NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

74 Nº 3 1952

Regards sur la Nouvelle Revue Théologique (1926-1951). II

François TAYMANS (s.j.)

p. 225 - 243

https://www.nrt.be/en/articles/regards-sur-la-nouvelle-revue-theologique-1926-1951-ii-2525

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Regards sur la Nouvelle Revue Théologique

(1926-1951)

II

Par son activité pastorale, nous l'avons vu dans un premier article, l'Eglise s'est employée à reconquérir les masses et à pourvoir les élites de connaissances religieuses approfondies. Sur le plan de la spéculation, nous constatons aussi un vigoureux effort. Il fallait liquider ce qui subsistait encore de l'héritage moderniste, réaffirmer, stabiliser, développer les positions traditonnelles, en ces domaines surtout qui avaient été menacés par l'hérésie : le domaine de la raison aux prises avec le problème de Dieu, celui des rapports entre la nature et le surnaturel, celui enfin de l'exégèse. En possession d'une abondante littérature sur bon nombre de sujets connexes, il est douloureux de devoir se limiter à ces trois orientations de la pensée. Nous le faisons dans l'impossibilité où nous sommes de traiter en un article de tant de données, d'ailleurs si enrichissantes, et parce qu'il nous semble que l'essentiel des problèmes soulevés se situe là. Nous verrons, par ailleurs, comment, conjointement à ce travail d'affermissement des données de tradition, se dessine plus nette la doctrine du Corps mystique dont l'encyclique *Mystici Corporis Christi* consacra l'achèvement.

Une question mit aux prises, ces vingt dernières années, des philosophes de nuances fort diverses, la question de savoir s'il existe oui ou non une philosophie chrétienne. Tour à tour, Bréhier [1], Gilson [2], Blondel [3], Maritain [4], pour ne citer que les principaux antagonistes

1. Cfr *Rev. mét. et mor.*, 1931.
2. *L'esprit de la philosophie médiévale*, 1931.
3. *Le problème de la philosophie catholique*, 1932.
4. *De la philosophie chrétienne*, 1933.

engagés dans ce débat, lancèrent un réquisitoire contre ou firent entendre un plaidoyer pour la philosophie chrétienne. Nous n'allons pas reprendre les éléments de cette controverse, les lecteurs pourront en retrouver les tenants et aboutissants dans une étude faite à l'époque [5]. Nous ne voulons rappeler ici qu'un point qui nous semble important pour comprendre l'évolution de la pensée dans les problèmes de la philosophie religieuse. Parmi les auteurs chrétiens, d'accord pour admettre l'existence d'une philosophie chrétienne, deux solutions s'imposèrent en cours de procès qui acheminaient les esprits dans des voies opposées. L'une qui préconisait entre le christianisme et la philosophie un lien extrinsèque, suffisant pour qu'on pût et dût parler de philosophie chrétienne — c'étaient, pour Maritain, les conditions nouvelles et meilleures qu'apporte le christianisme au philosophe, dans l'exercice de sa pensée [6]; pour Gilson, c'était l'octroi fait par le christianisme à la philosophie de certaines notions, celle de création par exemple, celle de personne, et la transformation subie par les idées païennes, lors de leur intégration dans le dogme chrétien. — L'autre solution, tenue par Blondel qu'appuyait le Père Sertillanges, O.P., établissait entre la philosophie et la révélation chrétienne un rapport vraiment intrinsèque. Non en ce sens évidemment que la philosophie pût introduire dans le secret d'un mystère qui n'existe qu'à la condition d'être transcendant et *innaturalisable,* mais parce qu'elle montre l'inachèvement de la pensée dans le seul ordre immanent et qu'elle amène donc à conclure que, s'il est question pour cette pensée de connaître une fin parfaitement saturante, celle-ci ne peut être attendue que de l'apport, tout nouveau et gratuit, d'un ordre sans commune mesure avec la nature. Chrétienne, cette philosophie l'est à juste titre, puisqu'en empêchant la raison de se fermer sur soi, elle montre la place que peut et doit y occuper une révélation surnaturelle, si celle-ci est proposée à l'homme. Chrétienne elle l'est encore et de façon plus positive par le désir même du surnaturel, désir réel quoique inefficace qu'elle manifeste au cœur même de la nature. Comment celle-ci n'éprouverait-elle pas un tressaillement et ne verrait-elle pas comme une réponse à son vœu le plus intime en l'approche d'une vérité, d'une vie qui lui proposent cet achèvement qu'elle ne peut trouver dans son ordre à elle ?

Entre ces deux manières de comprendre la philosophie chrétienne, la *Nouvelle Revue Théologique* a marqué sa position sans équivoque dans les travaux qui lui furent offerts et qu'elle accepta de publier.

---

5. Henri de Lubac, S. J., *Sur la Philosophie chrétienne. Réflexions à la suite d'un débat, N.R.Th.,* 1931, p. 225-253.

6. Nous parlons de M. Maritain, première manière. A vrai dire, en 1933 il avait modifié quelque peu sa pensée et il acceptait l'expression de philosophie chrétienne « par qualification intrinsèque ». Mais son intrinsécisme reste pourtant, quant au fond, encore très extrinsèque.

Sous la très grande diversité des points de vue, les auteurs se trouveront être d'accord — d'un accord tacite et tout spontané — sur ceci qu'ils professent tous une philosophie « ouverte ». Ouverte, non seulement par l'effort de compréhension d'autres pensées et le désir de chercher en celles-ci des points de rencontre plutôt que des sujets de friction, — et ne faudrait-il pas compter aussi parmi les caractéristiques d'une pensée vraiment chrétienne cette vertu d'accueil ? — mais ouverte, parce qu'elle montre comment dans la fermeté même de ses affirmations, au sein de ses certitudes les plus vivaces, l'intelligence humaine ne connaît point cette satisfaction qui la fermerait à tout apport nouveau de vérité et qu'au contraire son attitude en face du problème de Dieu, par exemple, est celle d'une raison qui saisit que son achèvement n'est pas dans la seule affirmation de l'existence d'un Etre suprême mais dans l'union qu'elle pourrait avoir avec lui.

De cette philosophie, nous trouvons l'expression bien nette dans un ensemble d'études sur la preuve de l'existence de Dieu. Qu'on soit revenu à plusieurs reprises sur ce sujet, n'a rien d'étonnant puisque aussi bien, depuis la crise moderniste, même parmi les auteurs chrétiens restés fidèles à leur foi, un malaise subsistait qui prenait l'allure d'une défiance comme instinctive par rapport aux preuves traditionnelles. Il fallait réagir au nom de la vérité même et on pouvait le faire de deux façons. Ou bien reproduire ces preuves et souligner leur valeur logique et notionnelle : valeur qu'elles possèdent incontestablement. Ou bien s'efforcer de montrer dans la *philosophia perennis*, ces principes rigoureux qui, même dégagés de leur énoncé et de leur forme traditionnels et adaptés à des perspectives nouvelles, gardent toute leur force probante et manifestent par là qu'ils sont bien de la *philosophia perennis*. C'est incontestablement cette seconde façon qui caractérisa les efforts tentés par les collaborateurs de la *Nouvelle Revue Théologique*.

