NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

56 N° 10 1929

La théologie dogmatique hier et aujourd'hui

Pierre CHARLES (s.j.)

p. 800 - 817

https://www.nrt.be/en/articles/la-theologie-dogmatique-hier-et-aujourd-hui-2518

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La théologie dogmatique
Hier et aujourd'hui

Un observateur, bien placé pour juger le panorama, déclarait en 1900 que le XIXe siècle « n'avait pas été un siècle théologique » (1) et que jusqu'à la création des Facultés catholiques, vers 1880, on n'avait « guère su, en France, ce qu'était un professeur de dogme » (2).

Pareille appréciation peut sembler bien sévère, et il ne serait pas trop malaisé de la contredire. Alors que le XVIIIe siècle, si parfaitement stérile depuis la mort de Bossuet (1704), n'apporte à la théologie dogmatique que les aigres querelles de l'Unigenitus (depuis 1713), des rites chinois et malabares, et les condamnations pontificales frappant Scipion de Ricci et son conciliabule de Pistoie, le XIXe enrichit la théologie dogmatique des définitions de l'infaillibilité pontificale (1870) et de l'Immaculée Conception (1854) et, malgré son interruption brusquée en juillet 1870, des travaux doctrinaux d'un Concile œcuménique. Alors que le XVIIIe siècle connaît l'apogée du déisme anglais et de son naturalisme libertin, c'est au crédit du XIXe siècle qu'il faut porter tout le mouvement d'Oxford, la conversion de Newman (1845) et l'ébranlement religieux des consciences anglicanes. Alors que le XVIIIe siècle traîne sa philosophie « spéculative » dans les jeux de vocabulaire du Wolffianisme ou les clartés superficielles des derniers cartésiens, le XIXe connaîtra la grande renaissance thomiste, la *Philosophie der Vorzeit* de Kleutgen, les Cours de Liberatore, et la création de la Néoscolastique. Enfin, c'est au XIXe siècle aussi que les suprêmes résistances du jansénisme sont définitivement brisées par la piété catholique. Au lieu d'apparaître comme des récompenses ardues ou des faveurs redoutables, la

(1) J. V. Bainvel, dans *Un siècle. Mouvement du monde de 1800 à 1900*, p. 820. — (2) *Ibid.*

Pénitence et l'Eucharistie redeviennent des moyens normaux d'alimenter et de guérir les âmes chrétiennes. L'ascétisme stoïcien et pessimiste est de plus en plus dissous dans la dévotion mystique. Les offices religieux, au lieu d'être des corvées réglementaires dont le fidèle doit s'acquitter correctement, se transforment, grâce au renouveau liturgique, en fêtes de la piété collective, pleines de secrets mystérieux et de saveur. L'expansion de l'Église manifeste extérieurement cette vitalité profonde, et tandis que le XVIIIe siècle ne nous offre dans les champs de missions que des ruines, des stagnations pénibles et un spectacle de décadence presque général, le XIXe et le XXe siècle sont les témoins d'un essor missionnaire universel, spontané, fervent, courageux, sans précédent dans l'histoire ecclésiastique.

On pourrait donc, semble-t-il, contester l'opinion suivant laquelle le XIXe siècle n'a pas été un siècle théologique, et il serait facile, par comparaison avec ses aînés, avec son aîné surtout, de lui découvrir au contraire une valeur théologique exceptionnelle. Renan, dans l'*Avenir de la Science*, a écrit, lui aussi, que la preuve de la pauvreté théologique universelle à notre époque était faite : le XIXe siècle n'ayant pas même produit une hérésie, et la chrétienté ne s'étant pas déchirée elle-même dans des luttes doctrinales. On prouverait de la même façon que le patriotisme décline là où n'éclate pas tous les trente ans quelque bonne guerre civile. L'époque contemporaine a eu ses hérésies, et aucune d'elles n'a laissé le public indifférent : pas même le modernisme, foudroyé par Pie X en 1907. Ce qui a empêché les hérésies du XIXe siècle de dégénérer en querelle armée, ce n'est certes pas l'indifférence nonchalante des croyants — jamais on ne leur a tant demandé, jamais ils n'ont tant donné qu'aujourd'hui pour la défense et l'extension de la foi — mais tout simplement l'impossibilité où se trouvent tous les « partisans » dans nos états constitutionnels d'organiser d'autres batailles que des batailles d'idées et de recourir à d'autres armes que la plume.

Et cependant, si on s'attache non pas aux manifestations de la vie religieuse en général, mais à la théologie dogmatique proprement dite, il nous paraît impossible de ne pas donner raison aux historiens impartiaux, qui l'ont trouvée faiblement représentée et mal défendue pendant le siècle écoulé.

