NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

86 N° 3 1964

Théologie contemplative et théologie discursive

Léopold MALEVEZ (s.j.)

p. 225 - 249

https://www.nrt.be/en/articles/theologie-contemplative-et-theologie-discursive-1641

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Théologie contemplative et théologie discursive

Dans les années récentes, maintes voix se sont élevées pour dénoncer une rupture néfaste entre la théologie et la spiritualité [1] : la théologie moderne se serait coupée trop souvent de ses sources vives — l'Ecriture lue à la lumière de la foi — et aurait dégénéré en une dialectique tout abstraite, oublieuse des dimensions du mystère. Cet égarement n'avait jamais été le fait des grands Docteurs : « On sait que selon saint Anselme, saint Bonaventure, mais aussi saint Thomas, la théologie — l'unique théologie, dont l'enseignement doit vérifier la notion — est essentiellement religieuse et inspiratrice de la vie, parce que d'un bout à l'autre elle suppose la présence active de la foi [2] ». A ces appréciations laudatives du passé plus lointain, on peut joindre une observation que M. l'abbé Roques faisait valoir dans ses études sur le pseudo-Denys. Il y soulignait l'interpénétration des méthodes théologiques : les diverses théologies dionysiennes (symbolique, discursive, affirmative, négative, mystique) s'appellent et s'impliquent mutuellement comme les pièces maîtresses d'un édifice ou comme les mouvements solidaires et complémentaires d'une démarche unique. Cette thèse ne figure pas dans son ouvrage le plus important, *L'Univers dionysien* [3], mais il l'a exposée dans plusieurs travaux mineurs et, notamment, il en a fait l'objet d'un article publié sous le titre :

---

1. P. Hitz, *Théologie et catéchèse,* dans la *N.R.Th.,* 1955, p. 898. L'auteur s'y fait l'écho de H. Urs von Balthasar, *Théologie et Sainteté,* dans *Dieu Vivant,* cahier 12, 1948, pp. 17-31. Mais auparavant déjà, le R. P. Chenu, renvoyant (par delà A. Gardeil, *Le Donné révélé et la Théologie,* Paris, 1910) aux grands maîtres, assignait comme source à la théologie la possession religieuse du donné révélé sous la lumière de foi (M.-D. Chenu, O.P., *Position de la Théologie,* dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* t. 24, 1935, pp. 232-257).

2. P. Hitz, *art. cit.,* p. 907.

3. R. Roques, *L'Univers Dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le pseudo-Denys,* Paris, 1954.

De l'implication des méthodes théologiques chez le pseudo-Denys[4]. Nous sommes donc invités à penser qu'il y a toujours de la mystique dans le discours. C'est un fait que M. Roques croit pouvoir établir dans l'œuvre de l'Aréopagite ; mais peut-être est-ce aussi à ses yeux une requête : toute théologie discursive fidèle à ses propres lois doit s'élaborer à la lumière d'une certaine perception, déjà mystique, de l'Absolu. C'est cette thèse dont nous nous proposons d'élucider le sens, et surtout d'éprouver la solidité.

La contemplation inspire-t-elle le discours ?

Demandons-nous d'abord si la thèse énonce l'exigence de la mystique au sens strict. Que désignons-nous par celle-ci ? A son sujet, le P. de la Taille s'exprime en ces termes : « la contemplation (infuse) c'est la foi atteignant, dans le milieu de sa propre lumière, l'auteur et l'objet de cette illumination[5] ». Pesons bien ces mots. La contemplation, la mystique reste une activité de la foi ; ce n'est donc pas la vision céleste. Au reste, on nous dit expressément qu'il y a encore un milieu, une médiation créée, et c'est la lumière de foi (que nous entendrons tout à l'heure les théologiens traduire en termes d'attrait) ; mais alors que, communément, le croyant regarde dans cette lumière sans la percevoir elle-même, obéit à cet attrait et en vit sans l'atteindre réflexivement, voici que le contemplatif est habilité à réfléchir sur l'inclination qui l'anime. Première différence ; et la seconde est celle-ci : dans cette réflexion sur l'attrait de la foi, le contemplatif perçoit sans discours, et l'on peut dire intuitivement, Dieu qui l'inspire[6] ; sans doute, la lumière de foi fait encore fonction de signe ; mais ce signe n'est pas rationnellement déchiffré ; il n'en est pas de lui comme de ces signes créés que notre raison, par une inférence d'effet à cause, interprète en index de transcendance ; ici, plus de raisonnement, plus même de représentation objective de Dieu ; dans le signe, dans l'attrait de la foi, la conscience contemplative atteint directement Dieu lui-même à la fois comme auteur de cet attrait et comme son terme béatifiant ; en un acte unique et indivis, le mystique connaît le miroir et le Dieu qui s'y reflète.

Est-ce la mystique ainsi strictement entendue dont il faudrait dire qu'elle est requise pour la possibilité du discours théologique ? Peut-

4. *Revue d'ascétique et de mystique*, t. 30, 1954, pp. 268-274. Voir aussi Denys l'Aréopagite, *la Hiérarchie Céleste*, Sources chrétiennes, n. 58, Paris, 1958, Introduction par René Roques (pp. XIX-XXXIX). Art. *Contemplation, Extase et ténèbre chez le pseudo-Denys*, dans *Dict. de Spir.*, t. II, col. 1835-1911.

5. M. de la Taille, *L'oraison contemplative*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 9, 1919, p. 275.

6. « L'expérience mystique est une intuition de Dieu en ce sens qu'elle n'est pas une connaissance abstractive ou discursive » (Ch. Baumgartner, art. *Contemplation*, dans *Dict. de Spir.*, t. II, col. 2174).

être devrions-nous répondre affirmativement si la question se posait au niveau ecclésial : n'est-il pas permis de penser que la mystique doit jaillir quelque part dans la communauté chrétienne comme la fontaine dans le jardin, qu'elle est une des fonctions irremplaçables du corps vivant qu'est l'Eglise ? A son défaut, en raison de mystérieuses interdépendances, le discours même de la communauté sur Dieu et sur le mystère du salut serait menacé dans sa correction, et surtout peut-être dans sa plénitude. Mais nous pouvons légitimement faire abstraction de ce point de vue communautaire. Nous ne considérerons qu'un chrétien ou qu'un groupe de chrétiens, appliqué à réfléchir rationnellement sur l'objet de sa foi, à élaborer une théologie discursive. Nous dirons donc qu'il n'y a, ici, nulle exigence de mystique proprement dite.

Mais il en irait autrement d'une sorte de mystique inchoative. On sait que, selon S. Thomas, et déjà selon S. Augustin, la lumière de la foi doit s'exprimer, sur la base du quatrième évangile, en termes d'attraction, d'inclination : Dieu attire l'homme (auquel est adressée la révélation extérieure, le message du salut) tout ensemble à la vision, au Royaume, aux biens de la promesse et à l'adhésion confiante au message comme au moyen de s'ordonner à ces biens, comme à leur anticipation terrestre [7]. Mais comment cette attraction dont on nous dit qu'elle atteint la volonté [8] mérite-t-elle d'être appelée une lumière ? Attraction exercée sur notre esprit, elle ne peut pas ne pas être présente dans notre activité consciente, où elle éclaire un double objet : elle désigne d'abord son principe, Dieu lui-même comme attirant, comme invitant l'homme à se diriger vers lui et à adhérer au message en s'appuyant sur cette invitation même, garantie suprême de vérité ; mais elle désigne aussi son terme, le Royaume : car l'esprit n'est pas incliné vers les biens de la promesse, sans éprouver, dans cet attrait même, l'estime de ces biens qu'on lui fait ainsi convoiter. Cependant, cette double désignation est obscure ; elle n'est pas une « expression

---

7. *In*, 6, 44, 45. Sur le témoignage que le croyant a *en lui-même*, cfr *In*, 5, 10. Cfr, à ce sujet, le commentaire du P. Bonsirven, *Epîtres de saint Jean*, Paris, 1936, pp. 262-264, cité par le P. Ed. Dhanis, S.J., *Révélation explicite et implicite*, dans *Gregorianum*, t. 34, 1935, p. 230, n. 98. — S. Augustin, *Tract. in Jo.* 26, *P.L.*, 35, 1608 : « ... Quanto fortius nos dicere debemus, trahi hominem ad Christum, qui delectatur veritate, delectatur beatitudine, delectatur iustitia, delectatur sempiterna vita, quod totum Christus est ? ». — S. Thomas : « Rete autem quo pisces trahuntur est doctrina fidei, qua quidem Deus trahit inspirando interius : *Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum*, et Apostoli exhortando » (*in Joannem*, c. 21, lect. 2, n. 1). « Nullus potest ad Christum venire per fidem nisi tractus... Sed attendendum est quod Christus attraxerit verbo, signis visibilibus et invisibilibus, scilicet movendo et instigando interius corda... Est ergo hoc quod Dominus dicit : *Si opera non fecissem in eis quae nemo alius fecit*, intelligendum non solum de visibilibus, sed etiam de interiori instinctu et attractu doctrinae » (*In Joannem*, c. 15, lect. 5, n. 4).