Ce qui frappe à les lire, c'est leur inaltérable attachement à la tradition thomiste. Que ce soit dans la présentation de la preuve par les degrés des êtres [7] ou face au problème de Dieu chez E. Le Roy [8], ou à propos du Bergsonisme [9], toujours le souci primordial est d'insister sur la solidité des positions traditionnelles et d'indiquer à quelles conditions des auteurs non-scolastiques pourraient rejoindre celles-ci. Mais ce qui frappe aussi c'est un certain air de parenté qu'ont entre elles les manières toutes personnelles et souvent même très diverses de ces auteurs d'aborder la question. Cet air de famille consiste dans l'insistance à utiliser les principes traditionnels concernant le devenir,

7. Ch. Lemaître, S. J., *Quarta via. La preuve de l'existence de Dieu par les degrés des êtres, N.R.Th.*, 1927, p. 321-339, 436-468.
8. Jos. Maréchal, S. J., *« Le problème de Dieu » d'après M. Edouard Le Roy, N.R.Th.*, 1931, p. 193-216 et 289-316.
9. E. Rideau, S. J., *Le Bergsonisme, N.R.Th.*, 1937, p. 621-639 et 733-754.

en vue d'une preuve de l'existence de Dieu par la voie de la finalité.

Preuve qui trouve chez le Père Lemaître, S. J., la formulation très précise que voici : il s'agit d'établir l'existence de Dieu par les degrés des êtres :

« Puisque toute perfection ontologique est de soi illimitée (principe spécifiquement thomiste), une perfection ontologique incomplètement réalisée garde une orientation essentielle (finalité interne) vers la plénitude de la perfection, sinon cette perfection incomplètement réalisée serait vraiment comme s'il n'y avait quant à elle, quoique perfection, aucune différence entre la limitation et l'illimitation, serait absolument comme si la perfection n'était, de soi, ni limitée ni illimitée. Mais toute finalité interne suppose nécessairement un terme visé qui soit au moins possible. En effet, dire qu'un être est nécessairement orienté vers telle fin, c'est dire qu'il y a en lui quelque chose, une détermination qui est de nature à le référer à ceci plutôt qu'à cela, une détermination qui est telle et pas autre, parce que la fin est telle et pas autre, qui trouve, pour une part au moins, et cela suffit, la raison ontologique de ce qu'elle est dans le terme visé. Mais si celui-ci était contradictoire, ce serait grâce à l'impossible qu'une détermination serait rendue possible et existante. Du réel trouverait sa raison d'être dans l'irréel, dans le néant. C'est absurde. Donc s'il y a une perfection incomplètement réalisée, le Parfait est au moins possible; s'il est possible, il existe » [10].

Preuve dont le Père Maréchal retraçait les lignes maîtresses dans une étude à la fois si ferme et si compréhensive consacrée à l'ouvrage de M. Le Roy : « Le problème de Dieu » [11].

On se souvient que pour M. Le Roy les preuves classiques sont toutes périmées, parce que selon lui elles enchaînent des concepts et Dieu ne peut être atteint, tel qu'en lui-même, par un concept ou par un échafaudage de concepts. A ces preuves classiques, il entend substituer une dialectique vivante qui dévoilerait, au centre de la connaissance humaine, l'inéluctable affirmation de Dieu. Le Père Maréchal, après avoir, non sans une pointe d'ironie, souligné que M. Le Roy ne se montre pas toujours très compréhensif à l'égard de la philosophie traditionnelle et signalé quelques erreurs d'interprétation, fait voir comment, en rendant parfaitement conséquente avec soi-même la pensée de M. Le Roy, on en arriverait à retrouver la grande voie dialectique de la tradition thomiste.

« Que découvre [M. Le Roy], interroge le Père Maréchal, dans l'« immédiat intuitif », dans le *cogito* ? Une perfection limitée, exigence (« morale ») illimitée de perfection ultérieure : quelque chose donc qui se pose à la fois comme *perfection actuelle* et comme *puissance réelle* de perfection, mieux encore, comme *revendication illimitée* de perfection, c'est-à-dire comme affirmation (implicite) de la possibilité et par conséquent de l'existence nécessaire d'un absolu de perfection. Voilà tout ensemble acte, puissance et primat absolu de l'acte : ces notions et relations ont donc un sens réel; nous n'en demandons pas davantage pour nous élever par elles jusqu'à Dieu » [12].

10. *La preuve de l'existence de Dieu par les degrés des êtres*, *N.R.Th.*, 1927, p. 464-465.
11. Paris, Editions de l'Artisan du Livre, 1930.
12. *N.R.Th.*, 1931, p. 312.

Il y a donc dans la preuve traditionnelle, à l'intérieur même de tout agencement de concepts et pour que celui-ci ait quelque valeur objective, un ordre d'affirmations qui sont autant de démarches réelles de l'intelligence en quête de sa fin. Aussi le Père Maréchal, achevant l'examen de la critique de Le Roy, poursuit-il en ces termes :

« D'après eux [les Scolastiques], toute affirmation légitime d'existence se rattache, au moins indirectement, à une intuition, à une « expérience ». Il n'y a donc point de démonstration totalement à priori de l'existence. Mais dans notre saisie empirique de l'existence comme événement contingent, est toujours implicite l'affirmation de l'existence nécessaire, condition de possibilité de l'existence contingente. En d'autres termes, si notre pensée n'accède au domaine de l'existentiel qu'en posant tel ou tel « fait » particulier, elle reconnaît, dans cette démarche même, le jeu d'une fonction transcendantale d'affirmation, qui est une exigence intellectuelle absolue et universelle de l'être à l'exclusion du néant » [13].

Dialectique qui emprunte la voie de la finalité. « Sans intercaler aucune réalité entre Dieu créateur et les natures individuelles, ajoute le Père Maréchal, nous expliquons, nous aussi, l'ordre et la finalité cosmiques; et nous pourrions même faire place, s'il y avait lieu, dans le cadre de notre métaphysique, à un évolutionnisme très largement conçu » [14].

Et c'est par là, par cette voie très large de la finalité, que notre philosophie traditionnelle manifeste le mieux son caractère de philosophie ouverte. Ouverture qui n'est pas une exigence, mais le signe d'une capacité radicale à recevoir plus que ce que comporte l'ordre strictement immanent de la nature, et qui, pour n'être pas contradictoire, n'exige rien d'autre, selon saint Thomas, que la possibilité d'un don tout gratuit.

C'est en ces termes que fut posée jadis et qu'est posée à nouveau aujourd'hui, la question du *désir naturel de la vision béatifique*. Question qui implique elle-même celle des rapports de la nature et du surnaturel. Ici encore dans l'impossibilité de nous arrêter à toutes les contributions intéressant le problème, nous faisons choix de deux études parce que, solidement pensées toutes deux, elles aboutissent, par des voies toutes différentes, à une position qui est fondamentalement la même.

Le Père de Broglie, S. J., dans un article [15] qui lui valut une controverse animée [16] avec son confrère, le Père Descoqs, avait, de façon très pertinente et avec beaucoup de clarté, énoncé les données du problème. Que la grâce soit rigoureusement gratuite : voilà bien ce

13. *Ibidem*, p. 298-299.
14. *Ibidem*, p. 311.
15. *Du caractère mystérieux de notre élévation surnaturelle, N.R.Th.*, 1937, p. 337-376.
16. *Le mystère de notre élévation surnaturelle. Réponse au R.P. Descoqs, N.R.Th.*, 1938, p. 1153-1176; *Autour du mystère de notre élévation surnaturelle. Réponse au R. P. Descoqs, N.R.Th.*, 1939, p. 433-438.

qu'admet tout théologien catholique. Qu'il y ait parfaite adaptation de la grâce à la nature et réciproquement : voilà aussi qui ne fait de doute pour personne. Mais, comment donc se réalise cette adaptation ? Ici les avis diffèrent.