Nous n'intentons de procès à personne, et, le ferions-nous, qu'on pourrait à bon droit invoquer toutes les circonstances atténuantes. La théologie dogmatique est une plante délicate. Pour la cultiver il faut non seulement de la piété et du savoir, il faut encore, et surtout, de la tradition, des bibliothèques spéciales, des loisirs, et un corps enseignant assez homogène et continu. Après la Révolution plus rien de tout cela n'existait. Les bibliothèques de monastères, pillées et dispersées; les ordres religieux sans revenus et souvent sans abri physique ni existence légale; les forces du clergé absorbées par la besogne pastorale plus urgente que jamais; les Universités, reconstituées sur le type napoléonien, comme des institutions d'État, dans lesquelles la théologie détrônée faisait piètre figure quand elle y était tolérée; l'éducation supérieure devenant, par la force des choses et des programmes, purement séculière et laïque, et les séminaires n'étant presque jamais plus que des écoles de préparation pour le clergé paroissial, avec un corps professoral réduit au strict minimum et enseignant « ce que tout prêtre doit savoir ». Dans ces conditions, qui n'étaient pas choisies mais subies, par les Églises de France, de Belgique, de Hollande, d'Allemagne, d'Espagne et d'Italie, il serait profondément injuste d'accuser le clergé du XIXe siècle de n'avoir pas réalisé l'impossible et de n'avoir pas produit une belle lignée d'auteurs dogmatiques de premier rang.

Il reste néanmoins qu'il faut plaider, et que le XIXe siècle n'a pas eu, au point de vue théologique, le lustre du XIIIe ou du IVe : ni même du XVIe.

Nous allons essayer de diagnostiquer quelques-unes au moins de ses infirmités, en tâchant de nous tenir aussi près que possible des faits incontestables.

Dans un des Congrès de la Libre Pensée, Gustave Belot disait, avec une pointe de vérité dans beaucoup d'exagération hostile : « Si vous voulez embarrasser un catholique, ne lui demandez pas pourquoi il croit — il vous donnera beaucoup de réponses — demandez-lui *ce* qu'il croit — il ne parviendra que rarement à vous l'expliquer ». Il est assez exact que le buisson serré et touffu de l'apologétique a, par son exubérance, enlevé à beaucoup de catholiques au XIXe siècle la claire vue du dogme lui-même. Le souci de défendre la vérité a souvent empêché de la comprendre. Personne, croyons-nous, ne soutiendra que le bilan de l'apologétique chrétienne soit tout en bénéfice. En fait, il a fallu payer une très lourde rançon pour les avantages souvent assez minces que nous a apportés « ce mal nécessaire », car au XIXe siècle la défense religieuse s'est présentée de façon beaucoup moins favorable qu'au XVIe. Expliquons-nous.

Lorsque Bellarmin inaugurait sa chaire de « Controverse » il avait affaire aux protestants de la Confession d'Augsbourg. Le terrain de la discussion était exclusivement religieux et même chrétien. On polémiquait sur la transsubstantiation, sur l'autorité de la Bible, sur les sacrements, sur l'action de la grâce, etc. De part et d'autre on parlait théologie. Becanus en est encore là, ainsi que tout le XVIIe siècle. Il s'agit toujours de disputer entre confessions chrétiennes et ce sont des textes d'Écriture, des passages d'auteurs ecclésiastiques, des décisions d'anciens conciles qui servent de munitions. Comme au temps des boulets pleins, les adversaires se renvoient souvent les mêmes projectiles.

Avec le XVIIIe siècle le terrain de la controverse se déplace insensiblement. Le protestant recule, non pas sous la poussée des arguments catholiques, mais sous la logique de ses propres négations, et c'est le déisme naturaliste ou l'athéisme tout court qu'il faut combattre. Ici les textes bibliques et les dogmes de la foi ne sont plus d'aucun secours : l'adversaire en conteste les fondements. La théologie tient de moins en moins de place dans l'apologétique. C'est par la philosophie et l'histoire que nos fidèles

veulent établir la possiblité et le fait de la révélation divine. Le contenu de cette dernière, pense-t-on, sera admis en bloc comme la conclusion pratique du syllogisme : *ergo credendum...*

Au XIXe siècle la situation ne s'améliore guère : elle empire plutôt. En effet cette fois le terrain philosophique lui-même commence à bouger. Avec les grands systèmes transcendantaux et l'invasion du subjectivisme kantien, suivi par le positivisme agnostique, on met en cause, ou on nie carrément, l'aptitude de la raison humaine à dépasser « les limites de l'expérience possible » et on ruine du même coup toute métaphysique. L'apologétique contrainte, comme tout belligérant, de garder le contact avec l'adversaire, s'éloigne donc de plus en plus de la théologie. Ce n'est plus sur le contenu de la révélation qu'on discute, comme au XVIe siècle, ce n'est plus même sur la possibilité d'une révélation, comme au XVIIIe, c'est sur la possibilité de la philosophie, sur les capacités de la raison, et le fameux problème de la connaissance : discussion toute séculière et que les vieux Éléates, Parménide ou Xénophane, auraient déjà pu mener.

