NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

73 Nº 1 1951

L'encyclique « Humani Generis » et la théologie

François TAYMANS (s.j.)

p. 3 - 20

https://www.nrt.be/en/articles/l-encyclique-humani-generis-et-la-theologie-2612

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

L'ENCYCLIQUE « HUMANI GENERIS » ET LA THÉOLOGIE (*)

La *Nouvelle Revue Théologique* a publié déjà (1) un article liminaire concernant l'Encyclique « *Humani Generis* » dans lequel était soulignée la discrétion du Saint-Père, qui s'est abstenu de désigner des personnes. Nous nous en voudrions de ne pas garder la même réserve. Ne convient-il pas d'ailleurs de transposer, en l'appliquant aux circonstances présentes, la parole de l'Evangile : Que celui qui ne se sent visé par aucune des observations de l'Encyclique jette la première pierre ? Au lieu de passer notre temps à lapider des personnes — et quelle autorité avons-nous pour le faire ? — attachons-nous à saisir les mises au point concernant la doctrine et les avertissements qui nous sont donnés de façon toute bienveillante par Notre Saint-Père le Pape. Nous nous bornerons dans la présente étude à ces parties de l'Encyclique qui se rapportent à la théologie. Si nous sommes amené à toucher à des questions relevant d'autres disciplines, nous ne le ferons qu'en passant et pour autant qu'elles ont un contre-coup en théologie.

L'Encyclique condamne un certain nombre d'erreurs que nous aurons à examiner au cours de ce travail et qui portent sur la plupart des dogmes catholiques, mais elle nous paraît, avant tout, stigmatiser une attitude en face de la théologie et que nous trouvons exprimée en ces termes vigoureux : « De même qu'il y eut autrefois des gens pour demander si l'apologétique traditionnelle de l'Eglise ne constituait pas plutôt un obstacle qu'une aide pour gagner les âmes au

---

(*) Comme nous l'avons dit dans notre introduction, nous voudrions, dans les articles successifs qui formeront ce commentaire, nous efforcer de mettre en pleine lumière la pensée du Souverain Pontife et d'en marquer toute la précision doctrinale. On aurait pu envisager ce commentaire d'un point de vue historique en recherchant hors de l'Eglise les premières origines des erreurs et des déviations que condamne l'Encyclique. Ce travail eût exigé tout un volume et eût dépassé le but précis que nous avons en vue. Tout notre effort vise à bien établir les obligations intellectuelles qui s'imposent à toute conscience catholique. (*N.d.l.R.*).

(1) *N.R.Th.*, Septembre-Octobre 1950, p. 785-793.

Christ, il n'en manque pas non plus aujourd'hui pour aller jusqu'à demander sérieusement si la théologie et la méthode qu'elle emploie, telles qu'elles se pratiquent dans les classes avec l'approbation de l'autorité ecclésiastique, ne doivent pas être non seulement perfectionnées, mais encore complètement réformées pour que le règne du Christ soit plus efficacement propagé dans le monde entier parmi les hommes de quelque culture ou de quelque opinion religieuse que ce soit » (2).

Il s'agit donc d'une disposition d'esprit qui tend à nier la valeur de la théologie, à traiter celle-ci comme une science périmée. Bref, il s'agit du scepticisme dont certains font preuve à l'égard des disciplines théologiques en général et tout spécialement à l'égard de la théologie systématique.

Notons tout de suite que le Saint-Père n'entend nullement nier la nécessité de progrès et d'adaptations, même pour ce qui concerne la méthode d'enseignement en théologie. Il va jusqu'à dire que s'il s'agissait, dans le but d'une meilleure adaptation aux besoins actuels de l'enseignement ecclésiastique, de l'introduction d'une « nouvelle méthode » « nova... ratione », « il n'y aurait presque aucune raison d'inquiétude » : *nulla fere esset causa timendi* (3).

Mais, il s'agit d'autre chose et qui est beaucoup plus grave. Il s'agit d'une désaffection par rapport à tout un patrimoine de pensée, qui amène peu à peu les esprits « à considérer comme des obstacles à la restauration de l'unité fraternelle » ce qui constitue le fond même de la théologie, que le Pape déterminera de façon plus explicite dans le développement de sa Lettre et qu'il désigne de façon générale par ces mots : « ce qui en fait est fondé sur les lois mêmes et les principes posés par le Christ et sur les institutions établies par lui, ou bien constitue la défense et le soutien de l'intégrité de la foi et ne saurait, en disparaissant, qu'assurer l'union dans la ruine » (3bis).

Ce scepticisme revêt certains *caractères*. Il est dû à plusieurs *causes*. Il fait sentir ses *effets* un peu en toutes branches de la théologie. Pour mettre plus de clarté dans l'exposé qui va suivre, nous adopterons cette triple division, sachant bien qu'elle comporte une part d'artifice. En une matière comme celle-ci, plus sans doute qu'en bien d'autres, il faut tenir compte du jeu de la causalité réciproque : ce qui est considéré comme effet n'est pas sans jouer à son tour le rôle de cause. Nous croyons pourtant utile, pour éviter les confusions et les redites, de présenter notre étude en nous conformant à cette division schématique.

