NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

106 N° 2 1984

Les yeux de la foi après Vatican II

Bernard POTTIER (s.j.)

p. 177 - 203

https://www.nrt.be/en/articles/les-yeux-de-la-foi-apres-vatican-ii-870

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Les yeux de la foi après Vatican II

I. - Pierre Rousselot
1878 - 1915

1. *Introduction*

Les auteurs qui étudient le *De Fide* s'accordent à trouver importante la position de Pierre Rousselot, sans cependant la considérer comme une synthèse achevée et définitive. Disparu à l'âge de trente-sept ans, notre auteur n'en a pas moins laissé une œuvre originale et tout à fait significative. « Il est impossible de tracer le cadre de cette époque sans parler de lui [Blondel], mais du point de vue de la théologie de la foi, le rôle du Père P. Rousselot est plus décisif [1]. » Rousselot, « osant vraiment être théologien... *retourne* au centre de la théologie de la foi » (*Foi,* 82). « Son intervention marque une étape capitale dans l'histoire des discussions contemporaines au sujet de l'acte de foi », « un tournant dans l'histoire du *De Fide* » [2]. « Ce fut un grand progrès lorsque Pierre Rousselot commença, à partir de 1910, à développer sa théorie des ' yeux de la foi ' [3]. »

Le début du siècle est aux prises avec une vieille querelle, celle du rationalisme et du volontarisme. Après Kant et l'idéalisme allemand, il s'est trouvé un théologien pour transposer cette philosophie dans le traité de la foi : Hermes († 1831). Tout à l'opposé, le traditionalisme (Bautain), le protestantisme libéral (Aug. Sabatier) et le modernisme ne parlent que d'expérience intérieure et d'inspiration divine personnelle pour justifier la foi. Devant la

1. J.-M. Faux, *La foi.* Cours ronéotypé de l'Institut d'Etudes Théologiques de Bruxelles, 1972-1973, p. 81. Notre article a trouvé dans ce cours son inspiration initiale. Nous citerons désormais *Foi.*

2. R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi.* Données traditionnelles et résultats des controverses récentes. Univ. Cath. Lovan. Dissert. ad gr. Magistri in Fac. Theol., Louvain, Warny, 1945, p. 451, 225.

3. H.U. von Balthasar, *La Gloire et la Croix,* I, coll. Théologie, 61, Paris, Aubier, 1965, p. 147.

montée croissante de l'incrédulité et les hérésies latentes qui troublent les croyants, Vatican I a essayé de faire la part des choses [4]. Mais on a surtout retenu de ses décrets nuancés ce qui servait d'aliment à la controverse.

Rousselot est attentif au tour que prennent les débats ; il les apprécie à partir de sa formation thomiste, recourant au maître que Léon XIII a remis à l'honneur (*Aeterni Patris,* 1879). Mais il n'est pas sans s'intéresser aussi à la philosophie allemande, comme nous le verrons plus loin. Il est probablement sensible à l'essor d'un nouveau type de savoir : celui des sciences expérimentales ou empirico-formelles, qui procèdent par induction et non par déduction. L'*Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* (1865) de Claude Bernard, œuvre d'un véritable génie créateur, fait impression en épistémologie et en philosophie des sciences. C'est dans ce même climat que Blondel écrit la critique des sciences contenue dans *L'Action* de 1893.

A l'aube du XX[e] siècle, les théologiens qui se penchent sur le problème de l'acte de foi n'ont pas réussi à rajeunir la solution devenue classique depuis des siècles, lourde et passablement sèche. On est unanime à reconnaître que la foi est le produit de trois facteurs : l'intelligence, la volonté et la grâce. Cependant, dans les discussions, tout le poids porte sur l'intelligence ; la volonté, et davantage encore la grâce, font figure d'ajouts extrinsèques.

Voici en bref le schéma traditionnel de l'argumentation du *De Fide.*

— Il y a un premier jugement irréfutable : « Dieu est la vérité suprême. » [1]

— Suit un raisonnement sur l'histoire :

« Des gens ont prétendu dans le passé parler au nom de Dieu. » [2]

« Leur mission s'accompagnait de miracles, impossibles à expliquer en dehors d'une intervention divine. » [3]

« Ces miracles garantissent donc leur prétention d'être messagers de Dieu et prouvent que leurs paroles sont vraiment divines. » [4]

— De [1] et de [4], on tire le jugement de crédibilité spéculatif : « Hoc est credibile. » [5]

— La probabilité de [5] ne permet pas le doute prudent, à un niveau purement humain déjà. Il faut donc faire un pas de plus. On émet alors le jugement de crédibilité pratique, ou jugement de crédentité : « Hoc est credendum. » [6]

— Si l'on joint à ce jugement intellectuel pratique [6] l'impulsion de la volonté [7] qui pousse l'intelligence à adhérer à l'objet à croire, on

4. P. ROUSSELOT, *Les yeux de la foi* (**1**), dans *RSR* 1 (1910) 242-245. Nous citerons cet article par la mention abrégée *Les yeux* 1.

obtient l'assentiment ou *pius credulitatis affectus* [8], qui est enfin suivi de l'acte de foi proprement dit : « Je crois. » [9]

— Remarquons cependant que cette foi est une foi morte si l'on n'y joint la charité, qui la transforme en foi vivante. [10]

Où situer la grâce ? Le plus tard possible : en [10] bien sûr ; et aussi au passage de [8] à [9] ; à la rigueur, dans le mouvement qui va de [6] + [7] à [8].

Où situer la volonté ? Le plus tard possible, mais avant la grâce. C'est l'intelligence qui fait presque tout.

Ce schéma gêne Rousselot. Dans pareille vision tout lui est insupportable :

— la multiplication des instances [5] ;

— la part infime faite à la grâce (d'où la distinction si ténue entre foi naturelle et foi surnaturelle) ;

— la part infime faite à la volonté ;

— la trop grande part faite à l'intelligence, avec ses conséquences : la foi des simples, manquant des médiations intellectuelles requises, apparaît comme déraisonnable [6].

Visant toujours la théorie de Billot (foi scientifique et foi d'hommage) et celle de Gardeil (les suppléances subjectives de la foi), Rousselot essaie, dans un premier article, d'examiner la grâce et l'intelligence, dans un second, la volonté et l'intelligence. Voyons comment il s'y prend.

2. *Résumé de la position de Rousselot : un double apport*

Lorsqu'il tente de résoudre l'antinomie que la tradition lui présente entre le surnaturel et le raisonnable, ou entre la grâce et l'intelligence, Rousselot s'inspire — et c'est là l'originalité de sa vision — de l'épistémologie toute neuve des sciences expérimentales : il propose de penser la rationalité de la foi en rapport avec la rationalité des sciences inductives, réagissant contre Aristote et la conception selon laquelle il n'y a de science que déductive [7]. Rousselot, en novateur, se met à l'école « des récents théoriciens de la logique de l'invention » (*Les yeux* 1, 253).

---

5. Dans les couloirs des séminaires on parlait de « la charge en douze temps » de Gardeil ; cf. R. AUBERT, *op. cit.*, p. 399, n. 11.

6. P. ROUSSELOT, *Remarques sur l'histoire de la notion de foi naturelle*, dans *RSR* 4 (1913) 33 ; *Les yeux de la foi* (2), dans *RSR* 1 (1910) 464. Nous citerons respectivement *Rem.* et *Les yeux* 2.

7. R. AUBERT, *op. cit.*, p. 456.

Les exemples qu'il prend pour illustrer la démarche du croyant sont tout à fait originaux et inattendus : imaginons deux scientifiques ou deux détectives (*Les yeux* 1, 251). Ils rencontrent des faits, épars et isolés, qui prennent sens lorsqu'ils sont subsumés sous une loi générale qu'une lumière de l'activité synthétique de l'intelligence fait découvrir. Le raisonnement inductif sur les signes de la révélation est semblable : on cherche la loi générale inconnue qui régit les cas particuliers, connus comme des faits mais non compris en dehors de leur appartenance à la loi générale. On cherche donc ce point de convergence où se coordonnerait, où se condenserait la signification commune de tous les signes particuliers. La différence cependant, par rapport à la recherche scientifique, réside en ceci : tandis que dans les sciences naturelles, ce point de convergence appartient au plan même de la nature phénoménale, dans le cas des signes de la Révélation, le point d'accrochage se situe hors de la nature, au plan du surnaturel. Si donc l'induction naturelle n'est réservée qu'à de rares intelligences géniales et perspicaces, l'induction qui mène à la foi n'est possible qu'à une intelligence naturelle surnaturalisée, transfigurée par le don de la grâce, celle-ci invitant à l'*insight* nécessaire à toute conclusion inductive.