La concentration des forces intellectuelles catholiques sur ce terrain, par ailleurs si éloigné du dogme lui-même, ne pouvait exercer qu'une action débilitante dans le domaine de la théologie proprement dite. Très occupés « de prouver qu'on peut prouver » que Dieu existe, beaucoup d'apologistes n'avaient plus ni le goût ni le temps d'intéresser leurs lecteurs à la procession du Saint-Esprit ni à la nature de la grâce. La « Philosophie du Credo » de Gratry est, elle-même, remplie de lacunes très significatives.

A l'interminable bataille livrée contre l'agnosticisme positiviste, l'apologétique dut, pendant tout le XIXe siècle et jusqu'à l'heure présente, en joindre une autre contre les objections « tirées de la science ». En fait c'était des sciences naturelles qu'il s'agissait. Pendant plus d'un demi-siècle le point de contact douloureux entre les savants et les apologistes fut le récit de la Genèse, surtout la cosmogonie biblique, « la première page de Moïse », comme on

disait volontiers. Nous pouvons nous contenter de rappeler ici, pour mémoire, les innombrables essais de concordisme et les sutures hâtives que l'apologétique pratiquait inlassablement entre les chapitres du Pentateuque et les théories pas mal changeantes d'ailleurs qu'on leur opposait. Il suffit de parcourir les comptes-rendus du Congrès scientifique des Catholiques en 1886 pour voir sur quels points se concentre leur théologie et la place démesurée que prend chez eux le souci de l'apologétique. Une science ethnologique de valeur presque toujours fort médiocre a fourni pendant les belles années du traditionalisme la documentation d'innombrables articles sur l'accord des récits de Moïse et des croyances antiques des peuples. Lorsque la préhistoire après Boucher de Perthes, après Édouard Lartet et — chez nous — après Ed. Dupont, eut conquis sa place au soleil, ce fut encore sous l'angle des récits bibliques que la plupart des archéologues chrétiens l'envisagèrent d'abord. Il semblait que la masse énorme des documents préhistoriques ne dût servir qu'à élucider une seule controverse et ne contînt qu'un seul problème : les hommes des cavernes étaient-ils des anté- ou des postdiluviens. Dans son *De Deo creante*, le Père (depuis Cardinal) Mazzella, suivi d'ailleurs par d'autres auteurs de manuels scolaires, consacre une note à « l'argument tiré des cavernes » et conclut sommairement que tous ces dépôts archéologiques sont postérieurs « à l'époque de la monnaie ».

Bref, dans toute cette controverse d'apologie scientifique la part de la théologie, du dogme, se faisait de plus en plus restreinte. Des volumes — très méritoires d'ailleurs — se publiaient, à l'usage des croyants, dans lesquels on ne parlait pas des vérités de la foi, mais seulement de « la vérité de ces vérités ». Par une sorte de bourgeonnement les problèmes naissaient sur les problèmes et, ni dans l'enseignement secondaire, ni dans les prédications au grand public lettré, on ne trouvait plus le temps d'aborder largement l'exposé de la doctrine catholique. On répondait « du tac au tac », on déjouait des offensives, on réfutait des objections, on « vengeait »

la Bible, on « justifiait » le célibat des prêtres, on prouvait le déluge par le « diluvium » et « l'œuvre des six jours » par Cuvier. Nous n'apprécions pas ici la valeur de ces contributions d'allure scientifique, et d'où la vraie science était presque toujours absente. Il nous suffit de constater que pendant la plus grande partie du XIXe siècle les nécessités de l'apologétique ont transporté les forces intellectuelles catholiques sur le terrain — très séculier — des sciences naturelles. Indépendamment du succès ou de l'échec de cette bataille, le fait qu'on dut la livrer explique en partie la carence théologique sur le champ du dogme proprement dit.