---

(2) Nous citons l'Encyclique d'après le texte latin : *A.A.S.*, XXXXII, 1950, p. 561-573 et d'après la traduction française officielle, reproduits par la *Nouvelle Revue Théologique*, p. 840-861, nous référant pour la facilité des lecteurs à la pagination de la *N.R.Th.* Au chiffre de la page, nous joignons une lettre (a, b, c, etc.) qui indique l'alinéa. Ici p. 845 b.

(3) P. 844 c.

(3bis) P. 845 c.

Les traits caractéristiques de ce scepticisme

Remarquons tout d'abord que, s'il affecte principalement la théologie systématique, il atteint aussi la théologie positive. L'Histoire des dogmes, par exemple, se bornerait « à exprimer les différentes formes que la vérité révélée a revêtues successivement selon les diverses doctrines et systèmes qui virent le jour au cours des siècles » (4). Et, de façon générale, la théologie positive serait ramenée au rang d'une science purement historique. Ceci est faux. « Dieu, en effet, a donné à son Eglise... un magistère vivant pour éclairer et dégager ce qui n'était contenu dans le dépôt de la foi que d'une manière obscure et pour ainsi dire implicite » (5).

Mais, c'est avant tout sur la valeur de la théologie systématique que s'exerce cet état d'esprit et c'est donc ici surtout qu'il faut saisir ses traits dominants. L'un des principaux que dénonce l'Encyclique, parce qu'au fond il résume tous les autres, c'est le relativisme dogmatique. Des formules comme la suivante non seulement y conduisent mais déjà le contiennent : « Les mystères de la foi ne peuvent être exprimés en termes vrais, mais seulement en termes approximatifs, et toujours changeables, qui indiquent la vérité dans une certaine mesure, mais qui la déforment aussi nécessairement » (6). Formule dont nous allons analyser le contenu mais dont on saisit déjà, dans les tendances de ceux qui la tiennent pour indispensable, les dangers et l'erreur. La Lettre décrit ces tendances. Elles se traduisent par la volonté de « réduire le plus possible la signification des dogmes », de « libérer le dogme lui-même de la manière de s'exprimer en usage dans l'Eglise depuis longtemps et des concepts philosophiques en vigueur chez les Docteurs catholiques, pour retourner dans l'exposition de la doctrine catholique aux expressions employées par la Sainte Ecriture et par les Pères » (7). Tendances qui s'affirment encore par des jugements comme ceux-ci : il est « absolument nécessaire que la théologie, selon les diverses philosophies dont au cours des temps elle se sert comme d'instruments, substitue de nouvelles notions aux anciennes, de telle sorte que, sous des modes divers ou même dans une certaine mesure opposés, mais équivalents selon eux [ces auteurs], elle exprime de manière humaine les mêmes vérités divines » (8).

Examinons de plus près ce passage de la Lettre qui est de la plus haute signification. Et tout d'abord, il importe d'éviter de faire dire à l'Encyclique ce qu'elle ne dit point. En dénonçant le relativisme dogmatique, le Saint-Père n'entend certes pas nier les limites intrin-

(4) P. 847 a.
(5) P. 849 c.
(6) P. 847 a.
(7) P. 845 e-847 a.
(8) P. 847 a.

sèques à la connaissance humaine. Les lignes suivantes le prouvent assez : « Il n'est personne qui ne voie que les expressions employées, soit dans les classes, soit par le magistère de l'Eglise, pour exprimer ces notions, peuvent être améliorées et perfectionnées; on sait d'ailleurs que l'Eglise n'a pas constamment employé les mêmes termes. Il est clair également que l'Eglise ne peut se lier à n'importe quel système philosophique dont le règne dure peu de temps; mais les expressions qui, durant plusieurs siècles, furent établies du consentement commun des Docteurs catholiques pour arriver à quelque intelligence du dogme, ne reposent assurément pas sur un fondement aussi fragile » (9).

Ce serait donc trahir la pensée du Souverain Pontife que de voir dans la condamnation du relativisme dogmatique, telle qu'elle ressort des expressions citées plus haut, la consécration d'un certain rationalisme philosophique et théologique. Qui tiendrait que les concepts expriment de façon exhaustive les réalités qu'ils désignent objectivement, tomberait dans l'intuitionnisme et en fin de compte dans l'ontologisme qui furent condamnés par le magistère. L'Encyclique ne va certes pas favoriser ces erreurs, et le rappel éloquent des préférences de l'Eglise pour la grande tradition scolastique nous dit assez qu'elle ne préconise pas le retour à l'un quelconque des avatars du Cartésianisme. Mais, précisément, ce qu'a toujours affirmé cette tradition scolastique, c'est la distinction entre une connaissance abstractive, terminée aux caractères génériques et spécifiques de l'objet, et une connaissance intuitive, terminée à la réalité concrète et singulière. Pour un thomiste, la première est déjà une connaissance vraie, parce qu'au concept correspondent vraiment dans le réel les caractères spécifiques qu'il désigne. Mais cette connaissance reste toujours perfectible. A partir d'une saisie objective mais non-intuitive de la réalité, il reste à découvrir encore beaucoup concernant cette réalité même. Entre la connaissance abstractive du réel et la saisie intuitive de celui-ci une voie illimitée est donc ouverte au progrès. Progrès dans la saisie de la chose même qu'on connaît déjà; progrès dans la découverte des relations de cette chose avec tout ce qui la conditionne et en dépend de quelque manière.

