

CHRISTIANISME
ET
PHILOSOPHIE

PAR

ETIENNE GILSON

DE L'ACADÉMIE FRANÇAISE

P A R I S
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, PLACE DE LA SORBONNE (V^o)
1949

Christianisme et Philosophie

Christianisme et Philosophie

par

Etienne GILSON

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, place de la Sorbonne, Paris V^e

1949

11

12

PRÉFACE

Des cinq chapitres qui forment ce volume, le dernier, qui fut le premier écrit et le seul publié jusqu'à ce jour, est une conférence faite pour un auditoire catholique, sur l'invitation de M. F. Veuillot. J'en ai conservé le titre, comme j'en avais accepté le sujet, tel qu'il m'avait été proposé. Je ne crois pas que les chapitres dont il est devenu la conclusion eussent jamais été écrits, si je n'avais reçu et accepté de mon collègue M. M. Goguel une autre invitation, faite au nom d'un groupe d'étudiants à la Faculté de théologie protestante de Paris, à leur parler de la philosophie chrétienne. De cette communication, devenue le premier chapitre qu'on va lire, est né le livre. J'étais très loin de m'attendre à en écrire un sur ce sujet. Vrai ou faux, ce que j'en ai déjà dit est à peu près tout ce que j'en peux dire d'utile. Il s'est pourtant produit, à ma grande surprise, qu'en m'efforçant de comprendre l'attitude de la Dogmatique réformée sur ces questions, en voyant surtout à quelle image involontairement déformée du catholicisme elle s'opposait, j'ai cru discerner plus clairement cer-

taines tendances, qui m'avaient échappé jusqu'à présent, et qui, bien qu'elles n'en soient sans doute pas la cause, aident pourtant à comprendre la forme sous laquelle s'expriment certaines oppositions à la notion de philosophie chrétienne. J'ai donc dû pousser mon enquête bien au delà de ce que j'imaginai et, pour achever mon entretien avec un auditoire calviniste, en revenir à discuter des opinions professées par des penseurs catholiques avec qui je croyais sincèrement que toute controverse utile était close.

C'est que cette fois il ne dépendait plus de moi de parler ou de me taire. On me demandait si je souscrivais, ou non, à des propositions formulées au nom du catholicisme, dont j'ignorais jusqu'à ce jour qu'elles eussent jamais été formulées, et dont j'ai même douté, jusqu'à ce que je les aie lues moi-même, qu'elles eussent réellement été formulées. Elles l'ont été pourtant, et ce fait a suffi pour me montrer quels problèmes vitaux se cachaient sur un plan infiniment plus profond que celui des discussions académiques auxquelles nous nous étions livrés sur la notion de philosophie chrétienne. C'est le sentiment de leur importance qui m'engage à publier ces analyses, non dans un esprit de controverse, car j'en sais la futilité, ni même pour convaincre qui que ce soit d'entre les catholiques, car notre communion de foi ne repose pas sur ces

choses, mais pour essayer de montrer l'Eglise sur ce point telle que j'ai dû la montrer à ceux qui ne se réclament pas d'elle, et que nous risquons de justifier à leurs propres yeux dans l'éloignement où ils s'en tiennent, parce que nous ne la montrons pas toute. Ce sont parfois les meilleurs ; ceux à qui la vérité totale peut seule suffire. Je n'ai pensé qu'à eux ; c'est donc pour eux, et contre personne, que j'ai dû restituer, dans ce qui me semble être sa plénitude, la vérité complète, l'enseignement exact du catholicisme sur ces questions.

1

1

CHAPITRE PREMIER

NATURE ET PHILOSOPHIE

Permettez-moi d'abord de vous remercier de la grande marque de confiance que vous m'avez accordée en m'invitant à vous adresser la parole, mais aussi de m'excuser d'avoir quelque peu modifié, non pas le sujet, mais le titre que vous m'aviez proposé : la Philosophie chrétienne. Il m'a en effet semblé que nous aurions tous profit, et moi le premier, à reporter le débat sur un plan plus profond que ne l'eût été celui-là. Je me propose donc de m'entretenir ce soir avec vous du problème fondamental des rapports entre Christianisme et Philosophie, mais avant d'aborder la question elle-même, il me semble indispensable d'éclaircir la manière dont j'ai l'intention de la poser.

La méthode la plus naturelle semblerait, à première vue, de tenter une détermination dogmatique de ce que doivent être, dans une même conscience, les rapports du christianisme et de la philosophie. Je ne la suivrai pourtant pas, précisément parce qu'elle est naturelle et que nous sommes devant un problème qui dépasse l'ordre de la nature. Quelque différentes que soient nos convictions religieuses, nous sommes assurément d'ac-

cord pour admettre, que dès que le christianisme est impliqué dans une question, il ne dépend plus, uniquement, ni même principalement de nous d'en trouver la réponse. Allons plus loin ; l'un de nous aurait-il le bonheur de la trouver et l'habileté requise pour la formuler en termes universellement intelligibles, il ne dépendrait pas que de lui de la faire accepter, ni que de ses auditeurs de l'accepter. Que dis-je ? Il ne dépendrait pas de lui seul de l'accepter lui-même *non ego autem, sed gratia Dei mecum* (I Cor., 15, 10). Prions donc Dieu qu'il nous éclaire, et que sa grâce fasse en nous son œuvre, car elle seule peut nous découvrir la vérité et, nous l'ayant découverte, nous la faire embrasser.

Dans de tels dialogues, le rôle de l'interlocuteur humain est nécessairement modeste, ce qui ne veut pas dire qu'il soit nul. Peut-être même a-t-il une réelle importance lorsque celui qui se pose la question est un philosophe, car l'une des tâches essentielles du philosophe me semble être de définir ce que j'appellerais volontiers des *positions pures*. En fait, il est à peine possible de les rencontrer à l'état de réalisation concrète, car les hommes les cherchent rarement et, s'ils les trouvent, s'y tiennent plus rarement encore. Notre tendance naturelle est de vivre confortablement dans la région impure du compromis, tout en admettant des principes qui, si nous les appliquons strictement, nous interdiraient les facilités que le compromis nous accorde. Voir ce que serait une position pure, ce n'est certes pas la même chose que s'y établir ; mais c'est déjà quelque chose, car à

partir du moment où nous la voyons, nous savons du moins comment nous devrions penser pour que notre manière de vivre devînt légitime, ou comment nous devrions vivre pour nous mettre d'accord avec notre manière de penser.

Une première manière de résoudre le problème sans s'engager dans un compromis bâtard, serait de refuser au chrétien comme tel tout droit à la connaissance philosophique. Il y a longtemps que les Pères y ont pensé. Dès les premiers siècles de l'Eglise commencent à se distinguer ces deux grandes familles spirituelles qui ne cesseront sans doute jamais d'y cohabiter : les amis de la philosophie et ses ennemis. Tatien pourrait être choisi comme l'ancêtre de la deuxième, et l'auteur inconnu de *Irrisio philosophorum* lui tiendrait facilement lieu de second. Pour ne pas nous perdre dans l'histoire, rappelons simplement que le XII^e siècle, témoin de l'essor des études logiques, retentit des protestations du théologisme pur contre l'usage des sciences profanes. Pour saint Pierre Damien, par exemple, il n'est pas jusqu'à la grammaire qui ne soit dangereuse. Le premier des professeurs de grammaire est à ses yeux le Diable. Et voyez ce qu'il en a fait ! En disant à nos premiers parents *Eritis sicut Dii*, il leur a enseigné à décliner *Deus* au pluriel. La première leçon de grammaire fut en même temps une leçon de polythéisme. Que dirons-nous donc de la logique, et quels ravages ne causera-t-elle pas en théologie si on lui permet de s'y introduire ? Souvenons-nous que les miracles et les mystères ne se laissent pas réduire en syllogismes, et que Dieu ne saurait être

soumis au principe de contradiction. Que le chrétien laisse donc aux païens cette science païenne, qui ne vaut que pour un monde païen. Lorsque Dieu a voulu sauver le monde, il n'a pas choisi douze professeurs de philosophie pour en faire ses apôtres, mais des humbles, des simples, des ignorants. Ce sont eux qui sont et doivent rester nos maîtres, car ils sont les porte-parole du Christ et c'est cette parole seule qui sauve : *In Deo igitur, qui vera est sapientia, quaerendi et intelligendi finem constitue* (*De sancta simplic.*, cap. 8, P. L., t. 145, c. 702).

Cette « sainte simplicité », que Huss devait rencontrer plus tard dans une occasion tragique, a trouvé au moyen âge de nombreux avocats et des défenseurs acharnés. C'est pourtant une question de savoir si la pureté, non certes de leurs intentions, mais de leur position, était de nature à justifier leur zèle. Le sentiment qui les anime est assez évident, car eux-mêmes l'ont inlassablement exprimé. Chrétiens, prêtres et moines, ces hommes jugent de tout en fonction d'un seul et unique souci, celui du salut. Si l'on voulait leur jouer le mauvais tour de définir leur position par un syllogisme en forme, on pourrait dire à peu près ceci : il n'y a que le salut qui importe ; or la parole de Dieu est le salut ; donc il n'y a que la parole de Dieu qui importe. Voilà ce que l'on retrouve d'essentiel et de constant sous les doctrines de tous les antiphilosophes de cette époque. Qu'ils le disent avec une grossièreté bourrue, comme saint Pierre Damien ; avec une réserve plus digne et plus mesurée, comme saint Bernard ;

avec des angoisses de conscience émouvantes, comme fait Otloh de Saint-Emmeram dans le *Livre de ses tentations*, tous veulent dire au fond la même chose : un chrétien doit renoncer au monde pour se sauver ; un moine ne s'est fait moine que pour réaliser sous sa forme parfaite la vie du chrétien ; le moine doit donc sortir complètement du monde, et puisque la philosophie est du monde, le moine doit sortir totalement de la philosophie. *Conversus a saecularibus* et *conversus a philosophia* sont pour lui une seule et même chose. Pourquoi donc s'engagerait-il dans des recherches, non seulement inutiles, mais dangereuses à qui poursuit l'unique nécessaire : le salut ? On n'allume pas une chandelle, dit Pierre Damien, pour voir le soleil.

Cet état d'esprit, fort répandu au moyen âge, est le même qui, sous une forme un peu moins rude, parle encore aujourd'hui à tout lecteur catholique de l'*Imitation de Jésus-Christ* (I, 2). Faut-il ajouter que chacun de nous sent en soi-même ce qui confère à cette attitude une valeur permanente, un caractère de véritable nécessité ? Les maîtres du *contemptus saeculi* avaient raison, en ce sens du moins que, prédicateurs et moralistes, leur zèle de convertisseurs ne pouvait s'exprimer autrement. Qui donc leur ferait reproche d'avoir dit aussi fortement que possible ce dont ils veulent nous convaincre pour le salut de notre âme ? En ce sens, qui était le leur, non seulement la philosophie, mais même la théologie dogmatique devait être reléguée au second plan « J'aime mieux sentir la componction que d'en savoir la définition. »

(*Imit.*, I, 2, 9.) Rien de plus juste. Pourtant, leur position souffrait d'une difficulté, dont ils ne se sont pas soucié, bien que leurs adversaires se soient employés sans relâche à la leur mettre sous les yeux. Cette philosophie dont on ne voulait plus, n'était-ce pas l'œuvre de la raison ? Or la raison naturelle elle-même est l'œuvre de Dieu ; elle est même en nous comme une image divine, la marque laissée par le Créateur sur son ouvrage. C'est d'elle qu'il est dit dans l'Écriture : « Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine. » (Ps. IV, 7.) On nous invite à mépriser en nous l'image de Dieu ; mais ce serait mépriser en nous Dieu lui-même ! Voilà sans doute pourquoi saint Augustin, peu suspect d'accorder une suffisance excessive à la nature, recommandait pourtant comme nécessaire au chrétien l'étude de la dialectique (*De Ordine*, II, 13 ; P. L., t. 32, c. 1013), et ce sont là les raisons expresses qu'invoquait Bérenger de Tours, dans son traité *De sacra coena*, pour justifier l'usage de la logique en matière de théologie. On sait qu'il en arrivait à nier la transsubstantiation et nul ne songe à s'étonner des attaques violentes dont ses conclusions furent alors l'objet. Mais la question n'est pas là. Il s'agit seulement ici de savoir s'il avait raison ou non de considérer comme légitime l'usage de la raison logique en théologie ? Plus exactement encore, il s'agit de savoir ce que des théologiens catholiques pouvaient valablement lui répondre lorsqu'il leur disait : « Il est d'un grand cœur d'avoir recours en tout à la dialectique, car y avoir recours est avoir recours à la raison ; or celui qui n'y a pas recours

est pourtant fait à l'image de Dieu par sa raison ; c'est donc son honneur même qu'il méprise et il ne peut se renouveler de jour en jour à l'image de Dieu. » Que répondre à cela ? Que peut-il y avoir là dedans de contestable pour un catholique ? Que l'homme soit fait à l'image de Dieu ; que l'image de Dieu en l'homme soit la raison ; que ce soit là un honneur dont nous avons le devoir de tirer tout le bénéfice possible, pas une de ces positions qui ne soit inébranlablement vraie du point de vue d'Augustin, de Pierre Damien ou de Bernard de Clairvaux eux-mêmes. Mais si l'on accueille la raison, il faudra bien accueillir la logique, et que restera-t-il alors de tant d'imprécations contre les philosophes et de la condamnation dont on les accable ? Théologiquement comme philosophiquement, la position des antidialecticiens du moyen âge était aussi chancelante que leur zèle était ferme, et c'est d'ailleurs pourquoi, en dépit de leur ardeur religieuse, de leur autorité, parfois même de leur sainteté, le mouvement des études profanes ne cessa de s'amplifier au cours du moyen âge ; servante de la théologie, la philosophie devint de plus en plus indispensable à sa maîtresse, à tel point que l'on ne put bientôt plus étudier la théologie sans avoir longuement étudié d'abord la philosophie. Aujourd'hui encore, qui ignore Aristote ne comprendra pas grand'chose à la *Somme* de saint Thomas d'Aquin.

Pour trouver une position pure qui corresponde à cette condamnation sans réserve de la philosophie, et la justifie, il faut en arriver à la Réforme. Car le jeune Luther fut d'abord essentiellement un

moine hanté par le besoin du salut, et qui méprisait cordialement tout ce qui ne pouvait y servir. On sait assez qu'il s'exprime sans indulgence sur les intrusions de la dialectique, des dialecticiens et, généralement parlant, de la raison philosophique dans l'ordre de la théologie. S'il n'eût fait que cela, son attitude n'eût rien eu d'original, pas même sa grossièreté ni sa violence, qui sont peut-être ce qu'il y a chez lui de moins sympathiquement médiéval. Il qualifie tout commentaire sur la physique d'Aristote de « déclamation réthorique sur l'ordure » ; la philosophie est pour lui une folie, et la théologie qui en use n'est qu'une lie mal bouillie *Ve tibi maledicta blasphemia, ut incocta est haec fex philosophiae !* Tout cela n'est certes pas très aimable ; mais saint Pierre Damien ne s'était pas fait scrupule de traiter les sciences profanes de « prostituées de théâtre », ce qui ne l'était pas davantage, quand même, avec une verve toute biblique, il n'accusait pas leurs sectateurs de tromper les honnêtes filles de Laban avec des « concubines de lupanar » (*De perfect-monachorum*, c. XI ; P. L. t. 145, col. 306). Ce qu'il y avait de nouveau dans la Réforme, sur ce point du moins, ce n'était ni un ton, ni même une attitude, mais une doctrine. Pour la première fois dans l'histoire du christianisme, cette condamnation radicale portée contre la philosophie par tant de chrétiens, éloquentement formulée mais jamais fondée, se trouvait prise au sérieux et recevait sa pleine justification.

Pour sentir ce qu'il y avait de vraiment neuf dans l'attitude de Luther, il n'est pas inutile de la comparer à celle d'un homme dont il s'est souvent

réclamé, saint Augustin. *Augustinus meus totus est*, dit-il dans son *De servo arbitrio* (ed. Weimar, t. 18, p. 640). Qu'il ait vécu dans cette illusion, rien, en un sens, n'est plus compréhensible. Le Docteur de la grâce devait retenir l'attention d'un homme pour qui la grâce était devenue le tout de la vie religieuse, et la vie religieuse elle-même la seule vie qui compte. Il reste pourtant qu'un écart infranchissable sépare l'attitude de Luther de celle de saint Augustin. On chercherait vainement chez l'évêque d'Hippone cette condamnation radicale de la nature déchue qui revient constamment sous la plume de Luther. Tout au contraire, la nature déchue reste à ses yeux si belle, si bonne et si grande qu'il n'hésite pas à dire que Dieu l'eût-il créée telle qu'elle est après la faute, elle suffirait encore à prouver l'infinie sagesse de son auteur. Ce thème, que j'ai proposé ailleurs de nommer l'« éloge de la nature déchue », me semble exprimer à merveille un aspect essentiel de l'augustinisme authentique, celui de saint Augustin. Il s'étale avec ampleur dans un texte capital de la *Cité de Dieu*, où l'auteur énumère « les biens que Dieu a conférés à la nature viciée et damnée elle-même (*quae ipsi quoque vitiatæ damnatæque naturæ contulit*), ou qu'il lui confère encore à présent ». Qu'on relise attentivement tout le chapitre 24 du XXII^e livre, et l'on verra combien Augustin reste étranger à ce qui sera le cœur même de la théologie luthérienne. Pour lui, « Dieu n'a pas enlevé au condamné tout ce qu'il lui avait donné, sans quoi il n'existerait plus du tout », et ne croyons pas que ce que Dieu lui a laissé soit peu de chose

« C'est lui qui a donné à l'âme humaine l'entendement... Et, quoique stérile parfois, cette capacité qu'au sortir des mains divines la nature raisonnable a pour de tels biens, quel bien elle est en elle-même, quel admirable chef-d'œuvre du Tout-Puissant, qui sera capable de le dire ou même de le concevoir comme il faut ? En effet, même en laissant de côté ces arts de bien vivre et d'arriver à la félicité immortelle qu'on nomme les vertus, et que seule la grâce de Dieu, qui est dans le Christ, donne aux enfants de la promesse et du royaume, l'esprit humain n'a-t-il pas découvert et mis en œuvre, soit pour nos besoins, soit pour notre plaisir, tant d'arts, et de si grands, où le pouvoir de la pensée et de la raison se révèle si excellent, jusque dans la poursuite de choses superflues, dangereuses ou même pernicieuses, qu'il atteste quel grand bien est en soi cette nature qui a pu découvrir ces arts, les apprendre ou les pratiquer ?... Quelle prodigieuse variété de signes, et, au premier rang, les paroles et les lettres inventées pour communiquer et persuader nos pensées !... Quelles séductions la poésie, la musique, la voix ont-elles oubliées pour charmer l'oreille ? Avec quelle sagacité la science des nombres et de l'étendue n'a-t-elle pas découvert la situation et la courbe des corps célestes ? Enfin, de quelle infinité de connaissances naturelles l'intelligence humaine ne s'est-elle pas remplie ? Qui pourrait le dire, surtout si, au lieu de les réunir en groupe, nous voulions nous arrêter sur chacune ? Et pour prendre la défense même des erreurs et des faussetés, qui saurait apprécier avec quelle grandeur ont brillé

les esprits des philosophes et des hérétiques ? Car nous parlons ici de la nature de la pensée humaine, ornement de cette vie mortelle, non de la foi et du sentier de la vérité qui conduisent à l'immortelle ¹. » Certes, toutes ces splendeurs, et bien d'autres qu'il énumère, ne sont pour Augustin que des consolations de misérables et de condamnés *miserorum damnatorumque solatia* ; mais qu'elles demeurent pour lui bonnes et belles et, plus que tout, cette *natura mentis humanae* où luit encore, même après la faute, un reflet vivant de la lumière créatrice !

Pour voir s'éteindre ce dernier reflet, c'est à l'œuvre des Réformateurs, et tout particulièrement de Luther, qu'il faut en arriver. Encore convient-il, même en parlant d'une pensée aussi entière que la sienne, de garder la mesure nécessaire. Il ne serait pas vrai de dire, par exemple, que Luther ait purement et simplement nié la persistance d'un ordre naturel, même après le péché originel, ou qu'il ait perdu toute sensibilité pour ce que cet ordre a conservé de valeur propre. Ce qu'il pense de la question apparaît clairement dans ce qu'il dit du libre arbitre, car cette qualité de la volonté, comme la science qui est une qualité de la raison, subsiste ou disparaît avec la nature même. Or Luther n'a jamais soutenu que le péché nous ait privé de la faculté de choisir librement, car, dit-il, elle ne fait qu'un avec la volonté même. Il y a dans le vouloir une spontanéité essentielle que

¹ SAINT AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, lib. XXII, ch. 24. Nous avons partiellement suivi la traduction de L. Moreau, Paris, Garnier ; t. III, pp. 524-527.

rien ne peut en éliminer. Si donc on entend par libre arbitre l'absence de contrainte, il est clair qu'en aucun cas la volonté ne cesse d'être libre, et c'est librement, spontanément, que le juste veut le bien sous la pression de la grâce, comme le méchant veut le mal sous celle de la concupiscence. Supposez le contraire, soumettez la volonté à ce que les scolastiques nommaient la *necessitas a coactione*, vous en ferez une Nolonté ¹.

Allons plus loin, Luther ne conteste pas davantage le fait évident, que l'homme est resté libre de choisir entre une multitude d'actes possibles, comme de se lever ou de s'asseoir, de sortir avec un chapeau ou de se promener tête nue. Nous conservons notre libre arbitre à l'égard de tout ce qui est au-dessous de nous, c'est-à-dire, de tout ce qui ne concerne ni Dieu ni notre salut. Dans cet ordre inférieur, la volonté n'est pas seulement libre de contrainte, comme elle l'est toujours, elle est même libre de nécessité. Ajoutons pourtant que la liberté de l'homme s'arrête là « *Caeterum erga Deum, vel in rebus quae pertinent ad salutem vel damnationem, non habet liberum arbitrium, sed captivus, subjectus et servus est (homo), vel voluntatis Dei vel voluntatis satanae* » ².

Ce qu'il importe de bien comprendre, c'est donc d'abord que la négation luthérienne ne porte pas sur la nature, mais sur la valeur et l'efficace religieuses de la nature déçue ; mais c'est ensuite que, dans ces limites précises, la négation de la

¹ M. LUTHER, *De servo arbitrio*, édit. de Weimar, t. 18, pp. 634-635.

² M. LUTHER, *op. cit.*, t. 18, p. 638.

nature est sans appel, absolue, totale. On voit clairement qu'il en est ainsi à l'attitude adoptée par Luther devant l'objection classique l'homme et Dieu ne coopèrent-ils donc pas à l'œuvre du salut ? Pour les théologiens catholiques, dont Erasme s'était fait le porte-parole, puisque l'homme coopère, c'est donc qu'il fait quelque chose pour se sauver. Pour Luther, puisqu'il faut que Dieu coopère, c'est donc que l'homme ne peut rien faire pour se sauver. Rien, pas même pendant que lui-même coopère¹. Car Luther ne nie pas que l'homme le fasse ; tout au contraire, l'homme ne peut pas plus ne pas coopérer à la grâce si Dieu la lui donne qu'y coopérer si Dieu la lui refuse ; mais c'est aussi pourquoi la valeur méritoire de sa coopération reste strictement nulle. Même sous la grâce qui la sauve, la volonté reste frappée d'une stérilité religieuse totale, comme la nature déchue dont elle est l'expression.

Ce qui est vrai de la volonté l'est aussi de la raison, et en vertu du même principe. Luther n'a jamais commis l'absurdité de nier qu'il subsiste en l'homme une lumière naturelle de la raison, ni qu'elle demeure capable de construire progressivement une interprétation philosophique ou scientifique du monde. Il détestait Aristote, mais il admirait la philosophie de Cicéron, dont il espérait même le salut². La vérité demeure pourtant que

M. LUTHER, *op. cit.*, t. 18, pp. 754-755.

² M. LUTHER, *Propos de Table*, trad. L. Sauzin, Paris, 1932, p. 477. On trouvera un peu plus loin des vues intéressantes sur les preuves de l'existence de Dieu (p. 481). Ces réflexions spontanées sur Cicéron n'autorisent pas

ce qui n'a pas de valeur religieuse semble avoir cessé de l'intéresser. Peut-être y a-t-il encore des gens que cela intéresse ; il n'y en a même que trop, et rien ne pourrait les convaincre qu'ils se détournent par là de l'unique nécessaire. Après tout, de l'ordure, c'est encore quelque chose ; on peut donc, si l'on aime l'ordure, la choisir comme thème d'exercice rhétorique. C'est ce qu'on appelle la physique. Quant au chrétien véritable, bien qu'il ne nie pas que, comme la volonté, la raison a gardé pouvoir sur ce qui est au-dessous de l'homme, il se souvient que ce qu'elle peut est sans importance véritable, et qu'elle ne peut rien sur ce qui en a une : c'est-à-dire ce qui concerne Dieu et notre salut. Ici encore, il faut donc maintenir que l'efficace religieuse de la nature est nulle. Erasme, qui comprenait beaucoup moins bien Luther que Luther ne le comprenait, a cru triompher de son adversaire sur ce point en lui rappelant la fameuse parole du Psaume : *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*. C'était manquer le point aussi complètement qu'il l'avait fait en alléguant la coopération divine. Car enfin, répond Luther à Erasme, cette parole que tu appliques à la raison aveuglée, c'est de la connaissance du visage même de Dieu qu'elle parle. Et qu'est-ce que cette connaissance, sinon la foi ¹ ?

Ainsi complètement disqualifiée pour parler de

à prêter à Luther une opinion ferme en faveur de la théologie naturelle, mais elles attestent pourtant une hésitation de sa pensée sur ce point. En lui, le Réformateur a martyrisé l'humaniste.

¹ M. LUTHER, *op. cit.* t. 18, p. 667.

Dieu par ses propres forces, la raison sans la foi « ne sert de rien, n'est capable de rien et serait plutôt nuisible ». Avec la foi, c'est exactement la même raison qu'avant, comme la langue qui loue Dieu est exactement la même que celle qui le blasphème ; si donc elle peut alors rendre des services, ce n'est pas qu'elle soit devenue autre, mais simplement qu'au lieu d'être possédée du diable elle est désormais asservie à Dieu ¹. Il ne s'agit donc plus simplement ici, comme avec saint Pierre Damien, de savoir si la connaissance naturelle des choses est dangereuse, mais bien si la connaissance naturelle de Dieu est possible. Luther répond : non. Ayant porté contre la théologie naturelle cette condamnation sans appel, il pouvait la justifier pleinement par l'incapacité totale de Dieu dont il avait frappé la nature déchue. On ne peut, me semble-t-il, nier la pureté essentielle de sa position.

Damner la philosophie est une des manières possibles de s'en débarrasser. Ce n'est pourtant pas la seule, ni la plus aimable. Il en existe notamment une autre, qui fut, elle aussi, pratiquée de bonne heure par les chrétiens, et qui consiste à la transfigurer, à la sublimer pour ainsi dire, en l'incorporant à la foi, où elle ne se perdra d'ailleurs pas moins sûrement que dans la corruption de la nature. Réduite à sa formule la plus simple, l'opération revient généralement à ceci. Le monde veut une philosophie et une sagesse ; il faut donc lui en donner une. Pourquoi ne pas lui offrir la folie de la croix sous le nom de sagesse ? La foi n'a rien

¹ M. LUTHER, *Propos de table*, éd. cit., pp. 121-122.

à y perdre et l'on voit bien au contraire ce qu'elle y peut gagner. C'est pourquoi, au ⁱⁱe siècle, Justin Martyr et Athénagore ; plus tard, Clément d'Alexandrie et Augustin, n'ont pas eu scrupule à parler de « notre » philosophie, ou de la « philosophie et sagesse des chrétiens » pour désigner ce qui était réellement la sagesse surnaturelle chrétienne. Le traité monumental du bénédictin Rupert de Deutz, sur la *Philosophia christiana*, au ^{xii}e siècle ; l'*Adhortatio ad studium philosophiae christianae* d'Erasme, au ^{xvi}e siècle, sont des œuvres de pure théologie et, dans le second cas, une protestation solennelle contre toute philosophie chrétienne où la raison prétendrait ajouter quoi que ce soit à l'Évangile. Il n'en est que plus remarquable qu'un autre réformateur ait cru devoir se réclamer de la formule et de l'attitude même qu'elle exprime, mais, lui aussi, en donnant à l'une son sens plein et conduisant l'autre à son aboutissement normal.

Il suffit en effet d'ouvrir l'*Institution de la religion chrétienne* pour voir Calvin user de cette expression dès la première page de son livre ¹. Que signifie-t-elle ? Le dessein qu'il poursuit dans cet ouvrage est d'enseigner « la somme de ce que Dieu nous a voulu enseigner en sa parole ». C'est là ce qui ne se peut faire qu'en ayant recours aux Écritures, dépositaires de la parole divine, et « en traitant les matières principales et de conséquence,

¹ J. CALVIN, *Institution de la religion chrétienne*, édit. J. Pannier, Paris, 1936 : Argument du présent livre ; t. I, p. 4. Cf. p. 305.

lesquelles sont comprises en la philosophie chrétienne ». Voilà donc bien la philosophie réduite une fois de plus à la parole de Dieu, et, comme nous allons voir, d'une manière aussi radicale que chez Luther, mais dans un esprit assez différent. Ce qu'il importe par-dessus tout de comprendre, c'est qu'il ne reste plus rien de commun que le nom entre la « philosophie chrétienne » de Calvin et celle des auteurs catholiques, fût-ce celle d'Erasme lui-même, à qui pourtant Calvin semble en avoir emprunté la formule.

A qui voudrait étudier ce problème en détail, comme il mériterait d'ailleurs de l'être, je ne saurais trop recommander d'user de la même prudence qu'en analysant les textes de Luther. Il en faudrait même plus encore, car la pensée de Calvin me semble plus souple et plus nuancée que celle du réformateur allemand. Pourtant si, comme nous allons voir, il a eu des scrupules, il n'a pas eu la moindre hésitation, et ces deux traits de son attitude confèrent à sa doctrine une complexité que l'analyse a le devoir de respecter.

Notons d'abord, comme l'une des marques les plus immédiatement frappantes du calvinisme authentique — j'entends par là celui de Calvin lui-même — une remarquable insistance sur la valeur intrinsèque, la beauté et, en un sens, l'excellence de la nature même après la faute. Cet « éloge de la nature déchue » que je relevais chez saint Augustin, et dont je ne voudrais pas affirmer qu'il soit absent de Luther, mais dont je puis dire que je n'ai pas réussi à l'y trouver, et qu'il me semble étranger à sa pensée, on le sent venir au

contraire dès le début de l'*Institution chrétienne*, et chacune des phrases de Calvin l'appelle avec une telle insistance, qu'il finit en effet par arriver. Ce n'est pas une fois, ni deux fois, mais à mainte reprise et avec la plus évidente sincérité, que l'auteur de l'*Institution* « met hors de doute qu'il ya en l'esprit humain, d'une inclination naturelle, quelque sentiment de la divinité ». Tous les peuples, même les plus barbares, ont « cette impression au cœur, qu'il y a quelque Dieu ¹ ». Appelons, si l'on veut, « semence de religion », cette conception universelle ², elle est suffisante du moins pour nous faire un devoir strict de chercher Dieu, de le révéler dans sa majesté et de le servir. Allons plus loin, il n'est aucune des sciences inventées par l'homme qui ne puisse à l'occasion nous aider dans une telle recherche : astronomie, médecine, physique, autant de disciplines dont les arguments, difficiles à comprendre, ne sont certes pas nécessaires, mais dont Calvin suggère pourtant qu'il est légitime d'en user ³. Enfin, prises en elles-mêmes et indépendamment de leur utilité possible pour la théologie, ces œuvres de la raison gardent une valeur propre dont Calvin ne se laisse jamais entraîner à méconnaître l'excellence.