Là même où il restait encore de la théologie, la controverse forçait à la prendre par le côté le moins théologique. Nous voulons parler de la troisième grande bataille du XIXe siècle, celle de la position de l'Église dans la société civile après les changements radicaux de la Révolution et la mort de l'ancien régime. Pendant près d'un siècle on s'occupa de réajuster aux conditions modernes des nouveaux États le statut de la société divine qu'est l'Église, et à l'intérieur de celle-ci on s'employa à définir, au milieu de controverses qui atteignirent leur paroxysme en 1870, la fonction suprême et les prérogatives du Saint-Siège. De part et d'autre c'était bien le dogme qui était en cause, mais la polémique lui donnait l'aspect d'une simple question d'organisation, d'une revendication de droits. L'Église a le droit de se faire obéir par la société civile; le Pape a le droit de se faire obéir par l'Église, même quand il parle en dehors de tout Concile, même quand il parle, non pour exprimer le « consensus » de l'Église mais pour le réaliser, etc. Dans la plupart des traités et des ouvrages, souvent très hâtifs, suscités par ces querelles, la fonction pontificale n'est envisagée qu'à la manière d'une autorité disciplinaire, justifiée par la nécessité de l'ordre. N'avons-nous pas vu, tout dernièrement encore, sous la plume d'un des prélats les plus éminents, la fonction pontificale assimilée au « commandement unique » du front allié pendant la guerre? Et Joseph de Maistre n'avait-il pas

ouvert la brèche, dès le début du XIXe siècle en déduisant les prérogatives pontificales de l'excellence du régime monarchique? Au lieu d'une question de théologie, c'était un problème sociologique qui, insidieusement, captait toute l'attention. Le Souverain *Pontificat* n'apparaissait plus que sous l'aspect, très diminué, d'une suprême Police et l'infaillibilité, au lieu d'être rattachée à l'« Ego vobiscum sum » et au Christ lui-même, devenait le « moyen nécessaire pour couper court aux discussions », quelque chose comme la sonnette présidentielle qui termine un débat.

* * *

Ce fleuve apologétique a continué de déborder jusqu'à nos jours. Il semble bien cependant que le niveau de ses eaux soit en baisse depuis la fin du XIXe siècle.

Le Nil rentre dans ses berges.

Pourquoi?

On peut, croyons-nous, assigner une triple cause à cette décroissance, chacune de ces causes étant d'ailleurs un fait indiscutable et dont l'influence continue à grandir.

Tout d'abord, depuis la naissance de l'école ritschlienne le protestantisme des universités allemandes — et en partie celui des universités anglaises — s'est mué presque entièrement en histoire.

Par réaction contre le piétisme qu'il détestait et que Schleiermacher avait popularisé, Albrecht Ritschl ramena le christianisme aux « documents ». Plus de Christ « époux de l'âme », plus de mystique sentimentale, plus d'ascétisme expiatoire, plus de dévotion fantaisiste, plus rien de cette « féminité » chrétienne, qui avait enchanté Zinzendorf, les Herrnhüter et que le romantisme avait si bien accueillie. Mollesse sensuelle, disait Ritschl, qu'il faut guérir par la rude discipline historique. Le Christ, nous ne le possédons pas dans notre âme et ce n'est pas en interrogeant nos sentiments que nous saurons ce qu'il est. Le seul moyen de parvenir jusqu'à lui, c'est la porte étroite et le chemin ardu de la

critique, c'est le travail sur documents et dans les textes. Il nous faut connaître le Christ par les Évangiles et notre foi en lui ne peut être que la réponse personnelle et spontanée à l'impression (Eindruck) irrésistible que produit en nous son image, telle qu'elle se dégage des récits évangéliques, dûment critiqués.

Par la distinction des jugements d'existence ou de fait (Seinsurteile) et des jugements de valeur ou d'appréciation (Werturteile) Ritschl prétendait libérer la recherche historique de toute entrave philosophique ou dogmatique et sauvegarder cependant l'entière autonomie de la doctrine de foi. La foi ne serait plus que la somme de tous les jugements de valeur ou d'appréciation, portés par chacun et pour chacun, sur l'objet de l'histoire. C'est jusqu'à cette origine qu'il faut incontestablement faire remonter la fameuse et maladroite distinction des modernistes entre le Christ de l'histoire et le Christ de la foi. Chez des protestants pour qui la foi est une expérience subjective la distinction pouvait encore garder un sens; chez des auteurs prétendûment catholiques, pour qui la foi doit donc être d'abord l'adhésion à une vérité objective, la distinction se réduisait à une misérable équivoque.

L'impulsion que le Ritschlianisme donna au christianisme « historique », les « Dogmengeschichten » qui se mirent à éclore un peu partout dans le sillon de cette école, ramenèrent l'enseignement de la théologie catholique elle-même vers l'étude de l'histoire. Cette histoire était beaucoup plus chargée de doctrine que la controverse « scientifique » autour du Pentateuque où les disputes avec les philosophes spencériens et les kantistes. Tandis qu'avec l'école de Tubingue on avait surtout discuté les dates et l'authenticité des livres du Nouveau Testament, on rentrait ici dans l'interprétation même des théories dogmatiques. Le Nestorianisme et le pélagianisme, le gnosticisme, la σωτηρία, les mystères, les sacrements, la grâce étaient examinés en raison de leur signification. On « replaçait dans le contexte » historique; on élargissait ce contexte par l'apport de documents nouveaux. La patrologie