La tradition scolastique n'a cessé de tenir cette distinction. L'abandon de cette position traditionnelle, qui assurait l'équilibre de la connaissance humaine, a acculé la spéculation philosophique et théologique à de redoutables impasses : celle des « idées claires et distinctes » de Descartes, pour qui le réel était présent selon la totalité de ses déterminations dans chacune des idées vraies; celle, par réaction contre ce rationalisme, de toutes les formes d'agnosticisme. La tradition a affirmé cette distinction dans le domaine de la connaissance des

(9) P. 847 b.

choses de la nature. A combien plus forte raison la maintenait-elle dans le domaine de la connaissance des choses divines. Par la thèse classique de l'analogie de l'être et des concepts, elle posait le réalisme d'une connaissance en laquelle le concept tiré de l'expérience humaine demeure, dans l'application qu'on fait de lui au transcendant, objectif et vrai selon ce que positivement il désigne, mais non selon les restrictions et limitations de la réalité finie d'où il tire son origine. Quand nous disons de Dieu qu'il est Père, nous signifions toute la réalité positive qu'implique cette désignation, bien que nous laissions tomber les limites que comporte la réalité humaine de la paternité.

Reprenons maintenant les termes de l'Encyclique, nous saisirons, sans doute, la pertinence et l'opportunité des condamnations qu'elle prononce. « *Ils prétendent que jamais les mystères de la foi ne peuvent être exprimés en termes vrais, mais seulement en termes approximatifs, et toujours changeables, qui indiquent la vérité dans une certaine mesure, mais qui la déforment aussi nécessairement* ». S'il est faux de dire que les mystères de la foi ne sont exprimés qu'en termes approximatifs, ce n'est pas en ce sens qu'à partir de la connaissance que nous avons de ceux-ci *in via* un progrès indéfini peut et doit normalement s'accomplir, mais c'est dans la perspective où se cantonnent ceux qui, après avoir affirmé que « les mystères de la foi ne peuvent être exprimés en termes vrais », continuent en disant que « les termes approximatifs » par lesquels ces vérités sont énoncées sont « changeables ». Et ceci est faux. Non seulement les mystères de la foi peuvent être exprimés en termes vrais bien qu'analogiques ; mais les termes acquis restent acquis. Le progrès dans l'intelligence du mystère ne consiste pas, normalement du moins, dans la substitution d'une nouvelle notion à une autre, mais dans l'approfondissement de la notion déjà acquise.

Si le Saint-Père insiste sur ce dernier point : l'acquis reste acquis, ce n'est donc pas, répétons-le, qu'il nie le caractère incomplet des concepts humains. Nous l'avons entendu dire au contraire : « Il n'est personne qui ne voie que les expressions employées, soit dans les classes, soit par le magistère de l'Église, pour exprimer ces notions peuvent être améliorées et perfectionnées ». Mais, c'est parce que le travail fourni par la théologie — par cette théologie qu'approuve l'Église — possède plus que des garanties purement humaines d'objectivité. Non seulement les Docteurs catholiques ont engagé dans l'accomplissement de ce travail les ressources d'un génie et d'une sainteté personnelle peu communes, mais « dans la déduction de ces connaissances, la vérité révélée a éclairé comme une étoile l'esprit humain, par le moyen de l'Église » (10), et ce qui a été ainsi établi « sous la vigilance du magistère et non sans l'illumination et la con-

(10) P. 847 b.

duite du Saint-Esprit » ne peut donc être échangé contre les « expressions flottantes et vagues d'une philosophie nouvelle » (11). C'est pourquoi encore « il n'y a pas à s'étonner si certaines de ces notions non seulement ont été employées dans les Conciles oecuméniques, mais en ont reçu une telle sanction qu'il n'est pas permis de s'en éloigner » (12).

Fidélité à ce patrimoine de pensée qui ne fut pas constitué sans l'aide du Saint-Esprit, attachement à une tradition qui, pour n'être pas la Tradition Divine elle-même, mérite cependant un profond et inaltérable respect, puisqu'elle ne s'est formée que dans un constant effort à rejoindre, pour s'y adapter, l'organe divin de la vérité. Et cette adaptation, si elle ne confère pas aux affirmations de la théologie le caractère absolu de la vérité divine, leur donne cependant de participer dans quelque mesure à sa constance, comme elle leur donne d'ailleurs aussi de suivre ses progrès dans ses manifestations temporelles. Le dépôt de la Révélation est clos, nous le savons, depuis la mort des Apôtres et cependant la vérité progresse toujours. Elle progresse non par la remise en question des dogmes déjà établis, mais par une explicitation de tout ce que contient le dépôt primitif, par la saisie, au cœur même des vérités déjà connues, d'autres mystères, qui s'y trouvent dès l'origine, mais qui y sont demeurés, durant des siècles peut-être, enveloppés. La définition solennelle du dogme de l'Assomption nous en a fourni tout récemment encore un exemple insigne.