Pour lui, le principe qui domine tout le problème est une distinction celle qu'il faut introduire entre « l'intelligence des choses terriennes »

¹ J. CALVIN, *Institution de la religion chrétienne*, ch. I, éd. cit., t. I, p. 43.

² *Op. cit.*, t. I, pp. 43, 46.

³ *Op. cit.*, t. I, p. 52.

et l'intelligence des « choses célestes ¹ ». Il semble donc avoir étendu au problème de la connaissance ce que Luther avait déjà dit à propos du libre arbitre, et non sans raison, puisque science et liberté sont deux manifestations différentes d'une même nature, deux témoins de l'état où elle se trouve. Que sont les « choses terriennes » ? Celles qui « ne touchent point jusques à Dieu et son royaume, ni à la vraie justice et immortalité de la vie future, mais sont conjointes avec la vie présente et quasi encloses sous les limites d'icelle ». Ainsi, l'homme est et reste qualifié pour l'exercice des disciplines dites libérales : littérature, arts divers, médecine, droit, philosophie, autant de témoins de la lumière divine qui brille en l'homme et ne cessera jamais d'y briller. Calvin se trouve donc logiquement autorisé par cette distinction à témoigner pour la culture profane d'une sympathie autrement chaleureuse que celle qui s'exprime dans les écrits de Luther. En effet, nous demandait-il, « quand nous voyons aux écrivains païens cette admirable lumière de vérité, laquelle apparaît à leurs œuvres », ne nous avertit-elle pas « que la nature de l'homme, combien qu'elle soit déclue de son intégrité, et fort corrompue, ne laisse point toutefois d'être ornée de beaucoup de dons de Dieu » ? « Si nous reconnaissons l'Esprit de Dieu comme une fontaine unique de vérité, nous ne contemnerons point la vérité partout où elle apparaîtra, sinon que nous veuillions faire injure à l'esprit de Dieu. Car les dons de l'Esprit ne se peu-

¹ *Op. cit.*, ch. II, t. I, p. 115.

vent vilipender, sans le contemnement et opprobre d'icelui ». Bref, « nous ne devons rien estimer excellent ni louable, que nous ne reconnaissons venir de Dieu ¹ ».

Ne sommes-nous pas revenus à Augustin, si plein d'une admiration sans cesse avouée pour les Anciens ? N'entendons-nous pas Justin Martyr tout ce qui est vrai et beau est nôtre ? Ou, chose plus étrange encore, Calvin ne rejoint-il pas Bérenger de Tours lorsqu'il va jusqu'à écrire « Si le Seigneur a voulu que les iniques et les infidèles nous servent à entendre la Physique, Dialectique, et autres disciplines, il nous faut user d'eux en cela, de peur que notre négligence ne soit punie, si nous méprisons les dons de Dieu là où ils nous sont offerts ². » Bien que Luther n'ait jamais condamné l'usage modéré d'une dialectique d'ailleurs étrangement simplifiée, on ne le voit pas en faire une grâce du Saint-Esprit ni un don divin. Mais n'oublions pas quelles limites rigoureuses Calvin veut imposer aux forces naturelles de la raison déchuée en aucun cas elle ne saurait se flatter d'une compétence quelconque, dès qu'il s'agit de Dieu ou de la vie future. Avec beaucoup plus de souplesse que Luther, il l'égalé en fermeté sur cette conclusion, mais il ne peut la maintenir sans avoir à surmonter bien des difficultés.

Comme tous les théologiens du moyen âge, Calvin se devait de prendre position sur la formule de saint Paul, mainte fois citée par saint Bonaven-

¹ J. CALVIN, *op. cit.*, ch. II, t. I, pp. 118-119.

² J. CALVIN, *loc. cit.*, pp. 119-120.

ture, saint Thomas et tant d'autres « Ce qu'il était besoin de connaître de Dieu a été manifesté, puisque les choses invisibles de lui, jusques à son éternelle vertu et divinité, apparaissent quand elles sont considérées par la création du monde ¹ » (*Rom.*, I, 20). Mais de quelle connaissance s'agit-il donc en pareil cas ? Non pas, évidemment, la connaissance de l'essence divine, qui nous reste « occulte » ; il ne s'agit que de celle des « vertus » de Dieu, que le monde nous révèle autant qu'il est nécessaire à notre salut sa gloire d'abord, puis sa sagesse, sa puissance, sa bonté, sa providence et sa miséricorde. Connaissance moins spéculative qu'expérimentale et sensible. D'ailleurs, précise Calvin, saint Paul enseignant que ce qui se doit connaître de Dieu est manifesté par la création du monde, n'entend pas une telle manifestation qui puisse être comprise de l'entendement humain, mais plutôt donne à entendre que icelle ne procède point plus avant que à rendre les hommes inexcusables ² ». Si donc cet aveuglement naturel se dissipe, d'où nous viendra la lumière ? De la raison ? En aucune manière. Le peu de lumière naturelle qui nous reste ne lance plus que de faibles étincelles, qui s'éteignent aussitôt qu'elles jaillissent. De même que nous devons nous reconnaître nus de toute vertu pour être vêtus par Dieu, esclaves du péché pour être délivrés par Dieu, de même aussi devons-nous nous avouer « aveugles, pour être illuminés ». Et que nos

¹ J. CALVIN, *op. cit.*, ch. I, t. I, p. 52.

² J. CALVIN, *op. cit.*, ch. I, t. I, p. 60.

adversaires, ajoute Calvin, n'aillent pas se récrier en disant que, par ce moyen, « serait subvertie je ne sais quelle aveuglée lumière de nature ¹ », car l'homme est vraiment un aveugle pour tout ce qui est de Dieu et de la vie future. En face de tels problèmes, il n'est plus qu' « à demi-vivant » ; et soyons sûrs que la moitié de l'homme qui est morte, celle qui devrait être tournée vers Dieu pour confesser son existence et révéler sa majesté, est complètement morte « Que cette sentence, laquelle ne peut aucunement être ébranlée, nous demeure ferme et certaine à savoir que l'entendement de l'homme est tellement du tout aliéné de la justice de Dieu, qu'il ne peut rien imaginer, concevoir ni comprendre, sinon toute méchanceté, iniquité et corruption. » La seule lumière qui peut nous éclairer en ces matières, c'est donc la foi en la parole divine. Cette foi, qui sera *dans* l'entendement sans que jamais sa lumière devienne celle *de* l'entendement, ne le laisse pas moins aveugle en lui-même que la grâce ne laisse impuissant notre libre arbitre. S'il advient que sorte de l'homme « quelque chose qui ait apparence de bien », sa raison n'en demeure pas moins « toujours enveloppée en hypocrisie et vanité », comme son cœur reste « adonné à toute malice »² Ainsi, fondée sur la parole de Dieu, opérée tout entière au dedans par la lumière de foi, et par elle seule, la « Philosophie chrétienne » de Calvin est une sagesse purement surnaturelle ; en un mot, c'est une Théologie.

¹ J. CALVIN, *op. cit.* ch. I, t. I, p. 12.

² J. CALVIN, *op. cit.*, ch. II, t. I, p. 195.

Rien, mieux qu'un tel fait, ne permet de voir quelle diversité radicale de pensées peut se cacher sous l'identité des formules qui les expriment. D'une part, le réformateur Calvin se réclame de la « philosophie chrétienne » que le catholique Erasme vient de mettre, ou de remettre à la mode. En fait, tous deux s'accordent pour en faire une théologie, et même une théologie où le réformateur accueillerait la dialectique plus généreusement peut-être que ne fait le catholique. Pourtant, la position de Calvin diffère profondément de celle d'Erasme, en ceci qu'elle est pure et cohérente, au lieu que celle d'Erasme ne l'est pas. Car la question fondamentale est de savoir ce qu'il reste de la nature. Notre lumière naturelle est-elle, oui ou non, irrémédiablement aveugle à Dieu et à tout ce qui est de Dieu ? Calvin répond oui ; il a donc le droit de conclure que toute théologie naturelle comme telle est impossible. Erasme, le catholique, est obligé de répondre non ; mais alors de quel droit prétend-il condamner comme stérile ou nuisible tout effort de la raison naturelle pour scruter les choses divines ?

Ce que les Réformateurs ne lui ont pas pardonné, c'est précisément cette inconséquence que Luther prenait pour une trahison. La réduction de la philosophie chrétienne à la théologie pure peut n'être qu'une simple attitude où s'exprime, avec une reconnaissance profonde pour le don de la Révélation et un respect exalté de la lumière de foi, une certaine méfiance à l'égard de la raison dès qu'elle prend Dieu pour objet. Beaucoup de docteurs catholiques ont vécu dans un tel

sentiment, et sans doute plus encore d'anonymes qui ne se sont pas expliqués là-dessus. Comme attitude pratique, cette réduction de la philosophie à la théologie se comprend aussi facilement que la condamnation de toute philosophie par les « spirituels » du moyen âge. Au fond, c'est la même préoccupation qui s'exprime ainsi chez deux tempéraments différents. Lorsqu'il s'agit des Réformateurs, au contraire, les conditions requises pour que ces simples attitudes soient doctrinalement fondées passent de suite au premier plan. Si tu condamnes sincèrement la philosophie comme nuisible, dit Luther à Erasme, reconnais donc d'abord que la nature qu'elle interprète est irrémédiablement corrompue. Si tu recommandes sincèrement une « philosophie chrétienne », dit Calvin à Erasme, reconnais donc que la raison n'y est pour rien et qu'elle est exclusivement l'œuvre de la foi. Mais l'humaniste catholique ne pouvait renier ni la nature que la grâce guérit, ni la lumière naturelle que la foi désaveugle. Et je ne vous apprendrai rien en ajoutant que je lui donne là-dessus raison. Mais alors qu'allait-il faire dans cette galère ? On ne voit pas bien un Erasme-luthérien, mais un Erasme calviniste ne serait pas absolument inconcevable. C'est un fait qu'il n'a pas voulu de la Réforme, et le moins qu'on puisse dire est que c'était son droit. Il n'en reste pas moins vrai qu'il y a beaucoup d'Erasme dans Calvin et que ce qu'il est passé de son esprit dans la Réforme d'expression française pourrait aider utilement aujourd'hui à « débarthiser » un peu le calvinisme. Quoi qu'il en soit de ce point, puisque

Erasme tenait à maintenir un ordre de la nature doué de quelque efficace religieuse, il n'avait pas le droit de réduire la théologie naturelle à la foi. Le seul des deux qui eût droit de le faire était évidemment Calvin.

Pour découvrir une attitude autre que celle des Réformateurs, et qui soit pourtant cohérente, nous ne pouvons donc pas nous adresser aux « spirituels » catholiques, fussent-ils des saints, car leur catholicisme devrait les rappeler à la modération en parlant de la nature ; ni à des « humanistes » catholiques, si pieux soient-ils, car leur humanisme leur ferait plutôt un devoir de respecter la philosophie naturelle. Les vrais maîtres en cette matière ne peuvent être que les grands théologiens catholiques, qui furent en même temps de profonds philosophes, et qui savaient bien que, catholiques, ils devaient être l'un et l'autre à la fois. Chacun d'eux avait son tempérament propre, mais tous ont poursuivi l'étude du problème jusqu'à en atteindre les fondements ultimes. Ici encore les formules ne signifient rien à part le sens qu'on leur donne. Comparons, par exemple, le début de deux traités célèbres « Toute la somme de notre sagesse, laquelle mérite d'être appelée vraie et certaine sagesse, est quasi comprise en deux parties, à savoir la connaissance de Dieu, et de nous-mêmes. » C'est la première phrase de l'*Institution* de J. Calvin. « La sagesse consiste à connaître Dieu et à se connaître soi-même » ; c'est la première phrase du traité *De la connaissance de Dieu et de soi-même* de Jacques-Bénigne Bossuet. Qui croira que ces deux hommes aient voulu faire et dire la même chose ?

En fait, toute l'*Institution* est une œuvre de théologie, tout le traité de Bossuet est une œuvre de philosophie ; Calvin se réclame uniquement de la foi, Bossuet uniquement de la raison, et comme la première œuvre n'a d'autre objet que de révéler par la parole de Dieu la majesté divine, la deuxième s'achève tranquillement sur une « Conclusion de ce Traité, où l'excellence de la nature humaine est de nouveau démontrée ». Pourtant, ni Calvin ne peut être accusé d'ignorer ce qu'est la philosophie, ni Bossuet d'ignorer ce qu'est la théologie. La différence radicale qui sépare ces deux œuvres de programme identique, c'est la différence même qui sépare le protestant du catholique.

Car il y a une pureté essentielle de la position catholique, qui n'est pas plus aisée à atteindre que celle de la position protestante, et qui l'est peut-être moins encore, parce qu'elle consiste au respect d'un ordre au lieu de résulter d'une simplification. Qu'elle soit difficile à saisir, et plus encore à garder, on le voit bien aux controverses qui se sont récemment élevées entre historiens, philosophes et théologiens catholiques sur la notion même de philosophie chrétienne. N'était l'instabilité habituelle de l'homme et sa tendance à vivre dans le compromis, on pourrait s'en étonner. Car enfin, prise en elle-même, la position catholique devrait être claire au moins pour des catholiques, puisqu'elle revient sur ce point à ce qu'exprime si bien la formule lapidaire d'Érasme : *instauratio bene conditae naturae*. Que la nature ait été créée bonne, c'est de quoi catholiques et protestants tombent

d'accord. Le péril qui guette le protestant, c'est ou bien le manichéisme, qui est une corruption du principe même de la Réforme, ou un certain libéralisme qui en est l'abandon. Le péril qui guette le catholique, c'est un semi-calvinisme qui le porte à désespérer de la nature, ou un semi-pélagianisme qui l'invite à se passer de la grâce. La vraie position catholique consiste à maintenir et que la nature fut créée bonne, et qu'elle est une nature blessée, et qu'elle peut être au moins partiellement guérie par la grâce, si Dieu le veut. Cette *instauratio*, c'est-à-dire ce renouvellement, ce rétablissement, cette restauration de la nature dans sa bonté primitive par la grâce, voilà quel est sur ce point le programme du catholicisme authentique.

S'il en est bien ainsi, qui ne voit qu'une « philosophie chrétienne » est possible dans le catholicisme, qu'elle y est même nécessaire, et qu'elle n'est possible et nécessaire que là ? Elle y est d'abord possible, si nous entendons par cette formule une philosophie véritable, qui soit l'œuvre de la raison naturelle comme telle, et non point quelque substitut théologique d'une connaissance naturelle de Dieu et de l'âme que l'on considérerait désormais comme impossible. Lorsque saint Thomas d'Aquin fait de la philosophie, elle est bien pour lui une sagesse naturelle, œuvre de la raison naturelle, le *perfectum opus rationis* qui se construit dans la lumière de l'intellect et de ses principes, non dans celle de la foi. En outre, elle n'y est pas seulement possible en tant que philosophie, elle y est nécessaire en tant que philosophie chrétienne, car à moins

qu'elle ne soit chrétienne, jamais, en fait, cette philosophie possible n'atteindra son objet. Œuvre d'une nature déchue, la théologie naturelle porte inévitablement les marques de cette déchéance. Déjà incapable de donner son plein rendement même lorsqu'elle se penche sur ce qui est au-dessous d'elle, notre raison blessée l'est bien plus encore lorsqu'elle tente de s'élever à Dieu. Pour qu'elle y réussisse dans la mesure où le lui permet sa perfection naturelle, il faut d'abord que la foi la purifie, panse ses blessures et la guide vers un objet dont elle n'est plus digne ; mais dès que la foi le fait, c'est bien la raison desséchée qui revit sous la grâce, la même raison, mais guérie, sauvée, donc dans un autre état, qui voit et prouve. Sa connaissance est donc vraiment naturelle, sa philosophie, même si elle se constitue comme chrétienne, est une vraie philosophie.

Contre cette manière de concevoir l'activité spéculative de la raison, et de la nommer, il ne manque pas d'objections, même catholiques. Pourtant, autant je conçois qu'elle doive être rejetée en bloc par un protestant, autant il m'est difficile de voir ce qu'un catholique peut lui reprocher. On nous dit d'abord que puisqu'il n'y a pas de « science chrétienne », on ne voit pas pourquoi ni comment il y aurait une « philosophie chrétienne ». Qu'il n'y ait pas de « science chrétienne », c'est possible, mais c'est peut-être regrettable, car il devrait y en avoir une, ne serait-ce que pour maintenir la science dans son ordre propre, qui est celui de la contemplation, et l'empêcher de sombrer dans celui de l'application pratique, où elle perd son

essence propre sans bénéfice ni pour la religion, ni pour la raison. Mais surtout, puisqu'il est impossible de traiter ici ce problème comme il le mérite, disons que le cas de la philosophie n'est celui d'aucune autre science, parce qu'elle ne peut s'achever sans métaphysique, ni la métaphysique s'achever sans Dieu. Si la raison naturelle, image de Dieu en l'homme, est encore et ne peut pas ne pas rester *capax Dei* dans l'ordre de la connaissance, elle ne l'est assurément plus comme elle l'était avant la faute et sa lumière peut difficilement retrouver Dieu sans erreur à moins que celle de la foi ne s'y ajoute. Quand bien même on s'obstinerait à maintenir que la révélation du *Deus scientiarum Dominus* n'est d'aucun secours aux sciences naturelles, le problème resterait intact de savoir si la raison qui s'est détournée de Dieu par sa faute, peut encore retrouver Dieu, sans Dieu.

La deuxième objection la plus fréquente est que si l'on requiert la foi pour éclairer la raison, on sort de la philosophie pour entrer dans la théologie. Bref, après avoir voulu l'éviter, nous en reviendrions malgré nous à ce genre de « philosophie chrétienne » qui consiste à supprimer la philosophie sous prétexte de la mieux sauver. Je ne pense pas que ce soit vrai. Ce qui l'est, c'est que l'expression et la notion même de « philosophie chrétienne » expriment une vue théologique de la philosophie, mais il ne suit pas de là que la philosophie ainsi conçue soit elle-même une théologie. Dire qu'il faut une grâce pour restaurer la nature est tout le contraire de supprimer cette nature au profit de la grâce: c'est la confirmer par la grâce.

La grâce présuppose la nature, soit pour la restaurer, soit pour la combler. Lorsque la grâce restaure la nature, elle ne s'y substitue pas, mais la rétablit; lorsque la nature, ainsi rétablie par la grâce, accomplit ses propres opérations, ce sont bien des opérations naturelles qu'elle accomplit. Quel catholique soutiendra que ce que la nature ne peut faire sans la grâce, ce ne soit plus la nature qui le fasse ? Tant s'en faut, que personne ne pourrait soutenir une telle thèse sans mettre en péril le fondement même de l'ordre catholique et s'engager dans des difficultés considérables. Que ferait-on de la morale naturelle ? Dirait-on que la grâce a pour effet de la supprimer, au lieu d'abord de la rétablir ? Ou, pour éviter cette conséquence, irait-on jusqu'à soutenir que l'ordre moral naturel ne tombe pas sous les prises de la grâce ? Et que ferons-nous en théologie même, lorsqu'il en faudra venir au problème épineux du mérite ? Car si la nature doit tout son mérite à la grâce, c'est pourtant bien elle, par la grâce, qui mérite « L'homme », dit fortement saint Thomas, « mérite en tant que c'est par sa volonté propre qu'il fait ce qu'il doit ¹ ». Ce qui est vrai de l'ordre de la volonté l'est aussi, et en vertu du même principe, de l'ordre de la connaissance. De même donc qu'il y a une morale naturelle rétablie par la grâce, il peut et doit y avoir une philosophie naturelle restaurée par la foi. En ce sens, puisque le catholicisme maintient une nature guérissable, il maintient la possibilité d'une philosophie ; mais puis-

¹ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I^o II^o, qu. 114, art. 1, Resp. et ad 1^m.

que en fait cette philosophie ne peut guère se constituer valablement sans le secours de la foi, elle sera chrétienne ou courra grand risque de n'être qu'une philosophie fausse. C'est pourquoi je disais que la « philosophie chrétienne » n'est possible que dans le catholicisme, mais qu'elle y est indispensable. Et je consens qu'une telle vue de la question soit théologique ; je consens même qu'on m'exclue de la philosophie parce que j'en prends une vue théologique ; j'y consens, très précisément, dans deux cas si mon juge est un protestant, qui ne me concède qu'une théologie ; ou s'il est un païen, qui m'interdise la théologie, et disqualifie ma philosophie au nom du fantôme exsangue que le paganisme contemporain nous offre sous ce nom. Mais si mon critique est un catholique, j'en suis réduit à supposer que l'un de nous deux se trompe sur l'essence du catholicisme, un genre de question qu'il est toujours dangereux, et rarement profitable, de se charger soi-même de trancher.

La conclusion qui se dégage de ces analyses, est que si la foi est essentiellement un don de Dieu, l'homme qui la pense a du moins le devoir d'accepter franchement, complètement et sans restrictions les conséquences de la situation nouvelle où ce don le place. Le plus grand de tous les bienfaits serait, pour nous tous, de vivre dans l'unité de même foi. Puisque nous avons perdu ce grand bien, il faut nous contenter provisoirement d'un moindre mal, qui est, protestants, de penser en protestants, et, catholiques, de penser vraiment en catholiques. Telle est du

moins la condition fondamentale pour que nous nous comprenions les uns les autres et par conséquent aussi pour que nous puissions nous entendre, à défaut de nous unir. Car l'union ne peut en aucun cas se faire dans la confusion, et, en attendant que l'union se fasse, rien ne peut en hâter l'avènement plus que la clarté et la droiture. Il est assurément commode pour chacun de nous de s'accrocher à tout ce qui, dans l'autre, n'est qu'une infidélité à la vérité dont il se réclame ; c'est pourtant avec cette vérité seule que nous avons affaire, non avec ce qu'il en dit ou ce qu'il en fait. Quand nous le jugeons, c'est que nous craignons qu'elle ne nous juge. Pour éviter de telles faiblesses, aidons-nous donc les uns les autres à savoir ce qu'est cette vérité, plutôt qu'à critiquer ce que nous en faisons. Ce n'est peut-être pas un privilège enviable pour nous que d'avoir à nous poser ces problèmes, mais comment les empêcher d'être là lorsqu'ils se sont une fois posés ? Il n'y a pas de milieu entre ne pas penser à ces choses et les penser jusqu'au bout. Il n'y a pas de milieu, une fois qu'on les pense, entre savoir ce que sont le catholicisme et le protestantisme et ne pas savoir pourquoi l'on est soi-même protestant ou catholique. Je ne prétends pas y avoir réussi, mais c'est dans cet esprit du moins que j'ai désiré répondre à votre appel. A défaut de choisir pour vous, ce qu'il ne m'appartient pas de faire ; ou de choisir pour moi, ce que, je l'espère, il ne m'appartient plus de faire, j'ai seulement voulu réfléchir devant vous aux suites inévitables de nos choix et aux attitudes qu'ils nous imposent, si du moins nous entendons rester fidèles à notre vérité.

CHAPITRE II

CALVINISME ET PHILOSOPHIE

Il est plus facile de professer une doctrine que d'y soumettre sa pensée. Les calvinistes n'échappent pas à cette loi, et d'autant moins que leur effort pour rejoindre la pensée véritable de Calvin devient plus intense. Certains d'entre eux semblent éprouver quelque répugnance à sacrifier la théologie naturelle, non pourtant sans s'apercevoir qu'il est difficile, pour un calviniste authentique, de maintenir sous le mot une réalité correspondante. L'une des tentatives les plus instructives que l'on ait faites en ce sens me semble être celle de M. A. Lecerf. Par la sincérité, la droiture de pensée, mais aussi le souci des nuances qui s'y révèle, elle mérite assurément de retenir l'attention.

Remarquons d'abord que pour un théologien calviniste, le problème de la philosophie ne peut se poser qu'en fonction de la foi ; mais ce principe lui-même engendre des conséquences bien différentes selon les diverses manières dont on l'applique. Où situer la philosophie par rapport à la foi ? Une première réponse consisterait à en faire une sorte de propédeutique, ou d' « introduction à l'étude des dogmes », qui serait elle-même une

« philosophie de la foi par la foi » ¹. Il est pourtant clair que cette réponse elle-même pose une autre question. Qu'est-ce qu'une philosophie de la foi ? Prise en son sens littéral, cette expression ne peut signifier qu'une réduction de la foi aux règles de la raison naturelle, auquel cas on a bien une philosophie, mais non plus une foi ; ou, au contraire, une invitation adressée à la raison de s'établir à l'intérieur de la foi pour en explorer le mystère, auquel cas on peut assurément maintenir la foi, mais on est certain de perdre la philosophie conçue comme exercice naturel de la raison pure. Bref, la question est de savoir si l'on veut faire tenir la religion dans les limites de la raison ou la raison dans les limites de la révélation ?

A cette deuxième question, la réponse calviniste ne peut faire aucun doute il s'agit évidemment de soumettre la raison à la foi ou, plus exactement encore, d'interdire à la raison de parler d'autre langage que celui de la foi. Sans doute, il s'agit bien encore d'une connaissance, et d'une pensée véritable, mais d'une « connaissance religieuse », et d'une « pensée religieuse », qui présupposent explicitement la foi comme leur fondement et leur point de départ. Qu'il s'agisse de la dogmatique proprement dite, ou de cette introduction à la dogmatique que serait la philosophie, le *Credo ut intelligam* de saint Anselme s'impose avec une égale nécessité, puisque, « dans les deux cas, il s'agit de

¹ A. LECERF, *De la nature de la connaissance religieuse*, Paris, éd. « Je Sers », 1931, p. 24.

comprendre ce que l'on sait déjà par la foi ¹ ». Position classique, assurément, que celle qui se réclame ainsi de l'un des maîtres incontestés de la pensée chrétienne au moyen âge, mais dont on peut se demander si c'est une position philosophique ? On pourrait même légitimement chercher en quel sens la formule doit être entendue pour qu'elle définisse exactement une position théologique. Car enfin, dire que « le rôle de la raison spéculative en théologie se borne à comprendre la révélation » ², c'est laisser dans l'indécision l'exacte portée que l'on accorde au mot « comprendre » et il n'est aucunement certain qu'un théologien calviniste puisse lui donner le sens même que lui donnait saint Anselme. C'est là un premier point sur lequel il serait utile de s'entendre avant d'aller plus loin, car il touche au cœur même de la question.

On sait en effet que ce qui caractérise la position de saint Anselme, est un effort pour introduire, dans la foi, des raisons nécessaires, c'est-à-dire logiquement contraignantes et qui s'imposent de telle sorte à l'intellect, que le contraire apparaisse comme impossible. Nul rationalisme dans une telle position, puisque la foi y précède l'activité de

¹ A. LECERF, *op. cit.*, p. 27.

² A. LECERF, *op. cit.*, p. 34. Sur la position du problème par rapport à saint Anselme, voir E. GILSON, *Le sens de l'argument de saint Anselme*, dans *Arch. d'hist. doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. IX (1934), pp. 5-51. On trouvera dans cette étude un examen de l'interprétation de saint Anselme par Karl Barth, sur laquelle nous n'avons pas à revenir ici.

la raison dont elle devient l'objet, accompagne l'effort de la raison, mais en demeure complètement indépendante, n'attendant de la preuve rationnelle qui porte sur elle ni son fondement, ni même, en quelque sens que ce soit, sa confirmation. Il reste pourtant à savoir si une dogmatique calviniste qui se réclame de la formule de saint Anselme est autorisée, sans trahir ses propres principes, à entendre en ce sens l'*intellectus* de la foi ?

On ne nous le dit pas et il y a quelques raisons d'en douter. Saint Thomas d'Aquin lui-même n'a pas osé aller aussi loin. Disons plutôt qu'il a formellement nié, contre Anselme et Richard de Saint-Victor, qu'on puisse introduire en théologie des démonstrations nécessaires de mystères tels que la Trinité ou l'Incarnation. En fait, de tous les reproches respectueusement adressés à saint Anselme par les historiens ou théologiens catholiques, il n'en est pas de plus commun que celui d'avoir « côtoyé le rationalisme », ou d'avoir versé, sans le vouloir, dans une sorte de « rationalisme chrétien ». Accusation mal fondée, me semble-t-il, mais qui n'en donne pas moins à réfléchir. Quoi qu'il en soit de ce point, et pour nous en tenir à la réserve purement dogmatique formulée par saint Thomas, il semble clair que ce que le thomisme condamne comme une prétention excessive de la raison en matière de foi doit apparaître comme encore plus inacceptable du point de vue d'un calvinisme authentique. Bien qu'il soit difficile, pour un observateur du dehors, de dire comment la dogmatique réformée critiquerait la véritable doctrine de saint Anselme, il semble

vraisemblable qu'elle lui reprocherait de substituer, fût-ce provisoirement, une contemplation purement intellectuelle de la nécessité rationnelle de la foi à l'acceptation pure de la foi même. Saint Anselme, on le sait, situe son *intellectus* de la foi entre la foi brute et la vision béatifique ; or ce qui constitue, non pas seulement l'objet propre, mais la substance même de la dogmatique calviniste, c'est la parole divine et l'adhésion de l'âme à cette parole par la foi. Saint Thomas considère toute prétention de prouver ou de démontrer rationnellement le mystère comme une atteinte à la transcendance de la foi ; le calvinisme authentique y verrait sans doute surtout l'introduction, entre la parole de Dieu et la foi, d'un succédané rationnel qui, s'il ne prétend pas la fonder en droit, nous en dispense en fait. La majesté de Dieu veut qu'on l'écoute, non qu'on la comprenne ; que l'homme s'incline devant sa nécessité, non qu'il la fasse sienne et s'y égale en la prouvant. L'*intellectus* de saint Anselme, qui se flatte de démontrer *la même chose* que ce qu'enseigne l'Écriture sans citer l'Écriture, est un phénomène éminemment catholique par la confiance dont il témoigne dans les ressources de la raison naturelle. Pour un calviniste, il est à craindre que ce soit un crime de lèse-majesté divine : le plus grave, comme aussi le plus commun des crimes ; en aucun cas ce ne peut être pour lui la définition de la théologie.

Ce peut encore bien moins, et pour qui que ce soit, être la définition de la philosophie. Si l'on entend par ce terme une spéculation de la raison naturelle sur les objets qui lui sont accessibles

dans l'état de fait où elle se trouve, la décision prise une fois pour toutes de concentrer ses efforts sur le contenu de la foi chrétienne suffit à situer hors du champ philosophique tout ce que peut dire la raison qui s'y engage. En fait, lorsque l'on nous dit que « le rôle de la raison spéculative en théologie se borne à intelliger la révélation, à inférer en partant de principes, à organiser, enfin à critiquer les formules contradictoires ¹ », on montre bien que la « philosophie de la foi par la foi » dont il était question, se meut tout entière sur un plan transcendant à celui de la raison pure. Ce n'est pas une philosophie, mais une théologie.

Simple affaire de mots, dira-t-on. Peut-être, mais ce n'est pas tout à fait sûr. Lorsqu'un théologien, que ses principes mêmes condamnent à n'avoir qu'une théologie, parle encore de philosophie, la simple survivance du mot dans son vocabulaire est l'indice, sinon d'une défection, au moins d'une tentation ; ne s'agirait-il même là que d'une simple tendance, elle vaut encore la peine qu'on l'explique, et ce qui permet d'en comprendre la présence dans une pensée vraiment calviniste n'est pas si difficile à découvrir.

Ce que la dogmatique réformée abomine par-dessus toute autre erreur théologique, c'est la prétention qu'elle prête généralement à la scolastique, de donner un « fondement rationaliste à la théologie révélée ² ». C'est là, pour le dire en passant, un excellent exemple de ces reproches, comme on s'en

¹ A. LECERF, *op. cit.*, p. 34.