grecque et orientale, la patrologie latine elle-même s'enrichissaient prodigieusement, et, dans l'enseignement catholique, la théologie « positive » — comme on l'appelait par un étrange abus de mot — se taillait une place prépondérante. Le lecteur pourra se rendre compte, en parcourant ici même l'étude du Père de Ghellinck, de l'importance croissante de cette nouvelle discipline — car si depuis le XVI^e^ siècle les recherches historiques n'avaient jamais cessé, il est sûr cependant que c'est à la fin du XIX^e^ siècle qu'elles ont fait leur trouée dans l'enseignement, et ont atteint, par des vulgarisations nombreuses, le grand public chrétien.

Hélas! ce ne fut pas tout profit, et Pie X dut intervenir vigoureusement pour empêcher la théologie de se transformer en simple exposé du passé chrétien, et l'enseignement dogmatique de se réduire à l'histoire du dogme. Malgré l'apport considérable d'éléments doctrinaux fournis par le renouveau des disciplines positives, il y eut en théologie une sorte d'appauvrissement doctrinal, tout comme dans la philosophie séculière, où l'histoire des systèmes remplaçait progressivement la métaphysique proprement dite. La théologie ne peut se contenter d'enregistrer, fût-ce avec une fidélité minutieuse, les phases de la « pensée chrétienne ». Elle est avant tout une affirmation synthétique de l'objet de la foi, qu'elle doit faire comprendre et aimer, et ce qui lui donne sa valeur et sa certitude, c'est la révélation divine, dont l'Église est la dépositaire et la gardienne, non pas l'histoire des opinions des hommes.

On s'aperçut du danger lorsque, en 1907, éclata la crise moderniste. Il est très difficile d'apprécier l'étendue de l'invasion sournoise qui, bien avant cette date, s'était poursuivie en théologie, et l'Encyclique *Pascendi*, par sa véhémence, surprit un bon nombre de savants catholiques. En général le Souverain Pontife n'emploie ces formules de vigueur qu'après une période de discussions, de controverses et d'inquiétudes prolongées. Cette fois le Saint-Siège donnait l'alarme. A part quelques mesures individuelles, prises contre tel ou tel professeur ecclésiastique particu-

lièrement téméraire, on n'avait pu noter aucun des signes précurseurs habituels. Les revues de haut enseignement étaient restées très calmes. Le public ne possédait aucune synthèse des erreurs modernistes. La première qui parut fut l'encyclique elle-même. Il fallut, un peu à la hâte et en collaboration, jeter ensuite sur le marché, des exposés rétrospectifs et la clairvoyance tardive de tant de théologiens professionnels ne laissa pas que d'étonner le grand public. Il était visible qu'ils avaient été surpris. Leur excuse se trouve sans doute dans les formules cauteleuses, ambiguës dont se servait l'école moderniste, dans l'abus des ouvrages pseudonymes ou à circulation privée, bref dans le mystère où se tenaient volontiers les novateurs. Le « *Santo* » de Fogazzaro, sous sa forme romancée, échappait aux prises d'une critique franche; *The Church of the Future*, de Tyrrell, était signé Hilaire Bourdon et ne se trouvait pas dans le commerce... Mais quand on a souligné toutes ces difficultés d'enquête, il reste cependant qu'à la faveur de l'histoire des dogmes et dans le discrédit où on tenait la métaphysique, un relativisme extrêmement virulent s'était introduit, presque sans être remarqué, dans l'enseignement de la doctrine. La psychologie remplaçait l'ontologie; le subjectivisme se substituait à la révélation; l'histoire héritait du dogme : la différence entre catholiques et protestants semblait se réduire à une diversité d'attitude pratique à l'égard de la Papauté. Pour arrêter et corriger le glissement funeste, Pie X eut le geste brusque et définitif. On peut voir aujourd'hui par le spectacle du modernisme anglican à quelles effroyables destructions le relativisme doctrinal aurait, sans l'intervention du Saint-Siège, risqué de nous conduire.

La condamnation révéla, chez beaucoup de théologiens catholiques, une lacune béante et peu soupçonnée : la philosophie leur manquait. Ils partageaient le dédain des positivistes pour les « spéculations métaphysiques ». Parfois même ils affichaient un fidéisme assez discutable. Il était de bon ton de rire de la philosophie, de n'y voir que des jeux de mots, de se gausser de son vocabulaire archaïque, et d'opposer à la modestie des hypothèses scientifiques

l'audace infatuée de ses affirmations. Formés sur le type des sciences d'observation ou dressés à l'étude des documents historiques, beaucoup de professeurs, même ecclésiastiques, n'avaient que peu d'estime pour cette philosophie qui prétendait, sans textes et sans données positives, dogmatiser sur les choses invisibles et décrire l'incontrôlable.