« Pour beaucoup de modernes, cette adaptation implique seulement que notre âme, inclinée de plein droit vers un bonheur naturel capable de la rassasier *parfaitement*, est cependant susceptible d'un surcroît ultérieur d'aspirations et de félicité. Dieu, disent-ils, peut réaliser en nous un supplément d'être, qui ne correspondra à aucun désir de notre nature, mais qui, s'il est donné, entraînera chez nous des désirs nouveaux, à combler par la vision béatifique. — Selon cette manière de voir, la béatitude surnaturelle ne serait l'objet d'aucune inclination humaine strictement nécessaire, d'aucun souhait indépendant de ceux que la grâce vient susciter en nos cœurs.

» Pour d'autres théologiens, au contraire (et telle fut même la doctrine commune jusqu'au milieu du XVIIe siècle), la béatitude surnaturelle est une satisfaction donnée par Dieu aux vœux les plus spontanés et les plus profonds de notre nature même. Les innombrables maîtres qui ont pensé de la sorte étaient loin d'approuver tous la thèse dite « augustinienne », qui répudie jusqu'à l'idée d'une béatitude *naturelle* des âmes séparées [17]. Mais les « non-augustiniens » eux-mêmes professaient jadis presque unanimement qu'une béatitude *naturelle* ne pourrait jamais être qu'une béatitude *imparfaite et relative*. Dès là, en effet, qu'il s'agissait d'un esprit créé, l'idée d'une béatitude à la fois *naturelle* et *parfaite* leur semblait une contradiction dans les termes : le désir naturel de la créature intelligente portant de plein droit (pensaient-ils) au-delà de tout terme fini, sur le Bien qui ne peut descendre en nous que par grâce pure » [18]. Et l'auteur de rappeler la formule de saint Thomas : « *Quamvis homo naturaliter inclinetur in finem ultimum, non tamen potest naturaliter illum consequi, sed solum per gratiam* » (*In Boet. de Trin.*, q. 6, a. 4, ad 5) [19].

Pour le Père de Broglie, cette seconde façon d'envisager la question est la bonne : « Nous penchons à croire, écrit-il, que le vrai progrès théologique devra coïncider avec un retour de plus en plus décidé vers cette doctrine de l'ancienne Ecole » [20].

Et quelle sera l'interprétation que lui-même proposera au *desiderium naturale visionis beatificae*, interprétation qui maintienne à la fois la parfaite gratuité du don et la réalité positive du « désir naturel » ? Sa thèse pourrait être résumée comme suit. Si l'homme est capable d'entrevoir comme possible la vision béatifique, il ne peut pas ne pas la désirer. Or,

« cette soif naturelle de bonheur, à laquelle la seule vision de Dieu peut apporter un complet apaisement, se présente-t-elle à la raison pure comme une indéchiffrable énigme, sur laquelle la philosophie ne saurait rien prononcer de

17. Nous tenons à rappeler la position très nette de l'auteur concernant la possibilité de la nature pure. Dès le début de son article il écrivait : « Aussi la théologie est-elle aujourd'hui plus explicite, plus catégorique, plus unanime que jamais à enseigner la possibilité de la « nature pure ». Il y a là, semble-t-il, un acquis définitif, qu'après l'Encyclique *Pascendi*, personne n'ose contester » (*N.R.Th.*, 1937, p. 337).

18. *Ibidem*, pp. 337-338.

19. *Ibidem*.

20. *Ibidem*, p. 339.

ferme ? ou bien porte-t-elle si lisiblement inscrite en soi l'indication du bien capable de la satisfaire qu'il suffise de la scruter à fond pour établir rationnellement, non pas certes l'*existence* de notre destinée surnaturelle, mais du moins notre *aptitude* à y être appelés ? En d'autres termes la simple étude philosophique de l'intelligence et de la volonté humaines peut-elle nous apprendre avec certitude que notre nature spirituelle est essentiellement susceptible d'être élevée, *si Dieu le veut*, au seul bonheur parfait, celui de la vision bienheureuse[21] ? »

Pour le Père de Broglie cela ne fait pas de doute. Et il va étayer sa réponse toute positive à la question en dissipant à travers les condamnations de Frohschammer, les décisions du concile du Vatican et la notion de mystère, une équivoque au sujet de cette notion même. Ce qui constitue le mystère c'est l'impossibilité pour la raison naturelle de dire *an est* et *quid est*, mais non *an possibile est*.

Et la conclusion de son étude, nous la trouvons formulée dans les lignes qui suivent :

« notre désir... de parfaite béatitude... peut se présenter au philosophe comme lui attestant et lui garantissant, d'une part, que nous pouvons être conduits au *plein* rassasiement de ce désir et, d'autre part, que ce rassasiement ne saurait être *plein* tant que l'essence divine nous resterait ignorée »[22]. « [Et]... prouver ces deux choses... c'est exactement prouver... notre aptitude radicale à la vision divine »[23].

Le désir de voir Dieu inscrit dans la nature est donc susceptible, selon l'auteur, de devenir explicite, il le deviendrait même normalement à la réflexion, puisque l'homme peut prendre conscience de la possibilité de son élévation à l'ordre surnaturel. Très différente est la position du Père Brisbois, S. J., sur ce sujet[24]. Pourtant il conclura, lui aussi, à la valeur positive du *desiderium naturale visionis beatificae*. L'originalité de son interprétation tient au fait qu'il va intégrer le « désir naturel » dans une métaphysique du vouloir. Suivons-le dans le développement très ingénieux de son explication. La volonté, considérée comme puissance, est la faculté du bien, de tout bien, mais considérée en tant qu'acte, c'est-à-dire selon son exercice, elle est proprement faculté de la fin. Ce sont les mots mêmes de saint Thomas (*I^a II^ae*, q. 8, a. 2, c). Cette fin nécessairement une fin concrète par rapport à quoi un bien particulier, un objet quelconque voulu, fait fonction de commencement, d'« inchoatio » (*I^a II^ae*, q. 1, a. 6) car le bien abstrait, comme tel, n'a aucun attrait pour la volonté.

---

21. *Ibidem*, p. 339.
22. *Ibidem*, pp. 350, 351.
23. *Ibidem*.
24. *Le désir de voir Dieu et la métaphysique du vouloir selon saint Thomas*, *N.R.Th.*, 1936, p. 978-989 et 1089-1113. Précédemment l'auteur avait publié sur le même sujet un article intitulé : *Désir naturel et vision de Dieu*, *N.R.Th.*, 1927, p. 81-97.

Si l'on envisage le vouloir naturel dans son exercice naturel, il ne dépassera jamais la fin dernière naturelle de l'homme.

« Mais, plus profondément que le vouloir naturel, il y a, à la base de l'activité volontaire, la motion naturelle au bien, qui constitue la volonté en tant que puissance, et dont le vouloir naturel est la détermination première. Et il est facile de comprendre que cette motion prise indépendamment de sa détermination, c'est-à-dire de sa limitation par le vouloir naturel, porte, de soi, plus loin que celui-ci. La motion, en effet, correspond à la capacité absolue et totale de perfection de la nature humaine; elle englobe dans son objet, sous forme indéterminée sans doute, toute la perfection possible de cette nature, quelle qu'elle soit. Car son objet propre est le bien comme tel,... tout le bien, toute la perfection possible de la nature humaine, non seulement son bien naturel, mais aussi son bien surnaturel, si un tel bien est possible pour l'homme » [25].