8. S. Thomas : « Hic autem habitus (fidei) non movet per viam intellectus, sed magis per viam voluntatis » (*Opusc. in Boeth. de Trin.*, q. 3, a. 1, ad 4).

distincte et clairement confirmée que Dieu donne à sa parole », elle ne se « fait pas éprouver distinctement comme l'expression authentique d'une invite de Dieu » ; elle est « une inspiration et une illumination du Saint-Esprit », et non pas une révélation [9]. Au surplus, voyons en elle une visée de Dieu (à connaître en lui-même), plus exercée, plus vécue que réflexe, absolument comparable, sous le rapport de l'émergence à la conscience, à la visée de Dieu (à connaître à travers ses participations créées) inscrite dans l'intelligence naturelle, à cette affirmation vécue originaire de l'Absolu transcendant dont Blondel montrait qu'elle commandait tout le déploiement de notre action. Enfin, la conscience confuse qu'elle comporte ne se détache jamais d'un exercice de la foi propositionnelle ; elle est toujours actuellement engagée dans la position d'un jugement, dans une expression rationnelle d'un des articles de la foi. Tout cela fait qu'elle se distingue de la mystique proprement dite. Mais elle l'annonce pourtant. Car le chrétien n'aspire pas au Royaume et ne le tient pas pour son bien suprême uniquement sur la base d'un raisonnement ; il ne se borne pas à dire, discursivement : dans le Royaume, il y a présence éternelle de Dieu ; donc, c'est un bien incommensurable ; et donc, il me faut y tendre. En raison de l'inclination que Dieu suscite en lui, il y a, dans le cœur du croyant, une connaturalisation, une complicité, une connivence immédiate avec les réalités dernières. C'est par là que l'attrait de la foi prépare la mystique proprement dite, ou si l'on préfère, déjà y participe. Et voilà aussi ce que nous appelons la mystique inchoative. C'est cette théologie mystique séminale et naissante que nous voulons considérer ici. C'est à son sujet, que nous posons la question de savoir si et comment elle agit dans l'élaboration du discours théologique.

Apparences en faveur de la réponse négative.

A première vue, une réponse négative a pour elle bien des apparences. Et pour la faire valoir, nous allons, dans une sorte de dialogue, la mettre sur les lèvres d'un objectant imaginaire. Il nous dira donc : Sans doute, le théologien discursif ne réussira dans sa tâche qu'à condition de garder toute fidélité à sa croyance ; et celle-ci est faite de deux éléments complémentaires : d'une part, l'Ecriture, les propositions du message, l'édifice dogmatique de la foi, construit avec des matériaux conceptuels et logiques que la Parole de Dieu a empruntés à notre raison naturelle ; et d'autre part, la lumière de foi qui donne le pouvoir de convertir ces représentations en affirmations, de dire, à leur propos : « C'est », « c'est ainsi », d'y adhérer avec une certitude souveraine [10] ; et l'objectant voudra bien, par fidélité à l'Ecriture, à

9. E. Dhanis, *art. laud.*, pp. 202, 203.
10. Dans ces derniers mots, plusieurs assertions sont impliquées : 1°) l'assen-

S. Augustin et à S. Thomas, aller jusqu'à exprimer ce second élément, cette lumière de foi dans les termes d'attraction, d'inclination, d'estime spirituelle immédiate dont nous nous servions plus haut. Ainsi, dira-t-il, le discours théologique doit sans cesse s'alimenter à la foi ainsi comprise. Mais qu'attendra-t-il du second élément, surnaturel et mystique ? C'est à lui que le discours devra sa valeur de réalité. Si la confession de foi tient, comme on vient de le rappeler, son pouvoir de dire « c'est », son réalisme, sa *terminatio ad rem*, de la vertu de foi, de la qualité divine de son principe, comment en serait-il autrement de la théologie discursive ? Ce n'est qu'en restant dans cette lumière qu'elle remplira d'être les notions dans lesquelles elle s'efforce d'exprimer le mystère. Sans la vertu de foi et l'adhésion souverainement ferme qu'elle rend possible, la théologie discursive ne serait plus qu'un jeu d'esprit, un agencement rationnel de représentations sans portée réelle. Elle recevra donc son statut de science réelle de la com-

---

timent de la foi se termine à la réalité des mystères et non pas à leur représentation ; le croyant n'assiste pas à un drame purement figuré ; il est de l'essence de sa foi de proclamer : dans le récit de l'histoire du Christ, c'est l'être même que j'atteins. S. Thomas : « Actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem » (*S. Th.*, II^a II^{ae}, q. 1, a. 2, ad 2). 2°) L'être est ainsi atteint dans un assentiment souverainement certain, par quoi il faut entendre que l'acte de foi implique un jugement énonçant l'impossibilité absolue de la proposition contradictoire. 3°) Cette certitude souveraine, cette plénitude d'être, la confession de la foi la doit à la lumière de la foi. Et cela même signifie, *négativement :* elle ne le doit pas à l'interprétation rationnelle des signes, laquelle, bien que fondant l'évidence du devoir de croire, ne donne pas, sur le fait de la révélation et sur le motif de la foi, autre chose qu'une conviction sincère, qu'une certitude simplement morale, c'est-à-dire une certitude prononçant l'exclusion de tout doute prudent (mais non pas de l'impossibilité absolue de la contradictoire) ; *positivement :* l'acte de foi doit sa certitude souveraine à « l'attraction » de la foi ; mais ici, une question vient à l'esprit : toute certitude de croyance n'est-elle pas mesurée au degré de clarté de la perception de la garantie ? Or, nous avons reconnu que, dans l'attraction, le témoignage divin, garant de la vérité du message, n'était désigné que très confusément. Il ne semble donc pas pouvoir être principe de certitude suprême ! Nous ne pouvons que proposer sommairement la réponse : l'attrait de la foi est un attrait immédiat et nous entendons par là qu'il ne surgit pas, en nous, en conséquence de la connaissance préalable de son principe et de son terme ; il est une connivence instinctive imprimée directement par Dieu pour le bien du Royaume, pour la Vérité qui se communique dans le message : « Vocatio interior quae nihil aliud est quam quidam mentis instinctus quo cor hominis movetur ad assentiendum iis quae sunt fidei » (S. Thomas, *Com. ad Rom.*, c. 8, lect. 3). Il s'ensuit que le poids de la garantie qui se laisse atteindre en lui n'est pas mesuré à sa manifestation (claire ou confuse ; en fait confuse), mais à sa bonté réelle pour l'esprit. Or cette bonté est illimitée : elle fait donc, du Dieu de vérité attirant à croire, un principe invitant à une confiance illimitée en lui comme garantie de vérité. Objectera-t-on qu'on explique bien par là que l'attraction invite à vouloir en toute fermeté l'assentiment, mais non pas, comme il le faudrait, qu'elle le rend intellectuellement pleinement certain ? Mais ce serait oublier que le Dieu de vérité est le Dieu de l'intelligence ; assurément, il attire d'abord le vouloir ; mais son attrait, causant la confiance au Dieu garant, est communiqué comme tel à l'intelligence ; celle-ci participe à la confiance illimitée au Dieu attirant. Il apparaît d'ailleurs, de tout cela, que la certitude souveraine de la foi est un don, avant d'être un devoir, ou ce qui revient au même, qu'elle est l'accomplissement du devoir d'accueillir un don.

posante mystique de la foi. C'est beaucoup sans doute, mais c'est tout. Son surgissement, l'élan qui va lui donner naissance et soutenir son progrès, comme aussi l'invention des concepts dans lesquels elle va s'expliciter, tout cela ne devra rien à la lumière de foi ; le discours théologique, considéré non plus comme science du réel, mais simplement comme discours, découle de l'autre source, de l'élément conceptuel et propositionnel de la croyance. Car voici ce qui se produit : notre esprit n'a pas pu recevoir le message sous forme de propositions sans lui imposer, en quelque sorte, ses exigences formelles ; il faut que les propositions ne soient ni évidemment contradictoires en elles-mêmes, ni dans leur rapport mutuel ; il faut aussi qu'elles fassent bon ménage logique, si l'on peut dire, avec des certitudes venues d'ailleurs, de la philosophie, de la science, de l'histoire ; enfin il faut que le tout s'ordonne en un système cohérent. Ce sont ces lois de la raison, et elles seules, qui suscitent la théologie discursive et lui font chercher de nouvelles notions conciliatrices. Par exemple, voici deux affirmations également valables de la confession chrétienne : les œuvres extérieures de Dieu (*opera ad extra*) sont communes aux trois personnes ; mais d'autre part, seul le Fils a pris notre nature humaine. La foi spontanée et préréflexive peut se contenter de juxtaposer ces deux vérités ; mais la foi réflexive et déjà savante y aperçoit une apparence de contradiction, qu'il faudrait écarter. Quelle est, dans l'esprit du croyant, la fonction de pensée qui va susciter l'effort d'harmonisation et qui, surtout, suffira à le faire aboutir ? Serait-ce l'élément mystique de la foi ? Nullement, mais l'enracinement de la foi dans la raison ; c'est la raison croyante, en tant que raison, qui exige et qui effectue cette œuvre d'unification rationnelle. Et ainsi en va-t-il pour toutes les démarches de la théologie discursive, et pour celles-là même où elle établit, pour les différents mystères, leurs raisons de convenance : précisément, ces dernières, leur appellation le dit déjà, relèvent des inférences de la raison.

Telle est donc l'apparence, toute en faveur de notre objectant fictif : aucune action de l'élément mystique de la foi ni dans l'exercice ni dans la spécification du discours théologique.

Mais résiste-t-elle à l'examen ?

Présomption en faveur de la réponse positive.

Tout d'abord, il y a peut-être une sorte de présomption pour la vérité de l'autre thèse (de la thèse que nous suggérait M. Roques). Cette présomption ressort d'une confrontation de la théologie discursive avec les autres œuvres de la pensée. Déjà, de notre pensée spontanée, de notre pensée de tous les instants, on peut montrer qu'elle jaillit d'une activité bien plus complexe que d'une simple confronta-

tion de propositions et de concepts ; qu'une certaine présence de l'Absolu est à sa source.