Le Pape, en signalant et en synthétisant l'erreur moderniste, força la théologie à examiner, non plus telle ou telle conclusion historique, non plus tel ou tel problème de détail, mais les notions fondamentales de la religion, perverties très habilement par l'école des novateurs. On revenait au dogme, par la nécessité de l'expliquer. Il fallait dire ce que signifiait la foi, le révélé, le dogme, l'Église; à quoi correspondait « l'attitude religieuse », et le culte extérieur; quel était le vrai rôle surnaturel du clergé, de la hiérarchie, des sacrements, et ce que le christianisme prétendait faire des religions qui, autour de lui, réclamaient l'adhésion des hommes et se montraient, elles aussi, riches de trésors spirituels. Le renouveau thomiste, amorcé bien avant 1907, en prit un essor décisif. L'ossature philosophique apparut de plus en plus indispensable à tout l'organisme de la théologie, et on vit les laïques eux-mêmes, en grand nombre, demander qu'on leur réapprît non pas à se défendre, mais à construire; qu'on leur donnât non plus un bouclier mais une truelle.

Ils y sont d'ailleurs poussés irrésistiblement par un troisième facteur, qui ramène la théologie catholique sur le terrain du dogme proprement dit et dont il nous faut encore dire un mot. Les ordres formels de Pie X prescrivant la communion précoce et généralisant la communion fréquente et quotidienne ont eu, parmi beaucoup d'autres résultats, celui de susciter chez les fidèles un besoin de doctrine, une soif de théologie, que la génération antérieure n'avait pas du tout connu au même degré. La vie spirituelle ne peut plus se contenter de quelques impératifs stoïciens et se confond de moins en moins avec la discipline simplement humaine du vouloir.

Les chrétiens savent, ou pressentent, que pour mener leur existence en union avec Dieu et son Christ, il est bon de posséder aussi intensément que possible la vérité de la foi. Le Christ eucharistique n'est plus le Maître distant qu'on reçoit aux grandes fêtes avec des formules d'apparat et suivant le protocole un peu raide des visites royales. Il est le pain quotidien et sa doctrine, son mystère, sa pensée, sa vie, son Église en prennent une signification plus urgente et plus immédiate. Parmi les phénomènes de notre époque, il faut certainement noter le succès toujours croissant de la littérature théologique à l'usage du peuple chrétien. Les manuels de vie intérieure ne sont plus seulement de longs exposés sur la manière et les motifs d'exercer les différentes vertus. On prétend aujourd'hui — et le public ne regimbe pas — initier les laïcs aux arcanes du dogme et leur expliquer les fondements doctrinaux de la vie spirituelle. Des biographies dans lesquelles aucun événement extérieur ne stimule la curiosité; des « journaux d'âme » où ne sont décrites que de subtiles expériences mystiques trouvent des acheteurs et des lecteurs fervents — manquant d'ailleurs parfois de la préparation intellectuelle suffisante ou des contrepoids qui assurent le parfait équilibre mental.

Aussi les professeurs, les écrivains, les conférenciers qui, il y a trente ans, exhibaient tout un attirail de science apologétique se sont métamorphosés en docteurs de vie mystique et se sont vus contraints d'exposer le dogme de la Sainte Trinité, ses rapports avec la grâce et la dévotion, la doctrine de l'oraison et l'efficacité des sacrements.

Quoi qu'on trouve à reprendre dans les exagérations d'un mouvement, très honnête et chrétien en soi, il reste que par l'influence de ce troisième facteur la théologie est contrainte de se retremper dans le dogme proprement dit. Le réalisme de l'après-guerre l'y forcera de plus en plus. Nous voudrions, en terminant, dire pourquoi.

* * *

Les Américains, qui ont un peu la spécialité des enquêtes

originales, ont, il y a quelques mois, présenté un questionnaire à des milliers d'élèves des Écoles supérieures. Un des points à élucider était le suivant : Est-ce que vous vous intéressez aux doutes et aux problèmes religieux? L'immense majorité des répondants affirma que les doutes et les problèmes ne l'intéressaient pas du tout; que les douteurs lui paraissaient des infirmes et que les problèmes ne comptaient que pour leurs solutions. L'attitude douloureuse d'un Sully Prudhomme, par exemple, et ses tergiversations, semblent, à cette jeunesse, aussi peu intéressantes que le mécanisme défectueux d'un frein, qui n'arriverait pas à se bloquer franchement. De même que plus personne aujourd'hui ne s'éprend de l'idéal chlorotique et malingre dont le romantisme avait fait le type de l'amoureuse, notre jeunesse, passionnée de sport et très proche du réel, n'admire guère la neurasthénie des hésitants ni les manies des douteurs. C'est plutôt vers un certain cynisme, vers une affirmation effrontée, vers un sans-gêne nietzschéen qu'elle regarde avec complaisance. Il y a là une indication à retenir.