Il suit de là que « la perfection naturelle de l'homme, si elle satisfait le vouloir naturel, ne remplit cependant pas, suivant toute son amplitude, la capacité absolue de perfection de la nature humaine, connotée par la motion au bien » [26].

Comment, dès lors, s'offre, à la réflexion, le désir naturel de la vision béatifique ? Faisant état du principe bien thomiste : *quod est maxime tale in aliquo genere est principium et causa et mensura omnium quae sunt eiusdem generis* (*Ver.*, q. 23, a. 7 : *I^a II^ae*, q. 19, a. 9; passim), l'auteur montre que la motion au bien *in communi*, puisqu'elle porte sur tout bien, trouvera son terme ultime dans ce bien dernier absolu qui réalise la totalité de son objet, c'est-à-dire la vision béatifique. De plus, puisque cette vision constitue le « *maxime tale* » *in genere finis*, la motion vers celle-ci devient, selon l'adage rappelé plus haut, le principe de tous les autres vouloirs. L'auteur va jusqu'à qualifier de transcendantale la relation de la volonté à ce bien parfait. Et il ajoute :

« Cette relation transcendantale de la volonté en tant que puissance, de la *virtus volendi*, au bien absolument parfait, est d'ordre essentiellement métaphysique : relation réelle, évidemment, constitutive de la motion, mais qui, de soi, [et ici le Père Brisbois montre combien sa position diffère de celle du Père de Broglie] ne se traduit pas d'une manière déterminée dans l'exercice même du vouloir; car le terme de cette relation n'est pas une perfection dont la nature est déjà formellement le commencement; c'est pourquoi aussi la perfection dernière absolue n'est pas naturellement connue par l'homme, n'existant pas naturellement en lui, au moins formellement, même à l'état inchoatif. La relation transcendantale de la *virtus volendi* au bien parfait absolu n'émergera pas d'une manière déterminée dans la conscience aussi longtemps que la nature ne sera pas ordonnée à ce bien comme à sa fin dernière nécessaire » [27].

Reste un point important à élucider :

« Cette relation transcendantale de la *virtus volendi* au bien parfait absolu n'entraîne-t-elle pas une finalité de la nature humaine au bien surnaturel ?

25. *Ibidem*, p. 1098.
26. *Ibidem*, p. 1099.
27. *Ibidem*, p. 1100.

Non, [s'il s'agit d'une finalité au sens propre] car la finalité, entendue au sens propre d'une tendance exigeante de son terme, n'apparaît dans la volonté que sous la forme du vouloir naturel déterminant la motion au bien. Ce n'est pas par cette motion au bien que la nature humaine est finalisée, mais par la détermination première de cette motion; et le principe de cette détermination,... c'est cette connaissance innée de la fin dernière naturelle, qui préfigure dans la volonté, selon ses conditions formelles *a priori*, le degré de perfection correspondant aux capacités actives de la nature humaine »[28].

Mue, néanmoins, vers le bien parfait, à travers la motion du bien « in communi », la nature se voit pourvue d'une finalité au sens large, d'une « finalité radicale ». Et comme à toute finalité répond une capacité, il y a dans l'homme une capacité radicale de réaliser son terme absolu et dernier et cette capacité c'est la nature elle-même[29]. Finalité radicale apte à s'achever en une finalité au sens propre, par une détermination que la grâce apporterait à la nature et qui disposerait celle-ci de façon non plus seulement radicale mais prochaine à sa *fin ultime* : la vision de Dieu[30].

On voit donc que les deux interprètes de la tradition thomiste, après avoir cheminé par des routes apparemment très éloignées l'une de l'autre, aboutissent à une même conclusion : celle de la réalité ontologique du « désir naturel » de la vision béatifique. Réalité qui n'est pas qu'une simple passivité de la nature humaine par rapport à toute intervention ultérieure de Dieu modifiant ses conditions d'être, mais, positivement, un appétit inscrit dans la nature même, dira le Père de Broglie, et susceptible de devenir conscient à la réflexion; l'homme étant capable de découvrir son aptitude foncière à être élevé à l'ordre surnaturel; par une relation transcendantale de la volonté en tant que puissance au bien absolument parfait, dira le Père Brisbois, relation qui ne peut devenir consciente qu'après l'élévation de fait à l'ordre surnaturel.

Et cette conclusion offre ceci de particulièrement utile de nos *jours où la question des rapports entre la nature et le surnaturel*, a pris, grâce à l'encyclique *Humani generis*, un regain d'actualité, qu'elle tient pour très certaine la possibilité d'un ordre de nature pure et qu'elle montre, à l'aide d'une philosophie ouverte, le point d'insertion en cette nature, d'un surnaturel gratuitement offert[31].

---

28. *Ibidem*, p. 1101.
29. *Ibidem*, p. 1102.
30. *Ibidem*, p. 1103.
31. La possibilité d'un ordre de nature pure nous semble étayée par un argument nouveau, celui que présentait le Père Malevez, S. J., dans sa critique de l'ouvrage du Père de Lubac, S. J., *Surnaturel*. L'objection majeure contre un ordre de pure nature serait tirée de ce principe que l'amour va nécessairement jusqu'au bout de soi-même. Donc si Dieu crée des êtres doués d'intelligence et de volonté, on ne voit pas comment Il pourrait ne pas aller jusqu'au don parfait de soi-même à de telles créatures. A quoi le Père Malevez répond : « Dans la

Confrontée avec le problème de Dieu, avec celui des relations de la nature et du surnaturel, la spéculation théologique a donc affermi les positions traditionnelles et marqué de notables progrès. Un autre terrain battu par combien de tempêtes est celui de l'exégèse catholique.

Ici plus qu'ailleurs il nous faut choisir. On comprendra donc que nous ne nous arrêtions pas à des études très suggestives comme celles du P. J. Bonsirven, S. J., sur l'individualisme chrétien chez saint Jean [32] ou du Père Calès sur la doctrine des Psaumes [33], ni de M. l'abbé A. Feuillet, P.S.S., sur l'eschatologie [34], ni aux contributions nombreuses et si pertinentes du P. G. Lambert, S. J., sur le sujet le plus à l'ordre du jour peut-être : « Les manuscrits découverts dans le désert de Juda » [35]. Nous nous bornerons à suivre un sillage qui se dessine nettement dans ce passé récent de la *Nouvelle Revue Théologique*, celui du sens ou des sens de l'Ecriture. Problème capital non seulement pour l'exégèse mais pour toute la théologie. A débrouiller ce problème, deux séries de travaux nous paraissent essentielles, qui sont le fruit d'années de recherches et de réflexions, dont on peut saisir un point de départ, un progrès continu et un aboutissement. Ce sont d'une part les études de M. le chanoine Coppens et d'autre part celles du Père Levie. Les points de vues qui sont très différents, on pourra s'en rendre compte, ne sont nullement divergents. Il nous semble au contraire qu'ils ouvrent une même perspective sur les Ecritures.