De même, dirons-nous toute proportion gardée, le progrès de la tradition théologique — bien que le travail de cette tradition ne soit pas irréformable —, consiste non pas à renier l'acquis des générations antérieures, mais à approfondir les vérités déjà présentes et à en découvrir toujours d'autres, sous le contrôle vigilant du magistère. De cette tradition théologique ne convient-il pas de dire aussi, en maintenant toujours les bornes de l'analogie : « *crescat igitur... et multum vehementerque proficiat... sed suo dumtaxat genere, in ...eodem sensu eademque sententia* » (13). Sans reprendre ce texte pour en faire l'application à la théologie, Sa Sainteté nous semble suggérer l'idée qu'il contient lorsque, parlant de la nécessité pour les théologiens de recourir aux sources de la révélation afin d'indiquer « de quelle manière les vérités enseignées par le magistère vivant se trouvent « explicitement ou implicitement dans les Ecritures et la Tradition », elle ajoute : « par l'étude des sources, les sciences sacrées rajeunissent sans cesse, tandis que la spéculation qui néglige de pousser au delà l'étude du dépôt révélé, l'expérience nous l'a appris, devient stérile » (14).

(11) P. 847 c.
(12) P. 847 b.
(13) Vincent. Lir., *Commonitorium*, n. 28; *P.L.*, L, 668.
(14) P. 849 c.

Tel est donc le caractère dominant, tels sont quelques symptômes de ce « mépris » pour la théologie.

Causes de cet état d'esprit

Le Saint-Père en indique plusieurs. Il en est de bien connues qui ont fait l'objet de condamnations antérieures (15). C'est le fait entre autres pour certains de ne pas se dégager de l'optique d'un évolutionnisme radical « qui, bien que le système de l'évolution dans le champ même des disciplines naturelles ne soit pas encore indiscutablement prouvé, l'admettent sans prudence ni discernement et prétendent qu'il concerne l'origine de toutes choses, ne craignant pas de se montrer favorables à l'hypothèse moniste et panthéiste d'un univers soumis à une évolution perpétuelle » (16). Ce que le Pape dénonce ici, ce n'est donc pas un certain transformisme, à partir d'une création première; nous verrons, plus loin, qu'il trouve bon qu'on apporte à l'étude de ce problème une attention judicieuse et prudente. Mais, c'est l'évolutionnisme absolu, qui nie la création même et prétend expliquer l'origine et le développement de l'univers et de tout ce qu'il contient, y compris la vie morale et spirituelle de l'homme, par le principe de l'évolution. Le Saint-Père note, en passant, que c'est de cet évolutionnisme que se servent les dirigeants communistes pour propager plus efficacement leur matérialisme dialectique et « faire disparaître des esprits toute notion de Dieu » (17).

A côté de l'évolutionnisme, son proche parent, il y a l'immanentisme. Les lecteurs de la *Nouvelle Revue Théologique* n'ont sans doute pas perdu de vue la distinction entre la doctrine de l'immanence et la méthode d'immanence, distinction devenue classique depuis les articles publiés par les Pères Valensin, S. J., dans le *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique* (18). La méthode d'immanence, se basant sur le principe énoncé par saint Thomas : *Nihil potest ordinari in aliquem finem nisi praeexistat in ipso quaedam proportio ad finem* (*De Veritate*, q. 14, a. 2), s'efforce de montrer à l'homme, pris dans l'ordre actuel et concret, le besoin, qui le tenaille, d'un surnaturel auquel il est déjà secrètement ordonné par Dieu, parce qu'il est de fait et tout gratuitement appelé à l'intimité de la vie divine. Cette méthode qui fut, sous des appellations diverses, celle d'un Newman, celle d'un Cardinal Dechamps, — on se rappelle cette phrase qui résume en quelque sorte toute son apologétique : « Il n'y a que deux faits à vérifier, l'un en vous, l'autre hors de vous; ils se recherchent pour s'embrasser, et, de tous les deux, le témoin c'est vous-

(15) Cfr surtout le Concile du Vatican et l'Encyclique *Pascendi*.
(16) P. 843 b.
(17) *Ibid.*
(18) 4e édit., 1925-1928. T. II, art. « Immanence », col. 569-593.