De cette façon, Rousselot explique que la foi n'est raisonnable *que si* elle est surnaturelle. En effet, dans les sciences expérimentales, empirico-formelles, la théorie formulée au terme d'une démarche ascendante plus ou moins tâtonnante et que seule l'intuition géniale du savant peut expliquer devient la majeure d'un raisonnement, déductif cette fois, duquel découle le fait expérimental observé, selon une logique descendante où se dévoile toute la rationalité du processus global. De même, dans la réflexion sur la foi, le Dieu vivant et vrai, qui dépasse le plan de la nature où s'inscrivent les faits extérieurs de la Révélation, et que seule peut découvrir l'intelligence surnaturalisée par la grâce, devient lui-même, au terme de cette induction d'un genre spécial, l'Etre unique dont tout provient, y compris l'intelligence, et la considération de cette procession à partir de Dieu dévoile aux yeux de l'intelligence tout son caractère raisonnable de manière indubitable, mais seulement après coup, tout comme la déduction scientifique suit l'induction expérimentale. La compatibilité de la surnaturalité et de la rationalité de la foi se résume dans cet apparent paradoxe souvent opposé à l'apologétique : il faut avoir la foi pour voir que

les raisonnements sur Dieu sont concluants. Rousselot prend au sérieux cette objection, alors que la théologie de la foi, avant lui, en faisait un sophisme.

« Un indice simplement probable pour une intelligence faible peut être pour une intelligence forte un signe certain ; de même, un indice ambigu pour la raison naturelle peut être un signe très sûr du vrai pour la raison surnaturalisée, l'indice n'a pas changé, mais le sujet s'est élevé » (*Rem.*, 34 s.).

De cette manière de penser il suit clairement que, pour reprendre les expressions de la théologie traditionnelle de la foi, l'assentiment, le jugement de crédibilité et le jugement de crédentité sont un seul et même acte synthétique ; que la foi naturelle n'existe pas (contre Billot) ; et que les « suppléances subjectives » de Gardeil sont en fait essentielles à l'acte de foi, et nécessaires pour tous, et non seulement pour les ignares.

Dans son second article, Rousselot mesure la part à faire à la volonté dans l'acte de foi, part habituellement rongée par l'intelligence, laquelle empiétait déjà si fort sur la grâce elle-même. Ici l'antinomie se déclare entre la certitude de la foi et sa liberté, deux notes qu'affirme en même temps la théologie de la foi. Si l'intelligence voit avec certitude, sans aucun doute possible, l'objet proposé à croire, comment la liberté pourrait-elle commettre la folie d'en refuser l'évidence ? A l'inverse, si l'intelligence ne voit pas avec certitude, comment un acte de liberté, dès lors arbitraire dans son choix *en faveur* de l'objet proposé à la foi, pourrait-il rendre l'objet certain au regard de l'intelligence dubitative ?

Rousselot résout le dilemme en s'appuyant sur une métaphysique de la connaissance : toute intellection contient en elle une part d'amour, et tout amour contient en lui une part d'intelligence. Si la volonté inclinait l'intelligence à se soumettre à ses passions désordonnées, il s'agirait d'une séduction coupable. Mais puisque l'objet dernier de l'intelligence est identiquement l'objet ultimement voulu par la volonté, puisque les deux facultés se rejoignent en Dieu au terme de leur activité respective, la volonté ne peut plus être accusée de suborner l'intelligence, mais au contraire, intelligence et volonté se promeuvent mutuellement dans la poursuite de leur unique fin dernière. La vérité se révèle avec d'autant plus d'évidence que la force qui la cherche est plus grande et la force s'accroît lorsque cette vérité se dessine avec plus de netteté

à l'intelligence. Certitude et liberté, dans l'acte de foi, s'accroissent mutuellement en proportion directe.

Résumons le double apport de Rousselot : « L'acte de foi est raisonnable, puisque l'indice perçu apporte à la nouvelle vérité le témoignage de l'ordre naturel. L'acte est libre, puisque l'homme peut repousser, s'il le veut, l'amour du Bien surnaturel » (*Les yeux* 2, 457).

De ces deux aspects, le premier est évidemment le plus original. Il s'appuie sur une réflexion épistémologique très moderne, tandis que le second se nourrit essentiellement d'une reprise de saint Thomas.

3. *Le kantisme de Rousselot*

En 1908, Rousselot défendit sa thèse sur *L'Intellectualisme de saint Thomas*. Le jeune jésuite, qui n'avait pas trente ans, présentait un travail inscrit dans la ligne de Léon XIII et du néo-thomisme. Il le soutenait cependant en Sorbonne, où la néo-scolastique faisait figure de parent pauvre [8], et devant des professeurs spécialisés en philosophie allemande : Boutroux et Delbos, formés respectivement à l'école de Kant et de l'idéalisme allemand. Mais Rousselot n'ignorait pas, beaucoup s'en faut, ce néo-kantisme à la mode. « Au contraire, il lisait avec passion les ouvrages des philosophes modernes ou contemporains. Il y cherchait, avec un moyen d'entendre ceux qu'il espérait plus tard atteindre, des vérités partielles, des points de vue nouveaux. « Toute vérité est excellente, toute vérité est divine. Omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est. » Cette maxime exprime parfaitement l'attitude intellectuelle du P. Rousselot » (*Int.*, XIV). C'est sans doute cela qui retint l'attention des principaux membres du jury qui « avaient parfaitement saisi l'importance des problèmes soulevés et l'originalité des solutions présentées par Pierre Rousselot » (*Int.*, XV) dans une thèse à saveur un tant soit peu idéaliste [9].

Sur quoi appuyons-nous le soupçon — flatteur à nos yeux — d'une certaine parenté de pensée entre Rousselot et Kant ? Précisons même qu'il semble s'agir du dernier Kant, celui de la fin

8. Cf. la notice biographique rédigée par le P.L. DE GRANDMAISON, dans P. ROUSSELOT, *L'intellectualisme de saint Thomas*, Paris, Beauchesne, 2e éd., 1924, p. XV. Nous citerons désormais *Int.*

9. R. AUBERT, *op. cit.*, p. 497 : « La tentative de Rousselot de faire droit à certaines exigences de l'idéalisme... ».

de sa vie, le Kant fécond et insaisissable de la troisième *Critique,* qui pressent la prochaine efflorescence de son héritage entre les mains de ses disciples de génie. D'abord examinons quelques indices. Si les deux articles si brefs de Rousselot ont eu le retentissement qu'on leur connaît, c'est qu'ils sont fondés sur de solides vues philosophiques. Seule une pensée systématique fait justice aux aspects les plus apparemment incompatibles d'une problématique d'ensemble. La réflexion de Rousselot, basée sur une observation épistémologique des sciences de la nature, est bien dans la manière de Kant que tourmentait l'universel principe de causalité physique dans les sciences naturelles. Mais ces indices restent extérieurs.

Voici qui sera plus probant. Comment ne pas penser à Kant lorsque Rousselot cherche à saisir une réalité comme entre les deux branches d'une tenaille : là où se rencontrent le fait intérieur et le fait extérieur (*Foi,* 85). C'est exactement le problème de Kant dans sa *Critique de la Raison Pure :* le phénomène, la réalité du monde, n'existe que là où le donné sensible (extérieur) entre en jeu avec les catégories de l'entendement (intérieur). Sans les catégories, l'intuition du donné extérieur est aveugle ; sans la sensibilité, les catégories sont vides. N'y a-t-il pas quelque chose de semblable entre le fait extérieur *ex auditu* et le fait intérieur de la grâce divine lorsqu'ils se rencontrent ? Ils permettent, dans la foi, la saisie de la réalité ultime qu'est Dieu lui-même.

Mais, nous dira-t-on, le Dieu de la foi n'a rien d'un phénomène au sens de Kant. Fait intérieur et fait extérieur sont ici pris en des sens équivoques. Bien sûr. Et c'est cela même qui nous permet de poursuivre le parallèle. Alors que la constitution du phénomène kantien, au confluent d'un fait intérieur et d'un fait extérieur, est située tout entière au plan de la *nature,* « le problème... de *l'acte de foi,* nous dit Rousselot à la première page de son article, ... et la manière dont on le résout implique... une théorie des rapports de la nature et du surnaturel » (*Les yeux* 1, 241). On sort donc de la phénoménalité kantienne ! Bien entendu, et c'est ce que Rousselot nous dit à la suite de Kant lui-même. Les quatre célèbres antinomies de la raison pure ne sont pas autre chose : Kant prouve, dans sa quatrième antinomie, que Dieu n'est pas objet de connaissance scientifique ; l'entendement fait fausse route lorsque, sous l'impulsion des « Idées de la Raison », il cherche à objectiver Dieu et à s'en faire un concept. Car Dieu transcende la nature, nous dit

Kant. N'est-ce pas ce que Rousselot prétend à son tour lorsqu'il refuse la foi scientifique de Billot et toute foi naturelle en général ?