En 1932, abordant « les particularités du style prophétique », M. le chanoine Coppens [36], constatant que les visions des prophètes ressemblent souvent à des tableaux sans perspectives, les événements séparés dans le temps apparaissant sur un même plan; que les tableaux messianiques entre autres, qui nous sont transmis par les prophètes, sont fragmentaires et par conséquent obscurs, que l'avenir enfin est le plus souvent dévoilé au prophète au moyen d'images et de symboles, concluait :

« Les exégètes catholiques ont donc le droit, sous la direction de l'Eglise,

---

mesure où l'amour est nécessaire, il cesse d'être lui-même. Voici, semble-t-il, quel est le plus grand amour : c'est celui qui, n'étant aucunement contraint à se donner en raison d'une loi qui s'imposerait à lui, s'y détermine librement. Ou bien donc Dieu n'était pas tenu, pas même au nom de soi, à couronner sa création par le don de la surnature — et alors, en nous la donnant, il nous a vraiment aimés; ou bien il y était tenu, mais alors ce don, dans la mesure de sa nécessité n'était plus amour. » (*L'Esprit et le désir de Dieu, N.R.Th.*, 1947, p. 30).

32. *N.R.Th.*, 1935, p. 449-476.

33. *N.R.Th.*, 1935, p. 561-590.

34. *Le triomphe eschatologique de Jésus d'après quelques textes isolés des Evangiles, N.R.Th.*, 1949, p. 701-722 et 806-828; *Les psaumes eschatologiques du règne de Yahweh, N.R.Th.*, 1951, p. 244-260 et 352-363.

35. *N.R.Th.*, 1949, p. 286-306, 414-416, 621-637; 1950, p. 53-65, 199-202, 493-515; 1951, p. 385-398, 938-975.

36. *N.R.Th.*, 1932, p. 674-693.

de faire le départ entre ce qui est revêtement littéraire, provisoire, et les éléments essentiels et permanents de la prédication prophétique » [37].

Et comme ceci soulève une question importante par rapport à l'inerrance scripturaire, celle de savoir si les prophètes n'ont pas voulu affirmer pour essentiel ce qui était accidentel, M. le chanoine Coppens après avoir montré que

« pour un grand nombre de prophéties la vraie solution consistera à reconnaître [qu'ils] étaient conscients du caractère accidentel et provisoire non seulement de la forme poétique et thématique, mais aussi de l'enveloppe historique, dont leur message était entouré » [38], ajoutait : « Dans les oracles prophétiques, le présent et le passé sont liés à l'avenir, comme la préparation à la réalisation, comme l'esquisse au chef-d'œuvre » [39]. Et c'est pourquoi, tout en colorant les visions de l'avenir des reflets du passé, « en vertu de l'unité supérieure qui reliait les deux Testaments, les prophètes restaient conscients de la distinction des deux alliances, préoccupés qu'ils étaient de la réalisation totale du plan divin. Cette distinction s'est imposée d'autant plus nettement à leur conscience, à mesure que les réalités présentes sont venues décevoir leurs aspirations. Ils se sont détachés d'autant plus des cadres historiques que les événements les ont désillusionnés amèrement » [40].

Cette conclusion était l'amorce d'un travail plus ample où serait reprise et élargie la question du contenu de conscience du prophète inspiré, et ce travail M. Coppens nous l'offrit dans « Les Harmonies des Deux Testaments » [41]. Toute la tradition, nous dit le chanoine Coppens, atteste que l'Ancien Testament fraie la voie à l'avènement du Christ, mais les auteurs ne s'entendent pas sur la manière de démontrer et de réaliser l'union entre les deux Testaments. Il y a par exemple l'école d'Alexandrie qui exerce aujourd'hui une séduction incontestable sur pas mal d'esprits. Selon Origène, on trouve à peu près partout des analogies secrètes. « De chaque page, presque de chaque verset, de chaque mot de l'Ancien Testament se dégage la lumière de l'Evangile pour qui... consent à déchirer le voile de la lettre » [42]. Il est évident que ceci est artificiel. En bonne méthode, la place d'honneur doit rester à l'exégèse historico-critique. C'est le sens littéral qui importe avant tout. Il y a sans doute des sens seconds, les sens conséquents, typiques et allégoriques. Et M. le chanoine Coppens s'attachera à en décrire les apports [43] mais la primauté doit rester au

37. *Ibidem*, p. 683-684.
38. *Ibidem*, p. 689.
39. *Ibidem*, p. 691.
40. *Ibidem*, p. 692.
41. *N.R.Th.*, 1948, p. 794-810; 1949, p. 3-38, 337-366, 477-496. Comme nous nous bornons à l'étude du sens de l'Écriture, on comprendra que nous ne fassions point de citation du travail capital de M. le chanoine Coppens : *L'histoire critique de l'Ancien Testament*, paru dans la *N.R.Th.*, 1938, p. 513-550, 641-680, 769-808.
42. *N.R.Th.*, 1948, p. 795-796.
43. *N.R.Th.*, 1949, p. 337-366.

sens littéral. A demeurer fidèle à celui-ci on en arrivera à conclure que c'est une harmonie substantielle entre les deux Testaments qu'il faut tâcher d'établir et laisser tomber des éléments accidentels et transitoires. Cette harmonie substantielle se fera « sur des ensembles plus ou moins vastes de thèmes religieux et moraux presque toujours centrés autour des croyances, des obligations et des espérances de la foi monothéiste » [44].

Mais puisque le livre inspiré est à la fois l'œuvre de Dieu et l'œuvre de l'homme, Dieu en étant l'auteur principal et l'homme l'instrument, il y a, dans et à travers le sens littéral que la critique peut atteindre, une signification profonde qui, pour être saisie comme il convient, requiert la lumière de la foi : c'est ce que l'on est convenu d'appeler le *sens plénier* des Ecritures. Comment ébaucher une définition ou plutôt une description « préliminaire et provisoire » de ce sens plénier ? On dira qu'

« il s'agit d'une signification qui est « intentionnée » principalement par Dieu et non pas, ou tout au plus d'une manière fort imparfaite, par l'hagiographe, mais qui, par ailleurs, s'appuie sur la lettre des textes et, par conséquent, ne doit pas être acquise par la voie de l'allégorie » [45].

« Dieu, continue M. le chanoine Coppens, est aux origines de tous les textes inspirés. Dans sa sagesse éternelle, il dépasse à l'infini l'intelligence et la puissance de vision de ses instruments. Il contemple d'une seule vue éternelle toute son œuvre et il entreprend déjà de la réaliser tout entière dès le premier moment de son activité, créatrice ou révélatrice, par la finalité qu'il inclut dans chacune de ses créatures... De quel droit donc refuser à Dieu le pouvoir d'enfermer dans un texte révélé, à l'état virtuel et latent, un sens plus approfondi que seuls les siècles postérieurs seraient appelés à comprendre ? Et si l'on ne peut refuser à Dieu ce pouvoir, de quel droit lui interdire d'en user [46] ? »

Mais ici, apparaît l'objection : Comment supposer que Dieu ait laissé son hagiographe dans l'ignorance d'un sens aussi important ? La réponse il faut la chercher dans l'utilisation prudente des mots de saint Thomas : « *Sciendum quod, quia mens prophetae est instrumentum deficiens etiam veri prophetae non omnia cognoverunt quae in eorum visis aut verbis, aut etiam factis Spiritus Sanctus intendit* » (*II^a II^{ae}*, q. 173, a. 4).

Et ceci ne veut pas dire que l'Esprit Saint n'ait pas imparti à l'hagiographe une certaine prise de conscience du sens plénier. M. le chanoine Coppens rappelle à ce propos les essais tentés de nos jours, pour déterminer dans quelles conditions et dans quelles mesures cette prise de conscience put être réalisée ; les suggestions du Père Gribomont [47], entre autres, et celles du Père Vaccari concernant la Θεωρία de l'Ecole d'Antioche [48].