Qu'il suffise de rappeler ici une vue familière à la philosophie de l'esprit. Le monde de représentations que se donne notre conscience incarnée se distribue sur une multiplicité de niveaux ou de plans : les plans sensible, rationnel, institutionnel, historique... Or, la pensée réfléchissante n'est pas lente à remarquer que l'esprit n'effectue pas ces projections sans les marquer du signe de la limitation, de la finitude. Nous ne disons pas des choses qu'elles sont, sans dire aussi qu'elles ne sont qu'elles-mêmes, sans les mesurer à un Absolu qui les déborde. Cet Absolu, impossible de le projeter lui-même dans l'espace de nos représentations ; mais comme notre esprit est frustré par le monde fini qu'il se construit, comme rien de déterminé n'arrête son mouvement, comme il lui reste toujours de l'élan pour aller au-delà, le voici invité à se concevoir comme une vivante invocation de cet Absolu irreprésentable ; il s'apparaît à lui-même comme une aspiration à la plénitude infinie, et les représentations qu'il se donne lui sont autant de moyens de s'unir, vaille que vaille, à l'au-delà qui le hante. Reste à savoir, il est vrai, si cet au-delà n'est pas, simplement, l'expression d'une amplitude infinie purement subjective. Qu'est-ce qui nous autorise à lui prêter une existence indépendante de notre désir ? Mais supposons qu'on réussisse à montrer que dans l'élan qui nous porte vers lui, s'exerce une véritable affirmation de son être ; dès lors, la négation, au plan de la pensée réfléchie, en apparaîtrait insoutenable ; elle contredirait à la position qu'elle en effectuerait encore dans sa propre formulation. Ne voit-on pas ce qui s'en suivrait pour l'origine et la source de toute notre pensée objective ? Il faudrait dire qu'au cœur de notre esprit, il y a une grande présence latente, la présence de l'Absolu ; c'est lui qui meut notre esprit dans toutes ses démarches et lui fait poser tous ses objets, c'est sous son impulsion que nous nous construisons notre univers mental et que nous déployons notre action, dans une volonté originaire de remonter vers lui et de nous unir à lui.

Voilà pour la pensée commune. Et voici maintenant pour la pensée savante et réfléchie. Interrogeons un historien de la philosophie sur la formation de la pensée platonicienne [11]. Erreur, nous dira-t-il sans doute, d'y voir avant tout des rassemblements de matériaux rapportés, des agencements rationnels, des architectures disposant leurs masses selon le canon formel des impératifs logiques. Là aussi, là surtout, il y avait, au point de départ, une secrète intimité de l'Absolu à l'esprit,

---

11. Nous pouvons renvoyer ici à l'étude, bien connue, de H. Bergson, *L'intuition philosophique*, où l'auteur évoque la formation des philosophies de Spinoza et de Berkeley, dans *La pensée et le mouvant*, Paris, 22e édit., 1946, pp. 117-142.

une perception, à la fois simple et complexe, plus apparentée à l'intuition qu'au discours, du mystère profond de l'être ; et c'est de là qu'a surgi, comme d'une grande nappe souterraine, moins un rigide édifice de pensée qu'une sorte de poème métaphysique, aussi divers et ondoyant dans ses formes, qu'unifié par l'inspiration indivise qui l'animait. Cette communion de l'esprit avec la présence avait cherché une première expression de soi, dans un élan de pensée d'où une certaine imagination créatrice n'était pas absente. Ç'avait été à la fois une réussite et un échec : car si la traduction ne trahissait pas l'intuition originaire, il s'en fallait pourtant de beaucoup qu'elle en épuisât la plénitude. D'où recommencement, reprise, second essai du discours, non point pour effacer le premier, mais pour le dépasser en le conservant. Et après le second, d'autres encore. Et sans doute, dès le début, la raison formelle dictait ses lois ; les exigences de non-contradiction étaient entendues et suivies ; mais leur fonction n'était guère que de discernement critique, d'élimination, d'ordonnance ; tout ce qu'il y avait de création, de jaillissement, tout le foisonnement des symboles venait d'ailleurs, de l'attention fervente de l'esprit à la présence, et de toutes les ressources intellectuelles, affectives, imaginatives qu'elle appelait à son service.

Revenons, maintenant, à la théologie discursive et à la genèse que notre objectant supposé lui assignait. Il sait, comme nous, qu'il y a, à la source de la foi chrétienne, une présence ; présence qui lui est propre ; présence de Dieu au cœur de notre être régénéré dans le Christ ; présence, encore, qui approfondit immensément la présence divine naturelle dont la philosophie de l'esprit nous révèle l'existence. Et l'objectant sait aussi que cette présence se laisse désigner sourdement dans l'attraction par laquelle elle nous soulève vers la foi. Pourtant, ajoute-t-il, en ce qu'elle a de spécifique, en ce qui la distingue de la présence naturelle, elle ne joue aucun rôle dans la formation de la théologie ; celle-ci, je l'ai montré, sort tout entière des exigences formelles de l'élément propositionnel. Telle est la thèse de l'objectant. Après ce que nous venons de voir sur les sources de la pensée profane et sur leur profondeur, n'y trouvons-nous pas une sorte d'invraisemblance ? Se pourrait-il que la théologie, dont on exalte par ailleurs l'éminente dignité, fût la seule des œuvres de l'esprit à ne rien devoir, dans son surgissement, à sa présence propre et à n'être guère, en elle-même, que l'exercice d'une pure virtuosité dialectique ?

Les preuves

Mais la thèse que nous inspire M. Roques n'a pas pour elle que cette présomption générale. Elle peut faire valoir deux arguments précis.

1°) *Le développement dogmatique*

Le premier argument se tire du développement dogmatique. De ce développement, le P. Ed. Dhanis, dans son étude « *Révélation explicite et Révélation implicite* », s'est attaché à montrer que l'attraction de la foi était l'un des facteurs [12]. Il lui reconnaît cette fonction à deux titres, inégalement soulignés. Le titre qu'il souligne le plus, celui dont on pourrait montrer que son dessein général exigeait le plus grand soulignement, bien que n'étant pas celui qui importe le plus à notre propre recherche, doit pourtant être présenté ici brièvement.

1. L'attraction est principe de développement dogmatique, en ce qu'elle confère à des inférences persuasives, opérées par la raison à partir du dépôt apostolique, le complément de crédibilité faute duquel ces inférences ne pourraient pas manifester leur attestation formelle par Dieu révélant, ne pourraient jamais accéder à l'état de dogmes, d'objets à croire. Et ceci réclame explication. On suppose admis, au départ, que parmi les dogmes dont la formulation explicite n'a eu lieu qu'après l'époque apostolique, certains d'entre eux se rattachent au dépôt de la foi par le lien d'une inférence démonstrative, c'est-à-dire d'une inférence qui, prise formellement comme telle, est certaine, d'autres au contraire n'y sont reliés que par une inférence persuasive, c'est-à-dire simplement probable (tel serait, par exemple, le dogme de l'Immaculée Conception dans son rattachement au dogme de la Maternité divine). Des inférences démonstratives, doit-on dire qu'elles ne peuvent manifester la crédibilité des précisions nouvelles sans le secours, sans l'appoint de la lumière propre à l'attraction de foi ? Evidemment non. Assurément, ces précisions une fois dégagées par la déduction rationnelle, voici que l'attraction de la foi les éclaire de sa lumière propre, leur confère une crédibilité surnaturelle, grâce à laquelle elles deviennent l'objet possible d'un acte de foi proprement dit, d'un assentiment théologal, « livré tout entier à l'attraction du Dieu de vérité » [13] ; mais autre chose est conférer le caractère de surnaturalité à une crédibilité certaine déjà obtenue, autre chose faire passer la crédibilité d'une simple probabilité à l'état de certitude : pour ce passage, la crédibilité d'une précision obtenue par inférence démonstrative n'a nullement besoin de la lumière de foi ; puisque, par hypothèse, l'inférence est rigoureusement probante du caractère révélé de la précision nouvelle, elle se suffit, elle manifeste par elle-même que la précision est l'explicitation et l'exposition fidèle du dépôt, et donc, objet croyable, point doctrinal qu'atteint l'invitation divine à croire. Mais autrement en va-t-il dans le cas de l'inférence simplement persuasive : puisque, ici, la raison manifeste, au maximum, que la précision nouvelle se rattache au dépôt par un lien simplement probable, qu'elle a simplement des chances d'être un objet révélé, il faut bien reconnaître que l'inférence, à elle seule et prise formellement comme telle, ne réussit pas à montrer fermement le caractère divinement attesté, et donc croyable, de la détermination doctrinale nouvelle qu'elle fait sortir du dépôt. En conclurons-nous que l'Eglise ne sera jamais autorisée à proposer comme objets à croire des précisions qui apparaîtraient au bout d'un raisonnement simplement persuasif ? Nous nous en garderons bien, précisément si nous prenons conscience du rôle éclairant que peut jouer ici l'inclination de la foi : grâce à elle, la crédibilité de la précision pourra pas-

12. Nous avons déjà cité plus haut cet article du P. Ed. Dhanis (cfr supra n. 7). Il est d'une densité exceptionnelle ; or, dans l'usage que nous allons en faire, nous devrons bien le réduire encore. La clarté ne va-t-elle pas en souffrir ? Si la lecture de ce premier argument représentait une trop grande épreuve, elle pourrait être omise sans dommage pour l'intelligence du second.

13. Ed. Dhanis, *art. laud.*, p. 235, n. 110.

ser de la probabilité à la certitude. Et voici comment : la lumière de foi va se conjuguer avec l'inférence persuasive, plus précisément elle va faire usage de celle-ci comme d'un instrument, usage au terme duquel apparaîtra la crédibilité certaine de la précision. Songeons-y bien, dès les origines apostoliques, la communauté chrétienne professe la Parole de Dieu dans la lumière de la foi, confesse son Credo sous la motion surnaturelle de Dieu qui l'attire à croire. Or cette attirance divine, vers quel objet dirige-t-elle la pensée de l'Eglise croyante ? Non pas seulement vers l'objet déjà explicité, déjà articulé en propositions doctrinales, mais aussi vers ces points de doctrine (s'il y en a ; et nous savons par le développement dogmatique qu'il y en a) que la Parole de Dieu couvrait sans doute de son autorité, mais que, provisoirement, elle retenait enveloppés dans le dépôt, par une miséricordieuse pédagogie : « Vous ne pouvez pas les porter maintenant » (Jo. 16, 12). De ces points de doctrine implicites, on peut dire que l'Eglise primitive éprouve une mystérieuse inclination à les croire, qu'elle les croit déjà d'une foi indistincte, indéterminée, en attente de leur présentation propositionnelle. Voici maintenant, comme nous l'avons dit, que la raison, opérant ses inférences, fait apparaître, persuasivement, certaines propositions comme étant probablement reliées au dépôt apostolique, comme ayant des chances d'être l'objet de l'invitation à croire. A ce moment, l'attraction ne peut pas ne pas s'emparer, pour ainsi dire, de cette suggestion, pour la confirmer à sa manière, pour faire entrer ces propositions dans le rayonnement de sa lumière propre, pour manifester que l'invitation à croire les atteint à présent déterminément, faisant ainsi apparaître, avec certitude, leur crédibilité.