Nous sommes donc tout à fait en dehors de la *Critique de la Raison Pure* et nous avons clos le débat sur la foi naturelle. Cherchons maintenant à décrire la foi surnaturelle ; elle requiert, selon la tradition, trois éléments : intelligence, volonté et grâce. Au premier de ces éléments correspondait la *Critique de la Raison Pure,* comme nous l'avons vu. La *Critique de la Raison Pratique,* comme chacun sait, étudie l'impératif moral et donc la volonté de l'homme. Ne trouverions-nous pas dans la troisième *Critique* de Kant le dernier élément qui nous manque ou du moins les prémices de la grâce ? L'affirmation ne serait pas injustifiée.

La *Critique de la Faculté de Juger* est écrite pour concilier les deux *Critiques* antérieures, c'est-à-dire l'intelligence et la volonté, dans une unité supérieure. Il existe en effet « un gouffre infranchissable entre le domaine du concept de nature ... et celui du concept de liberté » [10]. « Mais il doit pourtant y avoir un fondement à l'unité du suprasensible, qui est au fond de la nature, avec ce que contient pratiquement le concept de liberté [11]. » La troisième *Critique* fera cette unité au moyen d'une nouvelle faculté, l'*Urteilskraft,* médiatrice entre la connaissance et la volonté, entre l'entendement et la raison (théorique et pratique). Comme la grâce lie l'intelligence et la volonté dans l'acte de foi, la faculté de juger lie l'intelligence et la volonté dans les prémices de la grâce [12].

En effet, la *Critique de la Faculté de Juger* traite de la Beauté naturelle et de l'Art d'une part, avec ses réflexions sur le génie créateur, de l'existence métaphysique et de la finalité de la nature d'autre part, avec ses remarques sur la stimulation que ces idées provoquent chez le scientifique qui invente et découvre. Or la théologie de la grâce ne compte-t-elle pas toutes ces thématiques au chapitre des « Prémices de la grâce » [13], là où elle voit combien la nature elle-même, sans le secours de la grâce divine *stricto sensu,* est déjà en excès d'elle-même et est porteuse d'une gratuité ines-

10. I. KANT, *Kritik der Urteilskraft,* Hrsg. VORLÄNDER, coll. Philosophische Bibliothek, 39 a, Hamburg, Meiner, 1974, p. XIX.

11. *Ibid.,* p. XX.

12. Sur cette problématique kantienne, voir notre travail *Kant et le problème de la finalité,* mémoire de licence en philosophie de l'Univ. Cath. de Louvain, 1978, p. 138-166.

13. R. GUARDINI, *Liberté, grâce et destinée,* Paris, Seuil, 1957, p. 97-114.

pérée qui prévient la grâce proprement dite et la prévoit comme de loin ? Le vocabulaire kantien lui-même trahit cette parenté : un concept essentiel à la Beauté est la *Gunst* (grâce ou faveur, différente de *Gnade* cependant).

La conformité des thèmes abordés chez Rousselot et Kant n'est cependant pas aussi remarquable que les modes de raisonnement même qu'ils impliquent. Si la troisième *Critique* comporte deux parties, le « Jugement esthétique » et le « Jugement téléologique », Rousselot, de manière troublante, écrit lui aussi deux articles, qui leur correspondent en chiasme. Commun cependant aux deux articles est l'usage du « Jugement réfléchissant » que Kant déploie également à travers toute sa *Critique*. Nous y reviendrons. Remarquons pour commencer que la seconde contribution de Rousselot est caractérisée par l'auteur lui-même comme une reprise du jugement par connaturalité de saint Thomas (*Les yeux* 2, 458 ss), qu'il rapproche ensuite explicitement de « l'explication kantienne de la perception du beau » (*Rem.*, 32) ; ce que R. Aubert se donne la peine de relever expressément [14]. Notons ensuite et surtout que tout le processus d'induction à partir d'indices épars, décrit dans le premier article, correspond point par point au jugement réfléchissant téléologique de Kant, jusque dans ses moindres détails et même dans son intention. La question que cherche à poser Kant dans la deuxième partie de sa troisième *Critique* est la suivante : peut-on, à partir de quelques indices phénoménaux, affirmer une finalité de *toute* la nature, imprimée au monde par un être suprasensible ? Le problème est malaisé pour Kant, et ceci pour trois raisons. Il s'agit d'abord d'un raisonnement inductif. Or seul le raisonnement déductif permet d'émettre un jugement apodictique. L'induction ne donne lieu qu'à un plus ou moins haut degré de probabilité. En effet, l'induction consiste à subsumer une série limitée de cas particuliers sous une règle générale et universelle inconnue, qu'il faut découvrir, et qui devrait régir tous les autres cas particuliers non examinés. Une deuxième source de difficulté est que le point de convergence auquel renvoient les cas particuliers phénoménaux (naturels) doit être suprasensible (surnaturel). Kant déteste s'aventurer au royaume des noumènes. Enfin, si ce type de raisonnement sur la finalité tient, il faut remarquer et admettre qu'y est impliquée une causalité réciproque : l'état final

14. R. AUBERT, *op. cit.*, p. 470.

vers lequel tend le monde est à la fois cause de la ' création ' du monde et effet de son développement : cause idéale et effet réel. Selon que l'on voit les choses, la cause devient effet et l'effet cause. Voilà qui ressemble à un cercle vicieux.

Serait-il imprudent de dire que Rousselot se meut dans une problématique semblable ? Les termes et les thèmes se croisent. Imaginons, nous explique Rousselot, un savant parti à la chasse d'indices et synthétisant, par son seul génie naturel, le fait et la loi. De même le croyant et le *lumen fidei* (*Les yeux* 1, 251). « On voit d'un seul coup la loi générale comme se subsumant le cas particulier, qui en est, sous différents aspects, la cause et l'effet » (*Les yeux* 1, 253), au point qu'il y a « circumincession » ou « priorité réciproque » (*Les yeux* 2, 450) perçue dans une « induction rapide et surnaturelle » (*Les yeux* 1, 256). Ce jugement réfléchissant a pour nom, chez Newman, le sens illatif (*Les yeux* 1, 258, n. 3 ; *Rem.*, 26-32), qui cherche « l'intime soudure du monde naturel et du monde surnaturel ou, pour mieux dire, l'intériorité de celui-ci par rapport à celui-là » (*Les yeux* 2, 457).

La similitude, sinon la parenté, avec Kant a été suffisamment prouvée. Le débat sur la foi surnaturelle ressemble au débat de la troisième *Critique* sur la possibilité d'ouvrir l'intelligence et la volonté sur plus qu'elles-mêmes, gratuitement. Cette ouverture est une grâce car elle provient de la rencontre d'un fait extérieur et d'un fait intérieur surnaturalisé. En effet, sur un plan strictement naturel, même la rencontre du fait intérieur et du fait extérieur ne suffit pas à l'ouverture de l'*admirabile commercium* de la foi. Cette rencontre naturelle peut être sublime, parce qu'elle tend du dedans et du dehors vers un absolu : « Deux choses remplissent l'esprit d'une admiration et d'un respect toujours nouveaux et toujours croissants... : le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi [15]. » Mais l'étonnement n'est pas la foi et la foi naturelle est antinomique.

Remarque sur le vocabulaire de Rousselot

La langue de Rousselot ne manque pas de rappeler souvent le vocabulaire kantien. Il refuse, dit-il à un certain moment, le « recours à un terme moyen comme à une sorte de ' schématisme ' » (*Les yeux* 1, 245 [16]). Il aime parler d'intussusception, autre terme rare, mais cher à Kant (*Int.*, 19). Enfin et surtout il faut signaler son affection pour le « Je pense » (*Les yeux* 2, 462,

15. I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, Hrsg. VORLÄNDER, coll. Phil. Bibl., 38, 1974, p. 288.

16. Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Hrsg. SCHMIDT, coll. Phil. Bibl., 37 a, 1971, p. 176.

n. 3), appelé aussi synthèse aperceptive, dont il louait Kant d'avoir fait le centre de la connaissance intellectuelle [17] et qu'il ne peut déguiser dans le titre de son article *Amour spirituel et synthèse aperceptive* [18].

4. *Status quaestionis historique et originalité de Rousselot : l'unification*

Existe-t-il une foi naturelle ? Rousselot l'exclut catégoriquement, conscient de s'inscrire par là en faux contre toute la théologie jésuite des trois derniers siècles. Mais il y a plus. Il se réclame de saint Thomas, s'opposant ainsi aux thomistes eux-mêmes [19]. Sa thèse est bien révolutionnaire ; de tous les classiques, il s'est fait des adversaires. Saint Thomas est son seul recours.