² A. LECERF, *op. cit.*, p. 75.

adresse des deux côtés, qui n'ont d'autre effet que de perpétuer la scission dont souffre l'Eglise, en substituant de pseudo-oppositions aux oppositions véritables. Il est facile d'écrire que la scolastique « veut nous faire trouver Dieu *au bout* de ses syllogismes et constituer une science spéculative de l'essence divine », mais comment pourrait-on le prouver ? Ni pour saint Anselme, ni pour saint Bonaventure, saint Thomas d'Aquin, saint Albert le Grand, Duns Scot, Occam, ni, en un mot, pour aucun des grands maîtres de la scolastique, la prétention de trouver Dieu par cette voie n'aurait aucun sens. Leur critique se trompe ici de *bout* et dans son désir que le leur ne soit pas le même que le sien, il oublie que toute théologie scolastique se pose comme théologie, précisément parce qu'elle est fondée sur la parole de Dieu, et sur rien d'autre. Une *scientia* ? Certes, mais, comme le dit saint Thomas dès le premier article de la *Somme Théologique*, une *scientia divinitus inspirata*, dont il ajoute que, pour cette raison même, *non pertinet ad philosophicas disciplinas, quae sunt secundum rationem humanam inventae*. Le *bout* dont part la théologie scolastique n'est pas la raison naturelle munie de ses principes, mais bien les *articuli fidei*, et ce vers quoi elle tend, ce n'est aucunement une évacuation du mystère, mais la soumission de l'intellect au mystère du Christ « *in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi* » (II, Cor., 10, 5). Car saint Thomas, lui aussi, peut citer saint Paul ¹, et c'est précisément

¹ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I, 1, 8, Resp. et ad 2^m.

sur ce point qu'il en cite cette parole. Ce qu'un théologien catholique aussi pondéré affirme avec tant de force, ne peut pas ne pas exprimer une position catholique commune et, si c'est perdre son temps de le prouver, qu'est-ce donc de le nier ?

Entre le calvinisme et le catholicisme, la différence essentielle sur ce point n'est donc pas et ne peut pas être là. Dire qu'« une foi créée par démonstration scientifique ne serait pas la foi, mais une science, probablement une pseudo-science », ce n'est rien objecter contre les théologiens scolastiques, mais les copier. La vraie difficulté commence lorsqu'on ajoute « D'autre part, une foi que le raisonnement a dissoute, n'était pas la foi, elle en était une contrefaçon rationnelle la foi est inamissible¹. » Car il est clair qu'ici l'objection atteint directement, sinon tous les scolastiques (car saint Bonaventure, Duns Scot et Occam iraient assez loin dans ce sens), du moins saint Thomas d'Aquin, dont la doctrine est la norme de la théologie catholique. Il est très vrai que, pour un théologien thomiste, il y a des vérités révélées qui sont et demeureront toujours imperméables à la raison, d'autres qui lui sont au contraire intelligibles. Le dogme de la Trinité est l'exemple classique des premières, l'existence de Dieu est le cas type du deuxième ordre de questions. Or saint Thomas enseigne en effet que l'on ne peut pas, à la fois et sous le même rapport, croire et savoir la même chose. Celui qui, ayant cru en l'existence

¹ A. LECERF, *op. cit.*, p. 124.

de Dieu sur l'attestation de Dieu même, parvient à se la prouver, sait que Dieu existe, et pour autant qu'il le sait, il ne le croit plus. Sa foi n'était donc pas, sur ce point du moins, « inamissible ». Reste à savoir si ce n'en était pourtant qu'une contrefaçon rationnelle ; or, pour peu que l'on presse un tel jugement, la distance apparaît vite entre la sentence du juge qui condamne et la validité des considérants.

A vrai dire, ils n'existent pas. Pour pouvoir les critiquer, il faudrait d'abord les imaginer, car on ne nous dit absolument rien des faits allégués par les théologiens thomistes pour établir la position qu'on leur reproche, et le plus curieux est que ces faits sont d'une évidence telle, que la dogmatique réformée se trouve elle-même aux prises avec eux, non sans se demander où et comment elle pourra leur faire place.

C'est se rendre la partie facile que de considérer la doctrine de saint Thomas comme une crise rationaliste, née plus ou moins brusquement vers le milieu du *xiii^e* siècle. Avant d'apprécier les idées dont elle est faite, il est toujours utile de prendre en considération les réalités qu'elle se propose d'interpréter. Ici, la réalité à laquelle ni saint Thomas, ni Calvin ne peuvent rien, est que la notion de Dieu et celle d'un culte religieux sont l'une et l'autre antérieures au christianisme, qu'elles se retrouvent même chez tous les peuples dits païens, et que par conséquent le problème se pose de savoir quelle en est l'origine. La première prise en considération de ce fait capital apparaît dans la doctrine de saint Paul. Nous

avons vu comment Calvin en interprète les textes sur ce point, et ce n'est pas ici le lieu de discuter son exégèse, mais on peut du moins noter que ces textes existent et que la tâche s'impose au calvinisme même de les interpréter. Qu'est-ce que cette connaissance des *invisibilia Dei* que l'homme peut obtenir en considérant la création ? Que veut dire l'Apôtre, quand il parle de ces païens qui, n'ayant pas la Loi, « accomplissent naturellement ce que la Loi commande », parce que « ce que la Loi ordonne est écrit dans leurs cœurs » ? De quelque manière qu'on les entende, ces textes de l'*Épître aux Romains* suffisent à montrer que saint Paul pense à ceux qui « ayant connu Dieu, ne l'ont pas glorifié comme Dieu » (I, 21), un fait d'une importance telle que l'on ne peut le supprimer sans ruiner toute sa doctrine. C'est parce qu'ayant connu Dieu, ils ne l'ont pas glorifié comme Dieu, que les païens sont inexcusables. Oublier que « ce qui se peut connaître de Dieu », les hommes « le lisent en eux-mêmes », parce que son éternelle puissance et sa divinité « sont rendues visibles à l'intelligence par le moyen de ses œuvres », c'est nullifier le chef d'accusation contre les païens qui justifie la colère divine et rendre inutile la rédemption des gentils. Il y a donc eu une religion grecque, une religion romaine, une philosophie grecque et une philosophie romaine ; saint Paul le savait, qui les avait sous les yeux ; saint Thomas et Calvin le savaient, comme nous-mêmes, par l'histoire, et il n'est aucune théologie chrétienne qui ne se doive d'en produire une explication.

Celle de saint Thomas est simple. Nul doute ne

pouvait s'élever dans sa pensée sur la réalité même du fait à expliquer. Saint Paul avait expressément attribué aux païens une connaissance naturelle de Dieu ; lui-même, au cours de sa patiente et minutieuse étude d'Aristote, avait pu se convaincre que ce que l'Apôtre avait dit était vrai. Il nous est aujourd'hui facile de mesurer combien courte était la théologie naturelle des plus grands philosophes grecs lorsqu'on la compare à la théologie révélée du christianisme ; il n'a pas manqué de docteurs catholiques pour en souligner les insuffisances, ou même pour la mépriser. Saint Thomas n'a jamais pensé que mépriser la création fût un hommage agréable à Dieu, même pour exalter sa révélation. Ce que le créateur ajoute n'ôte nul prix à ce qu'il donne, et, ce qu'il avait donné à l'intellect profond de Platon et d'Aristote avait déjà de quoi mériter la plus fervente des actions de grâces.

Réduit à son strict minimum et pesé au plus juste, l'héritage de la pensée grecque était encore admirable, à tel point que nombre de Pères ne pouvaient s'empêcher de croire que les penseurs païens avaient pillé la Bible sans l'avouer. Un premier être, principe suprême et cause de la nature, source de toute intelligibilité, de tout ordre et de toute beauté, qui mène éternellement une vie bienheureuse parce que, pensée lui-même, il est une éternelle contemplation de sa propre pensée, voilà ce qu'enseignait Aristote, et il suffit de comparer sa théologie aux mythologies antiques pour mesurer d'un coup d'œil quel immense progrès la raison humaine avait accompli, sans le secours de la Révélation chrétienne, depuis l'ère de Chronos et de Jupiter.

Sans doute, il y avait là bien des manques, et combien d'erreurs ne demeurerait-il pas dans ces vérités ! Mais enfin, c'étaient des vérités. Trouvées par la raison naturelle des Grecs, elles ne devaient rien à la foi ; trouvables aujourd'hui encore, et combien plus aisément, par la même raison naturelle, pourquoi devraient-elles plus à la foi dans notre propre raison que dans celle d'Aristote ? Allons plus loin ; ce qu'Aristote savait de Dieu sans la foi, si nous le savons comme lui, et pour les mêmes raisons ou pour d'autres raisons aussi fortes que les siennes, comment pourrions-nous l'accepter simultanément, à la fois et sous le même rapport, à cause de l'évidence rationnelle qui nous éclaire et de la parole divine qui l'enseigne ? La raison ne peut avoir été aveuglée ni affaiblie par la lumière de la Révélation ; l'enseignement de l'Écriture ne saurait nous rendre moins capables de trouver Dieu que ne l'étaient les païens. C'est tout ce que dit saint Thomas et c'est cela qu'il faudrait critiquer pour l'atteindre, mais surtout c'est cela dont il faudrait pouvoir s'accommoder soi-même avant d'entreprendre de le critiquer.

La thèse en question se réduit en effet à l'analyse de quelques faits précis. La raison ayant été jadis capable de trouver certaines vérités sur Dieu, doit être encore capable de le faire aujourd'hui, chez ceux du moins qui ont le loisir, le désir et le pouvoir de mener à bien ces recherches. De nos jours, comme au temps d'Aristote, ceux qui satisfont à ces diverses conditions sont rares ; Dieu, qui veut le salut de tous, a donc révélé à tous, même celles des vérités salutaires que la raison

seule pouvait jadis trouver en quelques-uns. Ceux qui les retrouvent pour leur propre compte les savent, à partir du moment où ils les ont ainsi retrouvées ; les autres les croient, comme tout chrétien, qu'il soit destiné ou non à devenir un jour philosophe, commence par les croire. Avant de condamner comme une « contrefaçon rationnelle » de la foi celle que l'Église catholique recommande, il faudrait nous dire ce que l'on veut mettre à la place. Avant de poser avec assurance, comme un principe évident, que « la foi est inadmissible », il faudrait nous dire si ce qu'il reste à l'homme de raison après la chute est amissible. Plus précisément, il s'agit de savoir si le premier effet de la Révélation chrétienne a été de nous dépouiller de ce qu'il restait encore de raison naturelle chez Platon et chez Aristote. Tant que l'on n'aura pas posé cette question et qu'on ne lui aura pas trouvé une réponse, on n'aura rien fait contre saint Thomas d'Aquin.

La réponse la plus simple serait de dire que la foi ne pouvait aucunement aveugler la raison naturelle, parce que cette raison l'était déjà complètement. C'était, nous l'avons vu, la réponse de Calvin, et nous aurons à y revenir ; mais elle est dure, elle comporte ses difficultés et il est naturel que ses interprètes la nuancent selon leurs préférences personnelles. Maintenir que la théologie naturelle soit « incapable de fonder la connaissance religieuse » ¹, ce n'est pas encore toucher le point brûlant, car la connaissance religieuse étant

A. LECERF, *op. cit.*, p. 33.

entendue comme une théologie, nul catholique ne contesterait cette proposition. La position qu'elle définit est, au vrai, une position catholique. Le problème réel est de savoir si la raison ne peut pas faire seule au moins une partie du chemin, si minime soit-elle, que la foi lui fait parcourir en entier. Là encore, on doit avoir soin d'éviter les équivoques. Il ne suffit pas de dire que la raison seule peut atteindre « un Dieu, mais non Dieu », pour s'opposer à la doctrine thomiste¹, car cela aussi saint Thomas l'admettrait sans aucune difficulté. Dès lors que l'on entend par « Dieu » le seul et unique vrai Dieu tel que le connaît et l'adore le chrétien, il va de soi que nul ne peut le connaître sans adhérer à la parole divine et s'y soumettre. Jamais un thomiste, et moins encore un bonaventurien ou un scotiste, n'ont admis que le Dieu accessible à la raison fût Dieu, un en trois personnes, et Jésus-Christ qui s'est fait homme, a souffert sous Ponce-Pilate et est mort en croix pour nous sauver. Ce que maintient la théologie catholique, c'est que la raison seule peut trouver un Dieu et que ce Dieu qu'elle trouve est déjà le vrai Dieu, précisément parce qu'il n'y en a pas d'autre, et que ce que nous savons de vrai sur Dieu ne peut par conséquent se rapporter qu'à lui.

Si peu que ce soit, c'est du moins quelque chose, et ce quelque chose n'est pas négligeable. On ne pourrait le tenir pour tel sans admettre que tout ce que peut dire de Dieu la raison naturelle s'équivaut, qu'il s'agisse du fétichisme le plus grossier,

¹ A. LECERF, *op. cit.*, p. 45.

du matérialisme des stoïciens, du démiurge de Platon, de la pensée pure d'Aristote ou de l'Un de Plotin. S'il y a dans ces doctrines des degrés de vérité, du plus ou moins vrai, c'est qu'il y a là du vrai. Adresser une telle critique à la théologie naturelle, c'est d'ailleurs oublier que tout philosophe catholique se trouve à cet égard dans le même cas que le philosophe païen. Au bout du peu qu'il sait de Dieu, il y a tout ce qu'il en croit sans le savoir. La foi n'est pas seulement pour lui un guide dont il tient fortement la main tant qu'il n'est pas sûr de se trouver dans la lumière ; il la serre plus fortement encore, et pour ne plus la lâcher, lorsqu'il lui faut passer l'étroite clairière de la théologie naturelle pour entrer dans l'épaisseur du mystère, car il sait par sa raison que Dieu est et que ses effets lui ressemblent, mais il croit par la foi que Dieu ne ressemble pas à ses effets et combien peu ses effets mêmes lui ressemblent. Plus il s'enfonce dans la foi, plus Dieu se révèle à lui, selon la parole de saint Thomas, comme *magis ac magis elongatus ab his omnibus quae in effectibus apparent*. Pourtant, le Dieu trouvé par la raison est déjà celui-là le même, vu dans la mesure où il se laisse voir. Ce que l'homme peut savoir de Dieu, mais ne sait pas et ne saura peut-être jamais en cette vie, il le croit donc aussi fermement et vraiment que ce qu'il est naturellement incapable d'en savoir. La vision béatifique n'empêchera pas notre foi d'avoir été une foi véritable ; la lumière de la raison ne saurait davantage disqualifier rétroactivement l'acte de foi par lequel tant d'hommes affirment Dieu, et qu'il est un, sur le seul témoi-

gnage de sa parole ; la lumière de la foi, enfin, ne disqualifie jamais celle de la raison, mais la guide au contraire jusqu'à ce que s'étant trouvée elle-même elle ose tenter de se dépasser.

C'est d'ailleurs simplifier à l'excès le problème que de le poser aux seuls catholiques, car il s'impose aussi avec acuité aux calvinistes et précisément à propos de l'existence de Dieu. Calvin en fait ouvertement une connaissance naturelle ; le calviniste ne croirait-il donc pas en Dieu ? Car enfin il y a une distance philosophique considérable entre poser un Dieu, créateur de la nature, et nier que Dieu existe au nom d'un empirisme retranché sur sa négation de ce qui dépasse l'expérience. En d'autres termes, dire qu'il existe *un* Dieu est une proposition plus proche de la vérité touchant le vrai Dieu que nier purement et simplement que Dieu existe. Comment d'ailleurs cette connaissance de Dieu suffirait-elle à motiver la colère divine si, par elle, l'homme n'atteignait aucunement le vrai Dieu ? Peut-être est-ce le sentiment confus de l'inévitabilité de ce problème, qui invite certains théologiens calvinistes à concéder qu'« à la rigueur, il ne serait pas contraire au dogme d'admettre qu'on pût démontrer un Dieu, mais Dieu, non » ; ou, du moins, à n'admettre « comme possible, en fait de démonstration rationnelle, que celle de l'existence d'un dieu plus ou moins indéterminé, et non celle de Dieu ¹ ». Concession réelle, car enfin, même si l'on accordait à Calvin que la valeur religieuse du monothéisme

¹ A. LECERF, *op. cit.* p. 46 et p. 51.

païen soit aussi nulle que celle du polythéisme, sa valeur philosophique apparaît nécessairement autre, même aux yeux d'un théologien¹. Il faut donc qu'une certaine théologie naturelle demeure possible, c'est-à-dire une connaissance de Dieu qui ne soit pas seulement une intellection de la foi, ni une philosophie de la foi par la foi, ni, en un mot, une théologie. Il est à peine besoin de faire observer que l'on en reviendrait alors simplement à la position scolastique. Pour le dire en passant, on reviendrait beaucoup moins près de saint Thomas, à qui l'on offre alliance, que de ce Duns Scot que le calvinisme abomine², et que cet « à la rigueur » enchanterait pourtant ; Duns Scot serait fort satisfait d'entendre qualifier la foi d' « inamissible », et conviendrait sans peine que la raison seule ne peut pas savoir grand'chose de Dieu, qu'elle atteint pourtant. On trouverait aisément des théologiens catholiques pour se contenter de moins encore ; mais, ce peu dont ils se contentent, ils ne se croient pas le droit de n'en plus tenir compte après l'avoir une fois accordé. C'est là ce qui les sépare radicalement du calvinisme, et le point est assez important pour qu'on s'efforce de le préciser.

Lorsqu'un théologien calviniste se souvient de maintenir une connaissance naturelle de Dieu, il est capable d'aller fort loin dans cette voie, et même de se contenter à beaucoup moindres frais que ne

¹ J. CALVIN, *Institution*, ch. I, éd. cit., p. 48.

² A. LECERF, *op. cit.*, p. 176.

ferait un catholique. Il s'agit en effet pour lui de ne maintenir une certaine connaissance naturelle de Dieu qu'en la réduisant à son strict minimum et en éliminant le plus possible ce qui ferait de cette connaissance de Dieu en l'homme une connaissance de Dieu par l'homme. La manière la plus simple d'y réussir est de la libérer de toute preuve. C'est pourquoi Calvin en faisait une connaissance innée, non pour lui conférer une évidence qu'elle n'a pas, mais pour ôter à la raison tout prétexte de s'en attribuer le mérite. C'est ainsi qu'il faut entendre, dans ses écrits et ceux de ses disciples, l'expression stoïcienne que Calvin lui-même avait empruntée à Sénèque, dont on sait qu'il avait été le commentateur, de « notion commune »¹. Rien de mieux, à première vue, qu'une telle solution. Il n'en reste pas moins vrai que le problème se pose à propos de cette connaissance comme il se pose à propos de la certitude rationnelle que prétendent atteindre les preuves thomistes de l'existence de Dieu. Ce ne peut être qu'une certitude naturelle, auquel cas on perdrait le droit de critiquer la position catholique et de supprimer la philosophie pure ; ou surnaturelle, auquel cas il deviendrait impossible de trouver une place pour cette connaissance naturelle de Dieu que l'on prétendait précisément conserver.

Les atténuations de langage ne changeront en rien les données du problème. Admettons, si l'on veut, qu'il ne s'agit ici que d'un sentiment de divinité comme dit Calvin,

¹ A. LECERF, *op. cit.*, pp. 176-177.

et qu'on puisse à bon droit le considérer comme une « grâce naturelle », ou même comme une « foi... que l'esprit humain forme, d'une pente naturelle, au contact de la réalité expérimentale ». Même en faisant abstraction des problèmes philosophiques que soulèvent de telles expressions, le problème théologique subsiste ; puisqu'elle est naturelle, cette « foi », ou « notion commune », ou « idée innée », ou « aptitude religieuse innée dans le même sens que l'aptitude au langage ¹ », bref, ce rudiment de connaissance virtuelle, quelle qu'en soit la nature, demeure une donnée que l'homme ne doit pas à la Révélation. Si, selon la formule de Calvin lui-même, « l'expérience atteste que Dieu a déposé dans tous les hommes une semence innée de religion » ², il nous faudra nécessairement admettre que la raison naturelle ne part pas du néant quand elle parle de religion et que ses efforts pour atteindre Dieu ne portent pas sur le vide. N'est-ce pas précisément sur cette notion fondamentale que se sont appuyés des philosophes tels que Platon et Aristote, pour construire leurs théologies naturelles et porter ainsi la religion grecque bien au delà du grossier anthropomorphisme où Homère et Hésiode l'avaient laissée ? Ce qu'ils ont su d'un dieu à partir du spectacle de la création, et tout d'abord son existence, ne pouvons-nous plus le savoir comme ils l'ont su ? Si nous pouvons encore savoir ce qu'ont su Platon et Aristote, nous n'avons pas plus besoin qu'eux-

¹ A. LECERF, *op. cit.*, p. 177.

² A. LECERF, *op. cit.*, p. 161.

mêmes de le croire. Ni plus, ni moins d'ailleurs, et nous revenons ainsi à notre point de départ.

Il existe donc comme une antinomie calviniste, dont la solution doit sans doute être cherchée sur un autre plan que celui de la raison et de la philosophie, car elle est insoluble tant que l'on accorde la moindre ombre de crédit à la nature, donc à la raison. La vérité, c'est que même lorsqu'elle parle encore de philosophie, et qu'elle pourrait encore en avoir une, la dogmatique réformée ne veut pas en avoir une. Pour elle, chercher Dieu par la raison est d'abord inutile, puisque nous avons de lui cette connaissance naturelle spontanée qui suffit à nous assurer de son existence ; mais aussi, et surtout, chercher Dieu par la raison est « illégitime » parce qu'il a par lui-même « le droit d'être cru »¹. Voilà la fin de non-recevoir devant laquelle la raison n'a plus qu'à s'incliner, comme devant une décision religieuse sans appel qui relève de la foi pure. Nous ne la discuterons donc pas, mais même en la prenant comme telle, il nous reste une requête rationnelle à lui adresser.

C'est que s'étant enfermée dans des barrières où elle est rationnellement inexpugnable, elle veuille bien s'y tenir. L'interdiction qu'elle s'impose de philosopher ne l'autorise pas à condamner comme impossible à toute foi chrétienne l'usage de la philosophie. C'est une prudence à laquelle la dogmatique réformée a parfois besoin de se voir rappeler. « Pour être cru exis-

¹ A. LECERF, *op. cit.*, p. 52.

tant », conclut M. A. Lecerf, « il doit suffire que Dieu se montre : nous n'en demandons pas davantage pour croire à l'existence des êtres finis. *Dieu n'est donc connaissable, en fin de compte, que par l'intuition de la foi.* » Non, cette conclusion ne sort pas de ces prémisses. Il peut en effet suffire que Dieu se montre à nous par la foi pour que nous le connaissions, mais l'Apôtre, et saint Thomas, et Calvin lui-même n'ont-ils pas maintenu que tous les hommes possèdent un rudiment de connaissance religieuse, même ceux à qui Dieu ne se montre pas par la foi ? De ce que la foi suffit à celui qui croit, on ne peut donc valablement conclure que hors la foi Dieu ne soit aucunement connaissable. Assurément, on peut encore *interdire* à celui qui connaît Dieu par la foi de chercher à le connaître autrement, et condamner toute théologie naturelle comme trahissant un manque de foi, ou une sorte d'hésitation sacrilège sur la suffisance absolue de la parole divine. C'est même là, pour tout calviniste qui pose ainsi le problème, le dernier mot sur la question ; mais l'interdit religieux qu'il jette sur la théologie naturelle ne l'empêche pas plus d'exister que sa renonciation volontaire à une certaine connaissance ne suffit à la rendre inconnaissable. Le théologien calviniste n'a donc d'autre droit que de renoncer une fois pour toutes à parler d'une « philosophie » des choses divines, que ce soit pour s'en réserver l'usage, puisqu'il n'y a plus droit, ou pour l'interdire aux autres comme impossible, puisque, maintenant lui-même les fondements qui le rendent possible, il n'en peut finalement nier que la légitimité.

Pour aller plus loin, c'est donc l'illégitimité foncière de toute théologie naturelle qu'il faudrait démontrer. On ne saurait être surpris que, dans leur désir de vider complètement la question, d'autres théologiens calvinistes soient effectivement allés jusque-là: C'est une décision à laquelle Calvin lui-même semble avoir été plus d'une fois tenté de souscrire, dont on ne peut dire cependant qu'il l'ait prise, et que K. Barth n'a pu prendre, à ce qu'il nous semble, sans colorer d'une nuance nouvelle la pensée de Calvin. Certes, lorsqu'il nous recommande « de ne pas parler de la majesté divine dans la création sans souligner aussitôt et très fort (en nous rappelant *Rom.*, VIII), que, pour notre regard, Dieu est *totalem*ent caché dans la nature ¹ », l'expression ne force aucunement ce qui fut et demeurera toujours l'une des exigences profondes du calvinisme authentique. Je crois qu'il serait beaucoup plus difficile de la justifier par l'autorité de saint Paul, car le texte allégué (sans doute *Rom.*, VIII, 19-22) parle en fait de tout autre chose. Laissant pourtant de côté les broussailles de l'exégèse, ce fourré dont il est trop facile de sortir avec ce que l'on y va chercher, il reste vrai du moins que la position barthienne exprime une vue purement calviniste des textes pauliniens. Quel en est donc le caractère propre ?

Pour le discerner, il est nécessaire de rappeler la méthode à laquelle K. Barth a toujours recours dans les innombrables cas de ce genre qui s'offrent

¹ K. BARTH, *Parole de Dieu et parole humaine*, éd. « Je Sers », Paris, 1933, p. 214.

à sa réflexion prendre à la fois le oui et le non des antinomies concrètes de la vie religieuse. Ainsi, comment parler de théologie ? Par définition, le théologien est un *homme* qui doit parler de *Dieu* ; il ne peut en parler que par la parole de Dieu lui-même, lui qui n'est qu'un homme : grandeur et misère de la théologie. Ici, on lui demande au nom de saint Paul de trouver dans une morale rationnelle des jugements valables sur le meilleur ou le pire, alors qu'il sait fort bien que le mal règne en vainqueur dans l'ordre moral naturel. Ou bien encore on lui demande de chercher Dieu dans sa création par la lumière naturelle, alors qu'il sait fort bien que toute connaissance rationnelle ne peut plus exhiber « un ordre visible de la Création », mais seulement « un *témoignage*, un *reflet*, exclusivement terrestre, de l'ordre vrai de la Création, lequel demeure, dans nos circonstances concrètes, perdu et caché pour nous ¹ ». Que devons-nous donc faire ? Nier l'un des deux termes ? Non, mais aller dialectiquement de l'un à l'autre, puis de l'autre à l'un, en assignant à chacun, avec une exactitude rigoureuse, sa fonction propre. Car il y a un ordre moral ; il y a des ordres de la connaissance technique, scientifique, sans doute aussi philosophique, et ce sont eux précisément qui demeurent ces *reflets* exclusivement terrestres de l'ordre vrai de la Création. Ce qu'il importe de bien comprendre, c'est que le caractère spécifique de tout ordre naturel et humain est d'être l'ordre de ce qui a besoin d'être *pardonné*. Telle est sa

¹ K. BARTH, *op. cit.*, p. 186.

nature, et cette nature est aussi la justification de la seule fonction religieuse qu'on puisse lui attribuer.

Ajoutons pourtant que c'en est une. Cette impuissance dont est frappé « le sombre royaume de la morale », c'est cela même qui attend et reçoit la lumière du pardon. De même aussi, cette obscurité dans laquelle végète la connaissance rationnelle et philosophique devient comme un fond ténébreux sur lequel éclatera la lumière de la foi en la parole divine. Il ne faut donc pas traiter de telles matières avec scepticisme : elles sont des questions auxquelles Dieu donne la réponse, et si l'on veut une réponse, il faut bien poser une question ; ni les abandonner dans un accès de pessimisme, car s'il est vrai qu'elles ne sont que des questions, Dieu leur donne une réponse. Surtout, et c'est ici le fond même du barthisme en ces matières, il ne faut jamais demander à ce qui n'est et ne peut être qu'une question de s'ériger seule en réponse, autrement tout est perdu, et jusqu'au seul sens dont soient capables de telles disciplines, dont c'est la nature propre d'être des ténèbres à dissiper, des misères à racheter, des péchés à pardonner. Ainsi s'explique le vœu si ardemment formulé par K. Barth que la philosophie demeure aussi « mondaine » que possible. Entendons par là, qu'elle se confine à l'intérieur de ses frontières naturelles, renonce à toute prétention religieuse, bref « se confesse vraiment profane, vraiment sans Dieu ¹ ».

¹ K. BARTH, *Trois Conférences*, Paris, « Je Sers », 1934, pp. 29-30.

Le tragique de la situation, c'est que si le secret du monde est la *non-existence* de ses dieux, le monde lui-même l'ignore, et l'Eglise seule, qui le sait, peut seule aussi le confesser pour lui. La parole divine ne saurait donc avoir ici pour objet de donner Dieu à la philosophie, car l'essence de la philosophie est d'en manquer ; ni de christianiser la théologie naturelle, car non seulement elle ne désire pas qu'on la christianise, mais même, à dire vrai, elle n'est pas susceptible d'être christianisée¹. C'est à cause de son impuissance et comme témoin de cette impuissance même qu'elle est utile : le pourrait-on, qu'il ne faudrait pas l'en sortir. La seule chose que la théologie puisse faire, c'est donc de lui montrer qu'elle est un *non* en posant devant elle, et au-dessus d'elle, le *oui* de la parole divine. Voilà pourquoi la philosophie doit être jalousement maintenue dans sa fonction propre : attester la stérilité religieuse, non seulement actuelle, mais essentielle, de la raison naturelle, s'avouer le témoin permanent de l'impuissance définitive de la nature. Dès qu'on lui laisse croire qu'elle peut quelque chose, elle perd son unique raison d'être et sa seule manière de servir.

On n'attendra pas d'une telle doctrine qu'elle entreprenne la rédemption ou le sauvetage de la philosophie en l'élevant à la dignité de « philosophie chrétienne ». Tout ce que le calvinisme barthien lui demande, c'est de se savoir en perdition et d'y rester. Position cruelle, assurément, mais aussi le mal est sans remède, puisqu'en aucun cas

¹ K. BARTH, *Parole de Dieu et parole humaine*, p. 186.

la certitude de Dieu qui juge la philosophie (comme d'ailleurs l'éthique), ne peut devenir notre certitude, et bien moins encore la certitude de la philosophie. Voilà donc cette discipline réduite à la position luthérienne du *simul peccator et justus*. On pouvait s'y attendre, pour peu du moins que l'on se souvint du conseil donné par K. Barth aux calvinistes de commencer par se faire une bonne fois tout à fait luthériens ¹. C'est ce qu'il a fait lui-même, mais on voit par son exemple combien il est difficile, pour qui s'est fait luthérien, de ne pas le rester. Car enfin, quel que soit l'accord profond et l'unité indissoluble des deux Réformes, il subsiste entre elles, outre la distance qui sépare le primat luthérien du salut du primat calviniste de la majesté divine, des différences de ton qui ne sont pas toujours négligeables. Celle que nous percevons ici ne l'est assurément pas. Non moins complètement en perdition dans le calvinisme de Calvin qu'elle peut l'être dans le luthéro-calvinisme de K. Barth, la philosophie peut du moins y conserver quelque espoir de salut et c'est précisément la théologie qui, en l'absorbant, en opérera le sauvetage. Décision lourde de conséquences, non pas tant peut-être pour la philosophie elle-même qui, de toute façon, n'a droit à aucune existence propre, mais pour la théologie. Car une théologie qui réclame dès le début le titre de « philosophie chrétienne » ne sera jamais tentée d'insister outre mesure sur sa misère, ou de se considérer comme un simple « signal de détresse » ².

¹ K. BARTH, *op. cit.*, p. 261.

² K. BARTH, *op. cit.*, p. 201. Cf. p. 203.

En fait, les deux premiers chapitres de l'*Institution* de Calvin procèdent avec une maîtrise et une tranquillité qui ne permettent pas de supposer qu'une inquiétude quelconque sur la légitimité de son œuvre ait troublé l'esprit de leur auteur.