Avec certitude ? Ce serait vrai, dira-t-on, si l'attraction réussissait, à ce moment, à se faire éprouver elle-même distinctement comme l'expression de l'invitation à la foi ; mais cela n'est pas et ne peut être ; cela n'est pas, parce que, dans la vie présente du chrétien et de l'Eglise, l'inclination de la lumière de foi, si elle désigne Dieu comme sa source, comme principe attirant, comme garantie demandant un assentiment au message, ne le désigne jamais toutefois de la sorte que sourdement, et d'une manière confuse ; et cela ne peut être, car une attraction qui en viendrait à désigner Dieu, en toute clarté, comme garant des vérités à croire, s'élèverait, en raison même de cette clarté, au statut d'une révélation proprement dite ; la précision nouvelle deviendrait ainsi un objet croyable en vertu d'une nouvelle révélation : circonstance que l'Eglise refuse, puisqu'elle nous interdit de penser que les formulations dogmatiques nouvelles puissent être le fruit d'une nouvelle révélation proprement dite. Mais si l'invitation intérieure à croire ne se fait pas éprouver clairement comme atteignant la nouvelle proposition, comment pourrons-nous savoir avec certitude, par son moyen, la crédibilité de cette proposition ? Nous ne pourrions sortir d'embarras, si nous n'avions pas ici à considérer l'attraction à deux niveaux distincts : le niveau individuel et le niveau social. A l'échelle individuelle, concédons-le, l'attraction ne fait guère — à l'égard du caractère révélé de telle précision nouvelle — qu'insinuer dans l'esprit une assurance secrète conspirant avec la suggestion de l'inférence persuasive ; on pourrait même aller jusqu'à dire que la crédibilité procurée par l'attraction est à la mesure de celle que procure, de son côté, l'inférence ; à une crédibilité insuffisamment garantie par la raison correspond, de la part de l'attraction, une manifestation de crédibilité encore simplement obscure ; assurément, leur conjonction redouble, pour ainsi parler, la crédibilité ; mais elle ne lui confère pas, pour autant, certitude ; elle ne crée qu'une opinion encore hésitante. Mais voici maintenant le niveau social : cette opinion se renforce à mesure que des croyants de plus en plus nombreux constatent qu'ils la possèdent en commun. « En même temps, elle montre sa fécondité et son harmonie avec l'ensemble de la foi et de la pratique chrétiennes ». Par la force de l'attraction socialisée — conjointe à l'inférence socialisée elle aussi —, ce qui n'était d'abord que forte présomption individuelle ou locale devient peu à peu

une persuasion généralisée — : circonstance dans laquelle l'Eglise est autorisée à voir un signe de vérité ; en raison de sa foi en l'assistance du Saint-Esprit « qui dirige infailliblement l'Eglise vers une connaissance plus parfaite de la vérité révélée », l'Eglise, mise en présence de cette persuasion générale, est en droit de la considérer comme un indice sûr de l'attestation divine formelle, comme le fondement de sa crédibilité certaine ; il y a maintenant « garantie assez forte pour fonder la magistère ordinaire ou extraordinaire à faire le dernier pas, à proposer la nouvelle précision doctrinale comme un dogme » [14].

2. On voit par là comment l'attraction surnaturelle de la foi, dès là qu'on la considère à l'échelle ecclésiale, peut manifester, conjointement avec l'inférence, la crédibilité certaine de telles ou telles déterminations doctrinales, et ainsi contribuer au développement dogmatique. Mais on voit aussi que cette action de l'attraction dans l'évolution du dogme *survient à la précision doctrinale déjà formulée :* l'inférence persuasive a d'abord montré la crédibilité probable de cette précision qu'elle a dégagée, et la lumière propre de l'attraction s'exerce ensuite seulement, pour fortifier à sa manière l'éclairage de la raison, pour opérer — progressivement — le passage de la probabilité à la certitude. Or il y a lieu de remarquer qu'avant cette action complémentaire, l'attraction avait exercé une autre action sur le dépôt apostolique : elle s'était déjà comportée en facteur de développement dogmatique en ce qu'elle avait contribué à susciter les précisions nouvelles. Et pour notre propos, c'est cet autre rôle, plus originel, qu'il importe ici de mettre en lumière [15].

L'attraction, disons-nous, a contribué à susciter les précisions dogmatiques. Et montrons d'abord que, précisément, son rôle n'a pu consister qu'en une contribution, en une collaboration avec une autre force, celle-ci étant seule le principe immédiat de la suscitation. C'est qu'en effet, nous l'avons vu, les précisions nouvelles apparaissent par voie d'inférence, démonstrative ou persuasive : c'est dire que leur principe prochain n'est pas l'attraction, mais la raison discursive ; l'inférence, le mot le dit assez, est l'opération du discours de la raison, soit que celle-ci fasse apparaître, en inférant, des implications rigoureuses (inférences démonstratives), soit des inclusions de convenance (inférences persuasives). Il est vrai, on pourrait demander ici pourquoi les précisions nouvelles ne peuvent apparaître que par voie d'inférence. Cela suppose que le dépôt en lequel se trouve la totalité de l'objet de foi ne puisse être conçu que comme une doctrine, que comme un ensemble de propositions susceptibles d'opérations logiques. Mais n'est-ce pas là imposer un cadre trop rigide à la réalité mystérieuse de la révélation objective, singulièrement riche et vivante ? Plus haut, nous avons rappelé le mot de S. Thomas suivant lequel la foi chrétienne n'a pas pour terme dernier les images, les concepts, les propositions de la foi, mais à travers eux et par eux la réalité même des mystères que ces propositions désignent [16]. Ce réalisme de la foi n'est-il pas menacé par la conception d'une révélation-doctrine ? Mais il faut ici observer que si la foi nous unit, par delà les énonciables, à Dieu lui-même, encore faut-il qu'à cet effet, elle s'incorpore vraiment en ces énonciables, qu'elle se raconte en concepts et en figures, comme en autant de médiations des mystères. Les images, nous dit S. Thomas, sont les appuis qui dirigent la visée de

---

14. Id., *ibid.*, p. 234.

15. Ed. Dhanis : « ... à la faveur des inférences persuasives qu'elle contribuera d'ailleurs à susciter » ; l'attraction « sous-tend le dépôt apostolique et contribue ainsi à mettre en branle les inférences » ; l'éclairage de l'attraction de la foi « intervient dans la mise en branle des inférences appropriées » (*art. laud.*, pp. 231, 232).

16. Cfr supra n. 10. Voir aussi *de Verit.*, q. 14, a. 8, ad 5.

la foi[17]. Appuis nécessaires : à leur défaut, l'intentionnalité religieuse resterait indéterminée ; plus même d'indication d'un mystère et d'une transcendance ; la foi se diluerait dans une vague religiosité panthéistique[18]. Il suit de là que l'on doit parler d'un ensemble de propositions constitué à l'époque apostolique comme de la médiation à travers laquelle la révélation nous est donnée[19] ; et l'on comprend que les documents ecclésiastiques tiennent les termes de « dépôt de la foi » et de « doctrine révélée » pour des expressions équivalentes[20] ; c'est dans la doctrine apostolique que l'Eglise recevait la désignation de son objet de foi tout entier. Pour éviter les étroitesses que l'on redoute justement, il faut seulement distinguer ici deux manières d'envisager la doctrine : abstraitement et concrètement. Par la doctrine prise abstraitement, nous entendons le dépôt tel que l'intelligence naturelle le voit dans sa lumière propre, abstraction faite de la modalité selon laquelle il est atteint par la grâce de foi ; par la doctrine prise concrètement, le dépôt considéré compte tenu de cette modalité, c'est-à-dire tel qu'il est atteint à la lumière que porte en soi l'attraction divine vers lui. Or, nous n'affirmons pas, nous nions au contraire que la totalité de l'objet de foi soit présent dans la doctrine abstraitement considérée ; nous tenons qu'une partie des précisions dogmatiques ne peut être précontenue que dans le dépôt concrètement envisagé. Nous avons vu, en effet, plus haut, que les inférences persuasives ne manifestaient, avec certitude, le caractère révélé et croyable de telles précisions nouvelles que par la vertu complémentaire de la lumière que porte en soi l'attraction de foi ; c'était dire que le dépôt considéré au seul regard de l'intelligence naturelle discursive et inférente, ne pouvait livrer toutes ses richesses de révélation, ne manifestait pas la présence de tout l'objet attesté par Dieu, que seule la doctrine envisagée à la lumière de la foi précontenait telles précisions nouvelles (celles qui se dégagent par inférences simplement persuasives) comme des objets révélés, couverts par l'invitation divine à croire. Seulement, reste que c'est une doctrine qui contient la totalité de l'objet de foi ; et donc aussi, reste que les précisions primitivement impliquées dans ce dépôt-doctrine ne peuvent recevoir leur formulation explicite que par la voie de l'opération logique et de l'inférence. Seule, donc, la raison peut être le principe immédiat de l'élaboration des précisions nouvelles ; si l'attraction peut avoir rôle dans leur production, ce ne pourra être qu'une contribution à un processus formellement discursif et rationnel.

Encore, faut-il dire qu'elle apporte vraiment cette contribution. Et voici comment. Nous l'avons vu, dès les origines, la foi de la communauté chrétienne est

---

17. « Imagines per quas fides aliquid intuetur, non sunt fidei obiectum, sed id per quod fides in suum obiectum tendit » (*de Verit., loc. cit.*, ad 11).