même » (*Démonstrations de la Foi,* Premier Entretien, p. 1) — cette méthode s'inscrit dans le courant le plus traditionnel de l'Eglise. Elle s'attache à mettre en valeur la parole de saint Augustin : *Fecisti nos ad te et irrequietum est cor nostrum donec requiescat in te.* Mais, la doctrine de l'immanence — comme l'avaient déjà montré rigoureusement les Pères Valensin — est tout autre chose que cela. Loin d'admettre que le surnaturel est une réponse toute gratuite à une attente déposée par Dieu même dans le cœur de l'homme, qu'il destine librement au *divinae consortium naturae,* elle prétend ne voir dans le surnaturel qu'un prolongement et qu'une exaltation de la nature et déclare « qu'il suffira de juxtaposer à une analyse approfondie des nécessités de la vie sensible, intellectuelle, morale et sociale, l'exposé parallèle du dogme catholique, pour avoir une démonstration chrétienne » (19). Cet immanentisme qui nie donc la transcendance authentique du surnaturel, l'Encyclique *Pascendi* l'avait condamné déjà. Dans le désarroi actuel des esprits, le Saint-Père rappelle cette condamnation, comme il en reprend d'autres parce que, selon qu'il le constate ailleurs, il faut « avec tristesse... répéter des vérités très connues et... indiquer, non sans douleur, des erreurs manifestes » (20).

L'Encyclique parle encore d'« une nouvelle philosophie aberrante, qui, rivalisant avec l'idéalisme, l'immanentisme et le pragmatisme, a reçu le nom d'existentialisme » (21). Plus loin, le Souverain Pontife précisera encore sa pensée, en désignant l'existentialisme qu'il condamne par ces mots : « s'il professe l'athéisme ou du moins s'il rejette la valeur du raisonnement métaphysique » (22). Et ici déjà il est clair par le contexte que la philosophie stigmatisée par le Pape est celle qui rejette « tout ce qui est absolu, certain, immuable » (23). Rejet de tout ce qui est absolu, certain et immuable : une des causes du malaise décrit plus haut est incontestablement cette attitude étrange de la raison qui, très confiante en elle-même lorsqu'il s'agit des réalités de l'ordre de l'expérience, se trouve paralysée par la défiance et comme démunie de tout pouvoir d'affirmation en face des réalités métempiriques. Nous verrons plus loin les effets de cette paralysie de la raison devant le problème de Dieu, devant le problème de l'origine divine de la religion chrétienne.

Telles sont donc un certain nombre de causes qui ont contribué à engendrer cette désaffection à l'égard de la théologie. Il en est une encore et sur laquelle la Lettre *Humani Generis* revient avec insistance : c'est un zèle imprudent, un empressement indiscret, fruit sans doute d'une incontestable bonne volonté qui, afin de renverser les barrières

(19) *Ibid.*, col. 578.
(20) P. 853 c.
(21) P. 843 c.
(22) P. 856 c-857 a.
(23) P. 843 c.

dressées entre les hommes, voudrait laisser de côté les questions qui divisent et « réconcilier les dogmes fussent-ils opposés ». Ce zèle indiscret, le Saint-Père le désigne d'un mot : l'irénisme. Ce qu'il faut entendre par là, la fin du message pontifical nous le dit plus expressément encore. *L'irénisme consiste à croire « qu'on peut obtenir un* heureux retour des dissidents et des égarés à l'Eglise si on n'enseigne pas à tous sincèrement toute la vérité qu'enseigne l'Eglise, sans aucune corruption et sans aucune diminution » (24).

L'opportunité d'une telle déclaration aujourd'hui sautera aux yeux de tous les apologistes et apôtres clairvoyants. Nous vivons, en effet, au siècle où l'Eglise, par l'organe des Encycliques *Maximum illud* et *Rerum Ecclesiae*, n'a cessé de rappeler le devoir urgent de l'adaptation du message de salut aux mentalités non chrétiennes. En parlant ainsi, les Papes avaient en vue cette compréhension sympathique et intelligente de tout ce qui, patrimoine de pensée ou de vie morale et religieuse, peut être utilisé comme une pierre d'attente de la véritable Eglise de Dieu. Au sein de toutes les erreurs et de toutes les déviations, se cache toujours une part de vérité, de bonté, comme une gemme non encore dégagée de sa gangue de pierre. Cette part de vérité, de bonté, il importe de la saisir et de s'y attacher dès l'abord, parce que c'est l'œuvre du Créateur de tout bien et parce qu'un tel trésor n'a pu être gardé, durant des siècles, au milieu de l'erreur, sans le travail secret mais réel de la grâce. Or, nous le savons et la prière de l'Eglise nous le répète (25), ce que Dieu a commencé dans les cœurs, si modeste que soit ce commencement, Il a, lui le Sauveur de tous les hommes, la volonté de l'achever en amenant tous les peuples à la plénitude de sa vérité et de sa vie. Et pour convertir l'âme non chrétienne, il est normal qu'il utilise l'ensemble des biens qui s'y trouvent déjà parce qu'Il les y a déposés. L'Apôtre, l'apologiste, doivent être soucieux de discerner ces « pierres d'attente », afin d'aider efficacement l'œuvre de la grâce.