Telle était aussi, autant que j'en puisse juger, l'attitude du calvinisme pur, c'est-à-dire de celui de Calvin lui-même, avant que des reflets de Hegel, de Kirkegaard et surtout de Luther n'en eussent quelque peu modifié l'aspect. Réduite à l'essentiel, elle me semble d'abord impliquer une condamnation totale de la raison, conçue comme complètement aveugle à l'ordre divin depuis la faute. Sur ce point, qui est essentiel, le luthérianisme et le calvinisme le plus authentiques ne font qu'un ; ils ne laissent donc place à aucune philosophie naturelle des choses divines qui prétendrait se poser comme valable. Dans les deux cas, une « connaissance religieuse naturelle » apparaît comme un monstre et une contradiction dans les termes, ce qui revient à dire que toute théologie naturelle est impossible. Par contre, le calvinisme authentique ne semble pas vouloir rejeter une fois pour toutes dans l'impuissance totale l'intelligence humaine, ni la condamner à cette misère permanente où K. Barth juge essentiel de la maintenir. S'il n'y a pas de philosophie religieuse naturelle dans le calvinisme, il y a certainement une certitude religieuse, et qui, parce qu'elle est la certitude de la parole de Dieu, est nécessairement tout le contraire d'une misère. Non qu'il s'agisse aucunement pour l'homme d'entrer en partage avec Dieu, comme si le Seigneur ne devait pas avoir le tout.

Non, il faut que la sagesse de l'homme périclite aussi totalement que sa justice ; mais la certitude de Dieu du moins est inébranlable, et qu'est-ce que la théologie, sinon la vérité de Dieu lui-même, inscrite dans le cœur de l'homme par le Saint-Esprit ? C'est pourquoi Calvin s'est attaché avec tant de soin à construire une théologie dogmatique, de contenu opposé à la théologie scolastique et même de type différent, mais dont la certitude intrinsèque ne faisait aucun doute à ses yeux, même là où elle transposait les données de la connaissance naturelle sur le plan de la révélation. Captive sous l'autorité de la parole divine, la raison humaine n'est certes plus une raison philosophique, mais c'est encore une raison. Ce que reproche à Origène, Tertullien, Basile et Chrysostome le *Traité des scandales*, ce n'est pas d'avoir usé de la leur, mais, bien au contraire, de n'avoir pas « suivi ce que Dieu leur avait donné de jugement ¹ », car en user pour anéantir totalement l'homme et, s'il le faut, contre les sages du monde les plus illustres, c'est encore en user. Il n'y a donc, pour le calvinisme authentique, nulle théologie naturelle, même chrétienne, et c'est en quoi il s'oppose sur ce point au catholicisme ²

¹ *Œuvres de Calvin*, éd. « Je Sers », Paris, 1934, t. II, p. 175.

² La différence entre la position catholique et la position réformée apparaît clairement dans le livre déjà cité de M. A. Lecerf. Pour lui « Le seul point de départ légitime, pour constituer une philosophie de la religion, ne peut être que celui qui consiste à prendre la foi, au sens d'*aptitude religieuse restaurée par la grâce*, comme

mais il n'implique pas non plus l'impitoyable condamnation de l'homme à ne jamais avoir de « connaissance religieuse » proprement dite, car la théologie calviniste entend bien en être une. Radicalement transcendante à la philosophie, elle ne dédaigne pourtant pas au besoin d'en prendre le titre, non qu'elle en soit une, mais parce qu'elle remplace ce qu'eût été pour l'homme la philosophie si le péché ne l'avait aveuglé à sa lumière, et qu'elle se pose par conséquent comme seule à pouvoir en remplir pour nous les fonctions. Bref, elle ne veut ni poser la théologie naturelle comme possible, ni la maintenir délibérément en état de damnation, mais la transfigurer en théologie surnaturelle, ce qui est le seul moyen concevable de la sauver.

Ainsi entendue et maintenue dans les limites de son essence, la position calviniste apparaît donc susceptible d'une pureté exclusivement théologique (entendant par là, celle de la théologie calviniste) pourvu qu'elle exclue toute possibilité d'un accord quelconque avec la philosophie pure et accepte de disparaître dans la mesure où elle prétendrait à réaliser un tel accord. Il est vrai que les faits, commentés par saint Paul dans le texte célè-

organe de connaissance. (*Op. cit.*, pp. 47-48.) C'est là, me semble-t-il, d'excellent calvinisme. Pour le catholique, la grâce ne restaure pas seulement une aptitude religieuse, mais aussi une aptitude naturelle. Une théologie naturelle calviniste est donc impossible, mais une théologie naturelle catholique est possible, et c'est pourquoi, à la différence du calviniste, le catholique a droit à une « philosophie chrétienne » proprement dite.

bre que la dogmatique réformée n'oublie jamais, nous obligent à reconnaître que puisque Dieu « s'est manifesté à nous dans ses œuvres, il faut bien que nous le cherchions en elles ; car notre esprit n'est pas capable de comprendre son essence. Et le monde nous est comme un miroir, dans lequel nous pouvons le contempler, de la manière dont il nous est nécessaire de le connaître ¹ ». Que l'on ajoute à ce texte ceux de la *Confession de la Rochelle* et de la *Confession des Pays-Bas*, dont l'article second suggère, puis affirme une double connaissance de Dieu, premièrement par sa création, deuxièmement, et d'une manière plus manifeste ², par sa parole, il restera vrai de dire que la connaissance de Dieu par sa création ne prend pour le calviniste la moindre valeur religieuse qu'à la lumière de sa parole. On perdrait donc son temps à sommer ces théologiens de s'expliquer sur ce que notre connaissance purement naturelle de Dieu peut garder de valeur philosophique, car si elle en a une, elle ne les intéresse pas. L'essence du calvinisme, sur ce point, peut être, en un certain sens, considérée comme « analogue » à celle du kantisme, en ceci du moins qu'elle est essentiellement critique. Le calvinisme est une disqualification religieuse de l'ordre de la nature déchée, comme

¹ J. CALVIN, *Le catéchisme*, dans *Œuvres de Calvin*, Paris, « Je Sers », 1934, p. 25. Cf. *Confession de la Rochelle*, art. II, éd. cit., p. 142. — *Confession des Pays-Bas*, art. II, éd. cit., p. 180.

² J'omets intentionnellement le « plus évidemment » omis par la revision de Dordrecht. Ces reviseurs étaient des calvinistes avisés.

le criticisme de Kant sera une disqualification scientifique de l'ordre métaphysique. Disons, si l'on veut, que « criticisme religieux » pourrait être une formule commode, sans plus d'ailleurs, pour désigner cette attitude typique de la dogmatique réformée qui, au nom d'une question religieuse préalablement posée à la philosophie, dépossède complètement l'homme de toute aptitude à s'approcher de Dieu par la raison pure. Exactement comme la volonté humaine est jugée « totalement captive sous le péché », ce que notre intelligence peut avoir encore de clarté « se convertit en ténèbres quand il est question de chercher Dieu ». Comment en serait-il autrement, si l'on pose la nature de l'homme comme « totalement corrompue » ¹ ? Le vrai calviniste a donc le droit, et le devoir, de laisser les morts ensevelir

¹ J. CALVIN, *Confession de la Rochelle*, art. IX, éd. cit., p. 149. Les éditeurs de Calvin justifient cette condamnation totale de l'intelligence et de la raison en matières divines par un appel à saint Paul, *I Cor.*, II, 14. Il suffit de comparer les textes pour voir ce qu'il en est. Par contre, la *Confession de Westminster* (1647), se montre beaucoup plus réservée « Although the light of nature, and the works of creation and providence, do so far manifest the goodness, wisdom, and power of God, as to leave men inexcusable ; yet they are not sufficient to give that knowledge of God, and of his will, which is necessary unto salvation. *The confession of faith*, Glasgow and London, 1859, art. I, p. 19. Rien ici qui ne s'accorde avec les textes de saint Paul et la théologie catholique. Quant à savoir si c'est du calvinisme, il est au moins permis d'en douter. La même remarque s'appliquerait au début du *Larger catechism* de Westminster (approuvé par l'Eglise d'Ecosse en 1648 ; q. 2, éd. citée,

ce qu'il considère comme mort. Si je me permets de lui rappeler que sa fonction propre est de s'en tenir là, c'est uniquement dans la conviction qu'une claire mésentente est souvent plus féconde et, à tout prendre, plus charitable, que la politesse vague d'un malentendu.

p. 109); c'est pourquoi nous n'avons pas cru devoir prendre en considération ces formes adultérées du calvinisme.

CHAPITRE III

CATHOLICISME ET PHILOSOPHIE

Le calvinisme peut chercher une attitude conforme à ses principes soit dans la suppression de l'un des deux termes de l'antinomie, soit dans le maintien de l'antinomie comme telle ; le catholicisme, lui aussi, doit chercher la pureté de son attitude, mais elle ne peut être que celle d'un ordre. C'est donc la nature de cet ordre que nous devons tenter de définir.

Notons d'abord ce qu'a de déconcertant le reproche, si souvent dirigé contre la position catholique du problème par la dogmatique réformée, d'exalter les droits de la raison au détriment de la foi, ou de diminuer le respect inconditionné que l'homme doit à la majesté de la parole divine. Il y a là une inaptitude, regrettable chez des théologiens, à discerner le caractère propre de la position qu'ils combattent et dont, en fin de compte, ni eux ni nous ne pouvons espérer aucun bénéfice. Les calvinistes ne justifieront jamais leur propre doctrine en l'opposant au pseudo-catholicisme qu'ils critiquent, mais les catholiques eux-mêmes courent le risque de se croire justifiés de toute faute du seul fait qu'ils ne commettent pas celle dont on les accuse. Nous en commettons pourtant.

Si les théologiens calvinistes prenaient la peine de nous les signaler, ils nous rendraient un vrai service et je crois même que leur propre théologie ne serait pas sans y gagner quelque chose, car on ne sait jamais au juste ce que l'on admet tant que l'on se trompe sur ce que l'on rejette. Après tout, comment être sûr que ce que l'on rejette n'est pas acceptable, si l'on se méprend sur ce que c'est ?

Or, en premier lieu, ce que la foi n'est pas pour l'Eglise de Rome, c'est « une pure et simple adhésion intellectuelle à la doctrine de l'Eglise infailible », qui s'opposerait à la foi calviniste en Dieu et aux promesses de Dieu ¹. Il faut s'excuser ici d'avoir à citer l'Acte de foi que tout catholique enseigne à ses enfants dès leur tout premier âge, que lui-même répétera jusque sur son lit de mort et que tout théologien calviniste peut lire à la première page de notre catéchisme. Au fait, cette première page, pourquoi n'en citerions-nous pas le début en entier ? Nous verrons bien si un catholique a besoin de Calvin pour apprendre de lui le respect de la majesté divine « Au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit. Ainsi soit-il. Mettons-nous en la présence de Dieu, adorons son saint nom. Très sainte et très auguste Trinité, Dieu unique en trois personnes, je crois que vous êtes ici présent. Je vous adore avec les sentiments de l'humilité la plus profonde, et je vous rends de tout mon cœur les hommages qui sont dus à votre souveraine majesté. » C'est seulement alors que

¹ A. LECERF, *De la nature de la connaissance religieuse*, p. 18.

vient l'Acte de foi : « Mon Dieu, je crois fermement toutes les vérités que vous avez révélées et que vous nous enseignez par votre Eglise, parce que vous ne pouvez ni vous tromper, ni nous tromper ¹. » Que la dogmatique réformée nous reproche de croire Dieu par l'Eglise de Rome, au lieu de le croire par la Confession de La Rochelle, ou par la Confession des Eglises réformées wallonnes et flamandes des Pays-Bas, retouchée plus tard par le Synode de Dordrecht, ou par la Confession d'Augsbourg, ou par celle de Westminster qu'approuva ensuite la Kirk d'Ecosse, je le comprendrais sans peine. Ce qui m'étonne, c'est que l'on suppose gratuitement qu'un catholique croie moins immédiatement à Dieu par l'Eglise de Rome, qu'un protestant qui considère comme exprimant fidèlement la parole divine des décisions prises, non pas, car ce serait impie, par un *concile*, mais bien par un *synode*, réuni n'importe où pourvu que ce ne soit pas à Rome. Lorsqu'un calviniste me dit qu'il ne se réclame de La Rochelle, d'Embsden, de Dordrecht ou de Genève que parce que l'Eglise qui s'y est assemblée n'a fait qu'enregistrer la parole de Dieu, l'idée ne me viendrait jamais de lui dire qu'il n'a plus foi en Dieu, mais en son Eglise. Je sais bien qu'il n'adhère à son Eglise que parce qu'elle est pour lui la parole même de Dieu. Pourquoi suppose-t-il donc que l'Eglise catholique soit pour nous autre chose ? Libre à lui de le faire s'il lui plaît de se battre sur un terrain

¹ *Catéchisme du Diocèse et de la Province de Paris*, Paris, J. de Gigord, s. d., p. 1.

vague contre des ennemis imaginaires ; disons-lui du moins simplement qu'il doit perdre tout espoir de jamais nous y rencontrer.

Ajoutons que si c'est la foi catholique qu'il cherche, ce qu'il trouvera n'a rien de commun avec « la pure et simple adhésion intellectuelle » dont il paraît que les Réformateurs ont profondément modifié le concept. Si, comme il est trop certain, la foi calviniste diffère de la foi catholique, ce ne peut être en ce que la foi catholique s'adresse d'abord à l'intellect, car celle de Calvin le fait aussi. La foi calviniste est un don particulier du Saint-Esprit, rendu nécessaire « par ce que notre entendement est trop faible pour comprendre la sagesse spirituelle de Dieu », de sorte que, par lui, « le Saint-Esprit nous illumine et nous éclaire pour nous rendre capables d'entendre ce qui autrement nous serait incompréhensible ¹ ». Mais ce ne peut être non plus parce que, outre cette adhésion intellectuelle, la foi calviniste est encore autre chose, car, cette autre chose, la foi catholique l'est aussi. Vertu de l'intellect, elle l'est certes essentiellement, mais non point « purement et simplement », puisque l'intellect ne croit la parole divine que parce qu'il y est mû par la volonté, et, comme le disait déjà saint Augustin que saint Thomas commente, par l'amour ². En ce sens, nous ne croyons pas seulement Dieu, ni à Dieu, mais *en* Dieu ³.

¹ J. CALVIN, *Catéchisme*, XVIII^e section, éd. cit., pp. 48-49.

² SAINT THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I^o II^o, q. 56, art. 3, Resp. et ad 1^m.

³ *Op. cit.*, II^o II^o, q. II, art. 3, Resp.

Des définitions catholiques de la foi, il y en a beaucoup et l'on aurait pu se contenter de choisir une des six que la *Somme théologique* examine pour être sûr d'en produire une qui fût exacte, mais le plus simple n'était-il pas, au lieu d'en fabriquer une pour les besoins de la Cause, de se contenter de celle que saint Thomas lui-même nous donne comme la plus parfaite ? C'est celle de saint Paul, *Hebr.*, 11, 1 : « La foi est la substance de ce que l'on espère, la conviction de ce que l'on ne voit point. » S'il fallait comparer le commentaire que donne saint Thomas de cette parole à celui qu'en donne Calvin, l'insistance la plus forte sur la vertu salvatrice de la foi ne serait peut-être pas du côté de la dogmatique réformée ; car si Calvin rappelle que le don de foi « affermit aussi notre confiance en Dieu, en scellant et en imprimant les promesses du salut dans nos cœurs ¹ », saint Thomas en fait, avec saint Paul, la *substance* même, c'est-à-dire le « premier commencement » de la béatitude éternelle en nous ². Je ne dirai pas que la définition réformée de la foi catholique en soit une caricature, car je sais que son auteur n'en avait ni l'intention, ni, et bien moins encore, la malice ; elle exprime seulement la manière toute spontanée dont un théologien calviniste se la représente pour qu'il lui soit plus commode de la rejeter.

S'il en est bien ainsi, on pourra ranger dans la même classe d'arguments le reproche, formulé par

¹ J. CALVIN, *Catéchisme*, *loc. cit.*, p. 49.

² SAINT THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, II^e II^o, q. 4, art. 1, Resp.

la dogmatique réformée contre le catholicisme, de « faire reposer les affirmations de la foi sur des raisonnements faillibles ¹ ». Les affirmations de la foi catholique ne reposent sur aucun raisonnement, faillible ou non, mais sur la parole de Dieu. Car ce que la raison peut connaître sur Dieu de science parfaite, du fait même que cela est ainsi connaissable, ne saurait relever essentiellement de la foi. Il se peut que la plupart des hommes aient à le croire : c'est le cas de tous ceux qui ne peuvent ou ne veulent pas le savoir ; mais ce n'est là qu'un accident, si fréquent soit-il et qui ne suffit pas à faire que ces vérités appartiennent en droit au corps de la foi. Elles n'en sont que le préambule, justement parce qu'elles sont, de soi, accessibles à la raison. Dieu existe; il est un, créateur du monde, intelligent et voulant, sage et provident, autant de certitudes nécessaires au salut (et Dieu les révèle), mais qui, parce qu'elles restent de soi naturellement connaissables, ne sont en présence de la foi véritable que comme la nature devant la grâce. Il en va tout autrement du corps des vérités qui sont essentiellement de foi, car même lorsque le raisonnement y intervient, la valeur de ses conclusions repose tout entière sur la certitude de la parole divine et non point inversement.

Si donc quelqu'un se méfie des forces de sa raison, sa foi n'aura pourtant rien à craindre. Ce qu'il n'est pas certain de savoir, qu'il le croie. Nul moins que saint Thomas ne s'est fait illusion sur l'aptitude

¹ A. LECERF, *op. cit.*, p. 31. Pour ce qui suit sur la faillibilité de la raison naturelle, voir *ibid.*, pp. 31-32.

générale des hommes à comprendre la métaphysique. Après tout, c'était un professeur : il avait donc eu des élèves pour le renseigner là-dessus. Tout ce que l'on fait honneur à Calvin d'avoir déjà remarqué, concernant la faillibilité de la raison naturelle et les dangers dont s'accompagne le maniement si délicat des raisonnements métaphysiques, reproduit purement et simplement le texte classique de la *Somme contre les Gentils*, I, 4, et maint autre où saint Thomas énumère les raisons pour lesquelles il convenait que Dieu prescrivît à tous les hommes de tenir par la foi toutes les vérités salutaires, afin que tous pussent y participer sans doute ni erreur. Il y a, dans la théologie catholique, un personnage très important, quoique anonyme, dont ceux qui veulent la critiquer à bon escient ne devraient jamais oublier l'existence. C'est la « bonne vieille ». La *vetula* de nos théologiens ne sait pas un mot de philosophie, et c'est justement pour cela qu'ils l'admirent, à tel point qu'on se demande parfois s'ils ne l'envieraient pas un peu. Ainsi, dit saint Bonaventure qui se souvenait de la leçon de frère Gilles (un *simplex et ydiota* comme saint François lui-même) « voici qu'une bonne vieille, avec un petit jardin, mais qui a la charité, tire d'elle seule plus de fruit qu'un grand maître, avec un grand jardin, et qui sait les mystères de la nature ¹ ».

Au fait, ces mystères de la nature, sommes-nous du moins certain qu'il les sache? Saint Thomas lui-même en doutait : « Notre connaissance est si fai-

¹ Cf. E. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 82.

ble qu'aucun philosophe n'a jamais pu connaître parfaitement la nature d'une mouche ; c'est pourquoi, lisons-nous, un philosophe passa trente ans dans la solitude pour connaître la nature de l'abeille. Si donc notre intellect est si faible, n'est-il pas insensé de ne vouloir croire de Dieu que ce que l'homme peut en connaître par lui-même ? C'est là contre qu'il est dit dans Job, III *Ecce Deus magnus, vincens scientiam nostram*. Voilà donc en quoi se résume, pour un théologien catholique, le bilan de tant de siècles de théologie naturelle « Aucun philosophe avant l'avènement du Christ, en y mettant tous ses efforts, n'a pu en savoir autant sur Dieu et ce qui est nécessaire à la vie éternelle, qu'en sait une pauvre vieille par la foi après l'avènement du Christ ¹ Instruit par cette expérience séculaire, le vrai catholique le plus féru de philosophie n'a guère l'illusion de savoir parfaitement ce qui, de soi, est parfaitement connaissable. Non seulement, il est plus sûr de ce qu'il croit que de ce qu'il sait, mais il croit *quae sunt fidei magis quam ea quae videt* : ce qu'il croit est plus sûr pour lui que ce qu'il voit.

Pour qui se souvient de ce qu'est exactement l'ordre essentiel de la foi dans le catholicisme authentique et qu'il n'admet qu'une seule sagesse parfaite *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam, qui etiam factus est nobis sapientia a Deo* ²,

¹ SAINT THOMAS D'AQUIN, *De symbolo apostolorum*, dans *Opuscula omnia*, Paris, Lethielleux, t. IV, p. 350. Pour la formule suivante, *op. cit.*, p. 351.

² SAINT PAUL, *I Cor.*, 1, 24 et 30 ; commenté par saint Thomas, *In I Sent.*, Prolog.

l'accusation dirigée contre nos théologiens, de prétendre trouver la vérité par la raison seule, mais de se laisser en fait inconsciemment diriger par la foi ¹, semble véritablement surprenante. Comment un théologien catholique se laisserait-il « inconsciemment » conduire par une foi qu'il pose ouvertement comme le principe même de sa recherche ? C'est bien le cas de répondre avec saint Thomas « *Contra*, Hebr. XI, 6 *sine fide impossibile est placere Deo*. Or plaire à Dieu est suprêmement nécessaire. Puis donc que, pour ce qui relève de la foi, la philosophie est impuissante, il faut qu'il y ait une autre connaissance qui procède des principes de la foi ². Voilà pourquoi le Concile du Vatican déclare en propres termes que la science de la foi révélée par Dieu « n'est pas proposée à l'ingéniosité des hommes comme une invention philosophique à perfectionner, mais comme un dépôt divin, remis à l'Épouse du Christ, pour qu'elle le garde fidèlement et le déclare infailliblement ». En aucun cas le théologien, comme tel, ne cherche à faire semblant de retrouver par la raison seule ce que la foi enseigne. Comme théologien, il parle au nom de Dieu, et cela suffit. S'il prouve rationnellement ce qui peut être naturellement connu, c'est que le théologien use pour un temps de la philosophie et parle en philosophe. Mais d'abord, ce n'est plus alors de l'ordre essentiel de la foi qu'il s'agit, c'est-à-dire de ce qui ne peut être que cru ; et surtout, bien loin

¹ A. LECERF, *op. cit.*, pp. 159-160. Cf. p. 272.

² SAINT THOMAS D'AQUIN, *In I Sent.*, Prolog., q. I, art. 1, *contra*.

de se laisser alors inconsciemment guider par la Révélation dans l'usage qu'il fait de la raison naturelle, le théologien garde les yeux fixés sur elle comme sur le plus sûr des guides. Il n'en déduit rien, il ne prouve rien ici par elle, mais il compte sur la parole de Dieu pour délivrer sa raison de l'erreur, la protéger et l'instruire ¹. Tout ce que ce théologien veut faire, c'est prouver à ceux qui en sont capables, que ce que Dieu leur prescrit ici de croire, ils peuvent le savoir. Rien de moins inconscient qu'une telle attitude. Conduire sa raison sur le chemin tracé par la Révélation sans en avoir conscience, ce serait prendre une étoile pour guide sans s'en apercevoir.

Ce n'en est pas moins ici le lieu, pour nous catholiques tout autant que pour les calvinistes, de procéder à un examen de conscience. Lorsque le calviniste s'est proclamé irrémédiablement corrompu, il court le risque de se résigner assez confortablement à sa corruption ; lorsque le catholique a professé son espoir dans la grâce qui guérit, on peut craindre qu'il ne se croie si bien guéri qu'il veuille bientôt se passer de la grâce. Dans l'un et l'autre cas, le péché originel retrouve ses droits. Le point n'est pas étranger à la question qui nous occupe. Si la dogmatique réformée se croit autorisée à critiquer ce qu'elle nomme le rationalisme catholique, c'est peut-être qu'en effet certains catholiques s'expriment, comme si la science des préambules de la foi, c'est-à-dire la théologie naturelle, sous prétexte qu'elle est essentiellement ra-

¹ *Conc. Vat.*, dans DENZINGER, *Enchir. Symbol.* 16^e édit., textes 1799, 1800, p. 479.

tionnelle, était un terrain religieusement neutre, où la révélation n'exercerait aucune influence positive et directe. Je ne crois pas qu'il soit possible pour un catholique de le soutenir, sans oublier certains faits essentiels qu'il est nécessaire de rappeler.

Lorsqu'un théologien catholique maintient que, parmi les vérités nécessaires au salut et révélées par Dieu, certaines sont accessibles à la raison seule, comme l'existence d'un Dieu unique créateur du monde, il ne parle pas seulement d'une possibilité de droit, mais aussi d'une possibilité de fait. Reste pourtant à savoir dans quelle proportion et dans quelles conditions elle est réalisable. Si l'expérience prouve que cette connaissance naturelle de Dieu, certaine quoique limitée en profondeur, est possible, elle montre aussi combien il est pratiquement difficile de l'atteindre lorsque la raison est complètement livrée à elle-même. On ne peut souhaiter d'expérience plus probante à cet égard, que les résultats obtenus par les esprits humains les plus profonds, tant qu'ils ont dû parler de Dieu sans être guidés par la Révélation. Comment ne pas en conclure, selon la remarque de saint Thomas, qu'en ces matières « nos recherches nous conduisent facilement à l'erreur à cause de la faiblesse de notre intellect. C'est ce que montre clairement l'exemple des philosophes qui, cherchant la fin de la vie humaine en suivant le chemin de la raison, et ne trouvant pas la manière d'y arriver, tombèrent dans des erreurs nombreuses et abominables, se contredisant tellement l'un l'autre qu'on en trouverait à peine deux ou trois pour

soutenir une opinion de tout point identique en ces matières, au lieu que nous voyons même plusieurs peuples s'accorder par la foi sur la même opinion ¹. »

La question est désormais de savoir si le fait que des succès de ce genre furent jadis extrêmement rares, nous oblige à conclure qu'il doive nécessairement en être de même aujourd'hui ? Pourquoi l'universalité de la foi ne se refléterait-elle pas dans une sorte d'universalité de la raison philosophique ? Nous ne sommes plus dans la même situation que Platon et Aristote, d'abord, parce qu'avec un moindre génie nous bénéficions pourtant des progrès dus au leur, mais surtout parce qu'un secours divin est là qui leur faisait défaut. Depuis que Dieu lui-même a révélé son existence, tout homme est tenu de commencer par y croire, fût-il un Platon ou un Aristote en herbe. Avant que l'enfant ne devienne un jour un métaphysicien illustre, il faudra, supposant qu'il soit capable de le faire, lui laisser le temps d'apprendre presque toutes les autres sciences, préambules nécessaires de la métaphysique, « quae quidem praeambula paucissimi comprehendunt vel consequuntur ». Qui lui enseignera Dieu dans l'intervalle ? Pris à ses débuts, notre intellect est vide ; nous avons pourtant besoin de connaître Dieu tout de suite, « et c'est pourquoi, notre intellect devant n'être à aucun moment vide de la connaissance de Dieu, il a besoin de la foi pour en recevoir dès le commencement même les vérités divines ».

¹ SAINT THOMAS D'AQUIN, *In Boeth. de Trinitate*, qu. III, art. 1, ad 3^m, éd. Mandonnet, t. III, p. 64.

C'est donc également un fait que même ce qu'en droit il pourrait comprendre de Dieu sans l'avoir cru (et c'est pourquoi saint Thomas n'applique pas à cet ordre de vérités le *nisi credideritis non intelligetis*), l'homme chrétien doit commencer pourtant par le croire avant d'arriver à le comprendre¹. Comment s'étonner dès lors que ce que les chrétiens commencent presque toujours par croire, ils aient plus de facilités que les païens à le trouver par la raison ?

Ce n'est donc pas sans juste cause qu'un théologien calviniste s'étonnait récemment de voir un philosophe catholique aussi haut placé que le Cardinal Mercier porter sur la question un jugement qui semble nier purement et simplement qu'un catholique puisse croire en l'existence de Dieu. La formule s'explique en un sens, lorsqu'on se souvient de la préoccupation qui l'a suggérée. Le Cardinal Mercier se trouvait alors aux prises avec le fidéisme et le traditionalisme, qui semblaient exagérer à plaisir l'infirmité de l'esprit humain, et c'est pour marquer le plus fortement possible l'attitude contraire qu'il allait jusqu'à écrire « La révélation est *moralement* nécessaire à l'humanité pour conserver son patrimoine de vérités spéculatives et morales. Elle ne l'est pas *physiquement* ; et, en tout cas, l'existence de Dieu ne peut faire l'objet d'un acte de foi divine² Que la révéla-

¹ *Op. cit.*, Resp., p. 63.

² *Traité élémentaire de philosophie à l'usage des classes*, édité par des professeurs de l'Institut supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain, 7^e édit., Louvain, 1925 ; t. II, p. 22. Cette partie est l'œuvre du cardinal

tion ne soit que moralement nécessaire pour sauvegarder les données essentielles de la théologie naturelle, on en tombe d'accord, mais ce principe ne justifie pas la remarque dont on l'accompagne. L'existence de Dieu peut être sue sans être crue, mais elle peut être crue sans être sue, à tel point que la plupart des chrétiens commencent par croire que Dieu existe avant d'avoir le droit de dire qu'ils le savent. Il y a donc au moins un cas où cette croyance est possible, c'est celui où l'homme croit que Dieu existe sur la foi de la parole divine, car comment croire en Dieu sur la foi de Dieu sans croire en lui par un acte de foi divine ? On comprend donc qu'un théologien calviniste, lisant une telle formule, puisse s'y laisser tromper, mais il s'en faut qu'elle exprime correctement la position catholique sur ce point.

En fait, la réalité même de la foi est trop riche et la variété des expériences humaines est trop considérable pour qu'une formule unique puisse définir autre chose que la vérité de droit. Si l'on

Mercier. Ce texte est visé par A. LECERF, *op. cit.*, pp. 29-30. — On peut se demander si le cardinal Mercier n'a pas été induit en erreur sur ce point par les textes où saint Thomas déclare que l'existence de Dieu n'appartient pas essentiellement au corps de la foi, et même que ce n'est pas un article de foi (*De Veritate*, q. 14, art. 9, ad 9^m). Cela est strictement vrai, mais il y a beaucoup d'objets de foi qui ne sont pas des *articuli fidei*. (Sur le sens de cette expression, voir *Sum. theol.*, II^e II^o, q. 1, art. 6, Resp.) Ou encore s'il n'aurait pas interprété la formule thomiste *fides non potest esse de scitis*, comme si elle disait *de scibilibus*. Quoi qu'il en soit, j'ai vainement cherché dans saint Thomas de quoi la justifier.

considère ce qui se passe en fait, il ne suffira plus de distinguer ceux qui croient de ceux qui savent, on devra tenir compte de la classe, assez généreusement peuplée, de ceux qui ne font que croire, bien qu'ils se flattent de savoir. Car enfin, ce qui est preuve nécessaire pour saint Augustin ne l'est pas pour saint Thomas d'Aquin, et ce qui l'est pour saint Thomas d'Aquin ne l'est pas pour Duns Scot. Je veux bien admettre que l'un d'eux ait raison, mais il faut alors que les autres se trompent. Prenons un cas concret et bien connu. Saint Anselme était absolument certain d'avoir donné de l'existence de Dieu une preuve évidente, irréfutable et même inébranlable, dans son *Proslogion*. Ayant atteint sa conclusion, il s'en déclarait tellement sûr que, disait-il, même s'il n'eût plus voulu croire à l'existence de Dieu, il lui eût été dès lors impossible de ne pas la savoir. S'il la savait, ce n'était donc plus aucunement parce qu'il y croyait et la foi qu'il en gardait n'avait rien à voir avec la science qu'il en avait acquise. Pourtant, chacun sait qu'aux yeux de saint Thomas cette prétendue évidence rationnelle n'était qu'une pétition de principe. En tant que sa certitude scientifique de l'existence de Dieu reposait sur cet argument, elle n'était donc rien de plus qu'une foi déguisée en preuve, et ce qui avait été le cas de saint Anselme sera celui de Descartes et de Malebranche. On eût bien étonné Descartes, en lui disant que sa preuve de l'existence de Dieu, qu'il considérait comme aussi ou plus certaine que n'importe quelle démonstration mathématique, n'était que la formule prétentieuse de l'acte de foi le plus sim-

ple ; pour qui la juge du point de vue thomiste, elle n'était pourtant pas autre chose *dans l'hypothèse la plus favorable* ; car on peut encore se demander si certains hommes, à force de jouer avec les preuves de l'existence de Dieu, n'en arrivent pas à se trouver dans un état où ils ne la savent ni ne la croient, ce qui peut conduire à des conséquences que l'on devine et que ce n'est pas ici le lieu de développer. Les fausses preuves ne germent dans l'âme des pères que parce qu'ils croient encore, mais quand les fils s'aperçoivent qu'elles sont fausses, il est trop tard, car eux-mêmes ne croient plus. C'est ainsi que d'un Descartes peut naître un Voltaire, et d'un Malebranche un Hume. En traitant de ces questions avec la froideur détachée du philosophe, on oublie donc les droits du psychologue, du moraliste et par conséquent aussi du théologien.