18. M. H. Duméry s'efforce de montrer que le Cogito, incarné, situé, socialisé, ne remonte à Dieu qu'à travers toute une gamme de médiations, à tous les niveaux de la conscience : schèmes, concepts, rites, institutions ; ou encore que Dieu ne vient, surnaturellement, au Cogito humain qu'en suscitant ces médiations (cfr *La foi n'est pas un cri suivi de Foi et institution*, Paris, 1959, pp. 238-261). Thèse qui est celle-même que nous énonçons ici.

19. Bien entendu, rien n'empêche qu'une partie de ces propositions ait existé primitivement sous forme d'institutions, de pratiques, d'usages rattachés à la prédication apostolique. Cfr Ed. Dhanis, *art. laud.*, p. 192, où nous lisons encore : Dire que l'Eglise a reçu, dans la doctrine apostolique, tout l'objet de la foi... ce n'est pas contester que Jésus-Christ, accomplissant ici-bas l'œuvre du salut, occupe une place centrale dans le contenu de la foi ; mais c'est dire qu'il y occupe cette place tel qu'il fut annoncé par les apôtres, qui ont transmis et expliqué son enseignement sur lui-même. Ce n'est pas contester davantage le caractère historique d'une partie de l'objet de foi ; mais c'est dire que la doctrine apostolique contient l'histoire de notre salut.

20. Preuve dans Ed. Dhanis, *art. laud.*, pp. 190-192.

aiguillée par l'attraction du Dieu de vérité vers la totalité du message, vers tout l'objet couvert par l'invitation à croire, non pas seulement vers la doctrine déjà explicitée, mais aussi vers les points de doctrine encore impliqués dans le dépôt et qui, en raison de multiples circonstances, tarderont longtemps peut-être à découvrir leur présence. Or, cette orientation, cette visée de la foi ne va pas sans une obscure anticipation de la totalité de son objet ; la foi perçoit confusément l'inadéquation de l'explicite actuel avec l'amplitude réelle du formellement révélé ; l'Eglise sait qu'elle n'égale pas, au plan réflexif et propositionnel, la plénitude du message dont elle vit. Mais comment voudrait-on que cette sorte de pressentiment ne suscitât point en elle une volonté d'explicitation ultérieure ? A cet appel de la foi, l'esprit du chrétien va répondre en mobilisant en soi la fonction capable d'extraire du dépôt les implications cachées, et c'est la raison inférente et discursive : le discours va déployer progressivement les replis secrets de la doctrine. On voit par là comment l'attraction de la foi contribue à susciter les inférences, démonstratives et persuasives, et les précisions nouvelles qui les terminent ; elle n'effectue pas elle-même ces inférences ; c'est l'affaire immédiate de la raison raisonnante ; mais elle « met en branle » cette raison et la fait servir aux aspirations, aux exigences de sa propre visée. C'en est assez pour qu'on ait à dire que l'attraction divine est le facteur du développement dogmatique ; et non plus seulement en ce sens qu'elle apporte subséquemment aux précisions déjà dégagées par les inférences persuasives le complément de lumière dont elles ont besoin pour manifester la certitude de leur crédibilité, mais en ce sens qu'antécédemment à ces précisions, elle met en branle la raison, seule capable de les dégager. Ainsi faut-il dire de l'attraction et de la présence qu'elle est la source première, la cause déterminante, du développement dogmatique.

3. Du développement dogmatique, on le veut bien, mais du développement théologique et de la théologie proprement dite ? Il semblerait que les raisons mêmes que nous venons d'alléguer pour rattacher le premier à l'attraction et à la présence nous interdisent d'y rattacher le second. En effet, le développement dogmatique trouve sa source dans l'attraction parce que celle-ci est, de sa nature, invitation à croire, à affirmer des propositions en raison de l'attestation divine qui les couvre ; à l'égard des propositions déjà explicites, l'attraction est pour ainsi dire comblée ; elle rencontre déjà son objet déterminé ; à l'égard des propositions encore implicites, elle aspire à les voir s'expliciter ; et c'est cette aspiration, nous l'avons dit, qui lui fait mouvoir la raison, pour que celle-ci lui procure les points précis de son application ; d'un mot, c'est parce que, de sa nature, elle cherche les *dogmes* que l'attraction suscite leur développement. Mais dès lors on voit aussi qu'il semble impossible de la rendre responsable du développement théologique ; les propositions théologiques ont beau constituer « l'intelligence » de la foi ; reste qu'elles ne sont pas des objets croyables, affirmables en raison de l'autorité de Dieu ; cette autorité ne les couvre pas ; elles n'ont donc pas leur principe dans l'aspiration de l'attraction ; en fait, l'attraction n'y aspire pas ; comment voudrait-on qu'elle les suscite ? A cette objection, voici, croyons-nous, ce qu'il faut répondre : c'est vrai, l'attraction se porte directement vers les dogmes, et quand il s'agit des dogmes à expliciter, elle s'y porte à travers l'exercice de la raison ; mais est-il possible que la raison effectue les inférences persuasives au bout desquelles l'attraction trouvera les précisions nouvelles proprement dogmatiques, sans s'ouvrir tout un champ de recherches théologiques, sans faire toute sorte de raisonnements qui, pour ne pas offrir, en leurs termes, les objets proprement croyables, n'en auront pas moins été requis pour l'apparition et surtout pour l'intelligence de ceux-ci ? Il ne semble pas. Que l'on considère, par exemple, la précision dogmatique nouvelle que fut, en son temps, le dogme de l'Immaculée Conception. On conviendra, croyons-nous, que l'inférence persuasive par laquelle la raison l'a dégagée du dogme de la Maternité

divine n'aurait guère été possible sans un développement dogmatique, mais aussi *théologique*, préalable de la doctrine du péché originel. En bref, le développement dogmatique ne peut pas s'accomplir sans que s'accomplisse aussi un large développement théologique. Et dès lors, il nous faut dire que l'attraction n'aspire pas au dogme sans aspirer à la théologie qui le conditionne ; et comme elle suscite (ou contribue à susciter) le développement dogmatique, elle suscite aussi dans la même mesure et par les mêmes démarches la théologie.

Reconnaissons toutefois que, par cette voie, nous n'obtenons qu'une preuve *indirecte* ; et au surplus, cette preuve même établit sans doute qu'une certaine théologie ou qu'une partie de la théologie (celle qu'exige le développement dogmatique) procède de l'attraction, mais non pas toute bonne théologie, absolument. Ne pourrait-on montrer directement (c'est-à-dire sans passer par le développement dogmatique) que toute la théologie discursive valable prend sa source dans la lumière de la foi ? On le peut, si l'on veut bien réfléchir à la part considérable que donne la théologie discursive à la théologie négative.

2°) *La Théologie négative.*

Dans son ouvrage sur Karl Barth, le P. H. Bouillard a rappelé incidemment que la théologie négative n'est pas, comme on semble parfois l'imaginer, un processus réservé à la théologie naturelle. Dans leur controverse contre Eunomius, S. Basile et S. Grégoire de Nysse l'ont introduite hardiment à l'intérieur de la pensée proprement chrétienne. Et le P. Bouillard note encore que S. Thomas, lui aussi, en a appliqué le principe « à toute notre connaissance de Dieu, aussi bien sous l'aspect où elle procède de la révélation que sous celui où elle procède de la raison naturelle ». Et il conclut : « Ainsi dans la tradition chrétienne, la théologie négative, avec l'aveu de l'incompréhensibilité divine, déborde le champ de la théologie naturelle » [21] et envahit celui de la théologie chrétienne. La théologie chrétienne discursive ne s'est constituée, historiquement et traditionnellement, que selon les procédés de la théologie négative.

Ce fait va fonder une preuve directe valable. Pourquoi la théologie discursive révélée a-t-elle assumé la théologie négative ? Il se pourrait bien qu'elle le fît sous l'inspiration de la grande présence intérieure. C'est l'Absolu lui-même qui l'a poussée dans cette voie, et qui par là a donné la preuve qu'elle ne pouvait se passer de lui.

Pour saisir les procédés de la théologie négative, interrogeons le théologien qui a eu conscience de les introduire expressément dans la théologie : le pseudo-Denys [22].

---

21. H. Bouillard, *Karl Barth, Parole de Dieu et Existence humaine*, Paris, 1957, t. II, p. 189.

22. Nous nous inspirons, dans ce qui suit, des études de M. Roques, citées plus haut, n. 3 et 4, et notamment de son *Introduction* à *Denys l'Aréopagite, la*

La doctrine du Pseudo-Denys est commandée par le double problème de notre connaissance de Dieu et de notre divinisation : une divinisation qui, de soi, est connaissance ; et réciproquement une connaissance de Dieu par elle-même divinisante. Cette divinisation s'effectue en deux moments décisifs : par les démarches discursives de l'intelligence à la recherche de Dieu ; à cette étape, Dieu, sans être encore possédé, est déjà partiellement connu ; par la théologie mystique, entendons non pas la théologie de la mystique, mais la mystique même, la contemplation : l'esprit découvre l'inanité relative des démarches discursives pour atteindre le Dieu transcendant ; il le sait alors, Dieu ne se livre qu'à l'inconnaissance ; c'est l'étape de la divinisation consommée : l'intelligence est unie à Dieu, possédée par Dieu et le possédant.

La théologie discursive : elle se construit selon un double mode qui justifie une nouvelle distinction des théologies dionysiennes : le mode de la théologie symbolique et le mode de la théologie conceptuelle. Division conforme à celle des platonismes et des gnoses : l'intelligence en quête de divinisation et de connaissance de Dieu s'exerce à deux niveaux, qui d'ailleurs communiquent souvent entre eux : niveau des symboles et niveau des idées.