44. *N.R.Th.*, 1948, p. 805. 45. *N.R.Th.*, 1949, p. 6-7. 46. *Ibidem*, p. 15.

47. *Le lien des deux Testaments selon la théologie de S. Thomas. Notes sur le sens spirituel et implicite des Saintes Ecritures*, dans *Eph. theol. Lov.*, 1946, t. XXII, p. 70-89.

48. *La theoria nella scuola esegetica di Antiochia*, dans *Bibl.*, 1920, t. I, p. 1-36.

Et il conclut dans un article de synthèse [49] que pour dégager, à travers le sens littéral, le sens plénier des Ecritures et saisir ainsi les harmonies des deux Testaments, il faut : 1) percevoir dans l'Ancien Testament la vision de deux croissances : la foi au monothéisme, la foi en la Rédemption morale d'Israël et de l'humanité entière ; 2) s'appliquer à rechercher et à dégager les valeurs permanentes, le message définitif et transcendant qui lui sont propres [50].

Ces assertions le Père Levie ne les contestera certes pas, et il nous semble intéressant de reproduire d'emblée les conclusions d'une étude qu'il avait entreprise en 1929 sur « La crise de l'Ancien Testament » [51]. Comme l'Ancien Testament doit fournir une vision de la préparation du Christ et de l'Eglise : 1) il faut juger l'Ancien Testament à la lumière du Nouveau ; 2) il faut juger l'A.T. comme un progrès, une succession de révélations, une lente ascension vers un idéal élevé ; 3) il faut le voir non seulement comme une collection de livres, mais comme l'histoire de tout un peuple, porteur d'une mission divine [52].

Mais « les valeurs permanentes », « le message définitif et transcendant », comment les déterminer ? Remarquons que cette question porte non seulement sur l'Ancien Testament mais sur toute l'Ecriture. Car si l'Ancien Testament existe pour et a son sens dans le Nouveau, c'est de celui-ci qu'il importe surtout de déterminer la plénitude de signification ? Là est tout le problème. Ce problème, depuis des années, l'auteur l'envisageait sous des angles divers, mais ce qui semble avoir aidé à l'orientation de sa pensée, c'est le contraste flagrant entre l'exégèse protestante et l'exégèse catholique. De ce contraste il avait témoigné déjà dans un article paru en 1924 sur l'« Apocalypse de saint Jean » [53]. Mais, c'est plus particulièrement dans « Exégèse catholique et exégèse protestante », étude publiée en mai 1926, que le problème allait apparaître dans toute son ampleur et qu'une solution allait être ébauchée, qui trouverait son aboutissement dans « Les limites de la preuve d'Ecriture Sainte en théologie » [54].

« Le protestantisme, écrivait le Père Levie, a séparé l'Eglise du Christ ; et dès lors il n'a plus compris l'Eglise : elle a perdu pour lui son unité intransigeante, son autorité absolue, sa sainteté unique ; mais dès lors aussi, il n'a plus compris le Christ : car les paroles du Christ n'ont leur sens plein que comme dites à une Eglise, qui doit les garder, les expliciter, les synthétiser » [55]. « Con-

49. *N.R.Th.*, 1949, p. 477-496.
50. *Ibidem*, p. 486-487.
51. *N.R.Th.*, 1929, p. 818-839.
52. *Ibidem*, p. 837-838.
53. *Ibidem*, 1924, p. 513-525 et 596-618.
54. *Ibidem*, 1949, p. 1009-1029.
55. *Ibidem*, 1926, p. 166-167.

sidérées comme le langage d'un isolé, parlant un jour à des isolés, elles [ces paroles] deviennent partiellement inintelligibles, disparates, contradictoires » [56].

Et l'article précisément montrait comment une intelligence protestante, conséquente avec elle-même, et une intelligence catholique, consciente de ses principes, aboutissent logiquement à comprendre l'Evangile jusque dans les moindres détails, de façon essentiellement différente.

Mais si nous dénonçons à juste titre chez le protestant cette carence d'un principe d'interprétation de l'Ecriture qui puisse fournir de celle-ci une intelligence plénière, le théologien catholique, à son insu, ne tombe-t-il pas un peu dans le même défaut ? Dans les questions de dogme, il recourt à l'Ecriture et sans doute a-t-il raison de le faire. Mais comment le fait-il ?

« Il nous semble, écrit le Père Levie, qu'il y a souvent dans la *manière de poser la question*, une faute de méthode, une erreur de point de vue. *Sous un aspect on demande trop à l'Ecriture Sainte; sous un autre aspect on lui demande trop peu* » [57].

« On [lui] demande trop quand on veut que dans tous ces cas l'Ecriture *seule décide* et décide par *des textes* considérés comme des définitions juridiques, des décisions de Codes, à interpréter en formules absolues, définitives. On néglige de replacer ces textes dans la pensée vivante de l'auteur inspiré du Nouveau Testament. Or que sont-ils dans l'âme de l'auteur inspiré ? Des *efforts* pour exprimer, le mieux qu'il peut, avec des mots d'hier, avec de vieilles formules héritées de l'Ancien Testament, la révélation nouvelle faite à l'humanité dans le Christ ou faite à l'apôtre en particulier. Pour dire le Christ et toute la nouveauté de son message, il n'a à sa disposition que des concepts, des mots traditionnels juifs qu'il a repris *tels quels* de son milieu, de son éducation, et qui font le point de départ de sa pensée » [58].

Mais aussi et par là même on demande trop peu à l'Ecriture. Car précisément ce que l'on néglige en cherchant dans l'Ecriture du « pleinement formé » c'est de « se remettre dans le sens de cet *effort* de la pensée [de l'auteur inspiré], retrouver la formulation *qui se cherche* au moins autant que la formule achevée, deviner ce qui est *suggéré* au moins autant que ce qui est dit » [59].

La solution à la difficulté c'est de comprendre que « la vraie grandeur de l'Ecriture Sainte *n'est pas d'être un aboutissement* : l'aboutissement c'est l'Eglise croissant jusqu'à la plénitude du Christ; la vraie grandeur de l'Ecriture sainte, *c'est d'être un point de départ, mais un point de départ perpétuel*, avec lequel l'Eglise doit toujours se maintenir en contact » [60].

---

56. *Ibidem*, p. 167.
57. *Les limites de la preuve d'Ecriture sainte en théologie*, *N.R.Th.*, 1949, p. 1009.
58. *Ibidem*, p. 1012-1013.
59. *Ibidem*.
60. *Ibidem*.

Et l'on comprend la nécessité d'adopter ce point de vue. « Une question se pose aujourd'hui en fonction d'aspects de la vérité nouvellement mis en lumière, ou plus ou moins pressentis par la science contemporaine... Elle se posait autrefois en termes tout différents, en fonction d'un arrière-plan doctrinal tout autre »[61]. Allons-nous demander à l'exégète « de faire la transposition de deux arrière-plans de pensée à travers vingt siècles, d'interpréter non pas *ce qu'a dit* l'auteur inspiré, mais *ce qu'il aurait dit* s'il avait vécu aujourd'hui[62] ? »

Le plus souvent, c'est l'Eglise seule qui pourra achever et consacrer l'interprétation définitive. Et, remarquons-le, il ne s'agit pas seulement de considérer ici l'Eglise comme donnant sur un texte déterminé une interprétation auctoritative, ce qu'elle fait d'ailleurs à bon droit ; il s'agit de comprendre que c'est toute la vie de l'Eglise, en laquelle le Christ se dit jusqu'à la fin des temps, qui réalise le sens plénier et le donne progressivement à connaître.