Mais, le danger est grand, l'expérience de ces trente dernières années le prouve assez, de glisser de cette sympathie compréhensive à l'égard de toutes les ressources de culture et de vie morale et religieuse, que l'on peut trouver dans les confessions acatholiques ou non-chrétiennes, *à une sorte d'admiration béate pour tout ce qui se fait*, se dit et s'écrit hors de l'Eglise. De sorte que non seulement on juge le païen, le non-catholique avec cette déférence, ce respect, qui sont dus toujours à la volonté loyale et sincère, mais qu'on se demande si la tradition catholique ne doit pas s'enrichir de l'apport de vérités qu'elle ne posséderait pas encore et que ces confessions auraient providentiellement pour mission de lui apporter. Sans doute, que l'Eglise s'enrichisse toujours par l'intégration de nouveaux membres qui, sin-

(24) P. 861 e.
(25) Cfr entre autres l'oraison de la messe *Pro fidei propagatione.*

cèrement convertis vers elle, amènent dans son sein toutes les ressources d'une vie de foi et d'une expérience de prière, personne ne songerait à le contester. Mais, de là à prétendre qu'elle devrait se renouveler par l'adoption de doctrines et de dogmes nouveaux, il y a toute la distance qui sépare la vérité de l'hérésie. Car s'il est un article de foi auquel le croyant doit adhérer de toute son âme, c'est bien celui qui dit que le Christ est la Vérité. Là donc où vit le Christ, là se trouve toute la Vérité. Et le Christ vit dans cette Eglise dont il a fait son Corps mystique : l'Eglise catholique. Les vérités que l'on trouve dans les autres religions, l'Eglise les possède déjà, parce qu'elle possède le Christ. Que si, au contact des païens et des chrétiens séparés, elle est amenée à prendre plus vivement conscience du trésor déposé en elle, ce contact enrichissant n'engendre pas une vérité, une vie nouvelles, mais un approfondissement de la vérité et de la vie dont elle est déjà bénéficiaire.

Quand il est question de la foi divine, point donc de compromis. Point non plus de ce faux concordisme qui voudrait « libérer le dogme lui-même de la manière de s'exprimer en usage dans l'Eglise depuis longtemps et des concepts philosophiques en vigueur chez les Docteurs catholiques, pour retourner dans l'exposition de la doctrine catholique aux expressions employées par la Sainte Ecriture et par les Pères » (26). Et cela dans l'espoir que le dogme, ainsi dépouillé d'éléments prétendument extrinsèques à la révélation, « puisse être avec fruit comparé aux opinions dogmatiques de ceux qui sont séparés de l'unité de l'Eglise, ce qui permettrait d'arriver petit à petit à l'assimilation du dogme catholique et des idées des dissidents » (27). L'erreur impliquée dans ce dernier point de vue consiste à méconnaître la loi de croissance de l'Eglise, en supposant qu'à s'éloigner dans le temps et de ses origines elle perd progressivement de sa sainteté et de sa vigueur. Pour un catholique, c'est là un contresens funeste.

Parmi les causes qui produisent une certaine mésestime de la théologie, il y en a donc d'ordre doctrinal, dues à de faux principes ; il y en a d'autres d'ordre psychologique, et au nombre de ces dernières il faudrait encore ranger un engouement excessif pour les nouveautés, contre lequel l'Encyclique met en garde. Il en est, dit-elle, « qui, craignant de passer pour ignorer les découvertes faites par la science en cette époque de progrès, s'efforcent de se soustraire à la direction du magistère et se trouvent, à cause de cela, en danger de s'éloigner insensiblement des vérités révélées et d'entraîner dans l'erreur les autres aussi » (28). Paroles qu'il faut rapprocher, pour en comprendre toute la signification, de l'exhortation finale du Saint-Père : « Qu'ils cherchent certes, de toutes leurs forces, à concourir au progrès des scien-

(26) P. 845 e-847 a.
(27) P. 847 a.
(28) P. 845 a.

ces qu'ils enseignent, mais qu'ils se gardent aussi d'outrepasser les limites que Nous avons établies pour défendre la vérité de la foi et de la doctrine catholique. Dans les questions nouvelles que la culture moderne et le progrès rendent actuelles, qu'ils apportent leurs recherches les plus diligentes, mais avec la prudence et la circonspection qui conviennent » ([29]).

Les effets de cet état d'esprit

Le premier et le principal effet de ce mépris pour la théologie, c'est le « mépris à l'égard du magistère de l'Eglise... Le magistère est présenté par eux comme un empêchement au progrès et un obstacle pour la science... Ce qui est exposé dans les encycliques des Souverains Pontifes sur le caractère et la constitution de l'Eglise est, par certains, délibérément et habituellement négligé dans le but de faire prévaloir un concept vague qu'ils disent pris aux anciens Pères, spécialement aux Grecs » ([30]). Le Saint-Père prend occasion de l'énoncé de ces erreurs, pour rappeler le devoir d'acquiescement au magistère ordinaire : « Il ne faut pas estimer non plus, dit le Pape, que ce qui est proposé dans les encycliques ne demande pas de soi l'assentiment puisque les Papes n'y exercent pas le pouvoir suprême de leur magistère. A ce qui est enseigné par le magistère ordinaire, s'applique aussi la parole : « Qui vous écoute, m'écoute » (Luc, X, 16) ; et la plupart du temps ce qui est exposé dans les encycliques appartient déjà d'autre part à la doctrine catholique » ([31]).