Les symboles : c'est le premier langage de Dieu dans l'Ecriture ; schèmes, figures, formes empruntés à notre monde sensible, les symboles ne peuvent pas, par eux-mêmes et directement, désigner le Dieu transcendant ; mais notre intelligence peut y lire un enseignement qui échappe à toute forme, elle peut trouver dans ces figures l'évocation de la réalité sans figure. La fraîcheur des sources (*Ps.* 73, 15), la brise sur la montagne (*2 R* 19, 12), l'huile odorante (*Ct* 1, 2), l'herbe des coteaux (*Ps.* 147, 8) : toutes choses qui nous font signe, porteuses d'un message, divinement orientées. Encore faut-il que l'esprit ne s'attache pas à la matérialité du symbole, dans une complaisance esthétique ou idolâtrique. Aussi, effectuera-t-il une double opération : opération de purification (καθάρσις) : l'esprit dépouille le signe des éléments qui ne peuvent que le distraire sur eux-mêmes, qu'obscurcir et altérer l'enseignement divin dont ce signe est le convoyeur ; et opération de remontée, d'anagogie : l'esprit s'efforce d'entendre le message, de découvrir la valeur supra-sensible, intelligible, déjà divine, de l'image, et il s'y attache sans faiblesse. Et Denys observe subtilement, que cette double action nous sera d'autant plus aisée que les symboles présentés seront, en eux-mêmes, plus dissemblables (ἀνομοίων συμβόλων)[23], plus étrangers à la réalité divine : les symboles res-

Hiérarchie céleste, Sources chrétiennes, n. 58, pp. XIX-XXXIX ; l'exposé de la pensée dionysienne y est fait sur la base de l'ensemble des œuvres authentiques du *Corpus pseudo-dionysianum.*

23. *De coelesti Hierarchia, P.L.,* 3, 140, 141.

semblants nous exposent au danger de nous complaire dans le symbole lui-même, dans sa beauté propre ; au contraire, les symboles dissemblables, laids ou vils, en raison même de leur vulgarité, ne risquent pas de nous séduire, mais suscitent facilement l'effort d'anagogie et de purification.

Voilà pour la théologie symbolique.

La théologie *conceptuelle* (la dialectique des idées) : elle comporte d'abord un moment *d'affirmation*. L'intelligence, poursuivant, par delà les symboles, son ascension dans la connaissance de Dieu, pose en Dieu toutes nos perfections intelligibles (Bien, Beau, Amour, intelligence, paix, perfection, etc.) dans un ordre de dignité décroissante (d'où, pour caractériser ce moment, la double appellation de méthode descendante et affirmative ou cataphatique). Et ces perfections intelligibles deviennent ainsi des noms divins. Mais l'intelligence n'est pas lente à remarquer que, sur cette voie, elle glisse vers la multiplicité et le bavardage, à l'opposé de la simplicité de Dieu et de son silence. Elle perçoit que la requête de purification et d'anagogie, valable au plan des symboles, ne l'est pas moins à celui des idées, et qu'ici aussi s'impose une sévère ascèse. C'est le moment de la théologie *négative*. Comme la conscience de sa dissemblance devait préserver le symbolisme de l'écueil esthétique ou idolâtrique, de même la théologie négative doit corriger et redresser les anthropomorphismes des concepts, purifier toutes les idées qui s'essaient à représenter Dieu. Elle le fait, en dégageant Dieu de ces mêmes attributs intelligibles que le moment affirmatif lui avait reconnus[24]. On peut aller jusqu'à dire qu'elle les nie et qu'elle élimine le discours : par la théologie négative, la théologie discursive tend vers sa propre suppression, comme pour s'achever dans le silence. Toutefois, ce n'est là précisément qu'une tendance et Denys est attentif à remarquer que la négation ne peut être entendue en un sens purement privatif (μὴ κατὰ στέρησιν[25], οὐ κατ' ἔλλειψιν)[26]. Remarque dont la signification est celle-ci : la négation ne porte pas sur le contenu de l'affirmation, mais sur le mode dont il est revêtu dans le jugement positif. Ce dernier est, selon sa forme, synthèse : dire de Dieu qu'il est, ou qu'il est bon, c'est, conformément à la forme du jugement, en faire un sujet auquel on attribue l'existence ou la bonté additivement ; c'est composer Dieu. Précisément, c'est cette composition, et elle seule, que doit écarter le moment de la théologie négative. Aussi, la négation, en pénétrant au cœur de l'affirmation, loin de la détruire, la sauve, au contraire,

---

24. Ce dégagement remonte des plus humbles aux plus nobles attributs (les plus nobles aussi sont purifiés) ; d'où son appellation de méthode ascendante et négative ou apophatique.
25. *Ep.* 1, *P.L.*, 3, 1065 a.
26. *De Divinis nominibus*, *P.L.*, 3, 869 a.

et la fortifie. Et l'affirmation, ainsi sublimée, constitue ce que la théologie classique a appelé la *via eminentiae* ; désignation préparée par les expressions de Denys lui-même qui avait parlé de la théologie ὑπεροχικῶς (*per transcendentiam*) [27].

Cependant, parvenue à ce sommet, à cette éminence, la théologie discursive a atteint tout au plus, aux yeux de Denys, la lisière extérieure de la théologie mystique. De cette dernière, ne donnons ici que les traits requis par notre propos général. Rappelons qu'elle désigne non pas la théologie de la mystique, de l'expérience de Dieu et de l'Un, mais bien cette expérience elle-même. Et cette expérience est extatique, dans un sens très strict, plus rigoureux que chez Plotin ou que dans la gnose : non pas seulement sortie hors des êtres autres que soi, mais, dans une certaine mesure, sortie de la condition humaine : il ne s'agit pas seulement — comme chez Plotin ? — d'une réduction des images sensibles et des représentations intelligibles, réduction qui restituerait le νοῦς à sa véritable nature ; pas seulement élimination des produits de l'imagination (symbole) et des produits du νοῦς (idées et raisonnements), mais des racines mêmes de ces produits, de l'imagination et du νοῦς lui-même. C'est donc comme une aliénation du νοῦς en Dieu, sans toutefois que soit supprimée la personnalité du mystique : Denys ne dit nulle part qu'il y fait fusion en Dieu ; il parle d'une communion avec lui (συμπάθεια, συνέργεια) [28].

Mais Dieu lui-même, comment y est-il connu ? S'il y est saisi en lui-même — nous y reviendrons tout de suite — il s'en faut pourtant que cette saisie soit compréhensive ; la vision n'égale pas son objet ; c'est sans doute ce que Denys veut exprimer par le symbole de la nuée ; le mystique, revenu de l'extase, et appliqué à la traduire sur le plan de la pensée réflexive, recourt à ce symbole pour lui faire dire que Dieu transcende non seulement les activités du νοῦς discursif, mais le simple regard du contemplatif lui-même ; autrement dit, la ténèbre désigne « une sorte de résistance opposée par l'essence de l'Etre divin à une pénétration complète de l'intuition humaine [29] ». Reste néanmoins que Dieu est saisi en lui-même, sans plus aucune médiation de symbole ou de concept. Et à cet égard, les vues de Denys sur les approches de l'extase ne doivent pas faire illusion. Comment l'intelligence accède-t-elle à cette rencontre divinisatrice, vers laquelle elle tendait dès les démarches les plus élémentaires de la théologie

27. *Ep.* 1, *P.L.*, 3, 1065 a ; *de Divinis Nominibus, P.L.*, 3, 640 b ; 869 a ; 872 a. Au sujet de ces termes, cfr R. Roques, *Contemplation, extase et ténèbre chez le pseudo-Denys*, dans *Dict. de Spir.*, t. II, 2, col. 1893.

28. *De Divinis nominibus, P.L.*, 3, 681d-684a, commenté par R. Roques, *art. cit., loc. cit.*, col. 1900.

29. H. Ch. Puech, *La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique*, dans *Etudes Carmélitaines*, 23, II, 1938, p. 36 ; cité par R. Roques, *Introduction*, p. xxxvii.

symbolique ? C'est vrai, semble-t-il, que Denys la situe sur le prolongement de la théologie discursive, et notamment du moment négatif de celle-ci. Par le fait même que la théologie négative réduisait progressivement la verbosité (πολυλογία)[30], elle préparait à l'expérience, à l'extase, en parlant le moins et en niant tout. Préparation si prochaine que l'expérience mystique, lorsqu'elle cherchera à s'exprimer au niveau de la pensée réflexive, le fera dans les termes mêmes de la théologie négative, termes les moins capables de la trahir. Mais il ne faut pas s'y méprendre. Il n'est pas question, pour Denys, de les confondre. Entre la théologie négative et l'expérience du contemplatif, il restera toujours deux différences essentielles : la théologie négative est une démarche discursive de l'intelligence, la théologie mystique, au contraire, est au-delà de tous les symboles et de tous les discours ; la théologie négative n'existe qu'en référence à une théologie affirmative dont elle corrige les formules ; rien de semblable dans la théologie mystique ; encore une fois, elle suppose la théologie affirmative et la théologie négative comme ses préparations indispensables ; mais en soi-même, elle ne les comporte plus [31].

Or — et c'est ici que nous voulions en venir — c'est le contraire qui est vrai lorsqu'il s'agit de la théologie discursive. A l'intérieur de celle-ci, la théologie mystique est puissamment agissante, et non pas seulement à l'intérieur, mais déjà même à la source : la théologie discursive se construit de bout en bout sous l'impulsion de l'Un ineffable présent au cœur du croyant. Cela ressort du procédé négatif selon lequel la théologie discursive a été contrainte de se construire. Reparcourons les étapes qu'on nous décrivait plus haut : dès les démarches les plus élémentaires de la théologie symbolique, nous avons vu que la loi de l'anagogie et de la purification exerce ses droits ; puis, à la hauteur de la théologie conceptuelle, cette même loi, prenant le nom de théologie négative, corrige les formules de la théologie affirmative et purifie toutes nos représentations conceptuelles, toutes nos idées de Dieu ; ainsi l'esprit du croyant a conscience, dès le départ, de la requête d'une ascèse inexorable ; et cette conscience même se fonde sur la conscience, plus originelle et plus foncière, de la dissemblance entre les symboles et les idées d'une part, et la réalité divine

30. R. Roques, *Introduction*, p. xxix.

31. Ainsi dit M. Roques, *Introduction*, p. xxx. Après cela, ce n'est pas sans surprise qu'on le voit s'efforcer de retrouver, chez Denys, l'exercice d'une théologie symbolique à l'intérieur de la théologie mystique ; et la preuve qu'il cherche à faire valoir ne nous a pas convaincu. Mais si le symbole nous paraît absent de la mystique dionysienne, c'est une autre question de savoir si, dans la théologie mystique occidentale venue après Denys, l'on n'a pas réussi à le retrouver au sein de l'expérience mystique ; comme il y a de la mystique dans le discours — ce que nous cherchons à établir dans la présente étude — n'y aurait-il pas du discours dans la mystique ? Nous avons esquissé l'ébauche de cette autre recherche dans une étude *Connaissance discursive et connaissance mystique des mystères du salut*, à paraître dans *L'homme devant Dieu*. Mélanges offerts au P. Henri de Lubac, t. III.

qu'ils prétendent exprimer. Or, cette double conscience conjuguée de la dissemblance et de la requête de purification qu'elle appelle, doit elle-même avoir une source. Qu'est-ce qui donne à l'intelligence cette certitude de la dissemblance et qu'est-ce qui l'éclaire ensuite dans la décision qu'elle prend pour établir la part respective que peuvent revendiquer ressemblance et dissemblance [32] ? C'est ici, croyons-nous, que le recours à l'Un ineffable s'impose comme la seule réponse valable ; l'Un ineffable est déjà, dès le départ, obscurément pressenti, et c'est sa présence qui dicte à l'esprit la requête de la purification et de la négation, c'est sa recherche passionnée, qui commande toute l'ascension spirituelle, à travers des symboles et des idées de plus en plus épurés.