La remarque en avait été pourtant faite par saint Thomas d'Aquin lui-même, sous une forme très simple qui ne lui ôte rien de sa valeur *frequenter in hoc homo fallitur, quod putat esse demonstrationem quod non est* ¹. J'avoue, pour ma part, que cette constatation de bon sens suffit à me faire reculer devant l'assurance intrépide de ceux qui disent que « l'homme ne peut être obligé à admettre Dieu que s'il en *démontre* l'existence ; le culte qu'il lui rend ne peut être méritoire que s'il est fondé en raison et convaincu » ² Non, l'homme

SAINT THOMAS D'AQUIN, *In Boeth. de Trinitate*, q. I, art. 1, ad 4^m, éd. cit., pp. 64-65.

² D. MERCIER, *op. cit.*, p. 28.

est obligé d'admettre Dieu sur la seule autorité de la parole divine, quand bien même il se croirait incapable d'en démontrer l'existence ; et non seulement le culte qu'il rend à Dieu est méritoire en l'absence de toute démonstration de ce genre, mais il ne l'est peut-être jamais plus que dans les cas où l'homme s'obstine à le rendre au milieu des ténèbres d'une raison qui vacille, comme un aveugle que ses mains seules assurent de la présence de l'autel.

C'est peut-être que le problème si complexe auquel il s'agit de trouver une réponse, n'est pas susceptible d'une solution simple et valable pour tous les cas. Le premier des préambules de la foi est l'affirmation de l'existence de Dieu. De soi, c'est une vérité naturellement connaissable et, comme le prouve l'expérience universelle, naturellement connue sans la lumière de la foi. C'est même pourquoi, selon la parole de saint Paul, ceux qui la nient sont inexcusables. Il est donc certain que la raison humaine, si affaiblie et obscurcie qu'elle soit par le péché originel, conserve assez de force pour nous guider avec certitude à l'existence de Dieu. Mais cette connaissance naturelle de Dieu par la raison n'est pas toujours, en fait, la certitude absolue qu'elle pourrait être. Il se peut, comme le dit saint Thomas, qu'elle soit une *debilis existimatio* de la raison. Les choses vont alors suivre un chemin assez compliqué. L'homme qui commence par estimer, sans en être très sûr, que Dieu existe, peut en venir à estimer en outre qu'il doit plaire à Dieu qu'on le croie, et tout spécialement qu'on croie qu'il existe. Ainsi, bien loin de

penser que la connaissance naturelle que nous avons de Dieu exclue nécessairement la foi en son existence, saint Thomas enseigne expressément que cette inférence spontanée, qui pose Dieu à partir de l'ordre du monde, des aspirations morales de l'homme ou du problème de sa destinée, nous invite à croire que Dieu existe. *Et sic potest aliquis credere Deum esse, eo quod sit placitum Deo* ; non, ajoute saint Thomas, que l'existence de Dieu soit un article de foi, puisqu'elle est démontrable, mais elle est ici crue par un acte de foi, qui se place entre l'estimation rationnelle qui la prépare et une démonstration scientifique dont on ne sait encore si elle aura jamais lieu ¹. Non seulement donc la foi en l'existence de Dieu n'est pas impossible, mais nous la voyons ici appelée comme en renfort par une opinion qui ne se sent pas sûre d'elle-même et qui, en attendant la démonstration qui lui manque, n'a rien d'autre que la foi pour s'assurer.

Cette démonstration scientifique et technique, il se peut que la raison ne la tente jamais, faute d'en avoir les moyens ou le loisir. Tel est, semble-t-il, le cas d'un grand nombre d'hommes, que leur raison oriente plutôt vers la foi en l'existence de Dieu que vers la démonstration technique de cette vérité. Ceux-là, bien entendu, seront fort loin de se passer de la foi, puisqu'au contraire c'est leur raison même qui l'appelle. Quant à ceux qui tenteront de dépasser leur *debilis existimatio* de l'existence de Dieu pour s'élever jusqu'à la preuve

¹ SAINT THOMAS D'AQUIN, *De veritate*, q. 14, art. 9, ad 9^m

scientifique de cette vérité, il se peut qu'ils réussissent, auquel cas l'existence de Dieu deviendra pour eux, ce qu'elle est en soi une certitude démonstrativement prouvée qui précède le corps des vérités de foi ; mais il se peut aussi qu'ils échouent, et qu'il est alors désirable que la foi soit là pour aider les inférences spontanées de la raison à survivre au naufrage de leur démonstration ! L'insensé qui dit dans son cœur il n'y a pas de Dieu, est beaucoup moins souvent un simple, docile aux inspirations de sa raison naturelle, qu'un philosophe manqué, qui veut obtenir d'elle ce que, sans les efforts ni les préparations intellectuelles ou morales nécessaires, elle ne saurait lui donner.

Allons-nous donc soutenir qu'il ne peut y avoir, sous l'acte de foi en l'existence de Dieu, cette inférence rationnelle valide que l'homme, même hors de la Révélation, serait inexcusable de ne pas faire ? Ou soutiendrons-nous inversement que tout homme est strictement tenté de chercher à cette inférence des preuves techniquement démonstratives, qui le dispensent de la foi ? Jamais, me semble-t-il, l'Eglise n'a enseigné pareille doctrine. Dieu n'est pas réservé aux professeurs ou aux étudiants de philosophie et saint Thomas n'a certainement voulu rien de tel. Il est vrai de dire, en bonne doctrine thomiste, que la même vérité ne peut pas être crue et sue, à la fois et sous le même rapport. Ce qu'un homme sait de Dieu, c'est-à-dire ce qu'il en connaît par une preuve scientifiquement valable, il ne saurait donc en même temps le croire. Cela prouve simplement

qu'une théologie naturelle est possible et que, là où elle est vraiment réalisée, elle dispense de la foi, mais cela ne prouve aucunement que la théologie naturelle soit un présupposé obligatoire du corps des vérités qui sont essentiellement de foi, ni qu'un culte qui ne se fonderait pas sur elle doive être considéré comme sans valeur religieuse, ni, enfin et surtout, que la foi en l'existence de Dieu soit si inutile qu'on la puisse sans inconvénients réputer impossible.

La Révélation contient toute la vérité salutaire, non seulement touchant les vérités qui sont essentiellement de foi et le demeureront toujours, mais même touchant ces préambules qui, de soi connaissables, ne peuvent cependant être immédiatement connus par personne et ne le seront peut-être jamais de plusieurs. Tant s'en faut que l'acte de foi en ces vérités liminaires soit impossible, que Dieu nous les a expressément révélées afin qu'elles fussent crues. C'est pour cela, dit saint Thomas, qu'il a fallu « que nous fussent connues par la foi dès le commencement, ce que notre raison n'avait pas encore pu atteindre, *et hoc quantum ad ea quae ad fidem praeexiguntur* »¹. Et ce n'est pas seulement d'une possibilité abstraite, mais d'une nécessité pratique et concrète qu'il s'agit. C'est ici le cas de dire avec Kant : « Tu dois, donc tu peux » ; car Dieu ne nous a pas seulement permis de croire même le compréhensible, il nous l'a prescrit « *salubriter ergo divina pro-*

¹ SAINT THOMAS D'AQUIN, *In III Sent.*, dist. 24, art. 3, q. 3, sol. 1, ad 1^m, éd. Mandonnet, t. III, p. 774.

» vidit clementia, ut ea etiam quae ratio investigare potest, fide tenenda praeciperet ¹. » Il n'est donc pas seulement possible de croire en l'existence d'un seul Dieu, mais ce peut être nécessaire *necesse est credere Deum esse unum, et incorporeum, quae naturali ratione a philosophis probantur*, et cela est nécessaire, comme le dit expressément saint Thomas, *propter certitudinem*, parce que *ratio humana in rebus divinis est multum deficiens* ². Bref, la foi ne porte pas seulement sur ce qui est essentiellement de foi, elle s'étend à tout le révélable, c'est-à-dire à tout ce que Dieu juge opportun de révéler. En ce sens, les préambules de la foi eux-mêmes, bien qu'ils puissent être prouvés, peuvent aussi être crus : *possunt demonstrari et sciri*. Tel est, en particulier, le cas de l'existence de Dieu : *sicut hoc quod est Deum esse*, cette vérité étant crue pour celui dont l'intellect n'en atteint pas la démonstration, car la foi suffit par elle-même à nous assurer fermement de tout ce qui la précède comme de tout de ce qui la suit ³ Quand

¹ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Cont. Gent.*, lib. 1, cap. 4.

² SAINT THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, 11^a 11^{ae}, q. 2, art. 4, *Sed contra* et *Resp.*

³ SAINT THOMAS D'AQUIN, *In III Sent.*, dist. 24, art. 2, q. 3, sol. 2 ; éd. Mandonnet, t. III, p. 769. Il va de soi que si au lieu de considérer la seule connaissance de l'existence de Dieu, que j'ai discutée comme le cas le plus favorable à la thèse contraire, on considérait soit un certain nombre d'attributs divins pris isolément, soit surtout l'ensemble des vérités naturellement connaissables sur Dieu réduites à l'état de science (et c'est seulement là qu'elles forment une « théologie naturelle » au sens propre), il est encore plus improbable que la foi puisse ou doive être éliminée

on se montre trop curieux de tenir la théologie à l'écart de la philosophie, ce sont donc les principes les plus élémentaires de la théologie elle-même qu'on est en danger d'oublier.

Il n'est pas surprenant que ceux qui ne pensent même plus qu'un catholique puisse croire en l'existence de Dieu sur la seule foi de la parole divine, refusent d'admettre que la théologie naturelle puisse devoir quelque chose aux enseignements positifs de la Révélation. Ce en quoi l'on n'a jamais cru ne doit évidemment rien à la foi lorsqu'il est su ; mais le simple chrétien, qui croit en Dieu, et qu'il est un, et le Père tout-puissant créateur du ciel et de la terre, ne peut s'empêcher

de l'effort pour les acquérir. Je dois d'ailleurs reconnaître qu'ici, même parmi les thomistes, l'accord n'est pas parfait. Cajetan semble restreindre le *vulnus ignorantiae* à l'intelligence pratique, ce qui conduirait sans doute à soutenir, avec J. Maritain, que la morale du moins ne peut se constituer adéquatement sans référence à la théologie. Billuart, au contraire, ne semble pas voir (pas plus que je ne le vois moi-même) sur quoi se fonde cette limitation. D'où sa conclusion « *Homo lapsus, absque gratia speciali superaddita, non potest, saltem potentia morali, cognoscere sive collective sive divisive omnes veritates naturales tam speculativas quam speculativo-practicās... Nam inter veritates naturales sunt quaedam adeo arduae et difficiles, ut nullus hominum certam eorum cognitionem hucusque adipisci potuerit.* » *Summa S. Thomae...* De gratia, diss. III, art. 2, m. 1. Le classique Billuart n'est ni Baïus, ni même Bautain ; mais il n'admet pas la validité sans réserves, la « santé » intégrale de l'intelligence dans une nature blessée par le péché originel, et l'on accordera du moins que cette attitude peut se réclamer des textes de saint Thomas d'Aquin sur les raisons qui justifient la révélation du connaissable par Dieu.,

de penser que ce qu'il croit, si d'autre part on peut le savoir, lui est enseigné à la fois pour qu'il le croie et pour qu'il le sache. Sans doute, prise en elle-même, la raison du chrétien ne diffère en rien de celle du païen. C'est une raison. Aucune illumination spéciale, aucune grâce créée de nouveau ne vient lui dévoiler des conclusions philosophiques dont la connaissance lui serait réservée. Créée et conservée par Dieu comme lumière naturelle, mue par lui en présence de cette nature sensible où sa Providence se manifeste par ses œuvres, la raison du chrétien peut le connaître, comme toute autre raison, *sine novi luminis infusione*, dans la mesure du moins où il lui est naturellement connaissable¹. Néanmoins, formellement identique à celle du païen, la raison du chrétien se trouve placée dans une situation différente de celle du païen. On peut refuser, comme philosophe, de tenir compte de cette situation et se contenter d'observer que l'acte requis « pour parvenir à une vérité jusqu'alors ignorée est *en soi* le même que l'acte par lequel on prouve une vérité déjà connue », mais si l'observation prouve bien qu'une raison qui connaît avec la foi doit être capable de connaître sans la foi, si donc elle porte contre le semi-traditiona-

¹ SAINT THOMAS D'AQUIN, *In Boeth. de Trinitate*, q. I, art. 1, Resp., éd. cit., pp. 28-29. C'est en ce sens que saint Thomas a toujours nié qu'une grâce spéciale soit requise pour notre connaissance des vérités naturelles *In II Sent.*, dist. 28, q. 1, a. 5 ; éd. cit., t. II, pp. 731-732. — *Sum. theol.*, I^a II^{ae}, q. 109, a. 1. C'est un point sur lequel il est en opposition directe avec SAINT ALBERT LE GRAND, *Sent.*, P. I, dist. 2, a. 5 (Borgnet, t. 2⁵, p. 59 ; et *Sum. theol.*, P. I, tr. 3, q. 15, m. 3, a. 3 (Borgnet, t. 31, pp. 110-111).

lisme qui est en effet intenable, elle n'autorise pas à soutenir que, l'opération étant intrinsèquement la même dans les deux cas, la révélation de ce que nous pouvons comprendre ne fait que diminuer les difficultés *extrinsèques* qu'il y a pour nous à le prouver ¹.

C'est là en effet simplifier arbitrairement une situation fort complexe, dont le philosophe peut à la rigueur ignorer la nature, mais sur laquelle nul théologien catholique ne saurait se tromper. La spéculation métaphysique n'est facile pour personne et c'est un lieu commun que cette dernière des sciences est aussi la plus malaisée de toutes ; or les difficultés auxquelles se heurte la raison naturelle, lorsqu'elle est aux prises avec des problèmes de cet ordre, sont assurément intrinsèques à ces problèmes, et le plus ou moins de peine avec lequel la raison y trouve sa voie ne semblent pas moins intrinsèques à la raison. Si la parole divine se fait entendre et tranche d'avance pour la raison un certain nombre des problèmes obscurs avec lesquels elle se bat, dira-t-on que, pour venir elle-même du dehors, cette parole n'atteint pas le dedans, qu'elle n'y est pas reçue, et qu'en disant à une raison qui n'en est pas encore sûre ceci est vrai, elle ne lui rend pas plus facile de voir pourquoi cela est vrai ? Les arguments qui jouent contre le semi-traditionalisme, selon qui une démonstration purement rationnelle de l'existence de Dieu est impossible, se retournent ici contre ce que l'on pourrait nommer le semi-rationalisme, selon lequel, pour qu'une telle démonstration soit pure-

¹ D. MERCIER, *op. cit.*, pp. 23-24.

ment rationnelle, il faut que l'assistance offerte par la Révélation n'agisse que sur ce qui est extrinsèque à la raison. On admet en effet ici, par hypothèse, que ce que la parole de Dieu introduit dans la raison est naturellement connaissable ; comment soutiendra-t-on que cet intelligible ainsi placé, fût-ce par Dieu, dans une raison qui le cherche, n'agisse pas sur elle comme une lumière ? Est-ce ôter les difficultés extrinsèques qui bloquent la discussion d'un problème que d'en donner la réponse ? Certes, il reste toujours à le résoudre, mais la raison qui s'y efforce, si elle demeure intrinsèquement la même, se trouve dans une situation intrinsèquement autre, depuis qu'elle sait au moins de quoi elle cherche la démonstration. De même donc que la Révélation ne ferait jamais que la raison pût prouver Dieu si elle en était essentiellement incapable, de même aussi ce qu'elle révèle ne sera pas vraiment rationnellement connaissable si son action demeure extrinsèque à la raison.

Ici, plus peut-être que nulle part ailleurs en cette discussion, il est à souhaiter que des théologiens qualifiés reprennent d'ensemble tout ce problème, car bien des questions se posent encore touchant la nature spécifique de la connaissance que la Révélation donne à l'homme des vérités naturellement connaissables. Il faudrait d'abord sans doute distinguer entre la Révélation connue sans assentiment de foi, et avec cet assentiment. Il conviendrait peut-être aussi de distinguer entre la connaissance de l'existence de Dieu comme d'un fait, attesté par la Révélation et accepté par la foi,

et la connaissance philosophique de son existence comme une vérité acquise par l'intelligence. Je me demande même s'il ne serait pas compatible avec la doctrine de saint Thomas de dire qu'en un sens l'existence de Dieu telle qu'on la sait n'est pas identiquement son existence telle qu'on la croit. Après tout, le chrétien dit *Credo in Deum*, c'est-à-dire que, jusqu'à son dernier jour, philosophe ou non, il continue de croire en Dieu au sens théologique et technique de la formule. Est-il concevable que l'on puisse croire en Dieu, sans croire à Dieu et sans croire Dieu ? C'est un problème. En tout cas, puisque la connaissance philosophique de Dieu ne peut en aucun cas dispenser de la foi en Dieu, il faut bien qu'elle coexiste avec cette foi. Ce n'est pas impossible en bonne doctrine thomiste, puisque foi et connaissance, même à les prendre dans l'aire limitée des simples préambules de la foi dont il s'agit ici (existence de Dieu, unicité de Dieu, etc.) seraient bien *de eodem*, mais non pas *secundum idem*. On voit du moins quelles simplifications peut se permettre un théologien comme le P. Geiger, O. P., lorsqu'il croit régler la question, en une formule aussi sommaire que la suivante « Dès que la foi intervient au titre d'un assentiment donné à une vérité quelle qu'elle soit, le domaine de la philosophie cesse ¹. » Ainsi, pour être philosophe, un chrétien cesserait tranquillement de croire en l'existence d'un Dieu un, sage, créateur, etc. J'aimerais savoir à partir de quel moment saint Thomas s'est cru autorisé à amputer de

¹ *Rev. des sc. philos. et théol.*, t. 24, p. 132.

son début le Symbole des Apôtres ? En réalité, pour lui, croire en Dieu, c'est croire que celui dont on peut savoir, ou dont même on sait l'existence et les attributs, est aussi celui dont on ne peut que croire tout le reste. Il y a donc une manière d'atteindre l'existence de Dieu par la foi dont aucune démonstration ne dispense, car cet arrière-plan de mystère est en continuité avec notre acte de foi en l'existence de Dieu, d'une manière essentiellement autre qu'il ne peut l'être avec notre connaissance de son existence¹. Croire que Dieu existe, c'est *credere Deum esse sub his conditionibus quas fides determinat* ; ceux qui prétendent le croire autrement, *non vere Deum credunt* ; or on ne sait jamais son existence sous les conditions déterminées par la foi, puisqu'une énorme partie nous en demeure strictement inconnaissable. Il y a lieu, par conséquent, de se demander si la science vraie de l'existence de Dieu, bien qu'elle porte sur le même Dieu, peut jamais dispenser de l'acte simple de foi, qui embrasse d'un seul coup tout ce que nous pouvons par ailleurs savoir de Dieu et tout ce que nous devons en croire *quia in simplicibus defectus cognitionis est solum in non attingendo totaliter*. Bref, et c'est là, me semble-t-il, respecter l'expérience commune, quand le philosophe croit, il ne fait pas commencer sa foi au bout de ses expériences philosophiques ; et c'est aussi le Dieu total dont il croit tout et tout d'un coup qu'il prie, non ce qu'il peut seulement en croire. J'espère que

¹ *Sum. theol.*, II^a II^{ae}, q. 2, art. 2, ad 3^m.

les théologiens voudront bien accueillir ces réflexions telles qu'on les leur propose, comme soumises à leur jugement.

Pour sortir de ces difficultés, il suffirait sans doute d'en revenir simplement à la position traditionnelle de l'Eglise, et de ne diminuer en rien la foi, ni dans sa dignité, ni dans son efficacité. Le Concile du Vatican décrète que la raison peut connaître avec certitude les préambules et fondements de la foi, mais il n'a jamais, semble-t-il, nié que la foi elle-même ne puisse ou même ne doive aider la raison dans son effort pour les connaître. Il a même dit expressément le contraire, puisqu'il affirme que le secours que se portent la foi et la raison est un secours *mutuel*. Dans cet échange, la droite raison démontre les fondements de la foi ; elle ne peut donc le faire que si elle est droite ; et pourquoi l'est-elle ? Parce que, en revanche, la foi « libère la raison des erreurs, la protège et la pourvoit de maintes connaissances »¹ Tenons-nous-en, pour simplifier le problème, au premier de ces services : est-ce écarter des obstacles extrinsèques à la raison que de la libérer de ses erreurs ? L'enseignement du Concile, quand on le prend tel qu'il est, est donc à la fois précis et simple, car il ne fait que résumer la pratique constante des Docteurs de l'Eglise, en disant sur ce point que la foi aide efficacement la raison à se passer d'elle là où la chose est possible, qu'elle « aide et fait progresser » les sciences humaines de bien des manières, de telle sorte que, nées de Dieu, elles sont

¹ *Conc. Vat.*, dans DENZIGER, éd. cit., texte 1799, p. 479.

capables, *juvante ejus gratia*, de nous reconduire à Lui.

Ces considérations n'ont pas qu'une portée théorique, en un temps où l'on prétend ouvrir à tous les catholiques un libre et facile accès aux preuves de l'existence de Dieu. La tentative est en soi fort compréhensible et, en un sens, inévitable étant donné l'époque où nous vivons. Si l'Eglise n'enseigne pas sa métaphysique à tout le monde, l'Etat sera seul à enseigner la sienne ; aidé par le livre, la presse et même les affiches qui provoquent le peuple à des débats publics sur ces matières, il aura d'autant plus de chances de faire accepter sa doctrine qu'elle ira d'une pente plus naturelle dans le sens du péché originel. Ce n'est peut-être pas une raison pour que nous nous contentions de faire exactement le contraire, ce qui est souvent la pire manière d'imiter. C'est là une lutte à laquelle nous devons prendre part, mais nous y sommes battus d'avance si nous acceptons de nous battre comme nos adversaires. C'est le faire qu'éliminer ou retrancher de notre manière de philosopher tout ce qui, en la rendant chrétienne, peut la rendre vraie.

Il y a donc d'abord lieu de rappeler à ceux qui demandent à l'Eglise un enseignement métaphysique, que la modestie intellectuelle est une grande vertu et que la première condition, pour qui veut aller vers Dieu par l'intelligence, est de ne jamais oublier que si l'intelligence nous manque, la foi du moins ne devra jamais nous faire défaut. Peut-être même pourrait-on rappeler que ceux-là seuls qui sont qualifiés pour le faire, devraient se poser

des problèmes de ce genre et que l'on n'a pas plus le droit d'exiger de son premier vicaire qu'il vous prouve en cinq minutes l'existence de Dieu par raison démonstrative, qu'on ne pourrait exiger d'Einstein qu'il prouve son système à n'importe qui en vingt-quatre heures. Ce n'est pas, je le crains, ce que l'on fait. Il me semble au contraire que nous laissant emporter par la marée de la démocratie intellectuelle, nous acceptions le défi que nous a lancé le monde de démontrer n'importe quoi à n'importe qui. Le monde échouera et il payera, en souffrances temporelles, les frais de son expérience temporelle. Nous échouerons aussi pour peu que nous tentions de faire la même chose, mais comme nous l'aurons tenté dans le spirituel, c'est aussi le spirituel qui en souffrira.

Serait-il donc vraiment impossible d'obtenir que l'on parlât un peu moins techniquement de philosophie dans nos chaires, et un peu plus de l'Évangile ? Je veux surtout parler ici de cette sorte d'inflation philosophique, qui autorise à prouver dialectiquement l'existence de Dieu par le premier moteur, ou par le possible et le nécessaire, aux fidèles assemblés pour la messe de onze heures ? Si cultivés et intelligents qu'on les suppose, ils ne sont pas un auditoire de métaphysiciens. Je consens qu'il y ait eu progrès des lumières, mais quels progrès ne doivent-elles pas avoir fait pour que nous en soyons là, quand on songe qu'au siècle d'or de la théologie saint Thomas ne trouvait que des *paucissimi* pour avoir le loisir, le désir, l'intelligence et la science requises de qui veut s'élever jusqu'à la métaphysique ! Ayant un

jour lui-même à parler devant les maîtres et étudiants de l'Université de Paris sur le Symbole des Apôtres, le docteur Angélique ne jugea pas expédient de leur prêcher des preuves techniques et compliquées de l'existence de Dieu. Si cet auditoire d'élite ne lui inspirait pas plus de confiance, ne serait-il pas sage d'user de la même prudence avec le commun des hommes, et de leur dire « La première chose que nous devons croire, c'est qu'il n'y a qu'un seul Dieu ; la deuxième est que ce Dieu est le créateur du ciel et de la terre. Et pour laisser à présent de côté les raisons subtiles, servons-nous d'un exemple grossier pour faire voir que tout a été fait et créé par Dieu. » Soyons sûrs que ce qui suit, et qui n'est que la preuve par les degrés de perfection, était bien pour saint Thomas une preuve, mais, accompagnée d'un acte de foi, elle était choisie et formulée aussi simple que possible. L'illustre théologien, parlant en prédicateur, faisait plutôt appel à cette connaissance universelle et spontanée de Dieu, qui ne s'embarrasse pas de démonstrations, qu'à des discussions scientifiques faites pour les spécialistes. Beaucoup d'esprits, sensibles à la certitude d'une preuve rationnelle simple, la perdront de vue dans les méandres de sa démonstration.

Cette discrétion philosophique pourrait être encore imitée avec fruit. Souvenons-nous donc qu'il n'y a pas de différence, pour un homme quelconque, entre une preuve qui ne conclut pas et une preuve dont il est incapable de voir comment elle conclut. Ce que Dieu peut lui demander de croire, il ne dépend d'aucun homme de le rendre capable

de le comprendre s'il ne peut ou ne veut faire l'effort nécessaire pour y réussir. Quand donc on nous objecte qu'*aujourd'hui* toute le monde veut des preuves, la réponse ne saurait être qu'il faut donner des preuves techniques à tout le monde. Aujourd'hui, comme au XIII^e siècle, les preuves techniques ne sont bonnes que pour ceux qui peuvent les comprendre ; à ceux qui ne le peuvent, il est bon de rappeler simplement la vieille parole d'Hésiode, citée par Aristote et commentée par saint Thomas « L'excellent élève est celui qui peut apprendre tout seul ; le bon élève est celui qui peut apprendre des autres ; quant à celui qui ne peut apprendre ni tout seul ni des autres, il n'est pas fait pour la science. A défaut d'autre résultat, cette leçon nous inspirerait au moins une vague notion de ce que c'est que savoir quelque chose, ce qui ne saurait être inutile à qui prétend démontrer l'existence de Dieu. Engager dans la théologie naturelle tous ceux qui le veulent et sans les préparations nécessaires, c'est mettre la science pour tous à la place de la foi pour tous, en des matières où la voix de Dieu ne s'est fait entendre que parce que la science en est réservée à quelques-uns.

Pour qu'une telle science puisse tenter de se généraliser, et encore avec prudence, sans péril grave, il ne suffirait d'ailleurs pas que toutes les conditions humaines de temps, de loisir, d'effort personnel et d'aptitudes intellectuelles fussent réalisées : si ce que nous avons dit est vrai, il y faudrait encore la foi. Je ne veux aucunement dire par là qu'on ne doive poser l'existence de Dieu comme démontrable que pour ceux qui y croient ;

j'ai même expressément rappelé que pour un catholique, et tout spécialement pour un thomiste, c'est un fait d'expérience qu'il est possible de prouver Dieu par la raison seule, en l'absence de toute Révélation. Je dis seulement que ce fait n'autorise pas à négliger la Révélation une fois qu'elle nous a été donnée, et que si l'on est en droit de penser que l'accord des raisons touchant la nature divine, exceptionnel en régime païen, doit être beaucoup plus fréquent en régime chrétien, c'est seulement parce que les raisons chrétiennes ne sont pas dans le même état que les raisons païennes. Le seul espoir de succès, si l'on veut diffuser autant que possible l'enseignement de la théologie naturelle, est donc de maintenir plus fermement que jamais ses attaches réelles avec la théologie révélée, au lieu de travailler à les détendre. A défaut d'autres raisons, deux considérations devraient nous convaincre de cette nécessité.

D'abord, ce ne peut être par hasard que les grands maîtres de notre théologie naturelle se trouvent être en même temps les grands maîtres de notre théologie révélée. Le moyen âge a déjà tenté l'expérience de la philosophie séparée, et le résultat fut l'Averroïsme. Chaque fois que ceux qui ont voulu enseigner la vérité rationnelle sur Dieu n'ont pas été en même temps ceux qui enseignaient la parole de Dieu, le divorce n'a pas tardé à se produire. Le Dieu un, vrai, créateur et Seigneur, dont le Concile du Vatican affirme que la raison naturelle peut le connaître avec certitude, c'est le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, devenu, grâce à la lumière de la Révélation, le Dieu des philosophes

et des savants. Pour tous ceux qui voudront le trouver à leur tour par la raison, le plus sage est de le chercher par la même voie. En outre, ce n'est sans doute pas non plus par hasard que ce que la raison naturelle peut connaître avec certitude, toute raison naturelle ne le connaisse pas ainsi, ou même en doute, lorsqu'elle ne va pas jusqu'à le nier. Car ce n'est plus d'ignorance, ou de manque de loisir, ou d'inaptitude intellectuelle qu'il s'agit ici. Les professionnels de la pensée scientifique ou philosophique dont la raison naturelle nie Dieu au nom des principes de la raison, devraient être naturellement capables de percevoir la force contraignante de preuves aussi simples que celles dont usait saint Thomas dans sa *Somme Théologique*. On leur offre cinq voies pour aller à Dieu ; ils les refusent toutes, et nous savons pourtant que la raison seule peut connaître Dieu avec certitude. Pourquoi la leur ne le connaît-elle pas ? Pourquoi, à parler en gros, le monde philosophique est-il divisé en deux groupes ceux qui ont des preuves de l'existence d'un être transcendant, et qui croient en lui, et ceux qui, ne croyant pas en lui, jugent de telles preuves impossibles ? Pour poser la même question sous une forme un peu rude, dont je m'excuse pourquoi la philosophie dite scolastique n'est-elle vraie que pour les catholiques ; enseignée, quand elle l'est, que par des catholiques, et absente, parce qu'ignorée, méprisée ou niée, là où le catholicisme est absent ? L'expérience souffre assurément des exceptions, dont j'ignore le nombre, mais elle est assez générale pour qu'on s'y arrête. Pour moi, disait un jour le

P. Peillaube au philosophe G. Séailles, dont je tiens l'anecdote, l'être, c'est la plénitude ; pour moi, répondit Séailles, c'est le vide. Il paraît pourtant que l'être est l'objet propre de notre intellect ; comment expliquera-t-on que tant d'intellects, même philosophiques, soient incapables de le voir ? Le vieil argument théologique « par les contradictions des philosophes » n'est pas sans apprendre quelque chose au philosophe lui-même, et c'est que la raison ne peut espérer une unité relative qui la sauve du désordre, que là où se reflète en elle l'unité parfaite de la foi.