Ce n'est qu'une indication. Nous n'avons pas en effet à composer une théologie au goût du jour et nous pouvons laisser au protestantisme le soin de diagnostiquer périodiquement la jeunesse pour savoir quelle est la doctrine de son choix et dans quel ton elle aime qu'on lui chante. Notre tâche à nous, théologiens catholiques, n'est pas de mettre la doctrine au niveau du public, mais de monter le public au niveau de la doctrine. Et il est intéressant de constater que le public chrétien — et même l'autre — fatigué de toutes les preuves et de toutes les réponses, ennuyé de tout ce bruit de bataille apologétique, demande plus que des preuves, et mieux que des réponses : l'ostension pacifique et totale de la vérité divine.

Le public a raison. Son désir marque un incontestable progrès. La « preuve » et les « réponses aux objections » ne sont jamais qu'un stade provisoire dans l'acquisition du savoir, et, en bonne doctrine catholique, quand on a tout prouvé et tout réfuté, on est encore « en dehors de la foi », on piétine encore dans les préambules.

Il est remarquable que les livres qui ont le plus influé sur le public chrétien pendant le XIXe et le XXe siècle n'ont pas été les livres d'apologétique proprement dite, malgré le chiffre impressionnant de leurs tirages et le nombre de leurs éditions. Ces livres d'apologétique on aime sans doute à les posséder, comme on aime à garder dans sa bibliothèque ou sur son bureau un bon dictionnaire, un Indicateur des chemins de fer, et un annuaire des téléphones. Mais ce ne sont pas des livres qu'on lit, ni surtout qu'on relit. Précis, complets, exacts, utiles, indispensables même, ils ne donnent aucune vision des choses; ils apaisent parfois; ils *guérissent peut-être mais ils ne stimulent pas*; ce *sont des médicaments*, non des aliments; des remèdes, non des nourritures. Et un remède est toujours triste.

Les livres qui ont le plus remué l'âme catholique ce sont, avec les synthèses, assez pauvres cependant, de Bougaud, les récits de conversion. L'*Apologia* de Newman, l'*Histoire de la Renaissance catholique en Angleterre*, Jörgensen, Hugh Benson, Paul Claudel et son groupe, ont rempli pendant la seconde moitié du XIXe siècle et jusqu'à nos jours le rôle que le *Génie du christianisme* avait joué avant cette date. On se trompe, croyons-nous, en attribuant le goût du public pour ces œuvres, parfois peu « rigoureuses » et son aversion pour les « preuves » à une sorte d'incapacité logique, à une prédilection pour le vague sentimental et la littérature. Souvent nos spécialistes ont eu ce préjugé que, bien écrit, un ouvrage ne méritait pas d'être appelé scientifique et que la valeur littéraire d'un livre était en raison inverse de son sérieux.

C'est une erreur énorme. Le public est fatigué des preuves, non parce qu'il les trouve superflues, mais parce que, très sagement, il les juge, même quand elles sont parfaites, très insuffisantes. Ce n'est pas la preuve qui est défectueuse, c'est l'ordre tout entier des preuves qui est inférieur. Une preuve n'est qu'une contrainte, et les contraintes sont sans joie. On n'expliquera jamais l'allégresse du croyant par la satisfaction, toujours assez morne, d'être dans le vrai. Après tout un malheur peut être très vrai et une banalité

peut être prouvée irréfutablement. Et une preuve exacte est comme une opération d'algèbre menée à son terme : elle dit son dernier mot, elle se tait et c'est tout.

La vérité chrétienne est bien plus qu'une chose « prouvée » elle est le don de Dieu ; elle est le commencement d'une transformation immense et mystérieuse, *quod nesciat finem pati* ; une vie nouvelle et un grain de sénevé ; une force triomphale qui doit « vaincre le monde ». Alors que la preuve est un terme, la vérité est un point de départ, et le message de joie qu'elle apporte, jamais les preuves les plus savantes ne pourront le transmettre, pas plus que les pièces d'identité d'un ami ne remplacent sa présence.

Après la courbe séculaire décrite par l'apologétique, la théologie se trouve progressivement ramenée à l'essentiel. On lui demande de raconter la révélation et suivant le mot profond de Jacques Rivière, on la prie « d'induire l'incrédule en tentation de croire ». Et c'est parce que dans les récits de conversion, dans les *Pèlerinages franciscains*, dans l'*Apologia pro vita sua*, dans *Loss and Gain*, dans les lettres de Claudel, même dans le puéril *Génie du Christianisme*, le public sent frémir un peu de cette « séduction » catholique, c'est pour cela que ces livres lui restent chers et lui parlent, non comme une algèbre anonyme ou une logique impersonnelle, mais comme des amis.