On voit donc comment Denys — selon son moderne interprète — nous invite à voir dans l'œuvre de la théologie discursive autre chose qu'un simple exercice dialectique : une science qui doit son surgissement à la pression de l'élément mystique de la foi. Parce que, historiquement, la théologie discursive s'est construite sur le mode de la théologie négative, elle a donné la preuve, dans ce mode même, qu'elle était élaborée sous l'inspiration d'une grande présence intérieure.

L'Ecriture, Source de la théologie négative ?

Mais cette argumentation emporte-t-elle la conviction ? L'objectant fictif, avec qui nous avons noué plus haut le dialogue, pourrait bien ici dénoncer une grande faiblesse. L'élément mystique, dirait-il, n'est pour rien dans le recours à la théologie négative ; ni chez le pseudo-Denys, ni, plus tard, dans la théologie occidentale. C'est bien plutôt l'Ecriture qui a inspiré l'Aréopagite, l'Ecriture dont il connaissait la doctrine sur la transcendance : « Vous n'avez jamais entendu sa voix ni vu son visage » (*Jn* 5, 37) [33]. La théologie négative dionysienne ne veut être qu'un commentaire de l'Ecriture, et le premier chapitre des *Noms divins* déclare longuement au lecteur qu'il s'agit, dans cet ouvrage, d'expliquer les noms recueillis dans les Livres Saints [34]. Sans doute, il a fallu que ces vues scripturaires sur la transcendance fussent accueillies à la lumière de la foi ; mais dans cette foi ainsi structurée, ainsi composée de lumière surnaturelle et d'assentiments propositionnels, c'est ce second élément qui a été formellement agissant ; c'est l'élément doctrinal, c'est l'enseignement sur la Transcendance qui a dicté l'impératif des purifications et des sublimations. Et poussant ses avantages, l'objectant ira même plus loin : déjà dans la raison naturelle, indépendamment de la foi et de l'enseignement

32. R. Roques, *Introduction*, p. XXVII.
33. Cfr aussi *Jn* 6, 46 ; *1 Jn* 4, 20 ; *Rm* 1, 20 ; *Col* 1, 15 ; *1 Tim.* 1, 17 ; 6, 16.
34. Cfr H. Bouillard, *op. cit.*, p. 189.

scripturaire, il y a un sens inné de la transcendance divine ; dans l'affirmation vécue de Dieu, constitutive de notre esprit, nous savons déjà que Dieu dépasse infiniment tous les noms par lesquels nous le désignons ; seulement, laissé à lui-même, à ses propres forces, l'esprit reste souvent sourd à cet appel ; il subit la tentation de l'univocité et du panthéisme ; précisément, l'enseignement scripturaire l'a gardé de ce danger ; parce que l'Ecriture lui parlait en termes très appuyés de la transcendance, voilà que l'esprit, à la lumière de l'Ecriture, a mieux pris conscience de cette connaissance naturelle de la transcendance inscrite en lui ; et c'est ce sens naturel, ainsi protégé, ainsi réveillé et stimulé qui a agi sur l'élaboration de la théologie négative. Loin donc de rapporter à l'élément mystique de la foi le principe de cette théologie négative, il ne faut même pas l'attribuer directement et immédiatement à l'élément propositionnel. Celui-ci n'a agi, on vient de le montrer, qu'indirectement, par le fait qu'aidant l'esprit à prendre conscience de son sens naturel inné de la Transcendance, il constituait ce sens en principe immédiat de la théologie négative.

Telle est la dernière instance de l'objectant. Mais il est possible de la surmonter, en s'appuyant sur son élément valable. Car elle est valable en un point : l'objectant déclare avec raison, semble-t-il, que si l'Ecriture, par sa doctrine de la transcendance divine, a frayé la voie à la théologie négative, toutefois elle n'y a pas réussi sans passer par le sens inné de la transcendance, qu'elle stimulait, dont elle assurait le plein exercice. Songeons-y bien : de soi-même, la théologie naturelle peut découvrir la loi de la théologie négative ; par ses seules forces, sans appel à l'Ecriture et à la grâce intérieure, l'esprit, en raison précisément de son rapport naturel au Dieu transcendant, est capable de percevoir suffisamment qu'il ne peut affirmer de Dieu une détermination quelconque (Dieu est bon), sans la corriger par une négation relative : Dieu n'est pas bon simplement selon le mode des bontés humaines ; et la synthèse de ces deux propositions opposées constitue ce que les théologiens ont appelé la connaissance naturelle analogique de Dieu. Dès lors, il est à penser que lorsque l'Ecriture, ouvrant la théologie révélée de Dieu, enseigne en même temps la transcendance de ce Dieu qu'elle révèle ainsi, elle n'engage pas l'esprit dans la voie de la théologie négative (révélée), en agissant sur lui *par manière de pure consigne extérieure* : tout donne à croire qu'elle le fait en activant le sens de la transcendance déjà présent, déjà en éveil ; l'enseignement reçu du dehors est intériorisé et assumé dans l'élan de l'esprit vers les réalités dernières. Voilà ce que voit bien l'objectant [35]. Mais nous avons à lui faire observer qu'à partir

35. On trouve équivalemment cette notation déjà chez saint Augustin. Cfr H. Bouillard, *op. cit.*, p. 190 : « A ses yeux (d'Augustin), la voie négative eût été impossible sans la présence de Dieu à l'âme, présence permanente, trop souvent oubliée, mais dont on peut prendre conscience, « se souvenir » ... : sans

de là, il est forcé d'aller plus loin, il doit renoncer à sa thèse, au profit de la thèse même qu'il combat : dans l'esprit du croyant, voici qu'outre le sens simplement naturel de la transcendance, il y a maintenant, en raison de la lumière de foi, un sens infus et « mystique » de la même transcendance, nécessairement beaucoup plus sûr, beaucoup plus agissant. Reportons notre attention sur le caractère le plus spécifique de l'élément mystique de la foi. Nous en avons parlé plus haut en termes d'attrait, attrait inspiré par Dieu, amour des biens du Royaume ; et cet attrait, disions-nous, ne va pas sans une estime spirituelle pour ces biens auxquels il fait aspirer ; au surplus, attrait immédiat : non pas désir né d'une démarche discursive, mais connaturalité et complicité directement suscitée par la grâce intérieure ; enfin, dans cet attrait, Dieu est confusément désigné comme la Bonté souveraine, comme le Bien sans commune mesure avec les biens de notre monde immanent. Or, tout cela qu'est-ce à dire sinon que, dans la lumière de foi, nous voilà gratifiés d'un sens infus du mystère, qui sans doute prolonge le sens naturel inné dont l'objectant nous parlait, mais qui le dépasse immensément, et en raison même de sa puissance singulière, sans le supprimer, le supplante, pour ainsi dire, dans la vie de notre esprit ?

On voit dès lors ce qui en suit pour notre question : si l'Ecriture n'ouvre pas la voie à la théologie négative, sans passer par le sens intérieur de l'Absolu transcendant, dans le croyant, c'est par le sens mystique que va s'opérer ce passage ; le sens simplement naturel ne peut pas ne pas s'effacer devant un plus grand que lui ; chez le chrétien, c'est la visée surnaturelle du Royaume qui l'anime ; c'est elle qui, en vertu de sa force incomparable, va se substituer à la visée simplement innée, lui dicter l'impératif de la théologie négative et propulser son esprit.

Nous croyons avoir ainsi montré, par une preuve directe, l'action de la grande présence dans l'élaboration de la théologie négative, et donc aussi de la théologie discursive.

La théologie du mystère du salut.

Mais pour être bien établie, il pourrait sembler toutefois que cette action ne s'exerce guère qu'en une région précise, et assez étroite, de la théologie, celle qui a pour objet l'expression de l'essence divine

---

la présence de Dieu à notre esprit, nous ne saurions pas qu'il transcende notre esprit ». Voir aussi Id., *ibid.*, p. 204, n. 3. Le P. Bouillard renvoie à *Confessions*, III, c. 6, n. 11, *P.L.*, 33, col. 688 (et à *P.L.*, 33, 873) ; dans le présent travail, nous ne faisons rien d'autre que de reproduire cette vue augustinienne, en la précisant en un point : la voie négative, en théologie chrétienne, a été ouverte par la présence de Dieu propre à la lumière de la foi.

et de ses perfections : Dieu est bon, saint, miséricordieux... Lorsque la théologie discursive porte sur le libre dessein de Dieu et sur le mystère du salut, la présence de Dieu à l'esprit jouerait-elle encore un rôle ? Ici, semble-t-il, plus de théologie négative, plus de purification concevable, et donc, plus de présence à la source ! C'est à cette question qu'il nous reste à répondre.