Parfaitement lucide quant à l'audace de sa position, Rousselot s'est mis à la réfléchir historiquement dans son article *Remarques sur l'histoire de la notion de foi naturelle.* Son enquête nous semble rejoindre les conclusions de l'étude de R. Aubert. Ensemble elles jettent une vive lumière sur le problème de l'acte de foi. C'est pourquoi nous voudrions aborder le sujet également par son biais historique.

Avant de passer à l'histoire elle-même, qui présente deux tableaux, celui du XIII[e] siècle et celui de la période qui va de Trente à la fin du XIX[e] siècle, précisons ce que serait la foi naturelle opposée à la foi surnaturelle.

La foi naturelle, phénomène où n'agit aucune grâce, serait un pur voir intellectuel, sans intervention non plus de la volonté naturelle ; « une connaissance ' purement naturelle ' de Dieu, qui serait en quelque sorte de ' pure information ', en deçà de toute libre reconnaissance (une *cognitio,* pourrait-on dire, qui ne serait nullement *agnitio*) » [20]. Aucune théologie ne lui reconnaît de valeur salutaire ; parmi ceux qui l'admettent, les uns la considèrent comme nécessaire, d'autres comme favorable à l'acte de foi surnaturelle ; le degré de certitude qu'on y attache varie avec les auteurs.

La foi surnaturelle impliquerait d'abord, en plus de l'acte intellectuel, un assentiment de la volonté et une inclination de la liberté à accepter la vérité proposée à croire. Elle exigerait aussi

17. R. AUBERT, *op. cit.*, p. 469.
18. Dans *Rev. de Phil.* 16 (1910) 225-240.
19. C'est également la démarche du P.H. DE LUBAC dans *Augustinisme et Théologie,* coll. Théologie, 63, 1965.
20. H. DE LUBAC, *Dieu se dit dans l'histoire,* coll. Foi Vivante, 159, Paris, Cerf, 1974, p. 103. Nous citerons en abrégé *Dieu.*

et surtout une grâce surnaturelle offerte par Dieu au croyant. Certains théologiens décrivent ces caractéristiques propres avec un sobriété déconcertante : autant ils sont prolixes sur la foi naturelle, autant ils sont muets quant au reste.

Saint Thomas, dont certains prétendent qu'il admet la foi naturelle, d'autres non, propose une réflexion très riche sur la foi surnaturelle. On pourra saisir ici en quoi il a inspiré Rousselot. Pour saint Thomas, la foi surnaturelle est un *habitus* de l'esprit qui ébauche en nous la vie éternelle et la vision béatifique. Elle exige une révélation (« ex auditu »). La vérité révélée ne s'impose pas à l'esprit : s'il y avait évidence scientifique, il n'y aurait plus objet de foi. La grâce et les touches divines sont nécessaires pour poser l'acte de foi : « Jamais, sans elles, l'homme ne se déciderait à croire... un attrait divin est indispensable [21]. » La grâce agit de la manière suivante : « Dieu intervient dans le jeu même des facultés humaines pour rendre possible un mode de connaissance qui leur serait naturellement inaccessible [22]. » On voit donc comment saint Thomas situe cette foi par rapport à notre savoir naturel. Il est significatif que « saint Thomas rapproche toujours l'acte de foi non de la *ratio* mais de l'*intellectus* » [23]. « La foi infuse est plus éloignée de toute connaissance naturelle... que de la vision béatifique » [24] : aussi la théologie n'est-elle rien d'autre qu'un effort déployé par le croyant pour tromper son impatience.

Rousselot complète ce tableau par quelques considérations plus modernes sur le rapport entre la connaissance que, même sans croire, on aurait des vérités à croire, et celle qu'on en a par la foi. Souvenons-nous du peu de cas que fait Kant de la représentation (*Vorstellung*) dans son édifice épistémologique pour lire la note suivante : « Je crois qu'on doit dire, sur l'objet formel de la foi, qu'à considérer précisément la *représentation* comme telle, il n'y a point, *per se,* de différence entre les notions qu'ont de nos mystères un incrédule et un croyant ; mais que, si l'on considère la représentation *avec l'assentiment,* la faculté surnaturelle définit un nouvel objet formel » (*Les yeux* 2, 469, n. 1). L'image peut être la même dans les deux esprits, la chose est infiniment différente. « Chez quiconque ne voit pas, par une intelligence surnatu-

21. R. Aubert, *op. cit.,* p. 59.
22. *Ibid.,* p. 50.
23. *Ibid.,* p. 487, n. 41.
24. *Ibid.,* p. 445.

ralisée, l'être surnaturel, l'assentiment à la vérité chrétienne n'a, en droit, qu'une valeur d'*opinion* » (*Rem.*, 19). Certains théologiens ne distinguent pas ces actes, pourtant si hétérogènes, parce qu'ils « ne tiennent compte que des *éléments de la représentation* et négligent *l'activité synthétique de l'intelligence* naturelle ou surnaturalisée » (*Les yeux* 1, 249). La foi surnaturelle augmente l'intelligence et perfectionne son mode : « Cette transformation d'amour sera identiquement un accroissement d'intelligence, et la vision d'amour qu'elle commandera sera connaissance plus parfaite, dans la ligne même de l'intellectualité » (*Les yeux* 2, 456 ; cf. aussi *Rem.*, 30).

Cette vision de saint Thomas, reprise par Rousselot, ne nie pas une connaissance naturelle des choses à croire, *ex auditu*, et même une certaine argumentation probabiliste naturelle qui pousse à ne pas considérer la foi comme une imprudence. Elle récuse cependant la notion même de foi naturelle et nie qu'une connaissance seulement naturelle à propos des vérités révélées puisse être certaine. Dans cette manière de voir, la foi est un acte unifié, intégral, unique en son genre. Rousselot défend sa position comme étant celle d'une conception organique de la foi et stigmatise chez ses adversaires une conception dualiste (*Rem.*, 4), dont les racines profondes ne sont pas théologiques, mais se nourrissent d'un postulat philosophique inavoué et contestable (*Rem.*, 24), touchant la conception de l'activité naturelle par rapport aux objets surnaturels.

Deux périodes historiques ont été le champ de bataille de cette problématique : le XIII^e^ siècle et les siècles écoulés de Luther à Rousselot. Une seule pensée maîtresse pourtant, mille fois déguisée, s'oppose à la synthèse thomiste : celle de Duns Scot (1270-1308), que Rousselot poursuit et traque partout, sans savoir que ses jours seraient comptés comme ceux du Docteur subtil. On résume ces deux périodes en disant que scotistes et molinistes nient que l'objet de foi surnaturelle soit différent de l'objet de foi naturelle (*Rem.*, 10 et n., 12, 14).

Abélard († 1142) avait déjà dit que la foi n'est qu'une *probabilis aestimatio*. Guillaume d'Auxerre († 1231) oppose foi informe et foi gratuite, celle-ci répugnant, selon lui, à s'appuyer sur le témoignage des miracles. Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris († 1249), oppose à la croyance provenant des signes la foi méritoire et il exclut du motif formel de la foi la véracité divine.

En effet ces deux Guillaume sont secoués par l'introduction, en Occident, d'Aristote, pour qui la connaissance intellectuelle vient des sens et non, comme le disait Augustin, d'une illumination divine. Vers la même époque, Alexandre de Halès (1170-1245) distingue trois façons de croire : la foi acquise ou foi de l'ouïe ; la foi informe et la foi formée, toutes deux surnaturelles.

La théorie dualiste en germe dans la première moitié du XIII[e] siècle arrive à la pleine conscience de soi dans les écrits de Scot. La *fides ex auditu* ou *fides acquisita* est pleinement rationnelle. La volonté n'y a aucune part. La foi naturelle reçoit ici son acte de naissance. Cependant, ultime concession, « pour entière que soit cette certitude rationnelle, elle n'a pas, aux yeux de l'auteur (Duns Scot), la même perfection que celle que donne la foi infuse » (*Rem.*, 13, n. 1). Cette différence n'est pourtant pas expliquée, ni par lui, ni par aucun de ses successeurs, molinistes et autres. On l'affirme, on la maintient, sans quoi on subirait les anathèmes ; on est incapable de la décrire.

Le postulat philosophique, antithomiste, qui sous-tend cette théologie, est la conception scotiste des rapports de la matière et de la forme (et donc de la nature et du surnaturel, de la nature et de la grâce). Pour Thomas, un être composé complexe, quels que soient les niveaux de « matière » que l'on peut abstraitement distinguer en lui, ne possède qu'une seule forme, informant en cascade toutes les matières considérées. A l'inverse, Scot attribue à chaque niveau matériel une forme indépendante des formes inférieures ou plus englobantes. Ainsi, au niveau théologique, la foi acquise, ou naturelle, se trouve dans l'infuse, mais elle a sa forme propre, distincte de la forme de la foi infuse (*Rem.*, 15).