C'est donc dans l'Eglise et par l'Eglise que se fait et est saisi dans sa totalité le sens des Ecritures.

*
* *

Par l'Eglise, Corps mystique du Christ. S'il est un progrès dont la théologie ait bénéficié durant ces dernières années, c'est, à coup sûr, celui de la doctrine du Corps mystique. Croissance toute sereine d'une vérité qui trouve son achèvement dans l'affirmation de l'identité du Corps mystique avec l'Eglise visible. Pour se rendre compte du chemin parcouru et de l'effort considérable que l'encyclique *Mystici Corporis Christi* vint si heureusement couronner, il faudrait se reporter vers les années 1925-1926 et se rappeler de quelles infinies précautions il fallait faire usage quand on disait que l'unité du Corps mystique n'est pas que d'ordre moral.

Aussi, une étude comme celle que fit paraître, en 1926, le Père E. Delaye, S. J., sur « Le Christ Mystique »[63] pouvait-elle, à l'époque, sembler hardie. Se servant comme point de comparaison de « la vieille théorie de l'animation médiate » du corps, par l'âme, l'auteur s'attachait à montrer le jeu de la double causalité morale et physique dans le Corps mystique. Tout comme l'âme spirituelle donnée à l'organisme, après un certain temps d'évolution, trouve des éléments préparés par les activités biologiques inférieures et, une fois donnée au corps, elle va, cette âme, se construire *son* corps, assimilant, organisant « par la vertu finalisatrice interne du principe spirituel » tous les éléments qui vivaient déjà d'une vie animale, mais orientée vers

61. *Ibidem*, p. 1010.
62. *Ibidem*.
63. *N.R.Th.*, 1926, p. 721-733.

l'âme spirituelle à venir, ainsi le Corps mystique passa par deux phases.

« S'agit-il d'un juste de l'Ancien Testament : il vit de la vie divine, vie toute orientée vers le Christ à venir. Abraham croit au Christ à venir... Le plan divin s'exécute, le Christ mystique se construit, par la causalité morale des mérites du Christ, non par la vertu de son vouloir théandrique, non encore existant. »

« Le Christ sort du tombeau. Immédiatement il unifie d'une manière nouvelle tout ce corps qui lui préexistait et qui n'avait pas de centre physique; il le soutient dès lors par la puissance de son vouloir; la grâce d'un Abraham acquiert un nouveau lien avec lui : il réveille cette vie et l'exalte, répandant la profusion de ses dons spirituels. Le Christ mystique existe, chef et membres : il n'a plus, au long des temps, qu'à se parachever comme un vivant pleinement constitué » [64].

Existence d'un lien causal physique qui rattache tous les membres du Corps du Christ et qui les unit entre eux : c'est déjà là une affirmation nécessaire et salutaire. Elle demande cependant à être complétée. Car cette causalité physique suffit-il de l'entendre comme l'acte d'un vouloir du Christ qui peut agir non seulement par mérite mais par décision propre sur les hommes, pour expliquer l'unité de plérôme qu'est le Corps mystique ?

Ce complément doctrinal qui constitue, au sens propre du mot, une ontologie du Corps mystique, le Père E. Mersch, S. J., dans un admirable ensemble de travaux va nous l'offrir. Nous n'allons pas refaire la genèse de sa pensée. Est-il possible d'ailleurs de la reconstituer ? Nous nous bornerons à rappeler le principe tout nouveau d'explication qu'il proposa et d'en énoncer les applications essentielles. Ce faisant, nous ne suivrons donc pas l'ordre chronologique de ses études mais ce qui nous paraît être l'ordre systématique de sa théologie.

La nouveauté du point de vue introduit par le Père Mersch nous semble consister en ce qu'il découvre, dans la grâce, un lien de subsistance du chrétien dans le Christ : « Filii in Filio ». Comment établir ceci ? La théologie, fait remarquer le Père Mersch, a été presque exclusivement préoccupée, en traitant du Verbe incarné, d'insister sur l'action *ad extra* commune aux trois Personnes Divines que comporte le mystère du Dieu fait homme. Elle n'a pas souligné jusqu'ici l'aspect complémentaire de cette vérité, à savoir que l'humanité du Verbe subsiste *dans* le Verbe [65]. Elle est donc tout intérieure au Verbe, subsistant par son être de Verbe. Or, « ce que le christianisme est ainsi à sa source, ne doit-on pas penser qu'il le restera en tout son développement [66] ? » Par un être de grâce de façon analogique mais réelle, « les fils » subsisteront dans « Le Fils ». Non pas bien entendu que

64. *Art. cité*, p. 732.
65. *Filii in Filio*, *N.R.Th.*, 1938, p. 683.
66. *Ibidem*, p. 685.

celui-ci leur conférera en tant que Verbe incarné leur être de nature, mais il leur donnera de trouver en lui leur être de grâce. Le Corps mystique sera de la sorte appelé « filial ». « Filial », c'est-à-dire qui a rapport essentiel et intime à la personne du Fils, parce qu'il a en elle, dans le Christ, son principe et son dernier appui [67].

Ainsi, le Corps mystique sera tout animé d'une présence, présence du Christ à tous ses membres parce qu'il se les fait présents à lui-même par la grâce. On devine déjà les retentissements d'une telle affirmation dans toute la théologie. Nous ne pouvons en évoquer ici que quelques-uns. S'agit-il par exemple de définir la sainteté du chrétien, cet être même de grâce, dont le principe ontologique nous fut rappelé plus haut :

« Un chrétien est un membre du Christ : c'est là le résumé du Christianisme.

» Un chrétien doit agir comme un membre du Christ : c'est là le résumé de l'ascétique chrétienne et le code de toute sainteté.

» Or, être membre du Christ comporte deux aspects, deux rattachements. D'abord, le rattachement au Christ; car le membre doit tenir à la tête. Ensuite, le rattachement à tous les chrétiens, car le membre doit tenir à tout le corps. Ces deux rattachements, d'ailleurs, n'en font qu'un : pour un membre, tenir au chef, ou tenir aux autres membres, c'est la même insertion, celle qui fait vivre : *Multi unum corpus in Christo, singuli autem alter alterius membra* (*Rom.* XII, 5; *I Cor.* XII, 14).

» La sainteté chrétienne en conséquence, puisqu'elle consiste à agir en membre du Christ, consiste à agir dans le même double rattachement. Rattachement au Christ d'abord : toutes nos vertus ne peuvent être qu'un écoulement, un influx venant du chef. Rattachement aux membres ensuite : toutes nos vertus ne peuvent être qu'un élément, une partie, un membre en quelque sorte, dans la seule sainteté qui soit totale, la sainteté de tout le corps mystique. » [68]

S'agit-il de décrire les vertus chrétiennes, l'obéissance, par exemple ?

« L'acte de vouloir... doit se modeler sur la vie surnaturelle dont il émane : elle est reçue; il doit donc, lui aussi, être reçu. Pour bien exprimer notre façon d'être, il doit se présenter comme venant du dehors, venant du Christ. Cela veut dire qu'il ne s'épanouit que dans la dépendance, qu'il est, essentiellement, obéissance » [69].