Nous observerons d'abord que la théologie négative proprement dite fait loi même dans l'expression du mystère chrétien. Nous appelons théologie négative proprement dite celle qui corrige les *agencements logiques* des concepts par lesquels nous exprimons nos dogmes. Prenons, par exemple, les énoncés relatifs au Verbe fait chair. Sans doute, il y a relation réelle de la nature humaine du Christ au Verbe qui l'assume ; en raison de quoi, si l'on ne peut dire que l'Incarnation donne naissance à un composé réel, du moins faut-il parler de la réalité de l'union ; mais cette union, pour être réelle, ne vérifie pas, en Jésus-Christ, les caractères qu'elle revêt dans la structure mentale qui l'exprime. Le Verbe de Dieu est homme : selon la forme de ce jugement, l'humanité est prédiquée comme un acte déterminant une puissance qui serait le Verbe. Dans la réalité, il n'en est rien. Ce n'est pas parce qu'il s'incarne que le Verbe, Acte pur, reçoit de la chair une détermination réelle. D'où ici aussi en raison de ces abstractions et de ces synthèses, nécessité d'une théologie négative : Dieu est homme, mais il n'est pas réellement déterminé par l'humanité qu'il assume.

Mais il est un autre type de théologie complétive, qui, pour ne pas être simplement assimilable à la théologie négative, lui est cependant assez apparentée pour se réclamer de la même source ; et elle porte moins sur les arrangements logiques des concepts, que sur les concepts eux-mêmes, dont elle cherche à combler l'inadéquation par rapport à leurs objets. Du mystère salvifique, inscrit dans le ciel du chrétien, voici bien les constellations les plus lumineuses : le Fils de Dieu s'est incarné ; Il est mort pour nous sur la Croix ; il est ressuscité ; il nous a envoyé l'Esprit. Regardons-les l'une après l'autre ; aucune d'entre elles n'a la plénitude de sa vérité que grâce à un élargissement de la représentation dans laquelle nous l'avions d'abord circonscrite ; chacune ne s'exprime bien que moyennant l'usage dialectique d'énoncés en quelque mesure opposés : Le Fils de Dieu s'est fait homme, et pourtant il n'est pas une personne humaine ; il a expié pour nous surabondamment sur la Croix, et pourtant nous devons encore porter notre mort comme une expiation ; il est réellement ressuscité en son corps — réalisme de la résurrection — et pourtant il est arraché à notre espace et à notre temps [36] et n'est plus lié par les lois de notre monde physique ; il nous a donné la présence de

36. Cfr J. Mouroux, *Le mystère du temps,* Paris, 1961, p. 137.

l'Esprit, et pourtant cet Esprit nous est encore, à certains égards, étranger, car nous demeurons tristement charnels. Et ici nous pourrions montrer que chacune de ces rectifications renforce la vérité du terme qu'elle atteint. Déjà, plus haut, quand il s'agissait de l'essence divine nous avions noté que la négation, loin de détruire l'affirmation, la sauvait, la fortifiait, la sublimait : le Dieu dont on dit négativement, qu'il est au-dessus de notre concept de simplicité, est beaucoup plus simple encore que le Dieu dont on s'était borné à dire, dans un premier moment positif, qu'il était simple à la manière de nos simplicités terrestres. Pareillement, ici, dans le mystère du salut : par exemple, il serait relativement aisé d'établir que pour avoir dit du Christ, dans un moment correctif, qu'il n'est pas une personne humaine, loin de menacer la réalité de son humanité, nous l'avons au contraire assurée et comme renforcée. Mais cette démonstration nous entraînerait trop loin. Qu'il nous suffise d'avoir constaté la présence et l'action irremplaçable de la théologie complétive au sein même de l'expression du mystère du salut.

Ainsi, nos conceptions de ce mystère ne sont véridiques qu'à condition de ne pas se durcir dans leurs contours ; leur validité est fonction de leur relative fluidité, de leur ouverture à d'autres conceptions complémentaires ; et ne rêvons pas ici d'une impossible synthèse comme si nous pouvions amalgamer en un seul concept supérieur et le concept premier et le complément qu'il appelle ; comme s'il pouvait nous être donné de saisir dans un seul regard de l'esprit et que le Fils de Dieu est à la fois parfaitement homme et que sa personnalité est non pas humaine, mais divine. Une telle imagination offenserait une des certitudes les plus fermes à laquelle nous a habitués la théologie classique, certitude dans laquelle nous savons bien qu'il n'y a point, pour nous, perception de la *possibilité positive* du mystère, c'est-à-dire précisément, concept adéquat conciliant en lui-même les deux notes ; la coexistence de ces dernières, leur harmonieuse composition ne nous est pas donnée ; elle est le mystère lui-même. Voilà la circonstance que la théologie occidentale a toujours connue, de quelque nom qu'elle l'ait couverte. C'est cette circonstance que nous invoquons pour nous donner le droit de désigner la Présence comme source de la théologie discursive du mystère salvifique. Nous avons conscience que nos représentations, quoique justes et vraies, sont inadéquates. Cette conscience ne s'explique pas uniquement par une référence à l'enseignement de la révélation extérieure ; elle implique que nous coïncidions, dans la lumière de la foi, avec la transcendance même et c'est elle qui imprime, à notre raison, un élan pour aller toujours au-delà, pour élaborer une théologie qui demeure toujours ouverte à tous les appels de la présence.

Après cela, nous ne nierons pas que la théologie discursive ne doive, pour se constituer heureusement, se rapporter aussi aux assentiments

propositionnels de la foi. Ce n'est pas la seule lumière surnaturelle de la foi qui conditionne, au moment de sa correction, la formulation réussie du mystère du salut, ce sont aussi les dogmes, les concepts humains dont ils usent pour s'énoncer. Nous l'avons déjà observé, à propos de la théologie discursive de l'Etre divin. Que nie la négation ? Non pas à proprement parler l'affirmation, mais une modalité. Dire de Dieu qu'il n'est pas bon, ce n'est pas le priver de la bonté, c'est lui refuser le mode additif de cette perfection, mode inéluctablement engagé dans la forme même du jugement. Il en va de même dans l'expression du mystère du salut : par exemple, on ne nie pas le réalisme de la résurrection du Sauveur, on se borne à écarter la modalité empirique du corps ressuscité [37]. Cette modalité récusable varie pour chacune des vérités du mystère. Or, qu'est-ce qui nous la fait connaître, à quelle lumière la discernons-nous ? Sans aucun doute à la lumière d'autres dogmes auxquels nous avons à la confronter. Par exemple, nous confessons que le Christ est Dieu ; c'est au regard de cette confession que nous pouvons désigner dans la confession de son humanité, l'élément que nous devons corriger : pleinement homme, et pourtant parce qu'il est Dieu, il n'est pas une personne humaine. Ainsi la théologie complétive ne peut pas s'élaborer heureusement sans une référence précise aux assentiments propositionnels, et c'est sans doute, pour n'avoir pas accompli correctement cette référence que le pseudo-Denys, d'ailleurs peut-être marqué de quelque monophysisme [38], a fait une application malheureuse de sa méthode : il dit quelque part que Jésus ne fut pas même un homme, négation au demeurant condamnable par l'expression qu'elle se donnait plutôt que par l'intention qui l'animait : apparemment, son intention était bien d'écarter la personnalité humaine, mais sans doute manquait-il des concepts appropriés [39]. Quoi qu'il en soit, il apparaît que la théologie complétive exige, pour se constituer sans erreur, un recours constant aux aspects propositionnels de la foi. Pour tout dire, elle est régie tout ensemble et par l'élément mystique de la foi — l'obscure présence — et par l'élément propositionnel et dogmatique. Et peut-être conjuguerons-nous au mieux leur collaboration en disant qu'en ordre principal la présence commande l'*exercice* du dépassement et que les propositions de la foi en déterminent la modalité et la *spécification*.

---

37. Cfr Id., *ibid.* : « Son corps n'est plus un « corps charnel » comme le nôtre, et il n'est plus *ici*, en ce point de notre espace et de notre temps, parce qu'il n'est plus *en aucun point* de notre espace et de notre temps ».

38. Sur le monophysisme du pseudo-Denys, cfr R. Roques, *L'Univers dionysien*, Paris, 1954, pp. 313-315.

39. Cfr Id., *ibid.*, p. 310.

Conclusion.

De tout ce qui précède, on conclura qu'il n'est pas indifférent au chrétien et au théologien de raviver le regard par lequel sa foi est visée de transcendance.

Nous savions déjà que, c'est en restant au contact de la grande présence latente que la théologie pouvait charger ses concepts de réalité et de valeur ; faute de ce contact, ses notions se dessineraient sur un plan de rationalité coupé du réel, ses structures logiques ne constitueraient que des agencements purement formels, sans référence à l'être même du mystère. C'était une première raison. La thèse de M. Roques nous aurait aidés à en dégager une autre : voici maintenant que la remontée à la source nous apparaîtrait non plus seulement comme la condition de la validité du discours, mais de son existence même, comme aussi de son déploiement, de sa plénitude, de sa générosité. Car la Présence stimulerait, sans doute, chez le croyant, ses facultés d'imagination et d'invention au service de sa pensée ; elle l'aiderait à revivifier les symboles anciens, et elle lui en verserait, à pleines mains, de nouveaux.

Or rester ainsi près des sources vives, remonter au pressentiment de l'Absolu, à son attente, à sa promesse, qu'est-ce autre chose, pour le chrétien que de vivre dans la simplicité et dans le silence d'une théologie contemplative ? C'est bien une certaine contemplation, immanente à l'exercice de la foi, dont nous aurions montré qu'elle est la condition de la théologie discursive. Nous ne nierons pas que la théologie discursive, après bien des paroles et beaucoup de science, ait à se recueillir et à se transformer en contemplation, mais elle n'y réussira que si elle a d'abord consenti à y puiser et à s'en nourrir.

Eegenhoven-Louvain L. MALEVEZ, S. J.
95 Chaussée de Mont-Saint-Jean