La thèse est énoncée, elle ne se modifiera plus, si ce n'est sur des points de détail. Après le XIII[e] siècle, le scotisme s'introduit dans l'école thomiste : déjà Capreolus (XV[e] siècle) et Cajetan († 1534) vont dans ce sens. A Trente, scotistes et thomistes s'opposent, mais on rédige les canons de manière à laisser leur interprétation ouverte aux deux tendances[25]. Pour Molina († 1600), tout repose sur les raisons intellectuelles de croire. De Lugo se fait le champion de cette position, s'inspirant à la fois de Molina, de Fonseca († 1599) et de Lessius. Sa théologie est donc scotiste, mais il ébauche une timide tentative pour se délivrer de certaines

25. *Ibid.*, p. 82.

apories scotistes. De Lugo nie la démonstrabilité stricte du fait de la révélation, mais les preuves, malgré tout, excluent le doute prudent. Il y a donc assentiment pleinement raisonnable, ne dépassant pas les forces naturelles. Suarez († 1617) n'échappe pas au reproche général, mais sa position est à la fois plus complexe et plus souple. Il prépare la foi d'hommage de Billot, sans vouloir entrer dans sa foi scientifique. Il n'ose pas rejeter la foi naturelle certaine, mais la critique parce qu'elle n'a pas pour motif l'autorité divine elle-même (*propter auctoritatem Dei revelantis*). Pour le jugement de crédibilité des simples, il soutient que la grâce semble nécessaire comme complément des motifs plus ou moins perçus raisonnablement (*Les yeux* 1, 249). Pour le reste, les auteurs se gaussent de son système de la foi fondée sur la foi [26], de sa tentative d'en faire quelque chose de mystérieux, d'en appeler à l'obscurité de la foi [27].

En somme, « depuis les grands théologiens jésuites et dominicains des XVI[e] et XVII[e] siècles jusqu'à la fin du XIX[e] siècle... l'évolution a plutôt été dans le sens d'un effacement de plus en plus marqué du caractère fondamentalement surnaturel et religieux de l'acte de foi » [28]. C'est la conception des thomistes gagnés au scotisme qui a prévalu. Jusqu'à Billot, pour les jésuites, l'acte de foi surnaturel n'est que l'élévation ontologique de l'acte de foi scientifique : ils sont inflexibles sur la valeur spéculative des motifs de crédibilité [29]. Rousselot affrontait donc ses confrères et tous les thomistes de l'Ecole. Gardeil, jusque dans l'édition de 1912 de *La Crédibilité et l'Apologétique,* « conserve dans sa synthèse ce morceau de scotisme » (*Rem.,* 33).

Peut-être la difficulté qu'on éprouve à faire place à la grâce dans l'acte de foi est-elle bien cernée par Przywara lorsqu'il formule la remarque suivante : la grâce, dans la mesure où elle est surnaturelle et constitue une participation à la nature divine, n'est pas objet d'expérience : seule la foi reconnaît la grâce comme intrinsèquement surnaturelle [30].

26. *Ibid.,* p. 235.
27. *Ibid.,* p. 243.
28. *Ibid.,* p. 224.
29. *Ibid.,* p. 417.
30. *Ibid.,* p. 535.

II. - Le préambule de *Dei Verbum* et son premier chapitre

Les trois pôles et le sujet élargi

La constitution dogmatique sur la Révélation est soulevée d'un bout à l'autre par un souffle théologique puissant, qu'amorce sans faiblesse et dès les premières lignes son préambule. Nous essaierons de montrer la hauteur de vue du document, afin de mieux apprécier ensuite la perspective de Rousselot que nous achevons de présenter, cette comparaison se justifiant d'elle-même par l'apparition du thème de la foi au § 5 de *Dei Verbum*.

Nous appuierons notre réflexion sur le commentaire que le P.H. de Lubac a consacré aux six premiers paragraphes de *Dei Verbum* en son ouvrage *Dieu se dit dans l'histoire ;* nous suivons ainsi l'exemple de R. Aubert, qui commente *Dei Filius* de Vatican I à partir des interventions conciliaires de Mgr Martin et de son théologien attitré, le P. Kleutgen [31]. Le P. de Lubac, on le sait, a participé aux travaux de la commission chargée d'élaborer le texte de la constitution sur la Révélation.

Nous pensons avoir découvert [32] dans le texte un fil de lecture qui permet de voir l'ensemble des six paragraphes se dérouler harmonieusement du début à la fin. Nous venons de relever la hauteur de vue du document. Au § 1 qui commence par le mot *Dei* le Père est invoqué deux fois avant que « son Fils Jésus Christ » ne soit explicitement mentionné. Le point de départ est d'emblée l'origine absolue, le Père, première personne de la Sainte Trinité, et créateur du ciel et de la terre. Les mots *Dei Verbum* peuvent désigner la Parole de Dieu en général aussi bien que le Fils, unique Parole du Père : mais n'optons pas trop vite pour l'une des deux significations prise exclusivement ; « sans doute convient-il de les laisser à leur indétermination » (*Dieu,* 15) dans un premier temps. La constitution s'ouvre également sur une citation de saint Jean, le théologien de la contemplation trinitaire, citation toute absorbée

31. *Ibid.,* p. 131, 149 avec n. 49.

32. Sur cette structure ternaire inspirée de Hegel, cf. E. Britto, *Hegel et la tâche actuelle de la christologie,* coll. Le Sycomore, Paris, Lethielleux ; Namur, Culture et Vérité, 1979 ; et dans la même collection, A. Léonard, *Pensées des hommes et foi en Jésus-Christ,* 1980.

et concentrée dans cette « vie éternelle d'auprès du Père » qui nous plonge sans attendre au cœur du mystère de Dieu et « nous transporte d'emblée dans un climat contemplatif » (*Dieu,* 16). D'une absoluité aquiline (des quatre évangélistes, saint Jean n'est-il pas l'aigle ?) — absoluité de communion (intratrinitaire) et de condescendance (Révélation) —, ce préambule domine les paragraphes qui suivent.

Mais, de par la bonté gratuite de Dieu, le sommet vers lequel il tourne notre regard n'est pourtant pas un à-pic inaccessible. Bien que le § 2 commence exactement comme le premier, par la mention de Dieu, puis du Père, puis du Fils, et cette fois de l'Esprit, il ne parle que du souci amoureux qu'a le Dieu trinitaire de se rendre présent aux hommes et de leur ouvrir un accès à son cœur. Les §§ 2-4 déploient « cette économie de la Révélation » par laquelle Dieu dans son amour sort de lui-même pour devenir objet de notre amour. Après l'absoluité de la Révélation, voici son versant plus objectif et historique. Les §§ 5 et 6 développeront l'aspect plus subjectif de la foi en cette Révélation. Soulignons néanmoins, dès à présent, que les deux aspects objectif et subjectif sont tous deux imprégnés de leur source natale commune, qu'ils sont traversés de l'absoluité originelle inamissible. C'est ce qui donne à l'ensemble de ces six paragraphes leur unité fascinante.

Mais revenons aux numéros 2 à 4. Ils déploient l'économie de la Révélation : comment Dieu voulut se révéler et converser avec les hommes ; comment il s'engagea dans leur histoire qui dès lors devint sacrée bien plus qu'humaine ; comment le Fils se fit médiateur et par là plénitude de la Révélation, envoyant son Esprit pour achever toute sanctification. La note absolue est partout présente : participation à la nature divine (§ 2), don de la vie éternelle (§ 3), envoi du Verbe éternel (§ 4). Que le Fils soit lui-même la Révélation (leçon constante de notre document) signe la dimension absolue de la christologie de *Dei Verbum.* « L'Eglise ne veut connaître que lui (le Christ) », dit Mgr Charue (*Dieu,* 79), mais toute la gloire du Fils remonte vers le Père qui habite une lumière inaccessible.

Ce n'est qu'au § 3 qu'il s'agira de la « chute » de nos premiers parents. Le terme est très descriptif, moins dramatique et subjectif que le serait le mot de « péché » par exemple. L'économie de la Révélation a été engagée dans le texte, et par Dieu, bien avant qu'il soit question de cette chute : ce n'est pas l'homme qui a pro-

voqué en Dieu, par son péché et sa mauvaise volonté subjective, l'obligation d'une rédemption qui serait aussi Révélation. C'est, tout à l'inverse, Dieu lui-même qui, dans sa volonté primordiale de se révéler à sa créature, a marqué cette Révélation d'un effet salutaire pour sauver l'homme, déjà tant aimé de Dieu, de son péché. Et depuis lors, bien sûr, la Révélation est devenue le Salut, celui-ci se mêlant à celle-là, et non l'inverse. Et désormais les deux choses sont indissociables, de fait, comme montre bien la mention du salut dès le § 1. La Révélation, parce qu'elle jaillit de l'initiative absolue de Dieu lui-même, est cependant première d'une préséance infinie. Se voyant nus, nos premiers parents se cachèrent, pour ne pas rencontrer Dieu qui se promenait dans le jardin à la brise du jour (*Gn 3*, 8-10). Si Adam *re*-connut le pas de Yahvé son Dieu, c'est que le Créateur s'était déjà donné à connaître à sa créature bien avant le péché.