Pour qu'une telle conclusion porte fruit, il faut la prendre franchement dans son sens plein. L'unité philosophique à laquelle nous tendons ne saurait être un simple accord verbal sur des formules, ni consister simplement à s'entendre pour *ne pas penser* ensemble certaines choses, mais bien pour penser ensemble les autres. Il ne suffit donc pas d'admettre, comme le veulent certains, que la foi joue pour la spéculation philosophique, le rôle d'une norme purement *négative*, qui lui rappellerait seulement ce qu'elle n'a pas le droit de penser. Si nous nous en tenions à cette attitude, nous serions bien éloignés d'apprécier à sa pleine valeur le don divin de la foi. Mise à la disposition de tous par Dieu, pour le salut de tous, elle n'enseigne pas seulement aux philosophes ce dont ils n'ont pas le droit de penser le contraire, mais bien ce qu'ils doivent croire comme tout le monde, et par conséquent aussi, dans la mesure où ils pensent, ce qu'ils doivent penser. Ce que la foi prescrit au philosophe, dans l'ordre de la

théologie naturelle dont il est ici question, c'est donc d'abord de penser ce que lui-même, comme tout le monde, a le devoir de croire. Lorsque l'Écriture enseigne qu'il y a un Dieu, qui est unique, vrai, créateur et Seigneur de toutes choses, intelligent, sage, libre et juste, elle fait bien plus, elle fait même tout autre chose que de poser des barrières en dehors desquelles la raison ne puisse s'aventurer sans être certaine d'errer ; elle enseigne des vérités positives, riches de contenu rationnel, aptes, par conséquent, à devenir des certitudes scientifiques pour un intellect capable de les appréhender. Elle ne prescrit donc pas seulement de ne tenter de rien prouver contre, mais bien de prouver cela, si du moins l'on veut prouver quelque chose en ces matières, ou de se contenter de le croire si l'on ne sait pas comment le prouver. Ou démontrer les préambules de la foi, et les savoir, ou ne pas les démontrer, et les croire, nous n'avons pas d'autre choix.

Pour aller jusque-là, et le faire à bon escient, il est utile de se souvenir que nulle conception de la philosophie ne peut être catholiquement acceptable (et elle doit l'être même pour qui rejette la notion de philosophie chrétienne), à moins que la conception de la nature à laquelle elle se rattache ne soit elle-même catholique. Il s'agit donc, d'abord de savoir si notre nature, blessée par le péché originel, peut sagement négliger le remède apporté par Dieu lui-même à sa blessure. Saint Thomas justifie constamment la nécessité de la Révélation par la faiblesse de la raison humaine qui, laissée seule, s'engage inévitablement dans

de grossières erreurs. Depuis quand la raison est-elle si faible ? Lorsque saint Thomas énumère les blessures infligées à la nature humaine par le péché d'Adam, il n'oublie jamais de mentionner l'ignorance, par laquelle la raison est destituée de sa disposition au vrai ¹. Cette perte subie par notre raison naturelle, nous ne saurions nous-mêmes y porter remède. Assurément, l'aptitude naturelle de l'homme à connaître le vrai a moins souffert du péché originel que son aptitude à vouloir le bien ² ; mais enfin elle en a souffert, et elle en souffre encore à chaque blessure supplémentaire que de nouveaux péchés lui infligent. Nous en revenons donc à cette donnée catholique fondamentale, que la nature déchue, bien qu'elle puisse encore quelque chose, ne peut cependant plus *totum bonum sibi connaturale ita quod in nullo deficiat* ³. L'homme, rappelle saint Thomas, peut encore construire des maisons et planter des vignes, quoi que peut-être plus tout à fait aussi bien. Concédonsons sans plus hésiter qu'il peut aussi faire de la philosophie, et même qu'il est demeuré plus capable de bien penser que de bien faire ⁴, mais le détriment

¹ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I^a II^{ae}, q. 85, a. 3, Resp.

² SAINT THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I^a II^{ae}, q. 109, a. 2, ad 3^m « Magis est natura humana corrupta per peccatum quantum ad appetitum boni, quam quantum ad cognitionem veri. » Moins corrompue sous ce rapport, notre nature l'est donc pourtant, même pour le plus intellectualiste de nos théologiens.

³ *Op. cit.*, a. 2, Resp.

⁴ Parce que le péché originel a contaminé la volonté avant les autres facultés ; mais le désordre de la volonté,

subi par sa nature subsiste et seule une intervention divine peut le réparer. Cette grâce, la foi en la parole divine nous l'apporte, et c'est philosopher en chrétien que de l'accepter. L'oubli de ce qu'il reste de bien dans la nature est fatal au catholicisme, mais l'oubli de ce que la nature a souffert et des remèdes que sa faiblesse appelle ne lui serait pas moins fatal. L'attitude proprement catholique, en face des tâches philosophiques qui nous attendent, consiste donc à ne jamais désespérer de la raison, mais à mettre soigneusement en œuvre les secours surnaturels que Dieu lui offre pour lui permettre d'être elle-même et de réussir dans ses entreprises. L'espoir nous reste qu'un jour la connaissance de la vérité se substitue complètement en nous à une foi désormais inutile, mais ce sera le jour qui n'aura pas de fin. Pour les voyageurs que nous sommes, il est peu probable que la théologie naturelle puisse se constituer comme « préambule de la foi » sans tenir compte de la foi dont elle veut être le préambule. Bien plutôt faut-il demander à cette foi de garder précieusement pour nous toutes les données essentielles de cette science afin de guider notre raison vers elles, ou de les lui restituer si nous venions à les perdre. Bref, que cette science soit nôtre, mais ne disons pas que nous ne le devons qu'à nous-mêmes. Celui qui veut penser vraiment en catholique fera bien de ne jamais oublier la grande parole de saint Paul aux Ephésiens (IV, 17-18) *Jam non ambuletis*

dissolution de l'harmonie en quoi consistait la justice originelle, se répercute sur les autres facultés : *Sum. theol.*, I^o II^o, q. 82, art. 1, Resp. ; art. 2, ad 3^m ; art. 3, ad 3^m.

sicut et gentes ambulans, in vanitate sensus sui, tenebris obscuratum habentes intellectum. Cette parole, que saint Thomas lui-même cite dans sa *Somme contre les Gentils* (I, 4), c'est précisément aux vérités naturellement connaissables à l'homme qu'il l'applique. Une théologie naturelle catholique est donc possible pour l'intellect que la parole divine aide à dissiper les ténèbres et garde de la vanité.

CHAPITRE IV

THÉOLOGIE ET PHILOSOPHIE

Si les considérations qui précèdent semblent fondées, le problème des rapports entre la théologie et la philosophie ne peut manquer de se poser, et avec une acuité toute particulière. Ce n'est pas l'avis de K. Barth et l'on comprend aisément pourquoi. « Est-il rien de plus désolant », demande-t-il, « que la tentative développée depuis des siècles, pour déterminer un lien systématique ou, inversement, une distinction systématique entre le domaine de la théologie et celui de la philosophie ? S'est-il trouvé un seul philosophe digne de ce nom pour accorder la moindre attention aux constructions ingénieuses des théologiens voués à cette tâche ? L'inquiétude, l'incertitude avec laquelle on s'y est voué n'auraient-elles pas du rappeler que cette tâche ne saurait être entreprise qu'avec une mauvaise conscience ? Il est évident que la théologie ne peut devenir intéressante pour la philosophie que dès l'instant qu'elle renonce à l'intéresser ¹. » Peut-être, mais c'est alors que la théologie devient suprêmement intéressante pour le philosophe. Que nul d'entre eux qui vaille ne se

¹ K. BARTH, *Trois conférences*, éd. cit., p. 42.

soit jamais intéressé au problème des frontières entre la théologie et la philosophie tel que les théologiens le posent, cela prouve simplement (à supposer vrai le fait lui-même) que la philosophie est beaucoup plus près de confesser son secret qu'on ne nous le dit. Si l'on veut du moins que la théologie le lui fasse confesser, il est également évident qu'elle a le devoir strict de poser le problème. C'est ce que fait la théologie catholique. Les hésitations, les longues prudences qu'elle apporte à lui donner une réponse ne sont pas le signe d'une mauvaise conscience, mais la preuve qu'elle en a une. Il est toujours plus simple d'amputer un membre que de le guérir, mais tant que l'on n'est pas absolument certain de ne pouvoir le guérir, c'est un cas de conscience que de l'amputer.

Une position de la question telle que celle à laquelle se trouve conduit le catholique est complexe de par sa nature même, puisqu'il doit sans cesse tenir compte de deux éléments : la raison qui pour lui ne peut pas être devenue totalement incapable de Dieu, et la Révélation dont la transcendance exige d'être maintenue. Rien d'étonnant, par conséquent, qu'un problème de rapports se pose pour nous et que nos solutions, fondamentalement identiques, se formulent parfois en termes différents. Par exemple, il est licite de se placer sur le plan de la philosophie pure, auquel cas l'on peut dire qu'en effet le problème n'est pas susceptible d'une réponse intelligible, et même qu'il ne se pose pas. Le fait qu'une révélation religieuse soit intervenue entre les Grecs et nous ne peut

avoir pour résultat d'altérer l'essence de la philosophie. Ceux de nos contemporains pour qui l'Écriture est lettre morte peuvent continuer de philosopher comme ils l'eussent fait s'ils avaient vécu au temps de Platon ou d'Aristote. Le chrétien même qui philosophe, en tant qu'il philosophe, ne saurait adopter une autre attitude ; à moins de se couper, non seulement de la communauté des philosophes, mais de la philosophie même, il ne peut donc en aucun cas emprunter ses principes d'ailleurs que de la raison commune, sa philosophie ne peut être que naturelle, il n'y a pas pour lui de philosophie chrétienne. C'est là, me semble-t-il, ce qui explique l'opposition résolue de tant de catholiques philosophes à la notion de philosophie chrétienne, et non seulement l'explique, mais, sur ce plan, la justifie.

Elle ne la justifie pourtant que sur ce plan. Car il y en a d'autres, et d'abord le plan de l'histoire de la philosophie. Je ne veux ici que le mentionner, en rappelant que si le philosophe doit admettre que l'essence de la philosophie est immuable, les philosophes ne le sont pas. Ce semble bien être un fait, que le développement de certaines thèses métaphysiques atteste l'influence exercée par la Révélation judéo-chrétienne sur l'orientation de la pensée occidentale¹. Si le fait est réel, l'histoire doit en tenir compte et rien n'est plus légitime pour elle que d'user d'un nom particulier pour désigner le fait particulier qu'elle constate. Puisqu'il s'agit de nommer cet état défini dans lequel

¹ E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2 vol., Paris, J. Vrin, 1932.

la philosophie s'est trouvée du fait qu'elle était soumise à des influences chrétiennes, on imaginerait difficilement une formule plus claire que « philosophie chrétienne ». A moins donc d'apporter la preuve historique que cette influence ne s'est jamais exercée, on n'a pas le droit d'interdire à l'historien d'user de cette formule pour nommer les effets qu'elle a produits.

On n'a même pas le droit d'objecter que si une « philosophie chrétienne » est impossible en soi, elle ne peut pas être objet d'histoire, car nos concepts doivent se régler sur leurs objets, et si l'histoire montre qu'il y a eu des philosophies chrétiennes, c'est donc que la notion même de philosophie chrétienne est possible. Il se peut qu'elle soit inconcevable en soi du point de vue de la philosophie, mais la philosophie n'est pas le tout de la pensée. Après avoir étudié des doctrines où la raison juge de tout sans appel, l'historien en rencontre d'autres, et cela dès le 11^e siècle de notre ère, où il est formellement affirmé que la Révélation juge de tout sans appel, même de ce que l'on avait considéré pendant des siècles comme des décisions valables, ou défendables, de la raison. Bref, au-dessus de la théologie naturelle est venue s'établir une théologie surnaturelle, qui s'est de tout temps réservé le droit de trancher en dernier ressort les problèmes que l'homme peut se poser au sujet de Dieu et de ses fins dernières. A partir de ce moment aussi, une distinction s'est inévitablement introduite entre les philosophies que la théologie révélée approuve et celles qu'elle condamne. La Sagesse a discerné

les vraies sagesse des fausses. Séparant les philosophies qu'elle accueillait de celles qu'elle rejetait, guidant et réglant de haut l'effort des sagesse humaines en gestation, triant et critiquant ensuite les résultats de ces efforts, la science de la Révélation, ou théologie, impliquait donc nécessairement un point de vue chrétien sur la philosophie. Bref, s'il n'y a pas de philosophie chrétienne pour le philosophe, il y en a une pour le théologien, et c'est ce qui explique qu'il y en ait une aussi pour l'histoire. L'historien de la philosophie peut bien, à ses risques et périls, faire comme si cet épisode de dix-huit siècles, et qui dure encore, n'offrait aucun intérêt, mais ni lui ni le métaphysicien ne peuvent l'empêcher d'exister.

C'est donc avec pleine raison que l'on objecte à qui parle de philosophie chrétienne, qu'il parle en théologien ¹. Mais si c'est à un historien qu'on s'adresse, comment lui reprocherait-on de le faire lorsqu'il s'efforce de décrire exactement un état historique de la philosophie où elle se trouve explicitement située par rapport à une théologie ? Et si c'est un catholique s'adressant à un catholique, comment justifierait-il cette objection massive que « l'expression *philosophie chrétienne* n'a aucun sens formel exact » ² ? Pour qui n'a-t-elle aucun

La Philosophie chrétienne, Editions du Cerf, Juvisy, 1933, p. 141. — Par contre, il ressort de la lecture de ce volume, que, selon la remarque finale du R. P. Chenu, le problème ne peut se discuter qu'à la lumière de la théologie (p. 144), comme l'a fait excellemment le R. P. Motte dans son rapport, pp. 76-113.

² *Op. cit.*, p. 136.

sens ? Il se peut qu'elle n'en ait aucun pour le philosophe, mais il existe un nombre incalculable d'expressions analogues qui en ont un, et très précis, pour le théologien. La théologie catholique, et tout particulièrement celle de saint Thomas, maintient très fermement que les natures restent toujours formellement ce qu'elles sont, mais elle distingue, outre les diverses modalités de leur existence, les états différents dans lesquelles elles se trouvent. Si l'on refuse tout autre point de vue que celui du sens formel exact, quel sens trouverait-on à l'expression classique de *natura corrupta* ? Une nature ne peut se corrompre sans cesser d'être une nature. On n'éclaircit rien en ajoutant qu'elle n'est pas *totaliter corrupta*, car une essence est indivisible et l'idée même d'en supprimer une partie, en gardant le reste, n'a aucun sens.

Le problème devient tout autre si on le pose, comme fait saint Thomas, en fonction des divers états dans lesquels peut se trouver la nature. On nommera dès lors « état de nature corrompue », celui d'une âme « qui ne peut plus accomplir par ses ressources naturelles tout le bien dont sa nature est capable »¹. Bref, une nature corrompue est une nature malade, mais c'est une nature ; comme un homme malade reste un homme ; une raison malade, une raison ; une philosophie malade, une philosophie. Que dirons-nous donc d'une nature guérie, d'un homme guéri, d'une raison et d'une philosophie guéries ? C'est le cas de se souvenir, avec saint

¹ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I^a II^{ae}, q. 109, art. 2, Resp.

Thomas, que la définition d'un concept est un acte simple, où des termes divers participent à l'unité simple de l'intellect même qui les pose. S'il subsiste une difficulté dans des expressions de ce genre, ce n'est assurément pas qu'elles oublient la nature, mais plutôt qu'elles lui accordent trop, car il n'est même pas vrai que notre nature et notre raison soient absolument guéries. Soumis en permanence à l'*opus recreationis*, l'homme n'est ordinairement décrit par saint Thomas que comme étant *sub gratia*, après avoir été sous la Loi. C'est donc là un fait dont la philosophie elle-même ne saurait éluder les conséquences elle a pu exister avant la Loi, et sous la Loi ; elle doit exister aujourd'hui sous la grâce, en attendant qu'elle s'abîme dans la gloire¹. Assurément, il y a et il y aura peut-être toujours des philosophes sans foi ni loi, mais ce qui leur manque ne saurait conférer aucune exactitude formelle à ce qui leur reste. La philosophie n'est pas plus philosophie quand elle est païenne que lorsqu'elle est chrétienne, elle n'est alors qu'une philosophie obscurcie. La philosophie n'est pas moins philosophie quand elle est chrétienne que lorsqu'elle est païenne, elle ne l'est pas non plus davantage, mais elle l'est mieux.

Il importe en effet de prendre garde aux conséquences où l'on s'engagerait inévitablement en refusant d'admettre une telle thèse. Vouloir que la philosophie se coupe de toute attache positive avec la théologie, c'est faire de son mieux pour la met-

¹ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, III^a, q. 53, art. 2, Resp.

tre exactement dans l'état où certain calvinisme aimerait la maintenir. On conçoit que K. Barth la veuille exclusivement « mondaine » pour être fidèle à son essence ; la corruption religieuse de la nature est pour lui un mal irrémédiable. Il est plus difficilement concevable qu'un philosophe catholique manifeste la même exigence. Il paraît que *philosophie* devient équivoque si on lui ajoute l'adjectif *chrétien*¹, mais la philosophie n'a jamais été pour les philosophes autre chose que la recherche de la sagesse, le mot *sagesse* lui-même va donc devenir équivoque, si on lui ajoute l'épithète *chrétienne*. En quoi l'expression « sagesse chrétienne » serait-elle moins boiteuse, moins confuse, que celle de « philosophie chrétienne » ? Elle existe pourtant, et si la philosophie ne peut y prétendre, c'est que la théologie s'en est réservé l'usage. La morale est une partie de la philosophie ; allons-nous interdire comme confuse et boiteuse l'expression de « morale chrétienne » ? Le terme de *philosophie* n'a pas plus droit à repousser tout adjectif que ceux de *sagesse* ou de *morale*, et si l'on estime qu'une recherche rationnelle ne saurait demeurer telle en acceptant de devenir chrétienne, on admettra pratiquement qu'un homme ne peut rester un homme s'il accepte de devenir chrétien.

Il semble au moins difficile de nier qu'il y ait là un problème et je m'étonne que ceux qui le passent sous silence croient néanmoins pouvoir trancher aussi facilement la question. Semblable atti-

¹ *La philosophie chrétienne*, éd. cit., p. 137. Sur « sagesse chrétienne », *ibid.*, p. 136.

tude pourrait encore se comprendre, s'il ne s'agissait que de « faire semblant de n'être pas catholique » pour des raisons de convenances personnelles ou d'opportunité générale. Une tactique vaut ce qu'elle peut valoir, ce n'est toujours qu'une tactique ; mais nous avons affaire ici avec tout autre chose, puisque ce sont des impossibilités logiques et abstraites que l'on nous oppose. Il faut donc avant tout rappeler à ceux qui les soulèvent que la raison humaine a pour fonction propre de penser les choses telles qu'elles sont et qu'il est déraisonnable de soutenir qu'elles ne peuvent pas être telles qu'elles sont. Tout ce qui est réel est possible ; ce qui ne l'est pas sur un plan doit l'être sur un autre et c'est à nous de l'y trouver. Ce plan, aucun catholique ne peut le définir sans se référer aux enseignements de l'Église. Ce qu'il y a de déconcertant dans une telle controverse, c'est que l'on puisse se prévaloir de ces enseignements pour établir son droit de se passer d'eux.

« Que fait la foi par rapport à la philosophie ? » demandent en effet certains catholiques. « Qu'est-ce qu'elle apporte ? Sur certaines questions la philosophie se tait. Alors il faut la remplacer par la théologie ¹. » Comment ? La théologie catholique ne commence-t-elle vraiment de parler que lorsque la philosophie se tait ? Ainsi, simple « métaphilosophie », ou « métamétaphysique », elle attendrait patiemment et respectueusement que la raison naturelle ait dit son dernier mot sur Dieu pour oser à son tour prendre la parole ? Mais nous

¹ *La philosophie chrétienne*, éd. cit., p. 138.

savons tous que la position catholique suppose exactement le contraire. La Révélation parle de *tout* ce dont parle la philosophie, pourvu seulement qu'à un titre quelconque la gloire de Dieu et le salut de l'homme y soient intéressés ; il n'y a *rien* de ce que la philosophie peut dire de Dieu et de nos fins dernières, que la théologie ne commence par décider, quant à sa vérité essentielle, sans attendre qu'il plaise à notre philosophie de prendre position là-dessus ¹. Oui, quand la philosophie se tait, la théologie parle encore, mais la théologie commence de parler bien avant que la philosophie consente à se taire, et le plus fort est que non seulement elle ose parler de cela même dont parle la philosophie, mais qu'après en avoir parlé à sa manière, qui est celle de la parole divine, elle a l'audace d'enseigner à la philosophie elle-même comment une philosophie digne de ce nom devrait en parler.

C'est là, je pense, que gît la pierre de scandale. J'avoue d'ailleurs ne pas savoir pourquoi. Du moins ne puis-je arriver à savoir pourquoi, si celui qui se scandalise est un catholique. Tous nos théologiens enseignent que la théologie a droit d'user de la philosophie, en vue des fins qui sont les siennes ; tous le font, à tel point que les exposés les

¹ C'est pourquoi le domaine essentiel de la philosophie chrétienne correspond exactement aux limites de la théologie naturelle, mais, accidentellement, elle exerce son influence sur la philosophie presque entière, s'il est vrai que, selon la parole de saint Thomas « fera tota philosophia ad cognitionem divinarum ordinetur ». *In III Sent.*, dist. 24, art. 3, q. 3, sol. 1, 3^o.

plus clairs de leurs thèses philosophiques les plus originales se trouvent souvent dans leurs ouvrages théologiques. Comment expliquer un phénomène aussi constant, sinon parce qu'un théologien est pratiquement obligé d'intervenir directement dans les disputes philosophiques, et de les régler en philosophe, s'il veut se procurer les matériaux nécessaires à son travail de théologien ? C'est donc un fait, que la théologie catholique se trouve vitalemment intéressée à surveiller le travail du philosophe et, s'il le fait mal, à le refaire pour lui. Telle est d'ailleurs l'explication de l'effort que se sont imposé saint Albert le Grand pour rédiger sa monumentale encyclopédie philosophique, saint Thomas d'Aquin pour écrire ses commentaires sur Aristote et Duns Scot ses Questions métaphysiques. Assurément, ils l'ont fait en philosophes, mais pour la théologie. Le diable enfroqué qui vint un jour reprocher à saint Albert de s'occuper de ces choses, lui chrétien, prêtre et moine, pouvait faire semblant de s'y tromper ; il s'y trompait sincèrement s'il n'était qu'un moine se faisant l'avocat du diable et nous en avons depuis connu quelques autres. Inutile de leur fournir gratuitement des prétextes. En laissant croire que nos grands théologiens du moyen âge ont abordé l'étude des sciences et de la philosophie comme s'ils n'eussent pas été des théologiens, on donne pratiquement raison à ceux qui voient en Albert le Grand « un physicien préoccupé de se donner un système du monde, une explication des phénomènes, à côté de la religion, et indépendamment d'elle », tandis que saint Thomas n'aurait fait que

formuler en théorie précise « le séparatisme admis et pratiqué déjà par Albert le Grand ¹ ». Ce n'est là rien de moins qu'accuser deux théologiens, deux saints, deux docteurs de l'Eglise, d'avoir trahi leur office théologique. Nous ne pouvons empêcher de telles accusations de se produire, mais nous devons tout faire pour ne pas les provoquer ; on les provoquera infailliblement chaque fois qu'on déchristianisera leur pensée, en la présentant comme aussi païenne que ses adversaires souhaiteraient qu'elle fût pour avoir le droit de la rejeter.

Je n'ignore pas de quelles ressources disposent encore les adversaires de la philosophie chrétienne pour en condamner la notion. Soit, diront-ils ; admettons que ces théologiens aient fait de la philosophie en vue de leur théologie. Puisque c'était de la philosophie, ils n'étaient donc vraiment que des philosophes en la faisant. Tout dépend évidemment des conditions que l'on requiert pour qu'une activité rationnelle puisse être qualifiée de philosophique. Au xviii^e siècle, un philosophe était essentiellement un homme qui pensait *contre* toute religion révélée ; aujourd'hui, le minimum requis d'un philosophe est qu'il pense *en dehors* de toute religion révélée. Je reconnais volontiers que c'est un fait, l'ayant expérimenté pendant trop d'années pour pouvoir l'ignorer, mais j'avoue ne pas voir en quoi cette exigence devrait être acceptée comme inévitable par des penseurs catholi-

¹ Voir les remarques du P. Laberthonnière, dans A. LANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, t. III, Supplément, p. 111.

ques. La seule chose qui soit surprenante en cette affaire, c'est que certains d'entre eux s'y croient obligés. Lorsqu'on suggère qu'à partir du moment où une philosophie est « dirigée » par la foi, elle devient une théologie¹ ; ou lorsqu'on déclare « Si ma raison est trop faible pour résoudre tous les problèmes que pose la philosophie, j'ai besoin de la foi ; mais je ne comprends pas qu'une recherche demeure purement rationnelle tout en étant dirigée, orientée par la foi² », de telles affirmations mettent de simples laïcs dans un extrême embarras. Leur rôle normal devrait être de défendre la philosophie contre les empiètements de la théologie, non la théologie contre ce qui semble une modestie excessive de la part des théologiens. Il s'y faut pourtant résigner, au risque d'encourir quelque ridicule, car les intérêts en jeu sont tels que je n'en sais pas de plus grands.

Rappelons donc à ceux qui s'expriment comme s'ils l'avaient oublié, que l'attitude qu'ils recommandent peut difficilement s'accorder avec celle que prescrit l'Eglise dont ils sont membres. L'Encyclique *Aeterni Patris* est en réalité le texte avec lequel ils sont aux prises ; non pas ce que l'un ou l'autre d'entre nous peut dire en ces matières, mais ce document qui définit avec tant de force la position du catholicisme sur ces questions. Après avoir rappelé que la philosophie, lorsqu'on en fait

¹ *La philosophie chrétienne*, p. 138.

² *La philosophie chrétienne*, p. 137 ; le texte est cité ici d'après l'*Erratum* ajouté au volume et qui corrige la rédaction de la p. 137, avec lequel, d'ailleurs, il reste tout à fait d'accord.

l'usage convenable, peut préparer ceux qui l'étudient à recevoir la foi, Léon XIII explique comment il se fait qu'elle puisse rendre un tel service. C'est, dit-il, qu'en ce qui touche les choses divines, Dieu n'a pas seulement révélé par la lumière de la foi ces vérités que l'intelligence humaine est incapable d'atteindre, « mais il en a manifesté quelques-unes, qui ne sont pas tout à fait impraticables à la raison, afin que, l'autorité de Dieu s'y joignant, elles fussent connues de tous aussitôt et sans aucune erreur ». Rien, jusqu'à présent, dont nous puissions n'être pas d'accord. Mais prenons garde à ce qui suit. L'Encyclique ne conseille pas seulement de recueillir dans les œuvres des auteurs païens, comme l'ont fait tous les docteurs chrétiens, ce qui témoigne de la vérité de ces enseignements révélés, elle ajoute expressément ceci : « Que si la raison naturelle a produit cette opulente moisson avant d'être fécondée par la vertu du Christ, elle en engendrera certainement une beaucoup plus riche, maintenant que la grâce du Sauveur a restauré et accru encore les facultés naturelles de la pensée humaine. Qui donc ne verrait que, par une philosophie de ce genre, un chemin uni et facile s'ouvre vers la foi ? » Je demande donc à mon tour : sur lequel de ces points ne sommes-nous pas d'accord ? Il s'agit bien ici de philosophie : *philosophia* ; d'une philosophie qui est bien l'œuvre de la raison naturelle *naturalis ratio* ; d'une philosophie naturelle qui facilite pourtant l'accès de la foi : *iter ad fidem aperiri* ; qui peut le faire aujourd'hui mieux que jamais parce que la grâce du Christ a restauré et accru les forces de

la raison naturelle : *instauravit et auxit*. Voilà quel exercice de la raison le titre de l'Encyclique désigne du nom de *philosophia christiana* ; il s'agit donc simplement de savoir si l'on admet, ou si l'on nie, que l'exercice d'une raison naturelle secourue par la révélation en soit encore un exercice rationnel, et si la philosophie qu'elle engendre mérite encore le nom de philosophie ?

Ce point supposé réglé, il en reste un autre. L'action exercée par la grâce du Christ sur la raison du philosophe inclut-elle, oui ou non, la révélation ? Sur ce problème précis, l'Encyclique apporte une réponse qui n'est pas moins nette, et qui n'autorise aucunement le caractère de norme purement « négative » que certains voudraient attribuer à la révélation ¹. Qu'on relise en effet les paroles suivantes « Ceux qui joignent à l'étude de la philosophie la soumission à la foi chrétienne, sont ceux qui philosophent le mieux possible, puisque la splendeur des vérités divines, accueillie par l'âme, aide l'intelligence elle-même, à laquelle, non seulement elle ne retire rien, mais ajoute beaucoup de noblesse, de pénétration et de fermeté. » Comment, je le demande, le rayonnement des vérités divines peut-il accroître la fermeté et la pénétration de l'intelligence naturelle, sans lui faire voir la vérité vers laquelle doit tendre sa course et par conséquent l'y diriger ?

¹ Voir plus haut, p. 106. Cf. F. VAN STEENBERGHEM, *La seconde journée d'études de la Société thomiste*, dans *Revue Néoscholastique de Philosophie*, t. 35 (1933), p. 544 « contrôle négatif exercé par la foi sur les conclusions de la recherche scientifique ».

Car c'est là le fond du débat et ce qui lui donne sa signification véritable. On me reproche de « m'acharner » à maintenir l'expression de philosophie chrétienne, m'excusera-t-on de demander simplement pourquoi l'on s'acharne à l'éliminer ? Mes raisons personnelles n'ont rien de secret : elles tiennent à une histoire, qui est brève et si simple que je vais la dire sans espérer qu'on veuille la croire. J'ai écrit le premier volume de *l'Esprit de la philosophie médiévale*, de ce qui en est devenu le chapitre III jusqu'à la fin, sans penser à la notion de philosophie chrétienne ; c'est alors que je l'ai rencontrée et comme elle me semblait donner une unité à la philosophie que j'étais en train de décrire, j'ai écrit sur cette notion les deux premiers chapitres. J'étais assez content de ma découverte, lorsqu'en étudiant ensuite les documents relatifs à cette notion, et rencontrant l'Encyclique *Aeterni Patris* que j'avais totalement oubliée, je me suis aperçu que ce que j'étais en train de prouver en deux volumes, vingt leçons et je ne sais combien de notes, était exactement ce que cette Encyclique aurait suffi à m'enseigner, y compris l'interprétation même de la philosophie médiévale que je proposais.