Malgré le paradoxe, il faut bien dire que l'apologétique se trompait quand elle se flattait d'accomplir la grosse besogne et s'imaginait qu'après l'*Ergo credendum* tout allait se dérouler par la force acquise et le jeu des preuves. Ce n'est point parce qu'elle est vraie que le croyant adhère à la vérité de foi, c'est parce qu'elle est de foi, c'est-à-dire parce qu'elle est un don de Dieu et une preuve d'amour infini. Ce n'est point parce que le catholicisme est prouvé que le fidèle se soumet au joug du Christ, c'est parce que ce joug est celui du Christ. Quand nous avons tout prouvé, nous n'avons encore rien montré et la vérité, sous sa preuve, est comme un bijou dans un écrin. La preuve ne suffit à rien qu'à prouver, et prouver ne sert à rien qu'à montrer qu'on a raison : joie bien

mince pour un enfant de Dieu, et qui ne dépasse pas le triste contentement d'un Marc Aurèle.

L'avenir de la théologie dogmatique, comme la succession des jours de la Genèse, semble bien l'acheminer non du matin au soir mais du soir au matin. Ce sont des clartés d'aurore qui montent à l'horizon. Les docteurs eux-mêmes se lassent aujourd'hui de servir aux enfants qui demandent un œuf — petierit ovum — les scorpions rageurs de la controverse. La métaphysique reprend sa place ; le renouveau du thomisme, d'un thomisme qui voit autre chose que la lettre de la Somme, et qu'escorte toute la philosophie médiévale ; l'intérêt croissant pour tous les problèmes de la vie extérieure et la liaison du dogme avec la piété ; les conceptions nouvelles sur le rôle du mystère dans le culte, sur le sacramentum silentii, sur le « numinosum » ; l'ontologie retrouvant sa place, usurpée trop longtemps par la psychologie; quand on synthétise tous ces facteurs, on ne peut s'empêcher de conclure que la saison est mûre pour la renaissance de la dogmatique et qu'une fois de plus *ficus protulit grossos suos*.

Est-il possible de prévoir autour de quelles vérités de foi se fera la concentration des forces intellectuelles de la théologie au XX^e^ siècle?

Il semble bien que ce doive être autour de la réalité du corps mystique: christologie et doctrine de l'Église.

L'expansion missionnaire elle-même va y contribuer. Par-dessus toutes les diversités de race et de culture, du milieu de civilisations millénaires pendant longtemps inaccessibles, c'est l'Église que nous voyons aujourd'hui grandir et s'organiser. On s'est imaginé parfois que cette « besogne missionnaire » ne concernait pas les professeurs de dogme et qu'elle relevait de la seule pastorale. Des têtes légères ont même préconisé une politique de ségrégation : les théologiens s'occupant de leurs savants problèmes, sans que les missionnaires s'y intéressent; et ceux-ci travaillant à leur tâche, sans que les théologiens s'en occupent. Folie hérétique ou enfan-

tillage méprisable. La croissance de l'Église est le fait suprême, dont personne aujourd'hui ne peut détourner ni les yeux ni l'esprit et à laquelle tous doivent contribuer « suivant leur charisme ». Il est clair que cette croissance a une portée doctrinale immense et qu'en face des religions non chrétiennes elle impose à la théologie une forme nouvelle d'activité. Jadis un professeur de théologie pouvait se contenter de connaître le passé chrétien et de faire de l'histoire pour « nourrir » ses exposés ; aujourd'hui déjà et demain surtout, il devra expliquer la foi chrétienne en la comparant avec les immenses systèmes religieux non chrétiens. Il ne pourra plus traiter de l'Incarnation comme si les hindous n'y avaient jamais pensé ; ni du pardon, comme si des millions de bouddhistes ne l'avaient pas condamné ; ni de la vie éternelle, comme si seuls les chrétiens y avaient aspiré ; ni de la personne, comme si Boèce en avait épuisé toutes les conceptions ; ni du salut, comme si le Mahayana n'existait pas.

Et le Christ, sa Croix et son Église apparaîtront alors aux hommes non seulement comme des vérités définitives et bien prouvées, mais encore comme la « bonne nouvelle » que les anges ont annoncée en chantant et qui devait devenir la joie de tout un peuple. *Gaudium omni populo*. La foi est pleine d'enchantement, puisqu'elle est un commencement de la vision béatifique.

Pierre CHARLES, S. I.