Le commentaire de H. de Lubac accentue fortement cette idée : « On ne saurait imaginer... une révélation non salutaire » (*Dieu,* 23) et cependant « ce que Dieu veut dire à l'homme dans le Christ ne saurait... ' avoir pour norme ni le monde dans son ensemble, ni l'homme en particulier ' ; la théologie chrétienne ne saurait en aucune manière être alignée sur une anthropologie. C'est l'inverse qui est vrai » (*Dieu,* 25).

Les §§ 2-4 développaient la partie objective et historique de la Révélation divine, centrée dans la personne du Christ. Ce centrement sur la seconde personne de la Trinité situait parfaitement ce déploiement objectif par rapport à sa source absolue. L'histoire du salut n'est pas à elle-même sa propre fin. Dieu transcende toujours l'histoire, même dans la personne historique de Jésus, et le but de l'histoire du salut est la participation à la vie intime de Dieu, qui n'est pas histoire, mais éternité (*Dieu,* 43). Les §§ 5 et 6 considèrent l'aspect subjectif de la réponse humaine, dans la foi, à la Révélation divine. Nous verrons ici aussi l'ampleur de la subjectivité considérée et sa relativité radicale par rapport au mystère absolu de Dieu. « On remarquera que, pour parler de la foi, le Concile se place au même point de vue que plus haut » (*Dieu,* 86) : la foi n'est pas d'abord une initiative personnelle, une recherche individuelle et un assentiment privé, elle est accueil de ce don inimaginable d'une communion au mystère même de Dieu. Le sujet n'est lui-même qu'en s'effaçant respectueusement dans l'accueil du Dieu toujours premier.

Pour mieux saisir cette mise en relief, lisons le texte, en nous souvenant des trois composantes traditionnelles de l'acte de foi : intelligence, volonté, grâce. Le § 5 définit d'abord la foi comme une obéissance et une remise de soi à Dieu. Ces deux caractéristiques sont synthétiques et intégrales : elles concernent tout l'homme, avec tout ce qu'il est, sans distinguer les facultés entre elles. Puis, citant Vatican I, on parle de l'intelligence et de la volonté séparément : il fallait reprendre les termes du problème tel qu'il fut étudié par la théologie aux débuts du vingtième siècle. Cependant, loin de s'appesantir sur cette dichotomie, on l'enveloppe dans la grâce et les secours de l'Esprit Saint qui « meuvent le cœur » (volonté), « ouvrent les yeux de l'esprit » (intelligence, dans une formule très à la Rousselot !) et « donnent à tous la joie de consentir et de croire à la vérité » (acte complet où dominent les notes de gratuité : don, joie). Enfin, la foi n'est pas considérée seulement comme un acte ponctuel, mais comme une croissance, comme une épectase : elle s'approfondit et se perfectionne sous la motion de l'Esprit.

Le commentaire de H. de Lubac serait à citer tout entier. Il convient d'ailleurs merveilleusement à notre réflexion sur Rousselot. Il regorge de richesses. Il souligne « le double aspect de la foi » (intelligence et volonté) que le passé a eu tendance à unilatéraliser, forgeant ainsi « deux conceptions incomplètes de la foi : conception d'une foi-hommage pratiquement sans contenu, et conception d'une foi-assentiment à une doctrine, mais dépersonnalisée » (*Dieu,* 88). Indiquons d'abord l'origine de cette dichotomie, nous verrons ensuite la solution qu'en propose le Concile. « Le Concile a ' dépassé une problématique vieille de quatre siècles, et qui, entrant en lutte contre la foi-confiance de Luther ou le sentiment religieux du modernisme, s'attachait trop exclusivement à l'aspect cognitif de la foi ' (André Manaranche). Il indique à la théologie de demain les voies d'une synthèse que les siècles derniers n'avaient pas réussi à élaborer pleinement » (*Dieu,* 87). La foi cognitive et la foi fiduciale cessent de s'opposer lorsqu'elles se centrent sur la personne de Jésus-Christ, comme la constitution *Dei Verbum* ne se lasse pas de nous y engager. S'il est la Vérité en personne, un élément qu'il faut bien dire « intellectuel » se trouve au cœur de l'adhésion la plus personnelle à son être personnel (cf. *Dieu,* 92 s.). Avec l'apparition de Jésus-Christ, la foi de l'Ancien Testament, faite surtout de confiance dans les promesses, trouve une personne à qui s'attacher infiniment, poussant ainsi l'aspect fiducial à son comble,

mais en même temps la confiance se remplit d'un élément cognitif inconnu jusqu'alors. Cet élément « intellectuel » est bien maigrement décrit si l'on fait appel seulement aux assertions théologiques définies et à l'arsenal de propositions sèches où la foi cherche à exprimer ses limites avec une rationalité souvent intempestive (on ne commence à définir dans l'Eglise que lorsque l'objet à croire cesse d'être cru pour être la proie de critiques souvent philosophiques). L'élément intellectuel est surtout fait de cette spéculation amoureuse de tout croyant et du théologien contemplant Jésus-Christ, à travers ces formules, mais aussi au-delà d'elles : saint Thomas dit partout que la foi n'a pas pour objet final la formule à croire mais ne s'arrête que bien plus loin, à la *res* elle-même, au mystère de Dieu et du Christ en qui tout fut créé, plénitude de la Révélation et tête du corps mystique. Tout en affirmant les définitions, « plus la foi est vive dans une âme, plus elle dépasse le domaine des formules dogmatiques pour s'attacher à Dieu même » (*Dieu,* 93, citant Feuillet). « C'est pourquoi l'essentiel même de la foi... ferait défaut à celui qui voudrait s'en tenir soit à une orthodoxie purement formelle, soit à un ' décisionnisme ' sans objet » (*Dieu,* 94, citant Seckler). Ajoutons enfin, pour préciser encore de quel « élément intellectuel » il s'agit : cette « intelligence plus profonde » évoquée à la fin du § 5 se produit tout entière à l'intérieur de la foi. Pareille intelligence peut se rencontrer chez des hommes de peu de culture intellectuelle.

Une dernière remarque avant de passer au § 6. Le sujet de la foi — puisque ces paragraphes définissent le pôle subjectif de la Révélation — ne nous apparaît pas comme un sujet étriqué, individualiste, solitaire, touché par Dieu en privé. Toute la constitution nous invite à voir le partenaire de Dieu, dans l'alliance nouvelle, comme étant l'Eglise elle-même, le peuple de Dieu tout entier, et même (dans le sens de *Gaudium et Spes*) toute l'humanité. La problématique de la foi, jusqu'au Concile, s'est souvent refermée sur le sujet individuel. Ce n'est plus le cas ici, bien que le texte ne le signale pas explicitement. Le souci de brièveté qui animait les Pères conciliaires leur fit omettre une suggestion : celle de souligner la dimension de communion ou de société de la foi. De même que notre naissance naturelle nous inscrit dans l'histoire, de même notre foi d'Eglise nous fait adhérer à l'histoire nouvelle en Jésus-Christ. Le P. de Lubac regrette, pour l'harmonie de ce chapitre, que cette proposition ait été écartée (*Dieu,* 94 s.).

Le § 6 reprend le thème de la connaissance naturelle de Dieu. « L'intention directe qui a fait insérer ici l'enseignement de Vatican I n'a ... pas été, semble-t-il, d'assurer une base naturelle à l'accueil de la vérité révélée » (*Dieu,* 101), mais davantage de marquer la continuité entre les deux Conciles, suivant le souhait déjà manifesté au § 1. Le mouvement de ce paragraphe est très

clair. On y parle de la raison humaine en termes fort modestes, avec la ferme intention de respecter d'abord le mystère. On y affirme trois choses : la vérité divine dépasse absolument l'esprit humain ; cependant Dieu, vu restrictivement comme principe et fin, peut de droit être connu avec certitude par la raison humaine (Vatican I contre le traditionalisme) ; de fait pourtant, c'est la Révélation qui apporte la vérité au plus grand nombre (Vatican I contre le rationalisme). La doctrine du premier Concile du Vatican n'est pas simplement répétée ; elle n'est pas niée non plus ; mais les accents sont tout différents. On présente le point de vue absolu avant de marquer l'équilibre objectivo-subjectif de la recherche de la foi. On reconnaît en même temps le mouvement spontané de notre intelligence vers Dieu et la difficulté extrême de l'atteindre ainsi rigoureusement. On a parfois parlé d'une révélation naturelle, avec ses deux dimensions, cosmique et morale. Dieu se dit dans sa création comme il est présent à l'agir de chacun à travers la conscience morale. Il faut maintenir ces prérogatives de la raison naturelle, car la foi suppose la raison comme la grâce suppose la nature. Mais, au-delà de ce préalable nécessaire, le Concile se plaît à marquer l'abondance et la gratuité des trésors révélés et la joie du chrétien à reconnaître son Dieu : c'est surtout l'Esprit qui parle à l'esprit et l'Esprit de Jésus ne parle que de Jésus.