Je fus, je l'avoue, plutôt humilié par cette aventure. Il m'apparut en effet immédiatement que n'importe qui pourrait désormais prouver, selon les règles infailibles de la « méthode critique », que mes deux volumes étaient de simples livres d'apologétique, sans valeur scientifique propre, une sorte de commentaire historique de l'Encyclique *Aeterni Patris*. Je me chargerais au besoin

de le faire ; si on le fait, je n'aurai rien à répondre, sinon que les choses se sont passées autrement. On comprendra peut-être du moins que je ne sois pas près d'oublier l'aventure. Cette notion de philosophie chrétienne, que j'avais eu tant de peine à retrouver dans les faits et dont mon collègue M. E. Bréhier m'avait remis le nom en mémoire, en niant qu'elle existât, elle s'était pourtant imposée à moi au terme d'une longue recherche, dont un peu d'attention aux enseignements de l'Église eût pu me dispenser. Je ne pense pas avoir mis trop de zèle à la maintenir ; au contraire, plus de trente études consacrées à sa discussion, et parfois des livres, sont restés sans un mot de réponse de ma part, mais si je ne l'ai fait, j'ai eu tort, et c'est de cela plutôt qu'il faudrait me blâmer. Je ne le dois pas seulement à ce que je pense être la vérité historique, mais à ce que je crois comme vérité catholique. Après tout, le titre de l'Encyclique est là ; ce n'est pas moi qui l'ai inventé, et à supposer que je m'obstine à parler de *philosophia christiana*, le moins que je puisse dire aux philosophes catholiques qui me le reprochent, c'est que leur attitude a de quoi surprendre. Car Léon XIII ne s'est pas contenté d'écrire cette Encyclique, il a prescrit aux écoles catholiques de s'y conformer ¹. Je répète donc simplement, pour en être convaincu par l'histoire, que la foi a vrai-

¹ Sur la portée de ce document capital, voir les justes remarques de Mgr L. NOËL, *Le Cinquantenaire de l'Encyclique « Aeterni Patris »*, dans *Revue catholique des idées et des faits*, 2 août 1929.

ment brillé sur les flots de l'erreur « comme un astre ami qui, sans aucune crainte d'erreur, signale le port de la vérité ». Si l'on me dit que ce *sidus amicum* dont parle l'Encyclique est une étoile qui n'oriente pas, ou qu'elle montre à la raison le port de la vérité sans la guider vers lui, je dois simplement avouer ne plus savoir ce que les mots les plus simples veulent dire. Un laïc est excusable de se perdre en ces matières, mais puisque les philosophes qui me critiquent se trouvent être aussi des théologiens, ils prendront certainement la peine de me l'expliquer.

Pour que ces explications soient utiles, il est à souhaiter que nous parlions des mêmes choses. Il ne s'agit aucunement pour nous de constituer un être hybride, un « genre de spéculation intermédiaire entre la philosophie tout court et la théologie ¹ ». Les arguments de ce genre sont irréfutables, car ce qu'ils nient n'existe pas. Qui a jamais parlé d'inventer ce monstre ? Tout au contraire, ceux qui parlent de « philosophie chrétienne », et l'Encyclique *Aeterni Patris* la première, maintiennent en même temps comme un principe inébranlable que philosophie et théologie sont deux sciences formellement distinctes, et par leur principe, et par leur objet. Il n'y a donc rien, et il ne s'agit de rien introduire, entre l'une et l'autre ; ce que nous disons de Dieu est philosophie ou théologie, fondé sur la raison ou fondé sur la foi. Formellement, donc, une philosophie ne peut être que philosophie, et nullement théologie, mais il

¹ F. VAN STEENBERGHEN, art. cit., p. 545.

ne suit pas de là qu'elle ne puisse pas être chrétienne et, si l'on y consent, en porter le nom.

Car tel est, en fin de compte, l'état dans lequel elle se trouve, et que ne décrivent pas très exactement ceux qui refusent de l'appeler chrétienne. Ils nous représentent une philosophie confortablement installée chez elle, à qui la théologie suggérerait discrètement des idées, des aperçus, des possibilités dont elle lui est en somme redevable ¹. On dirait vraiment qu'en tout ceci c'est la philosophie qui se sert de la théologie, et non point inversement. Je ne sais si tel doit être le langage du philosophe pour qu'il se sente un philosophe ; mais ce n'est assurément pas ainsi que parle le théologien. Pas d'hésitation chez lui sur la question de savoir si la philosophie du chrétien est ou non dans un état défini par l'essence même du christianisme, ni quel est cet état. Appelons les choses par leur nom ; elle est, comme l'on dit, « en service ». L'expression peut sembler désagréable, mais elle dit exactement ce qu'elle veut dire et les discussions qui précèdent montrent assez que le temps est venu de la rétablir. Disons plutôt qu'il est revenu, car son retour est périodique. On sent assez que saint Thomas n'a jamais reculé devant le mot la théologie est une reine, *aliae scientiae dicuntur ancillae ejus*, et la philosophie n'échappe

¹ Cf. F. VAN STEENBERGHE, *La seconde journée d'études...*, p. 547, où il est dit que la révélation peut intervenir pour « suggérer au philosophe chrétien des idées, des aperçus, des possibilités qu'il n'aurait pas entrevues sans elle ».

pas à cette condition. Pour le théologien, elle aussi est une servante, et le pape Grégoire IX, qui n'avait rien d'un obscurantiste, était encore plus dur dans ses expressions. Ces « théophantes » auxquels il reproche d'accorder trop de droits à la philosophie, au lieu de « réduire tout intellect en captivité au service du Christ », selon la parole de saint Paul (II Cor., 10, 5), soumettent la tête à queue « et obligent la reine à servir sa servante ». Pie IX et Pie X ont expressément repris la même formule et rappelé que, pour tout ce qui se rapporte à la religion, le rôle de la philosophie « n'est pas de dominer, mais de servir ». A moins donc d'exclure de ces choses *quae ad religionem pertinent* l'existence de Dieu, son unicité, son pouvoir créateur, tous les attributs connaissables par la raison naturelle et que Dieu lui-même a révélés, prescrits à tous comme devant être crus, il ne semble guère possible d'éviter cette conclusion que la théologie naturelle du chrétien est au service de sa théologie surnaturelle. Or, c'est précisément dans cet état de service qu'elle se trouve elle-même comme philosophie. C'est là du moins ce que nous enseigne l'histoire de sa renaissance au moyen âge. Si l'on peut dire qu'Albert le Grand et saint Thomas ont été les artisans de cette renaissance, c'est qu'en effet ils ont énergiquement travaillé à distinguer le philosophique du théologique et remis en honneur une spéculation digne du nom de philosophie. Pourtant, ce grand service, c'est surtout par amour de la théologie qu'ils l'ont rendu à la philosophie. Pour que la philosophie pût servir, il fallait d'abord qu'elle existât ; ils ont

donc commencé par la dégager patiemment de sa gangue théologique, lui ont concédé sa charte, reconnu des droits, mais aussi prescrit des devoirs. Nous avons aujourd'hui tendance à ne plus retenir que les droits, mais les devoirs subsistent et c'est à la théologie de nous les rappeler.

Celle de saint Thomas d'Aquin l'a fait en termes assez précis pour que ceux au moins qui se réclament de sa doctrine ne puissent feindre de l'ignorer. Certes, la foi présuppose pour lui la connaissance naturelle comme la grâce présuppose la nature, mais, précisément, la foi se comporte à l'égard de la raison comme la grâce à l'égard de la nature elle se la soumet. Et notons bien que c'est exactement de l'ordre de la connaissance naturelle de Dieu qu'il s'agit ici : *fidei substernitur naturalis cognitio quam fides praesupponit et ratio probare potest*. Ainsi, la raison naturelle est soumise à la foi, même quand il s'agit de savoir que Dieu existe : *Deum esse*, qu'il est un, intelligent, incorporel et ainsi de suite. Pourquoi ? Entre autres raisons, parce que l'homme, tout naturellement ordonné qu'il soit vers le divin, ne peut pas s'y élever par lui-même. Il lui faut un professeur, un pédagogue, et comme tout le monde n'en a pas un à sa disposition, Dieu y a pourvu en offrant à tous la lumière de la foi qui élève leur pensée aux vérités de cet ordre ¹. Voilà quelle est la vraie doctrine de saint Thomas, sur laquelle il n'a jamais varié en matière de théologie natu-

¹ SAINT THOMAS D'AQUIN, *In III Sent.*, dist. 24, art. 3, sol. 1, Resp.

relle, la foi est, non seulement possible, elle est même absolument *sufficiens*, car tous les hommes pourraient être sauvés sans la philosophie ; la lumière naturelle, au contraire, n'est pas *sufficiens*, parce qu'elle est faillible, obscurcie et qu'elle a besoin de Dieu lui-même pour se retrouver. Ce n'est donc pas simplement d'une classification abstraite, mais bien d'une subordination réelle qu'il s'agit ici.

Peut-être, après tout, ne s'agit-il pour nous que d'une habitude salutaire à reprendre : celle de parler en chrétiens de nos affaires de chrétiens. C'est bien ce qu'entendait nous rappeler le pape Léon XIII lorsqu'il nous invitait à remettre en honneur les droits de la philosophie chrétienne. On se plaint que cette philosophie n'existe que pour les chrétiens. C'est possible, mais en quoi cela prouverait-il qu'elle n'existe pas ? Ainsi que le faisait justement observer le futur cardinal Ehrle, dans une série d'articles sur *L'Encyclique pontificale du 4 août 1879 et la restauration de la philosophie chrétienne*, « par son titre et son contenu, l'Encyclique n'intéresse proprement que le territoire intérieur de l'Eglise, ne parle directement qu'aux membres croyants de la grande famille chrétienne¹ ». Le pape Léon XIII ne se préoccupait donc pas surtout de définir l'essence formelle de la philosophie et de la théologie — bien qu'il n'ait pas négligé de le faire en son lieu

FR. EHRLE (S. J.), *Die päpstliche Encyklika vom 4. August 1879 und die Restauration der christlichen Philosophie*, dans *Stimmen aus Maria Laach*, 1880, p. 13.

— mais de donner aux fidèles, dont il est le père, les conseils qu'il jugeait nécessaires touchant la restauration d'un état chrétien de la philosophie. On l'eût sans doute fort surpris en lui apprenant qu'un jour viendrait où ceux qu'il avait chargés de restaurer la philosophie chrétienne, enseigneraient, sous l'autorité de son nom, que l'expression de philosophie chrétienne « n'a pas de sens ». Ehrle, par contre, avait immédiatement compris le sens et la portée de ce document capital, lorsqu'il soulignait qu'« avec la Révélation chrétienne fut donnée, premièrement, une norme nouvelle, infaillible et suprême de toute science humaine ; deuxièmement, l'impulsion vers la constitution d'une philosophie nouvelle et chrétienne. Seul donc peut aujourd'hui prétendre à la vérité et à une validité exclusive, ce système de philosophie qui est avant tout chrétien en principe, et dont les débuts remontent par conséquent dans le passé jusqu'à la naissance du christianisme ¹ ». Il semble difficile de pénétrer plus profondément dans l'esprit intime d'un texte que ne l'a fait ici celui que nous avons tous reconnu comme l'un des maîtres de l'histoire de la pensée médiévale. Ce n'est pas lui qui chercherait à minimiser l'assujettissement de la philosophie à la théologie sous prétexte de la mieux défendre « Le fait que la science de la foi (ou théologie) a besoin du secours de la philosophie ne change pas plus leur rapport de dépendance, que le fait qu'une maîtresse a besoin de sa servante ne suffit à changer la ser-

¹ Fr. EHRLE, *art. cit.*, p. 15.

vante en maîtresse. Toutes choses égales d'ailleurs, la philosophie qui se soumet le plus radicalement à cette direction, est aussi celle qui a pour soi la plus grande garantie de vérité. Au contraire, tout système de doctrine philosophique dont cette soumission n'est pas un principe fondamental, doit être considéré d'avance comme péchant par la base ». Il ne s'agit donc pas simplement ici, comme on aimerait à nous le faire croire, d'obtenir un accord de fait, fût-il total, entre les enseignements de la raison et ceux de la foi « D'après ce qui précède, nous sommes pleinement justifiés à parler de la relation de la philosophie à la théologie comme d'un *service*. Certes, cette expression peut facilement prêter à une fausse interprétation. Il n'y a pourtant dans cette dépendance rien de déshonorant, rien d'humiliant pour la science ; il ne s'agit pas ici d'un joug qui pèse, d'une entrave qui restreindrait la liberté réelle et véritable. Non, il s'agit ici d'une direction et d'une assistance éminemment bienfaisantes et désirables. Plus par conséquent la recherche philosophique mettra de confiance à s'y abandonner, plus elle mettra de zèle à en tirer profit, plus aussi ses progrès seront grands et solides ¹ » Voilà ce que l'Encyclique *Aeterni Patris* veut dire et par conséquent aussi jusqu'où il faut aller.

C'est peut-être d'ailleurs là que se trouve la justification finale de son titre. Que l'on puisse se passer d'un nom pour désigner une philosophie prête à accueillir avec complaisance les suggestions dis-

¹ FR. EHRLE, *art. cit.*, p. 20.

crêtes d'une foi, cela se conçoit à la rigueur, mais celui qui pense que « tout système de philosophie, pour pouvoir être vrai, doit être chrétien en principe ¹ », éprouvera naturellement le besoin, pour exprimer le caractère fondamental de cette nécessité morale, de trouver un nom pour la philosophie qui s'y soumet. Non qu'il prétende inventer un nouveau genre de connaissance de Dieu, qui ne serait ni la foi ni la raison, mais le genre philosophie peut comprendre des espèces différentes, et s'il est une espèce qui se distingue des autres en ce qu'elle est la seule à mettre de son côté toutes les chances d'être vraie, le rapport interne qui l'unit à la garantie dont elle se réclame a droit de figurer dans le nom qui la désigne. Ce n'est pas seulement légitime, c'est nécessaire. Nous avons donc affaire avec une notion logiquement possible et susceptible de définition. La philosophie chrétienne est une philosophie qui, bien que distinguant formellement les deux ordres, considère la révélation chrétienne comme un auxiliaire indispensable de la raison ².

¹ Fr. EHRLE, *art. cit.*, p. 20.

² J'ai été mis en demeure de dire comment une philosophie chrétienne, si elle est une philosophie qui se meut à l'intérieur de la foi — ce qui serait « en toutes lettres » dans mon livre — peut être encore autonome. (*La philosophie chrétienne*, p. 138.) Un autre critique me reproche ailleurs de n'avoir répondu là-dessus que des choses vagues. C'était me flatter, car je n'avais rien répondu du tout. Ayant essayé de m'expliquer là-dessus en deux volumes, je n'avais aucun espoir de faire mieux en cinq minutes ; mais surtout, j'ai proposé une définition de la philosophie chrétienne, qui vaut ce qu'elle vaut, mais

Il est assez troublant pour nous, qu'au lieu de nous entendre enseigner ces vérités fondamentales comme des certitudes premières, nous ayons aujourd'hui à lutter pour elles, parfois même contre ceux dont il semble que nous devrions les tenir. C'est, hélas ! que nous nous sentons chaque jour si menacés dans les biens sans lesquels l'homme ne peut vivre, qu'il nous faut nous expliquer à nous-mêmes la cause de notre misère, pour savoir d'où viendra le salut. Cette cause, nous ne pouvons guère nous tromper sur elle, car notre misère n'est autre que celle de l'homme déchu. Le danger qui nous guette en permanence est celui auquel succombent « ces sectateurs, ou plutôt ces adorateurs de la raison humaine, qui se la proposent comme une maîtresse sûre et, sous sa conduite, se promettent tous les succès, oubliant sans doute combien grave et cruelle est la blessure infligée à la nature humaine par la faute de notre premier père : ces ténèbres qui se sont répandues sur notre pensée et cette volonté qui penche désormais vers le mal. De là vient que les philosophes les

n'est pas celle-là (*L'Esprit de la philosophie médiévale*, t. I, p. 39). Je ne nie donc pas avoir dit ce que l'on me fait dire, bien qu'on ne me dise pas où et que je ne m'en souviens plus moi-même. Ayant consacré six pages à définir, puis à décrire ce que j'entends par cette expression, il me semble que si on a le droit de me demander compte de ce que j'en ai dit là, j'ai droit aussi d'attendre qu'on veuille bien le faire avant d'aller plus loin. Je m'excuse donc de reproduire simplement ici la définition que j'en ai déjà donnée et qui me semble encore, dans le genre commun « philosophie », distinguer la philosophie chrétienne de toute autre espèce.

plus célèbres de l'antiquité, bien qu'ils aient écrit beaucoup de belles choses, ont cependant gâté leurs doctrines par les erreurs les plus graves ; de là aussi ce combat incessant que nous éprouvons en nous, et dont parle l'apôtre : *sentio in membris meis legem repugnantem legi mentis meae* ». Ainsi s'exprime le pape Pie IX ¹ en des paroles d'une admirable plénitude, et le chrétien qui les entend, voyant son mal décrit avec cette infailible autorité, commence d'en espérer le remède.

Le voici « Le progrès des sciences et le succès à éviter ou réfuter les erreurs misérables de notre époque, dépendent entièrement de notre adhésion intime aux vérités révélées, que l'Eglise nous enseigne... C'est en s'appuyant sur cette vérité que de vrais et sages catholiques ont pu cultiver en sûreté les sciences, les exposer, les rendre utiles et certaines. C'est ce qu'il est impossible d'obtenir à moins que la raison humaine, même à l'intérieur de ses limites et poursuivant l'étude de ces vérités qu'elle peut atteindre par ses propres forces et facultés, ne révère suprêmement, comme il convient, la lumière infailible et incréée de l'intellect divin, qui brille merveilleusement de toutes parts dans la révélation chrétienne. Bien qu'en effet ces disciplines naturelles se fondent sur leurs principes propres tels que la raison les connaît, il faut pourtant que les catholiques qui les cultivent aient devant les yeux la révélation divine comme une étoile conductrice ². » *Veluti stella rec-*

¹ Allocution *Singulari quadam*, dans DENZINGER, *Enchir. Symbolorum*, 16^e éd., texte 1642, p. 441.

² *Op. cit.*, texte 1681, p. 455.

trix, disait Pie IX ; *velut sidus amicum*, répétera Léon XIII. Entre leur parole autorisée et celle d'hommes qui refusent que la révélation les oriente ou les dirige, l'hésitation n'est pas possible. Car non seulement il s'agit d'abord pour nous d'être catholiques, et puisque telle est l'attitude que l'Eglise nous prescrit, nous devrions nous y conformer quand bien même elle nous coûterait la philosophie, mais il se trouve qu'au contraire nous perdrons certainement la philosophie à moins de nous y conformer. On nous fera difficilement croire que ce qui fait qu'une philosophie soit vraie, l'empêche d'être une vraie philosophie. C'est en se paganisant que la nature se perd, comme c'est en se christianisant qu'elle se sauve et ce sont les devoirs que ce principe nous impose qu'il nous reste à considérer.

CHAPITRE V

L'INTELLIGENCE AU SERVICE DU CHRIST-ROI

« N'aimez pas le monde, ni ce qui est dans le monde. Celui qui aime le monde, l'amour du Père n'est pas en lui, parce que tout ce qui est dans le monde est concupiscence de la chair, et concupiscence des yeux, et orgueil de la vie ; laquelle concupiscence n'est pas du Père, mais elle est du monde. Or le monde passe, et la concupiscence du monde passe (avec lui) : mais celui qui fait la volonté de Dieu demeure éternellement. » Bossuet rappelle ces paroles de la première Epître de Jean (II, 15-17) au début de son *Traité de la Concupiscence*, et il les accompagne de ce bref mais substantiel commentaire « Les dernières paroles de cet apôtre nous font voir que le monde, dont il parle ici, ce sont ceux qui préfèrent les choses visibles et passagères aux invisibles et aux éternelles. » Permettez-moi d'ajouter simplement à mon tour, que si nous parvenons à comprendre le sens de cette définition, le problème si vaste que nous devons examiner ensemble se trouvera résolu.

Nous sommes dans le monde, que nous le voulions ou non, c'est un fait, et il ne dépend pas de nous d'y être ou de n'y être pas ; mais nous ne devons pas être du monde. Comment être dans le

monde sans en être ? Voilà le problème qui hante les consciences chrétiennes depuis la fondation de l'Eglise, et qui se pose avec une acuité particulière au sujet de notre intelligence. Car il est bien vrai que la vie chrétienne nous offre une solution radicale de cette difficulté : sortir du monde, le renoncer complètement en se réfugiant dans la vie monastique. Mais d'abord, les états de perfection resteront toujours l'apanage d'une élite ; mais surtout, les parfaits eux-mêmes ne fuient le monde que pour le sauver en se sauvant, et c'est un fait remarquable que le monde ne leur permette pas même toujours de le sauver. Il y aura toujours parmi nous des âmes désireuses de fuir le monde, mais il n'est pas sûr que le monde leur permette toujours de le fuir, car non seulement le monde s'affirme, mais il ne veut pas admettre qu'on le renonce c'est la plus cruelle injure qu'on lui puisse infliger. Or, l'usage chrétien de l'intelligence est une injure de même sorte, et peut-être, de toutes, celle qui le blesse le plus profondément, car mieux il se rend compte que l'intelligence est ce qu'il y a de plus haut en l'homme, plus il convoite de s'en assurer exclusivement l'hommage et de se l'asservir. Cet hommage, le premier devoir intellectuel du chrétien est de le lui refuser. Pourquoi, et comment ? c'est ce que nous avons à rechercher.

La protestation permanente du monde contre les chrétiens, c'est qu'ils le méprisent, et qu'en le méprisant ils méconnaissent ce qui fait la valeur propre de la nature sa bonté, sa beauté et son intelligibilité. C'est ce qui explique les reproches

sans cesse dirigés contre nous, au nom de la philosophie, de l'histoire et de la science ; le christianisme refuse de prendre le tout de l'homme, et, sous prétexte de le rendre meilleur, il le mutile, l'obligeant à fermer les yeux sur ce qui fait l'excellence de la nature et de la vie, à méconnaître le progrès des sociétés à travers l'histoire et à tenir en suspicion la science, qui nous dévoile progressivement les lois de la nature et celles des sociétés. Ces reproches, dont on nous rebat les oreilles, nous sont trop familiers pour que nous puissions encore nous y intéresser ; nous n'en avons pas moins le devoir de ne jamais cesser d'y répondre, et surtout de ne jamais perdre nous-mêmes de vue ce qui en est la réponse. Oui, le christianisme est une condamnation radicale du monde, mais il est en même temps une approbation sans réserve de la nature, car le monde n'est pas la nature, c'est la nature s'organisant pour elle-même en dehors de Dieu.

Ce qui est vrai de la nature est éminemment vrai de l'intelligence, ce sommet de la nature. Au soir de la création, Dieu regarda son œuvre et il jugea, dit l'Écriture, que tout cela était très bon. Mais ce qu'il y avait dans son œuvre de meilleur, c'était l'homme, créé à son image et ressemblance ; et si nous cherchons en quoi cette ressemblance divine consiste, nous la trouvons, dit saint Augustin, *in mente* dans la pensée. Allons plus loin, en suivant le même docteur nous trouvons cette ressemblance dans cette partie de la pensée qui en est pour ainsi dire le sommet, celle par laquelle, en contact avec la lumière divine dont elle est comme un reflet, elle conçoit la vérité. Saisir la vérité ici-

bas par l'intelligence, fût-ce d'une manière obscure et partielle, en attendant de la voir un jour dans sa splendeur totale, voilà quelle est la destinée de l'homme selon le christianisme. Bien loin de mépriser la connaissance, il la chérit : *intellectum valde ama.*

A moins donc de prétendre savoir ce qu'est le christianisme mieux que saint Augustin, on ne peut nous reprocher de le trahir ou de l'accommoder aux besoins de la cause en suivant le conseil de ce saint : aimez l'intelligence, et aimez-la beaucoup. La vérité, c'est que si nous aimons l'intelligence autant que nos adversaires, et parfois davantage, nous ne l'aimons pas de la même façon. Il y a un amour de l'intelligence qui consiste à la tourner vers les choses visibles et passagères c'est celui du monde ; mais il y en a un autre qui consiste à la tourner vers les invisibles et les éternelles c'est celui des chrétiens. C'est donc le nôtre, et si nous le préférons au premier, c'est qu'il ne nous refuse rien de ce que le premier nous donne, et nous comble de tout ce que l'autre est incapable de nous donner.

Qu'il y ait là, dans le christianisme, quelque chose que ses adversaires ne parviennent pas à saisir ; on le voit bien au caractère contradictoire des objections qu'ils lui adressent, mais c'est aussi pour nous une consolation de constater que leurs objections reposent sur de tels malentendus. Car ils lui reprochent de mettre l'homme au centre de tout, mais aussi de méconnaître sa grandeur, et je veux bien admettre que nous puissions nous tromper en disant l'une ou l'autre chose, mais non pas

en disant l'une et l'autre à la fois. Et ce qui est vrai de l'homme en général l'est de son intelligence en particulier. Je consens que l'on reproche à saint Thomas d'Aquin d'avoir trahi l'esprit du christianisme en exaltant, indûment les droits de l'intelligence, ou qu'on lui reproche d'avoir trahi l'esprit de la philosophie en exaltant indûment les droits de la foi, mais je comprends mal qu'il ait pu faire les deux à la fois. Quel mystère doit donc se cacher au fond de l'homme chrétien, pour que ses démarches les plus spontanées et les plus constantes semblent si mystérieuses à ceux qui les observent du dehors ?

*
**

Ce mystère, car c'en est vraisemblablement un, c'est le mystère de Jésus-Christ. Il suffit d'être informé, si vaguement que ce soit, de ce qu'est le christianisme, pour savoir en quoi ce mystère consiste. Par l'Incarnation, Dieu s'est fait homme, c'est-à-dire que les deux natures, la divine et l'humaine, se sont trouvées unies dans la personne du Christ. Ce que savent moins bien ceux mêmes qui adhèrent à ce mystère par la foi, c'est l'étonnante transformation qu'il introduit dans la nature tout entière et par conséquent dans la manière dont nous devons désormais la concevoir. On devrait plutôt dire les étonnantes transformations, car ce mystère en inclut tant d'autres que l'on n'aurait jamais fait d'en considérer les suites.

Contentons-nous ici d'examiner l'une d'entre elles : celle qui nous conduit directement au cœur de notre sujet. A partir du moment où la nature

humaine est assumée par la nature divine dans la personne du Christ, Dieu ne domine et ne gouverne plus la nature seulement comme Dieu, mais aussi comme homme. Si, entre tous les hommes, il y en a un qui mérite vraiment le titre d'Homme-Dieu, comment celui-là ne serait-il pas aussi le chef et le souverain de tous les autres, bref, leur Roi ? Voilà pourquoi le Christ n'est pas seulement le souverain spirituel du monde, mais aussi son souverain temporel. Or, nous savons d'autre part que l'Eglise est le corps mystique du Christ ; que ses fidèles sont les membres de ce corps mystique, c'est-à-dire, selon la doctrine de saint Paul : les membres du Christ ; tous les fidèles sont donc, en tant que membres du Christ, des prêtres et des rois « Et quod est amplius », dit saint Thomas, « omnes Christi fideles, in quantum sunt membra ejus, reges et sacerdotes dicuntur » (*De regimine principum*, I, 14). Il y a donc désormais, en chaque chrétien, comme une image, et même comme une participation de ce mystère suprême : l'humanité divinisée par la grâce, revêtue, dans sa misère même, d'une dignité à la fois sacerdotale et royale, qui fait le mystère de l'homme chrétien.

De cette transformation prodigieuse de la nature par l'Incarnation, nous avons un interprète d'une profondeur incomparable en Pascal, car c'est là ce qui donne à son œuvre la plénitude de son sens. Que nous ne connaissions Dieu que par la personne du Christ, qui fut Dieu même vivant, parlant et agissant parmi nous : Dieu se montrant en homme aux hommes pour se faire connaître d'eux, c'est trop évident ; mais la grande découverte, ou

redécouverte de Pascal, c'est d'avoir compris que l'Incarnation, en changeant profondément la nature de l'homme, est devenue le seul moyen qu'il y ait pour nous de comprendre l'homme. Une telle vérité donne un sens nouveau à notre nature, à notre naissance, à notre fin. « Non seulement, écrit Pascal, nous ne connaissons Dieu que par Jésus-Christ, mais nous ne nous connaissons nous-mêmes que par Jésus-Christ. Nous ne connaissons la vie, la mort que par Jésus-Christ. Hors de Jésus-Christ nous ne savons ce que c'est ni que notre vie ni que notre mort, ni que Dieu, ni que nous-mêmes » (éd. Brunschvicg, p. 572).

Appliquons ces principes à l'exercice de notre intelligence ; nous verrons immédiatement que celle du chrétien, à la différence de celle qui ne connaît pas Jésus-Christ, se sait déchue et rachetée, incapable par conséquent de donner son plein rendement sans la grâce, et, en ce sens, comme la royauté du Christ domine l'ordre de la nature et l'ordre de la société, elle domine aussi l'ordre de l'intelligence. Peut-être, nous autres catholiques, l'avons-nous trop oublié ; peut-être même ne l'avons-nous jamais vraiment compris, et s'il est un temps qui ait besoin de le comprendre, c'est bien celui où nous vivons.

Que nous enseigne en effet ce mystère touchant les fins et la nature de l'intelligence ?

Comme la nature qu'elle couronne, l'intelligence est bonne, mais elle ne l'est que si, par elle et en elle, la nature entière se tourne vers sa fin, qui est de se rapporter à Dieu. Or, en se prenant elle-même comme fin, l'intelligence s'est détournée de

Dieu, en détournant la nature avec elle, et la grâce seule peut aider l'une et l'autre à se retourner vers ce qui est leur fin, parce que c'est leur origine. Le monde, c'est justement ce refus de participer à la grâce qui sépare la nature de Dieu, et l'intelligence elle-même est du monde en tant qu'elle refuse la grâce avec lui. L'intelligence qui l'accepte, c'est celle du chrétien. Et cet état chrétien de l'intelligence, c'est précisément ce dont le monde, parce qu'il le déteste, nous invite sans cesse à nous détourner avec lui.

C'est là qu'est pour nous le véritable danger. Nous ne doutons pas de la vérité du christianisme ; nous sommes fermement résolus à penser en chrétiens ; mais savons-nous ce qu'il faut faire pour y parvenir ? Savons-nous même exactement en quoi consiste le christianisme ? Les premiers chrétiens le savaient, parce que le christianisme était alors tout près de ses origines et que l'adversaire contre lequel il luttait ne pouvait être ignoré ou méconnu de personne : c'était le paganisme, c'est-à-dire l'ignorance à la fois du péché qui damne et de la grâce de Jésus-Christ qui sauve. C'est pourquoi, non seulement alors, mais encore pendant des siècles, l'Eglise a surtout rappelé aux hommes la corruption de la nature sans le péché, la faiblesse de la raison sans la révélation, l'impuissance de la volonté pour faire le bien lorsqu'elle n'est pas aidée par la grâce. Lorsque saint Augustin luttait contre Pélage, qui se disait chrétien, et se croyait chrétien, c'est contre une tentative du paganisme pour restaurer le naturalisme antique et l'introduire au cœur même du christianisme que le

grand docteur se battait. Le naturalisme de la Renaissance fut une autre tentative du même genre, et nous sommes, aujourd'hui encore, dans un monde qui se croit naturellement sain, juste et bon, parce qu'ayant oublié le péché et la grâce, il prend sa corruption pour la règle de la nature même.

Rien dans tout cela à quoi le chrétien ne puisse et ne doive même s'attendre nous savons que la lutte du bien contre le mal ne prendra fin qu'avec le monde même. Ce qui est plus grave, c'est que le paganisme puisse sans cesse tenter de pénétrer dans le christianisme même, comme au temps de Pélagé, et y réussir. C'est là pour nous un danger de tous les jours et que nous ne pouvons que très difficilement éviter. Vivre en chrétien, sentir en chrétien, penser en chrétien dans une société qui n'est pas chrétienne, alors que nous ne voyons, n'entendons et ne lisons presque rien qui n'offense le christianisme ou ne le contredise ; alors surtout que la vie nous fait une obligation, et que la charité nous fait souvent un devoir de ne pas rompre en visière avec des idées et des mœurs que nous réprouvons, c'est chose difficile et à peine possible. C'est aussi pourquoi la tentation nous assiège sans cesse de diminuer ou d'adapter notre vérité, soit pour diminuer la distance qui sépare nos manières de penser de celles du monde, soit même, et parfois en toute sincérité, dans l'espoir de rendre le christianisme plus acceptable au monde et de seconder son œuvre de salut.