« Membres que nous sommes du Christ, notre être... est « en prolongement » de notre chef, comme le corps est en continuation, en πλήρωμα, de la tête. Notre vouloir donc, et notre connaître, sont eux aussi, « en prolongement ». Leur pleine réalisation, leur activité, leur orientation, — leur puissance aussi... ne sont possibles que « en prolongement » et non en indépendance » [70].

S'agit-il enfin de déterminer l'objet formel de la théologie, « son premier intelligible *quoad nos* » ?

---

67. *Ibidem.*
68. *Sainteté de chrétiens, sainteté de membres, N.R.Th.*, 1931, p. 5.
69. *La raison d'être de l'obéissance religieuse, N.R.Th.*, 1927, p. 99.
70. *Ibidem*, p. 101.

« L'unité de la doctrine révélée consiste en ce que toutes ses parties expriment une même vérité, et cette vérité est la vérité du Christ mystique » [71].

Il suit donc de là que le premier intelligible *quoad nos* c'est le Christ mystique. Car ce premier intelligible

« ce doit donc être une vérité qui parle à la fois, et de Dieu et des œuvres de Dieu, une vérité qui exprime un point de contact entre la divinité et l'humanité, et un point de contact précisément en tant qu'il est point de contact, c'est-à-dire, ici, en tant qu'il est intérieur à la divinité et, en même temps, intérieur à l'humanité. Cette vérité est la vérité du Christ mystique, ou du Corps mystique » [72].

*
* *

Il est réconfortant pour nous de suspendre ici notre vision du passé et de conclure. En évoquant le souvenir des trente dernières années de la *Nouvelle Revue Théologique*, nous n'avons pas éprouvé que de la joie. Un malaise, au contraire, grandissait à mesure de notre effort : malaise né de la conscience de tout ce qu'on pouvait dire et que nous n'avons pas dit. Nous avons été incomplet, très incomplet. Des secteurs entiers ont été négligés qui furent l'objet de prospections constantes de la part de collaborateurs les plus éminents. Nous n'avons rien dit, par exemple, de la morale et cependant que de contributions savantes, toujours soucieuses des problèmes actuels, si fermes et si larges à la fois dans leur jugement. Et ici quelle part n'aurions-nous pas dû faire à la collaboration du R. P. Creusen, S. J., dont on a pu dire qu'elle fut la plus assidue de toutes [73]. Nous n'avons rien dit non plus des commentaires des encycliques et documents pontificaux; rien de l'histoire ecclésiastique; rien de ces études touchant à des sujets profanes dont le retentissement sur le dogme et la morale est évident. Nous songeons entre autres à ces aperçus sur le roman [74] et sur la place du prêtre dans la littérature [75]. Oui. Nous avons été très incomplet. Il aurait fallu faire ressurgir l'in-

---

71. *Le Christ Mystique, centre de la théologie comme science, N.R.Th.*, 1934, p. 455.

72. *Ibidem*, p. 458. De cette synthèse du Père Mersch, il peut être intéressant de rapprocher les pénétrantes études du Père G. Salet, S. J. : *Le Christ, notre vie, N.R.Th.*, 1935, p. 783-809, et : *La Croix du Christ, unité du monde, N.R.Th.*, 1937, p. 225-260.

73. Paroles du R. P. Levie, S. J., au jour du double jubilé de trente et vingt-cinq années de la *Nouvelle Revue Théologique*.

74. Entre autres les études du P. Papillon, S. J., *Dans le remous gidien, N.R.Th.*, 1935, p. 844-862, 945-962; *Esprit d'expérience érotique, N.R.Th.*, 1936, p. 269-291; *Romans dangereux et ministère pastoral, N.R.Th.*, 1937, p. 162-176.

75. C. Lefevre, S. I., *Le prêtre dans le travail littéraire de langue française, N.R.Th.*, 1930, p. 710-719; E. Jansen, *Le prêtre dans le travail littéraire de langue néerlandaise, N.R.Th.*, 1930, p. 720-744; Abbé Albert Lambert, *Le prêtre et la littérature, N.R.Th.*, 1946, p. 61-91.

térêt de ces controverses, toujours courtoises, même quand la discussion s'anime : sur le mysticisme [76], sur l'imperfection et le péché véniel [77], sur l'avortement indirect [78]; sur le sens et la fin du mariage [79] pour n'en rappeler que quelques-unes [80].

Nous avons été incomplet, mais nous l'avons été délibérément. Notre but n'était pas, ne pouvait pas être de décrire toute la forêt, ni même une partie de la forêt, mais d'indiquer quelques routes capables de nous mener jusqu'au cœur de son mystère. Ce mystère nous croyons pouvoir dire qu'il reflète fidèlement le mystère chrétien. Le mystère chrétien ne tient-il pas tout entier dans la tradition vivante ? Et la tradition qu'est-elle sinon un incessant progrès dans la continuité ?

Continuité, attachement inébranlable à tous les enseignements, à toutes les directives de l'Eglise qui sont les enseignements, les directives du Christ. Progrès, c'est-à-dire accueil de toute vérité, sympathie compréhensive à l'égard de tout effort loyal vers la lumière; esprit critique enfin et discernement des valeurs, condition de l'un et l'autre : n'est-ce pas ce que nous avons trouvé à chaque page de la *Nouvelle Revue Théologique* ? Et n'est-ce pas assez pour que nous lui exprimions toute notre gratitude ?

F. Taymans, S. J.

---

76. P. Charles, S.I., *L'abus de la mystique, N.R.Th.*, 1923, p. 225-231; Martial Lekeux, O.F.M., *Sur l'abus de la mystique, N.R.Th.*, 1923, p. 475-485; P. Charles, S. J., *Mise au point, N.R.Th., ibid.*, p. 485-489.

77. J. Creusen, S.I., *Imperfection ou péché véniel, N.R.Th.*, 1931, p. 21-34; Chan. E. Ranwez, *Péché véniel ou Imperfection, N.R.Th., ibid.*, p. 114-135.

78. A. Gemelli, O.F.M., *De l'avortement indirect, N.R.Th.*, 1933, p. 500-527, 577-599; A. Vermeersch, S. J., *Avortement direct ou indirect, N.R.Th.*, 1933, p. 600-620; A. Gemelli, O.F.M., *Encore l'avortement indirect, N.R.Th.*, 1933, p. 687-693; A. Vermeersch, S. J., *Une courte conclusion, N.R.Th.*, 1933, p. 694-695.

79. R. Boigelot, S. J., *Du sens et de la fin du mariage, N.R.Th.*, 1939, p. 5-33; H. Doms, *Du sens et de la fin du mariage. Réponse au Père Boigelot, N.R.Th.*, 1939, p. 513-538; R. Boigelot, S. J., *Du sens et de la fin du mariage. Réponse au Dr H. Doms, N.R.Th.*, 1939, p. 539-550.

80. Quel intérêt n'aurions-nous pas éprouvé à rappeler ici si ferme et si courageuse attitude de la *Nouvelle Revue Théologique* dans la lutte contre le nazisme et tout particulièrement contre l'idéologie raciste. Nous aurions aimé reproduire de larges extraits du numéro spécial de la revue consacré au racisme : *Racisme et christianisme, N.R.Th.*, Février 1939, et des billets toujours si tonifiants de *Catholicus* (les Pères Levie et Mersch). C'est un point encore et combien important que nous avons dû omettre.