleiermacher, etc.) ; 6° Le *mysticisme moderne* détaché de toute histoire et de toute Écriture : expérimentation religieuse, théologie de l'immanence ; le nouveau protestantisme adogmatique ; l'histoire des religions fait disparaître plus ou moins tous les éléments fermes de l'Évangile ; 7° Le *mouvement* en faveur de la haute Église sur le modèle de l'anglicanisme ; 8° Le mouvement pour l'*union générale des Églises* : Concile mondial « for life and work », à Stockholm, en 1925 ; l'Assemblée des Églises, à Lausanne, en 1927 (cent « Églises » étaient représentées). L'union « in faith and order » dans la foi et la constitution ne fut pas réalisée ; 9° Les tentatives de rattachement à l'*Église orientale*.