De là des erreurs, des facilités de pensée et des compromissions contre lesquelles, de tout temps,

le zèle de certains réformateurs s'est rebellé. Rame-ner le christianisme à la pureté de son essence, telle fut en effet l'intention première de Luther et de Calvin ; telle est encore aujourd'hui celle de l'illustre théologien calviniste Karl Barth, qui s'emploie de toutes ses forces à purifier le protes-tantisme libéral du naturalisme, et à ramener la Réforme elle-même au respect inconditionné de la parole de Dieu. On sait avec quelle vigueur il s'y emploie. Dieu parle, dit K. Barth ; l'homme écoute et répète ce que Dieu a dit. Malheureusement, comme il est inévitable à partir du moment où un homme se fait son interprète Dieu parle, le bar-thien écoute et répète ce que Barth a dit. C'est pourquoi, si nous en croyons ce nouvel évangile, Dieu serait censé avoir dit que, depuis le péché, la nature est si totalement corrompue qu'il n'en reste plus que sa corruption même, une masse de perdi-tion que la grâce peut bien encore pardonner mais que rien désormais ne saurait plus guérir. Ainsi donc, pour mieux lutter contre le paganisme et le pélagianisme, cette doctrine nous invite à désespé-rer de la nature, à renoncer à tout effort pour sau-ver la raison en la rechristianisant.

Tels sont aussi les deux périls qui sans cesse nous assiègent, et qui, pour avoir sans relâche obsédé notre pensée, nous réduisent parfois à ne même plus savoir ce qui est chrétien et ce qui ne l'est pas. Nous oublions la règle d'or qui tranche tous les litiges et dissipe toutes les confusions, celle que nous devrions avoir sans cesse présente à la pen-sée comme la lumière à laquelle aucune obscurité ne résiste. C'est que le catholicisme enseigne avant

tout la restauration de la nature blessée par la grâce de Jésus-Christ. Restauration de la nature il faut donc qu'il y en ait une, et de quelle valeur, puisqu'elle est l'œuvre d'un Dieu, qui l'a créée, et recrée en la rachetant au prix de son sang ! Ainsi, la grâce présuppose la nature, et l'excellence de la nature, qu'elle vient guérir et transfigurer. A l'inverse du calvinisme et du luthéranisme, l'Eglise se refuse à désespérer de la nature, comme si le péché l'avait totalement corrompue, mais elle se penche tendrement sur elle, pour panser ses plaies et la sauver. Le Dieu de notre Eglise n'est pas qu'un juge qui pardonne, c'est un juge qui ne peut pardonner que parce qu'il est d'abord un médecin qui guérit. Mais pas plus qu'elle ne désespère de la nature, pas davantage l'Eglise n'espère qu'elle puisse elle-même se guérir. Comme elle se heurte au désespoir du calvinisme, elle s'oppose au fol espoir du naturisme, qui cherche dans la maladie même le principe de sa guérison. La vérité du catholicisme n'est pas une moyenne entre deux erreurs, qui participerait de l'une et de l'autre, mais une vérité réelle, c'est-à-dire un sommet, d'où l'on découvre à la fois quelles sont les erreurs et ce qui les fait telles. Pour le calviniste, un catholique est si respectueux de la nature, qu'il ne se distingue en rien d'un païen, sauf par l'aveuglement supplémentaire qui lui fait dégrader en paganisme jusqu'au christianisme lui-même. Mais le catholique sait bien qu'il n'en est rien, et que c'est le calviniste qui, confondant la nature avec le monde, ne sait plus aimer la nature sous le monde qui la revêt, c'est-à-dire aimer l'œuvre de

Dieu en haïssant le péché qui la déforme. Pour le païen, le saint chrétien est un ennemi de la nature, qui s'acharne avec une rage folle à la torturer et même à la mutiler ; mais le catholique sait bien qu'il ne châtie la nature que par amour pour elle : le mal qu'il combat est trop profondément entré en elle pour qu'il puisse l'en arracher sans la faire souffrir. Comme le calvinisme désespère de la nature en croyant ne désespérer que de sa corruption, le naturisme ne met son espoir qu'en la corruption alors qu'il croit espérer en la nature. Le catholicisme seul sait exactement ce qu'est la nature, et ce qu'est le monde, et ce qu'est la grâce, mais il ne le sait que parce qu'il garde les yeux fixés sur l'union concrète de la nature et de la grâce dans le Rédempteur de la nature la personne de Jésus-Christ.

Faire comme l'Eglise, telle doit être aussi notre règle, si nous voulons mettre l'intelligence au service du Christ-Roi. Car le servir, c'est joindre nos efforts aux siens ; nous faire, selon la parole de saint Paul, ses coopérateurs, c'est-à-dire travailler avec lui, ou lui permettre de travailler, en nous et par nous, au salut de l'intelligence aveuglée par le péché. Seulement, pour y travailler, il nous faudra suivre l'exemple que lui-même nous donne : libérer la nature que le monde nous cache, faire de l'intelligence l'usage auquel Dieu l'a destinée en la créant.

C'est ici, me semble-t-il, que nous avons à faire un retour sur nous-mêmes, pour nous demander si nous faisons notre devoir et surtout si nous le faisons bien ? Nous avons tous rencontré, soit dans

l'histoire, soit même autour de nous, de ces chrétiens qui croient rendre hommage à Dieu en affectant, à l'égard de la science, de la philosophie et de l'art, une indifférence qui ressemble parfois à du mépris. Mais ce mépris peut exprimer une suprême grandeur ou de la petitesse. J'aime m'entendre dire que toute la philosophie ne vaut pas une heure de peine, lorsque celui qui me le dit s'appelle Pascal, c'est-à-dire, à la fois, l'un des plus grands philosophes, l'un des plus grands savants et l'un des plus grands artistes de tous les temps. On a toujours le droit de dédaigner ce que l'on dépasse, surtout si ce que l'on dédaigne est moins ce que l'on aimait que l'attachement excessif qui nous y avait arrêté. Pascal ne méprise ni la science, ni la philosophie, mais il ne leur pardonne pas de lui avoir un temps caché le mystère plus profond de la charité. Gardons-nous donc, nous qui ne sommes pas Pascal, de mépriser ce qui peut-être nous dépasse, car la science est l'une des louanges de Dieu les plus hautes l'intelligence de ce que Dieu a fait.

Ce n'est pas tout. Si haute que soit la science, il est trop clair que Jésus-Christ n'est pas venu sauver les hommes par la science ou la philosophie ; il est venu pour sauver tous les hommes, même les philosophes et les savants ; et si ces activités humaines ne sont pas indispensables au salut, elles ont besoin, elles aussi, d'être sauvées, comme tout cet ordre de la nature que la grâce est venue racheter. Or, il faut prendre garde de ne pas les sauver par un zèle indiscret, qui, sous prétexte de les purifier plus complètement, n'aurait pour résultat

que de corrompre leurs essences. On peut craindre que cette faute ne soit commise assez souvent, et cela dans les meilleures intentions du monde, lorsqu'on voit ce que certains défenseurs de la foi nomment l'usage apologétique de la science. Formule excellente, sans aucun doute, à condition que l'on sache, non seulement ce qu'est la science, mais ce qu'est l'apologétique.

Pour être un apologiste efficace, il faut d'abord être un théologien ; je dirai même, autant que possible, un excellent théologien. La chose est plus rare qu'on ne pense ; il n'y aura pour s'en scandaliser que ceux qui ne parlent de la théologie que par ouï-dire ou se contentent d'en réciter les formules sans avoir pris le temps d'en approfondir la signification. Mais si l'on veut faire de l'apologétique par la science, il ne suffit pas même d'être un excellent théologien, il faut être encore un excellent savant. Je dis, avec intention, un savant, et non pas seulement un homme intelligent et cultivé plus ou moins frotté de science. Si l'on veut pratiquer la science pour Dieu, la première condition est de pratiquer la science pour elle-même, ou comme si on la pratiquait pour elle-même, parce que c'est le seul moyen de l'acquérir. Il en va de même de la philosophie ; c'est se faire illusion que de croire servir Dieu en apprenant un certain nombre de formules qui disent ce que l'on sait qu'il faut dire, sans comprendre pourquoi ce qu'elles disent est vrai. Ce n'est même pas le servir que de dénoncer des erreurs, si fausses soient-elles, en montrant que l'on n'a même pas compris en quoi elles sont fausses. Disons du moins que ce

n'est pas le servir en savant ni en philosophe, la seule chose qu'il s'agisse pour le moment de démontrer. Et j'ajouterai qu'il en est de même de l'art, car il faut le posséder avant de prétendre le mettre au service de Dieu. On nous dit que c'est la foi qui a construit les cathédrales du moyen âge ; sans doute, mais la foi n'aurait rien construit du tout s'il n'y avait eu aussi des architectes ; et s'il est vrai que la façade de Notre-Dame soit un élan de l'âme vers Dieu, cela ne l'empêche pas d'être aussi une œuvre de géométrie : il faut savoir la géométrie pour construire une façade qui soit un acte de charité.

Catholiques, qui professons la valeur éminente de la nature, parce qu'elle est l'œuvre de Dieu, montrons donc notre respect pour elle en posant comme première règle de notre action, que *la piété ne dispense jamais de la technique*. Car la technique est ce sans quoi la piété la plus vive même est incapable d'user de la nature pour Dieu. Nul, ni rien, n'oblige un chrétien à s'occuper de science, d'art ou de philosophie, car les autres manières de servir Dieu ne manquent pas, mais *si c'est là la manière de servir Dieu qu'il a choisie*, la fin même qu'il se propose en les étudiant l'oblige à l'excellence ; il est condamné, par l'intention même qui le guide, à devenir un bon savant, un bon philosophe ou un bon artiste : c'est pour lui la seule manière de devenir un bon serviteur.

Tel est, au demeurant, l'enseignement que nous donne l'Eglise et l'exemple qu'elle nous a transmis. Saint Paul ne dit-il pas que « les perfections

invisibles de Dieu, son éternelle puissance et sa dignité sont, depuis la création du monde, rendues visibles à l'intelligence par le moyen de ses œuvres » ? C'est pourquoi tant de docteurs, qui furent en même temps des savants, se sont penchés avec amour sur l'œuvre de la création. Pour eux, l'étudier, c'est étudier Dieu dans ses œuvres ; jamais un saint Albert le Grand ne croit connaître assez la nature, parce que, mieux il la connaît, mieux aussi il connaît Dieu. Mais il n'y a pas deux manières de la connaître ; on possède la science ou on ne la possède pas, on étudie scientifiquement les choses ou on se résigne à ne jamais rien savoir d'elles. Saint Albert le Grand est donc devenu d'abord un savant, au sens propre du terme ; de ceux qui s'en étonnent ou s'en scandalisent, il dit que ces brutes blasphèment ce qu'elles ignorent ; lui sait ce qu'il fait : il n'attend pas que le souci de réparer un mal déjà commis l'oblige à s'occuper à son tour de science pour y remédier il ne croit pas à la tactique qui consiste à tout laisser faire par les adversaires, quitte à se mettre plus tard à leur école, pour acquérir péniblement l'usage des armes que l'on retournera contre eux. Albert n'étudie les sciences contre personne, mais pour Dieu. Quand un tel homme se rencontre, il ne perd pas son temps à prouver que l'enseignement de la science ne contredit pas celui de l'Eglise : il supprime la question par son exemple en montrant au monde qu'on peut être un homme de science parce qu'on est un homme de Dieu. Telle est aussi l'attitude que l'Eglise nous recommande ; en faisant de saint Albert le Grand le

patron des écoles catholiques, elle nous rappelle en permanence que ces écoles ne devront jamais craindre de placer trop haut le niveau de leur enseignement et de leurs exigences scientifiques. Tout vaut la peine d'être bien fait, qui vaut la peine d'être fait pour Dieu.

Encore faut-il se souvenir que c'est pour lui qu'on le fait, et l'oublier est le deuxième danger qui nous menace. Pour servir Dieu par la science ou par l'art, il faut commencer par les pratiquer *comme si* ces disciplines étaient à elles-mêmes leurs propres fins ; et il est difficile de faire un tel effort sans s'y laisser prendre. D'autant plus difficile que nous sommes entourés de savants et d'artistes qui les traitent effectivement comme des fins. Leur attitude est une expression spontanée du naturisme ou, pour lui rendre son vieux nom, qui est son nom de tous les temps, du paganisme où la société tend sans cesse à retomber parce qu'elle n'en est jamais complètement sortie. Il importe pourtant de nous en dégager. On ne peut mettre l'intelligence au service de Dieu sans respecter intégralement les droits de l'intelligence : autrement, ce n'est pas elle que l'on mettrait à son service ; mais on ne peut davantage le faire sans respecter les droits de Dieu : autrement, ce n'est plus à son service qu'on la mettrait. Comment faire pour que cette deuxième condition soit à son tour observée ?

Ici, et je m'en excuse, je vais être obligé de jouer le rôle ingrat de celui qui dénonce des erreurs, non seulement chez ses adversaires, mais aussi chez ses amis. Pour l'excuser, il faut se sou-

venir que celui qui accuse ainsi ses amis, s'accuse d'abord lui-même la vivacité de ses critiques exprime surtout le sentiment de la faute que lui-même a commise et dans laquelle il se sent toujours en passe de retomber. Je crois donc devoir dire, d'abord, que l'un des maux les plus graves dont souffre aujourd'hui le catholicisme, particulièrement en France, c'est que les catholiques n'y sont plus assez fiers de leur foi. Ce manque de fierté n'est malheureusement pas incompatible avec une certaine satisfaction de ce que font ou disent les catholiques, ni avec un optimisme de bon ton qui sont plus de mise dans un parti que dans une Eglise. Ce que je regrette, c'est qu'au lieu de dire en toute simplicité ce que nous devons à notre Eglise et à notre foi, au lieu de montrer ce qu'elles nous apportent et que nous n'aurions pas sans elles, nous croyions de bonne politique, ou de bonne tactique, dans l'intérêt de l'Eglise même, de faire comme si, après tout, nous ne nous distinguions en rien des autres. Quel est le plus grand éloge que beaucoup d'entre nous puissent espérer ? Le plus grand que puisse leur donner le monde c'est un catholique, mais il est vraiment très bien ; on ne croirait pas qu'il l'est.

N'est-ce pas exactement le contraire qu'il faudrait souhaiter ? Non pas des catholiques qui portent leur foi comme une cocarde à leur chapeau, mais qui fassent tellement passer le catholicisme dans leur vie et leur travail de chaque jour, que l'incroyant en arrive à se demander quelle force secrète anime cette œuvre et cette vie, et que, l'ayant découverte, il se dise, au contraire : c'est

un homme très bien, et je sais à présent pourquoi c'est parce qu'il est catholique.

Pour que l'on pense ainsi de nous, il faut que nous croyions nous-mêmes à l'efficacité de l'œuvre divine comme transformatrice et rédemptrice de la nature. Que nous y croyions, et que nous le disions à l'occasion, ou du moins que nous ne niions pas lorsqu'on nous le demande. Ce n'est pas toujours ce que nous faisons. S'il est un principe que nos docteurs nous aient transmis et recommandé avec insistance, c'est que la philosophie est la servante de la théologie. Pas un de nos grands théologiens qui ne nous l'ait dit ; pas un de nos grands papes qui ne nous l'ait rappelé. Pourtant, il n'est plus guère de mode d'en parler aujourd'hui, même entre catholiques. On s'attache plutôt à démontrer que la formule ne veut pas réellement dire ce qu'elle a l'air de dire ; on croit habile de présenter le chrétien qui philosophe comme un bon philosophe, parce qu'il philosophe exactement comme s'il n'était pas chrétien. Bref, comme c'est un homme très bien, c'est un philosophe très bien on ne s'aperçoit pas qu'il est catholique. Ce qui serait intéressant, au contraire, ce serait un philosophe qui, comme saint Thomas ou Duns Scot, prendrait la tête du mouvement philosophique de son temps, précisément parce qu'il serait catholique.

On semble croire parfois qu'une philosophie qui s'avoue catholique soit discréditée d'avance, et que, pour faire accepter la vérité, le plus habile est de la présenter comme si elle n'avait rien à voir avec le catholicisme. Je crains que ce ne soit là une

erreur, même de tactique. Si notre philosophie traditionnelle ne trouve pas aujourd'hui l'audience que nous souhaiterions pour elle, ce n'est pas du tout parce qu'on la suspecte d'être soutenue par une foi, c'est bien plutôt parce que, l'étant, elle prétend ne pas l'être, et que personne ne veut prendre au sérieux une doctrine qui commence par renier la plus évidente de ses origines. Faites l'histoire de la philosophie française dans ces dernières années, vous verrez que les penseurs catholiques ont été pris au sérieux par les incroyants dans la mesure exacte où ils ont mis au premier plan ce qui, pour eux, est vraiment premier : la personne de Jésus-Christ et sa grâce. Qu'un Pascal ou un Malebranche nous naissent demain, je leur promets que nul ne leur reprochera d'être catholiques, car tout le monde saura que leur catholicisme même est la source de leur grandeur. On se demandera : d'où leur vient cette grandeur, et l'on désirera peut-être la foi qui la leur aura donnée.

Il ne dépend pas de nous que nous soyons des Pascal, des Malebranche ou des Maine de Biran, mais nous pouvons préparer le terrain qui favorisera leur action lorsque leurs successeurs seront venus. Nous pouvons faire en sorte qu'il devienne facile pour les successeurs de dépasser ces grands esprits mêmes, en déblayant le terrain de difficultés qui, évitables en soi, pourraient autrement retarder leur action. Nous ne le ferons qu'en restaurant dans leur plénitude les valeurs chrétiennes, c'est-à-dire d'abord en rétablissant dans sa plénitude le primat de la théologie.

Ici, comme précédemment, et plus fortement

encore peut-être, je dirai que le grand danger consiste à croire que pour l'intelligence qui veut se rapporter à Dieu, la piété dispense de la technique. On pourrait être tenté d'adresser le reproche contraire à ceux qui pèchent de ce côté, et leur dire qu'ils agissent comme si la technique leur tenait lieu de piété, mais je ne crois pas que ce soit là ce qui se passe. De tels hommes n'ont pas seulement acquis une impeccable maîtrise de leur science ou de leur art, et qui fait parfois l'admiration de leurs pairs, ils ont aussi gardé, de beaucoup le plus souvent, la foi la plus intègre jointe à la piété la plus vive. Ce qui leur manque, c'est de savoir que pour relier à la foi qu'ils ont conservée la science qu'ils ont acquise, il faut, outre la technique de la science, celle de la foi. Ce que je vois en eux, disons plutôt : ce que nous apercevons au fond de nous-mêmes comme une difficulté toujours présente, c'est l'incapacité d'obtenir de la raison qu'elle se guide sur la foi, parce que, pour une telle collaboration, la foi ne suffit plus ; ce qui manque, c'est cette science sacrée qui est la clef de voûte de l'édifice où toutes les autres doivent prendre place la théologie. Le théologien le plus ardemment animé de bonnes intentions, avons-nous dit, fera autant de mal que de bien s'il prétend « utiliser » les sciences sans les avoir maîtrisées ; mais le savant, le philosophe, l'artiste, animés de la piété la plus ardente, courent aux pires aventures s'ils prétendent rapporter leur science à Dieu sans avoir, sinon maîtrisé, du moins pratiqué la science des choses divines. Pratiqué, dis-je, car comme les autres, cette science ne s'apprend qu'en la prati-

quant. Elle seule peut nous apprendre quelle est la fin dernière de la nature et de l'intelligence, mettre devant nos yeux ces vérités que Dieu lui-même nous a révélées et qui enrichissent de perspectives si profondes celles que la science enseigne. A l'inverse de ce que je disais donc d'une apologétique, dangereuse parce que trop facile à se contenter, je dirai ici que l'on peut être un savant, un philosophe et un artiste sans avoir étudié la théologie, mais on ne saurait sans elle devenir un savant, un philosophe ni un artiste chrétien. Sans elle, nous pourrions bien être, d'une part des chrétiens, et d'autre part des savants, des philosophes ou des artistes, mais jamais sans elle notre christianisme ne descendra dans notre science, dans notre philosophie et dans notre art, pour les reformer du dedans et les vivifier. A cela, la meilleure volonté du monde ne saurait suffire, il faut savoir le faire pour le pouvoir, et on ne le sait pas plus que le reste sans l'avoir appris.

Si donc nous devons à notre catholicisme le respect de la nature, de l'intelligence et des techniques par lesquelles l'intelligence scrute la nature, nous lui devons aussi de savoir ramener vers Dieu cette science dont il est l'auteur : *Deus scientiarum dominus*. Et de même que je me permettais de recommander la pratique des disciplines scientifiques, ou des techniques artistiques à ceux dont c'est la vocation de servir Dieu dans ces domaines, de même je me permets de recommander de toutes mes forces l'enseignement et la pratique de la théologie à tous ceux qui, ayant maîtrisé ces techniques, veulent sérieusement les rapporter à Dieu.

Il ne faut pas se dissimuler que, dans l'un comme dans l'autre cas, il s'agit ici d'un long effort à entreprendre. Il ne faudra pas moins que la collaboration de toutes les bonnes volontés qualifiées pour y réussir. Nous sommes ici devant un problème nouveau, qui réclame une solution nouvelle. Au moyen âge, les sciences étaient le privilège des clercs, c'est-à-dire de ceux qui détenaient par état la science de la théologie. Le problème ne se posait donc pas pour eux. Aujourd'hui, par suite d'une évolution que ce n'est pas ici le lieu de retracer, ceux qui savent la théologie ne sont plus ceux qui font la science, et ceux qui font la science, alors même qu'ils ne mépriseraient pas la théologie, ne voient du moins aucun inconvénient à l'ignorer. Rien de plus naturel de la part de ceux qui ne sont pas catholiques, mais rien de plus anormal de la part de ceux qui font profession de catholicisme. Car même s'ils éprouvent le désir le plus sincère de mettre leur intelligence au service de leur foi, ils ne réussiront jamais à le faire, parce que la science de la foi leur fait défaut. Pour qu'ils y réussissent, il faut qu'on leur enseigne, non pas à le faire (c'est à eux de le trouver), mais ce qu'est cette vérité sacrée dont leur intelligence désire s'inspirer.

Il importe donc de comprendre que nous vivons en un temps où la théologie ne peut plus être le privilège de quelques spécialistes voués à son étude par l'état religieux qu'ils ont embrassé ; sans doute, les clercs doivent la considérer comme leur science propre et en retenir le magistère, car il leur appartient de plein droit ; et non seulement

le retenir, mais l'exercer dans toute sa plénitude, car c'est une question de vie ou de mort pour l'avenir de la vie chrétienne, dans les âmes comme dans la société. Dès que la théologie renonce à l'exercice de ses droits, c'est la parole de Dieu qui renonce à se faire entendre, la nature qui se détourne de la grâce et le paganisme qui réclame des droits auxquels il n'a jamais renoncé. Mais, inversement, si l'on veut que la parole de Dieu se fasse entendre, il faut des auditeurs pour la recevoir ; il faut que ceux qui veulent travailler en chrétiens au grand œuvre de la science, de la philosophie ou de l'art, sachent, eux aussi, entendre sa voix, et non seulement s'instruire de ses principes, mais aussi et surtout s'en pénétrer.

Ici, moins que partout ailleurs, ce ne sont ni le nombre, ni l'étendue des connaissances qui importent ; il suffira de choisir un très petit nombre de principes fondamentaux, pourvu que la pensée de ceux qui les reçoivent s'en imprègne, et qu'ils l'informent du dedans au point de ne plus faire qu'un avec elle, de vivre en elle et par elle, comme une greffe qui tire à soi toute la sève de l'arbre pour lui faire porter ses fruits. Choisir ces principes, en organiser l'enseignement, le donner à ceux qu'elle en jugera dignes, c'est l'œuvre de l'Eglise enseignante, non de l'Eglise enseignée. Mais si cette dernière ne peut en aucun cas prétendre au magistère, elle peut du moins soumettre ses demandes et faire connaître ses besoins. C'est tout ce que j'ai voulu faire aujourd'hui, en demandant que la vérité de la foi soit enseignée dans sa plénitude et

que le magistère de la théologie recouvre toute son autorité.

Je nourrirais les illusions les plus naïves si je croyais énoncer présentement des opinions populaires. Elles ne le sont pas parmi les incroyants qui vont m'accuser (on l'a déjà fait) de vouloir rallumer les bûchers de l'Inquisition et confier le contrôle de la science au Saint-Office. Elles ne le sont même pas auprès de certains catholiques qui, sachant que de telles idées amènent de telles ripostes, ne jugent pas expédient, dans l'intérêt de la religion même, de s'y exposer. Pour y répondre, point n'est pourtant besoin de recommencer la discussion de ce que furent l'Inquisition et l'affaire Galilée : quoi qu'il se soit passé autrefois, la doctrine officielle et constante de l'Eglise est que la science est libre dans son domaine. Nul ne prétend que la philosophie et la physique puissent ou doivent se déduire de la théologie : saint Thomas enseigne même expressément le contraire, contre certains de ses contemporains qui faisaient de ce que nous nommons aujourd'hui la science positive un cas particulier de la Révélation. Demander que les sciences et la philosophie se règlent sur la théologie, c'est tout d'abord leur demander de consentir à reconnaître leurs limites, de se contenter d'être une science et une philosophie, sans prétendre se transformer, comme elles le font constamment, en une théologie. C'est aussi leur demander de prendre en considération certaines vérités enseignées par l'Eglise touchant l'origine et la fin de la nature et de l'homme, non point toujours pour les transformer en autant de vérités scienti-

fiques et les enseigner comme telles (car ce peuvent être des objets de pure foi), mais pour éviter à leurs recherches des divagations sans objet, qui sont finalement beaucoup plus préjudiciables à la science même qu'elles ne peuvent l'être à la révélation. Plus l'autorité de la foi est grande, plus ceux qui ont qualité pour parler en son nom doivent user de prudence et de sagesse avant de se prononcer, mais plus les disciplines scientifiques se font exigeantes et rigoureuses en fait de preuves, plus aussi elles doivent avoir scrupule à mettre sur le même pied tout ce qu'elles enseignent le fait observé, l'hypothèse contrôlée par l'expérience et la théorie qui, soustraite à tout contrôle expérimental proprement dit, sera remplacée demain par une autre, bien qu'on prétende l'imposer aujourd'hui comme un dogme. Une visite au cimetière des doctrines scientifiques inconciliables avec la Révélation nous ferait passer devant bien des tombes. Dans notre seule vie, au nom de combien de doctrines abandonnées depuis par leurs auteurs mêmes nous a-t-on sommés de renoncer à l'enseignement de l'Eglise ? Combien de fausses démarches dont les historiens et les savants auraient fait l'économie, s'ils avaient écouté la voix de l'Eglise lorsqu'elle les avertissait qu'ils excédaient les limites de leur compétence, c'est-à-dire celles de la science même ? Nous ne leur demandons pas autre chose : renoncer à ces coûteuses et stériles expériences, et reconnaître, en ce sens, le primat de la théologie, c'est précisément y renoncer.

Ainsi donc, restaurer dans leur plénitude les

valeurs théologiques, faire en/ sorte qu'elles descendent dans la pensée du savant qui calcule ou qui expérimente, dans la raison du philosophe qui médite, dans l'inspiration de l'artiste qui crée, c'est vraiment mettre l'intelligence au service du Christ-Roi, puisque c'est faire que son règne arrive, en aidant la nature à renaître sous l'action fécondante de sa grâce et dans la lumière de sa vérité. Telle est la fin, tel est aussi le moyen, et il n'y en a pas d'autre, car le seul service que le Christ nous demande, c'est de l'aider à sauver le monde ; mais c'est sa parole seule qui sauve : pour coopérer avec lui, écoutons donc d'abord sa parole, répétons-la comme la répète l'Eglise et n'hésitons pas à nous en réclamer publiquement lorsqu'il le faut. Il ne dépend pas de nous qu'on la croie, mais nous pouvons faire beaucoup pour qu'on la respecte, et s'il arrive que ceux d'entre nous qui ne rougissent pas de l'Évangile échouent à se faire suivre, ceux qui en rougissent peuvent être certains de ne même pas se faire respecter.

TABLE DES MATIÈRES

	Page
PRÉFACE	7
CHAPITRE I. Nature et philosophie .	11
CHAPITRE II. Calvinisme et philosophie	43
CHAPITRE III. Catholicisme et philosophie	75
CHAPITRE IV. Théologie et philosophie	114
CHAPITRE V. L'Intelligence au service du Christ-Roi	142

1

2

3

JOSEPH FLOCH
MAITRE-IMPRIMEUR
MAYENNE
15 FÉVRIER 1949.

20. Etienne GILSON. *La Théologie mystique de saint Bernard*. 1 vol. in-8° 350 fr.
21. Paul VIGNAUX. *Luther, commentateur des sentences* (Livre I, Distinction XVII). 1 vol. in-8° 150 fr.
22. Dom André WILMART, O. S. B. *Le recueil des pensées de B. Guïque*. 1 vol. in-8° 300 fr.
23. BAUDRY. *Le Tractatus De principiis theologiae attribué à G. d'Occam*. 1 vol. in-8° 300 fr.
24. L. BAUDRY. *Breviloquium de Potestate Papae attribué à G. d'Occam*. 1 vol. in-8° 300 fr.
25. J. PAULUS. *Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique*. 1 vol. in-8° 500 fr.
26. A. BOEHM. *Le « Vinculum Substantiale » chez Leibniz, ses origines historiques*. 1 vol. in-8° Epuisé
27. J. ROHMER. *La finalité morale chez les théologiens de saint Augustin à Duns Scot.* 1 vol. in-8° 250 fr.
28. Et. GILSON. *Dante et la philosophie*. 1 vol. in-8° br. 400 fr.
- 29 (1). G. DE SAINT-THIERRY. *Un traité de la vie solitaire. Epistola ad Fratres de Monte Dei*. Edition critique du texte latin par M.-M. Davy. 1 vol. in-8° 250 fr.
- 29 (2). G. DE SAINT-THIERRY. *Un traité de la vie solitaire. Lettre aux frères du Mont-Dieu*. Traduction française précédée d'une introduction et de notes doctrinales par M.-M. Davy. 1 vol. in-8° br. 300 fr.
30. A. COMBES. *Jean Gerson, commentateur dionysien. Pour l'histoire des courants doctrinaux à l'Université de Paris à la fin du XIV^e siècle*. 1 vol. in-8° Epuisé
31. J. FESTUGIÈRE. *La philosophie de l'amour de Marsile Ficin et son influence sur la littérature française au XVI^e siècle*. 1 vol. in-8° 200 fr.
32. A. COMBES. *Jean de Montreuil et le chancelier Gerson. Contribution à l'histoire des rapports de l'humanisme et de la théologie en France au début du XV^e siècle*. 1 vol. in-8° 760 fr.
33. Et. GILSON. *L'esprit de la philosophie médiévale* (Gifford lectures). Université d'Aberdeen. Deuxième édition revue. 1 vol. in-8° 600 fr.
34. A. COMBES. *Un inédit de saint Anselme? Le traité De Unitate divinae essentiae et pluralitate creaturarum, d'après Jean de Ripa* (avec un fac-similé hors texte). 400 fr.
35. G. VAJDA. *Introduction à la pensée juive du moyen âge*. 1 vol. in-8° 350 fr.
36. F.-M.-M. SAGNARD. *La gnose Valentinienne et le témoignage de saint Irénée*. 1 vol. in-8° 1.200 fr.
37. L. GARDET et M.-M. ANAWATI. *Introduction à la Théologie musulmane. Essai de Théologie comparée*. 1 vol. in-8° 1.500 fr.
38. BAUDRY. *La querelle des futurs contingents*. 5^e presse
39. BAUDRY. *Guillaume d'Occam. Sa vie, ses œuvres, ses idées sociales et politiques*. 5^e presse