Mépris pour le magistère, mépris pour la théologie, il n'est pas étonnant qu'une telle attitude ait entraîné la méconnaissance de vérités fondamentales dans presque toutes les parties de la théologie. Ne parlons pas des erreurs concernant l'Ecriture Sainte. Elles feront sans doute l'objet d'une étude approfondie de la part d'un spécialiste en la matière. Bornons-nous à ces erreurs désignées sous l'appellation d'« erreurs théologiques particulières », parce qu'elles affectent soit un traité spécial de la théologie dogmatique, soit des questions connexes à celles-ci. Et, pour plus de clarté, groupons ces erreurs, selon les traités qu'elles atteignent. Elles ne nécessiteront pas toutes un commentaire, soit parce que leur condamnation est obvie, soit parce qu'il a été déjà question de l'un ou l'autre de ces sujets au cours du présent travail.

Pour ce qui regarde le problème de Dieu, intéressant à la fois la théodicée et le *De Deo Uno* : « On met en doute la puissance de la raison à démontrer, par des arguments tirés des créatures, sans l'aide

(29) P. 861 c.
(30) P. 849 a.
(31) P. 849 c.

de la révélation, l'existence d'un Dieu personnel » (32). Tel est en bref le rappel fait ici de ce qui avait été relevé déjà précédemment. Reprenant la doctrine du Concile du Vatican, le Saint-Père s'attachait aux deux points que voici : 1) La raison humaine peut « vraiment par *ses forces et sa lumière naturelles arriver à une connaissance* vraie et certaine d'un Dieu personnel, protégeant et gouvernant le monde par sa Providence, ainsi que d'une loi naturelle mise par le Créateur dans nos âmes » (33). 2) La révélation divine est moralement nécessaire « pour que les vérités religieuses et morales qui de soi ne sont pas inaccessibles à la raison puissent être dans l'état actuel du genre humain connues de tous sans difficulté, avec une ferme certitude et sans mélange d'erreur » (Conc. Vatic. D.B. 1876, Const. *De Fide cath.*, cap. 2, *De Revelatione*). Ailleurs encore, traitant de la raison naturelle et des principes essentiels de la philosophie, Sa Sainteté insistera sur « l'importance que l'Eglise attache au pouvoir qu'a la raison humaine de démontrer, avec certitude, l'existence d'un Dieu personnel, de prouver victorieusement à partir de signes divins les fondements de la foi chrétienne, d'exprimer justement la loi inscrite par le Créateur dans le cœur des hommes, enfin d'atteindre à une certaine connaissance des mystères, véritable et très fructueuse (Cfr Conc. Vat., D.B., 1796) » (34).

Ce rappel persistant du pouvoir de la raison aux prises avec le problème de Dieu n'a rien qui doive, nous semble-t-il, étonner, dès là que l'on tient compte de l'état actuel des esprits, auquel nous faisions allusion plus haut, et qui pourrait être décrit comme suit : confiance et audace dans le domaine de l'expérience ; hésitation et pusillanimité en face du transcendant. Constatons, par ailleurs, que, pour ce qui concerne la preuve de l'existence de Dieu, la Lettre ne dit rien des modalités secondaires des arguments « tirés des créatures ». Que l'on prenne pour point de départ le monde physique extérieur à l'homme ou la pensée de celui-ci ou son vouloir, pourvu que le *processus* de l'argumentation soit vraiment rationnel et pourvu, cela va sans dire, qu'il soit solide, on reste en parfait accord avec la doctrine du Concile. Les arguments traditionnels des *quinque viae* de saint Thomas trouvent, en effet, de multiples applications et développements dans le monde des choses et de l'homme.

Quant à la connaissance divine, la prescience éternelle et infaillible des actes libres des hommes est réaffirmée comme étant l'enseignement authentique du Concile du Vatican (34bis).

Après le problème de la connaissance rationnelle du Dieu auteur de la nature, le problème de la *crédibilité de la révélation surnaturelle.* Ici, certaines positions semblent tranchées, qui avaient jusqu'à présent fait l'objet de controverses entre théologiens. Et c'est encore au

(32) P. 851 f.
(33) P. 841 b.
(34) P. 853 d.
(34bis). P. 851 g.

bénéfice de la raison. Dès la première page, après avoir affirmé que l'esprit humain peut parfois éprouver des difficultés simplement à formuler un jugement ferme de crédibilité au sujet de la foi chrétienne, le Pape continue en disant « bien qu'il existe un grand nombre de signes extérieurs éclatants permettant, même avec la seule lumière naturelle de la raison humaine, de prouver l'origine divine de la religion chrétienne » (35). Et parmi « les erreurs théologiques particulières », le Saint-Père relève celle qui n'admettrait pas « le caractère rationnel des signes de crédibilité de la foi catholique » (36). C'est sans doute dans le même sens qu'il faut interpréter le texte cité plus haut, qui rappelait le pouvoir qu'a la raison humaine « de prouver victorieusement à partir de signes divins les fondements de la foi chrétienne » (37).