III. - Actualité de Rousselot

1. *Rousselot dans la ligne de Vatican I*

Très apologétique dans son propos, la constitution *Dei Filius* donne en fait une vision théologique ample et équilibrée et de la foi et de la raison. Sa lecture impose une constatation surprenante : ce Concile, réuni dans un climat défensif et tout occupé à rejeter le libéralisme, aboutit en fait à une reconnaissance solennelle de ce qu'il y avait de légitime dans la requête de l'*Aufklärung* et du monde moderne. Mais il faut bien avouer que son enseignement est resté à peu près sans effet. Billot et Gardeil continuent de construire leurs systèmes à l'intérieur du cadre livré par la théologie immédiatement antérieure, restant « dans l'ornière de l'ancienne théologie » (*Foi,* 77).

A chaque ligne de son texte, *Dei Filius* change de front pour faire face tantôt à l'un, tantôt à l'autre de ses deux adversaires opposés : le rationalisme d'une part, le traditionalisme ou fidéisme

d'autre part. Ces volte-face continuelles assurent l'équilibre de l'ensemble. Mais les théologiens qui se réclamèrent de ce document n'en retinrent que la condamnation du sentimentalisme et l'affirmation du caractère raisonnable de la foi ; cette affirmation apportait de l'eau au vieux moulin de la théologie lugonienne, qui refusait l'intervention de la grâce dans l'explication de l'acte de foi comme acte de connaissance. Cette surdité sélective a sérieusement grevé beaucoup d'explications théologiques de la foi : « Il faut bien reconnaître qu'une grande partie de la théologie de la foi, du XVI^e^ au début du XX^e^ siècle, n'est plus dans la foi » (*Foi,* 62). Pour la plupart des contemporains de Rousselot, le rôle de la grâce est expliqué de manière tout extrinsèque. Malgré tout notre théologien tentera une synthèse plus conforme à l'esprit de Vatican I.

Néanmoins il reste fils de son temps. Il reçoit les données du problème telles que les lui livrent ses prédécesseurs et contemporains. Et s'il propose une solution originale par l'agencement inattendu de ces éléments, il demeure prisonnier de *cette* manière-là de poser le problème : le dilemme de l'intelligence et de la volonté, qu'il dépasse en remettant la grâce à l'honneur, mais qu'il ne transcende pas comme *Dei Verbum* le fera en reportant cette exposition subjective de la foi après une contemplation de Dieu lui-même et de son Fils, plénitude de la Révélation. S'il se cantonne encore dans la sphère subjective, il l'élargit cependant et l'assainit.

Dans cette sphère subjective règne l'antinomie du sujet et de l'objet, et Rousselot, suivant Kant à la manière de Maréchal, tente une reconnaissance plénière du sujet et de son rôle dans la découverte de la vérité objective. Sur ce point il opère la révolution copernicienne que trop de néo-thomistes répugnaient à admettre : pour eux, la vérité s'impose à l'homme, réalistement, objectivement, l'homme n'a qu'à enregistrer le donné et à en reconnaître la structure. Pour Rousselot, en revanche, c'est le sujet qui cherche la vérité ; les indices sont inertes sans la synthèse subjective aperceptive, l'homme organise, construit la vérité, même si celle-ci n'est pas arbitrairement manipulée par lui.

Cette remise en perspective à l'intérieur du cadre — inchangé toutefois — de l'opposition farouche « sujet-objet » provoque dans la pensée du début du XX^e^ siècle une première secousse qui réordonne le problème. Pour les théologies de cette époque, trop souvent l'objectivité était exclusivement rationnelle et la volonté seulement subjective. Rousselot unifie l'intelligence et la volonté en

faisant de chacune une faculté objectivo-subjective, qui s'accomplit par l'autre dans la grâce.

Cette première unification en entraîne une autre. Non seulement l'acte de foi apparaît plus simple, mais l'objet de la foi se concentre. Ici, Rousselot esquisse le mouvement plus qu'il ne l'achève. Mais l'on peut dire que chez lui déjà, l'objet de la foi est unique : Dieu lui-même. Les thèses intellectualistes des théologies antérieures atomisaient les vérités de la foi en une série d'articles qui l'expriment, sans lien avec un centre vivant (*Dieu,* 31) qui sera, pour Vatican II, le Christ. Par crainte de la foi fiduciale sans contenu, on courait le risque d'une foi doctrinale formalisée et dépersonnalisée, pulvérisée en définitions abstraites. Rousselot ébauche le retour à la Vérité unique que dessinera résolument Vatican II et l'abandon de l'atomisation doctrinaire des vérités de la foi.

Quand, au mépris des réserves de Lugo, on reconnaît que l'intelligence-volonté est unifiée par la grâce, le traité *De Fide* retrouve son élément. Depuis Rousselot, l'étude de la foi a réintégré la théologie. Rousselot a courageusement travaillé à rendre effective la leçon de Vatican I.

2. *Vatican II au-delà de Rousselot, qui l'annonçait cependant*

Dei Verbum, sans vouloir renier Vatican I, le dépasse d'un coup d'aile et laisse loin en arrière Rousselot lui-même. Notons d'abord que la problématique traitée, celle de la Révélation, est beaucoup plus ample que celle de la foi : elle l'inclut et la situe. Ce qui pourrait expliquer comment Rousselot, forcément, ne prend qu'un des trois points de vue des six premiers paragraphes de *Dei Verbum.* Mais la nouveauté de Vatican II est bien ailleurs.

Le Concile de Vatican II n'a pas jailli d'un besoin, mais d'une plénitude. A l'inverse de Vatican I, défensif et tout axé sur les erreurs du temps, Vatican II se veut pastoral, positif, dialogal. Voilà l'initiative qui revigore la pensée catholique. Ne réduisons pas l'Evangile à sa valeur apologétique ; il a un souffle proprement révélateur (*Dieu,* 72 s.), brise sans mélange de la respiration de Dieu. L'apologétique a été délibérément écartée du projet de *Dei Verbum* (*Dieu,* 111). C'était la condition requise pour faire enfin de la vraie théologie, comme Rousselot le dit au début de son premier article : « Le problème plus restreint de *l'acte de foi...* n'est aucunement apologétique, mais purement théologique » (*Les yeux* 1, 241). Malgré son emprisonnement dans les cadres de son temps, Rousselot avait perçu cette nouveauté de la théologie à

venir : « la plus durable leçon du grand théologien... se trouve dans son propos de ' théologiser ' à l'intérieur de la foi, c'est-à-dire d'être vraiment théologien » [33].

L'option en faveur d'un concile non polémique, non apologétique, a donc permis d'y faire de la belle théologie. Vatican II est donc plus riche que Rousselot, même s'il est souvent moins rigoureux (vu sa brièveté notamment) que la stricte épistémologie théologique, très élégante, des *Yeux de la foi.* Cette qualité indéniable n'empêche pas d'aucuns de le juger trop rationaliste. Selon eux, la volonté et la grâce, chez lui, ne servent en fait qu'à perfectionner l'intelligence qui, elle, croit [34]. Trop d'honneur est fait à cette faculté. La première phrase de *L'Intellectualisme,* en écho à saint Thomas, résonne comme suit : « L'intelligence est une vie, et c'est tout ce qu'il y a dans la vie de plus parfait » (*Int.,* 3). Le reproche retombe donc d'abord sur saint Thomas.

Quant à nous, nous préférerions le critiquer sur un autre point en nous appuyant sur Vatican II. Dans les articles de 1910, la foi nous semble un peu désincarnée. La raison en est sûrement — mais l'auteur n'en est pas responsable — qu'il respire l'air de son temps ; nous verrons que les réserves qui vont suivre s'adressent en fait à tous les théologiens qui, à cette époque, analysaient l'acte de foi. Mais, selon nous, Rousselot accentue cette tendance en optant volontairement pour une méthode kantienne, qui dans son essence même, pour atteindre à une rigueur plus grande, trace des épures squelettiques et forge des concepts d'un tranchant métallique.

Jamais nous ne trouvons, dans *Les Yeux de la foi,* la *foi-salut,* mise en évidence par Vatican II. La foi n'a rien à voir avec la rédemption : elle est un problème épistémologique sans plus. Comme chez Kant, la conduite morale semble indépendante du problème théorique et, bien que Rousselot tâche de parler de l'amour dans l'intelligence, il reste « le théoricien de l'Amour » [35]. La foi de Vatican II atteint l'homme déchu et aspirant au salut, encore que la note dramatique de la chute soit assumée d'abord dans l'accord parfait de l'amour toujours premier du Dieu de toute bonté, du Père des miséricordes.

---

33. J.-M. Faux, S.J., *L'expérience de l'acte de foi,* dans *NRT* 87 (1965) 1011.

34. R. Aubert, *op. cit.,* p. 510.

35. Cf. H. de Lavalette, *Le théoricien de l'amour,* dans *RSR* 53 (1965) 462-492.

Par ailleurs il est difficile de saisir pleinement quel est le *contenu de la foi* dont parle Rousselot. S'il tend, comme nous le disions plus haut, à unifier l'objet de la foi en refusant l'atomisation des vérités à croire, il nous ramène, malgré tout, à un centre un peu vide, abstrait, intellectuel. Le Dieu dont il parle n'est pas encore le Dieu vivant, visible en Jésus-Christ, de Vatican II. Il n'a pas surmonté définitivement l'unilatéralité de la foi fiduciale dont il ne veut pas mais qui, même niée, le touche encore de trop près. Pour la détermination des articles de foi, il renvoie toujours, sans préciser, à l'information *ex auditu* que nous en avons reçue. Qu'il n'insiste pas sur les mystères particuliers, cela souligne son désir d'unification. Mais qu'il n'en dise jamais rien, voilà qui laisserait facilement soupçonner un manque de cohésion des mystères connus purement *ex auditu* avec l'unité centrale de la foi. Malgré tout, le Verbe de Dieu est un peu formalisé et la grâce du Saint-Esprit chosifiée, comme il était habituel de ce temps-là. Vatican II personnifiera la Révélation et la grâce elle-même. Mais d'autres écrits de Rousselot nous feront voir bientôt que son attachement personnel au Christ était passionnément singulier.

Dans *Les yeux de la foi,* on ne trouve guère trace non plus d'un progrès de la foi, de *degrés* dans la fermeté *de l'acte de foi.* L'épectase de la fin du § 5 de *Dei Verbum* ne semble guère présente sous la plume de Rousselot. Celui qui croit dit oui, là où un autre dit non, là où lui-même auparavant disait non. La foi est un acte ponctuel, la grâce fait irruption au moment de la conversion, elle peut se reposer après. Vatican II montre mieux la conversion historique de l'humanité et le progrès continu du croyant.

Vatican II modifiera profondément le schéma « en tenaille » de l'apologétique du passé [36]. Autrefois, Dieu était saisi à la jonction du fait intérieur et du fait extérieur. C'est, appliqué à Dieu, le problème éternel du sujet et de l'objet. Dans *L'Action* (1893), Blondel dit de même que l'homme étreint le monde entre ses deux bras, celui des sciences de l'esprit et celui des sciences expérimentales : dans les premières, le sujet prend l'initiative, dans les secondes, l'objet. Mais l'apologétique ne parvenait guère à rapprocher les branches de la tenaille. Rousselot pourra la montrer fermée (*Foi,* 90), parce qu'il a admis la grâce. Cette image de la tenaille, en plus de ses connotations agressives, pèche par défaut

36. Voir *supra,* p. 182 ss, le paragraphe « Le kantisme de Rousselot ».

de perspective. Vatican II nous semble transfigurer cette comparaison sans en abandonner l'idée d'un pôle objectif et d'un pôle subjectif, d'un fait extérieur et d'un fait intérieur. Mais le point d'appui du levier doit changer de place : ce n'est pas l'homme qui prend Dieu en tenaille, c'est Dieu qui embrasse l'homme de ses deux bras : le Fils et l'Esprit, l'histoire du salut et la grâce intérieure. La juste perspective est celle qui reconnaît à Dieu toute préséance et toute initiative. L'homme, malgré ses airs conquérants, est en fait approché par Dieu, toujours premier.

Vatican I avait insisté sur les *signes extérieurs*. La chrétienté d'alors y reconnut immédiatement deux choses : l'Eglise elle-même et les miracles. Selon l'apologiste belge Victor Dechamps, dont l'influence fut énorme sur Vatican I, l'Eglise est un miracle permanent attestant l'existence de Dieu [37]. Cette théorie était acceptée par de nombreux théologiens. Les miracles, d'autre part, étaient la pierre d'angle de beaucoup d'apologétiques savantes, mais l'époque moderne scientiste eut tôt fait de leur dénier toute valeur.

En fait, Vatican II ne parle jamais de miracles. Il préfère « les actions et les paroles » de Dieu (§ 2). On refoule donc « une certaine tendance trop exclusivement apologétique, portée à n'envisager comme signes que les seuls miracles » (*Dieu,* 70). D'autre part, « notre petite Eglise dans le vaste monde » (Congar) a perdu de son triomphalisme et le grand signe dont parlait Dechamps a pâli. Le Concile, « malgré une demande exprimée en ce sens... n'a pas indiqué l'Eglise comme signe de la révélation, il n'indique pas ici son magistère comme autorité proposant l'objet à croire » (*Dieu,* 86). Le vrai signe et le seul, c'est désormais Jésus-Christ, Jésus-Christ en personne. Le Concile affirme que « la seule ' figure ' du Christ pouvait être — peut être — le signe suffisant, et plus parlant que tout autre, pour croire en lui (...). C'est que le Christ, en l'unité de son être, est à la fois le Révélateur et le Révélé » (*Dieu,* 71). Il appelle à la foi, tout comme autrefois « la majesté de sa divinité cachée, qui se reflétait jusque sur son visage d'homme, a pu attirer vers lui, au premier regard, ceux qui l'apercevaient » (*Dieu,* 71). Et dorénavant l'Eglise, pour découvrir ce Christ, se met à scruter l'Ecriture, qu'elle respecte tout comme le Corps du Seigneur lui-même (*Dei Verbum* § 21).

37. R. AUBERT, *op. cit.,* p. 141-143.

Tout ceci ne se trouve pas, bien entendu, dans *Les yeux de la foi*. Nous croyons cependant que Rousselot n'était guère éloigné de cette manière de penser et que, si le temps le lui eût permis, il aurait développé également ces aspects. Dans ses articles il apporte le témoignage de l'Ecriture (*Les yeux* 1, 255 s. ; *Les yeux* 2, 469-473), ce qui était une audace pour son époque, et il ne s'y enhardit d'ailleurs pas sans quelque scrupule : « Sans doute, la théologie spéculative n'est pas la théologie biblique... » (*Les yeux* 2, 469). Quant à son amour pour la personne de Jésus-Christ, dont il fit le centre de sa foi personnelle, comme le proposera Vatican II, on ne peut douter que certains de ses écrits ne l'expriment parfaitement. Sa foi en Jésus-Christ était confiance absolue tout autant que source de contemplations spéculatives et surtout nerf de sa pensée, comme le montrent ses contributions à *Christus. Manuel d'Histoire des Religions,* de 1912 (*Int.*, XXVI-XXVIII). Le P. de Lubac le cite à trois reprises, deux fois longuement, dans son commentaire de *Dei Verbum,* parce que lui et d'autres (Newman, Blondel, Grandmaison, Lebreton) « attestent que la foi centrale au Christ « mediator simul ac plenitudo revelationis » demeurait vivante... au principe de la réflexion théologique » (*Dieu,* 122), malgré les avatars de l'histoire de la théologie. Rousselot résume ainsi le commerce personnel et sensible des Apôtres avec Jésus : « Ils ont vu l'homme et confessé le Dieu » (*Dieu,* 19), liant ainsi la personne et son message (*Dieu,* 71 s.) et refusant « toute entreprise de les dissocier » (*Dieu,* 34 s.).

De la théorie de Rousselot, on peut dire qu'elle est aujourd'hui la thèse commune parmi les théologiens, alors que tant d'autres théories se sont fait oublier. Bien que Rousselot n'ait pas prévu « le renversement de plan » de Vatican II, nous sommes en droit de penser qu'il ne s'en serait guère étonné, mais plutôt réjoui.

B 1150 Bruxelles B. POTTIER, S.J.
rue du Collège Saint-Michel, 60

Sommaire. — Rousselot propose une solution originale à l'antinomie du rationalisme et du volontarisme dans l'acte de foi. Pour ce faire, il s'appuie sur l'épistémologie toute neuve des sciences inductives et raisonne à la manière de Kant. Vatican II permet au lecteur de prendre du recul : Dieu se révèle dans l'histoire et la foi est adhésion à la personne du Fils de Dieu. A sa manière, Rousselot préparait cette nouveauté : même s'il souligne encore trop l'aspect cognitif de la foi, il cherchait déjà à unifier le sujet et l'objet dans un acte centré non sur des vérités, mais sur Dieu.