Il semble donc que pour être pleinement d'accord avec la teneur de l'Encyclique il faille admettre la capacité physique de la raison humaine laissée à ses propres lumières de poser un jugement valable de crédibilité. Il ne s'agit pas, bien entendu, de l'*assensus fidei* lui-même, au sujet duquel l'enseignement du magistère est formel : *nemo... evangelicae praedicationi consentire potest, sicut oportet absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti* (38). Mais, il s'agit du jugement de crédibilité. L'homme peut-il sans la lumière surnaturelle percevoir la valeur probante des signes de la révélation surnaturelle ? L'Encyclique nous semble répondre par l'affirmative à cette question : l'intelligence humaine a la capacité physique de percevoir la valeur probante de tels signes. Nous disons la capacité physique. Le Saint-Père ne nie pas qu'il puisse y avoir, dans l'ordre actuel, nécessité morale d'un secours divin pour poser des jugements certains de crédibilité. Après avoir rappelé, en effet, la nécessité morale de la révélation pour ce qui a trait au problème de Dieu et de la loi naturelle, il ajoute : « Bien plus l'esprit humain peut parfois éprouver des difficultés simplement à formuler un jugement ferme de crédibilité au sujet de la foi chrétienne » (38bis). Et plus loin encore il dit expressément : « L'homme, en effet, qu'il soit entraîné par les préjugés ou poussé par ses passions et sa volonté mauvaise, peut se refuser et résister non seulement à l'évidence des signes extérieurs, si claire soit-elle, mais aussi aux inspirations d'en haut que Dieu fait sentir en nos âmes » (39). Le Saint-Père n'exclut donc pas, au contraire il suppose la présence d'un secours divin, qui, après avoir invité intérieurement l'homme à rechercher les signes évidents de la révélation divine, maintient, tout au cours de la recherche, cette recti-

(35) P. 843 a.
(36) P. 853 b.
(37) P. 853 d
(38) Conc. Araus. can. 7, Denz. 180 et Conc. Vatic. Sess. III, cap. 3, *De Fide*, Denz. 1791.
(38bis) P. 841 d.
(39) P. 843 a.

tude de la bonne volonté indispensable à la rectitude même du jugement. Un jugement ainsi posé ne perd rien de sa valeur proprement rationnelle. Il n'exige pas la lumière de foi pour être certain. Il suppose seulement cette action intime de la grâce qui raffermit en la volonté son pouvoir et maintient la rectitude de son élan dans l'*imperium* qu'elle exerce sur l'intelligence en tout jugement de crédibilité.

Le *De Deo creante et elevante* est peut-être celui des traités de la théologie à propos duquel surgissent aujourd'hui le plus grand nombre de difficultés. Et tout d'abord concernant la contingence de la Création. « On nie que le monde ait commencé, et on prétend que la création du monde était nécessaire » ([40]). Nécessité qui revêt un caractère spécieux et que le Pape dévoile en ajoutant « puisqu'elle [la création] procéderait de la nécessaire libéralité de l'amour divin » ([41]). Il ne s'agit donc pas ici de cette erreur qui poserait en Dieu une contrainte physique de créer, comme le prétendaient les divers systèmes émanatistes, déjà souvent condamnés par l'Eglise; il s'agit d'une contrainte morale. Parce que Dieu est amour et libéralité, il se devrait en quelque sorte à lui-même de créer. On saisit l'inanité d'une telle exigence, qui pourrait sembler à première vue séduisante. Elle repose sur une équivoque et contient une erreur que nous pourrions énoncer comme suit : l'Etre en qui réside toute perfection doit, sous peine d'être égoïste, aimer autre chose que soi. Ce qui est manifestement faux. Si toute perfection, en effet, se trouve en plénitude dans l'Etre parfait, ce que cet Etre fait exister comme distinct de lui n'a de perfection quelconque qu'en participant à son propre bien. Rien donc ne peut être aimable dans la création qui ne soit de façon éminente aimable en Dieu ([41bis]). Non, Dieu n'est pas plus libéral après qu'avant la création, bien que par la création Il manifeste de façon insigne sa libéralité infinie.

A la question de l'origine de toutes choses est évidemment rattachée celle de l'origine de l'homme. Le Saint-Père en parle plus longuement ailleurs. Mais, comme ce problème concerne le traité de la création, nous l'examinerons ici. Que faut-il penser du transformisme, pour autant qu'il recherche «si le corps humain fut tiré d'une matière déjà existante et vivante » ([42]) ? Deux choses nous semblent à ce propos établies sans équivoque. La première, que, « dans l'état actuel de la théologie », les recherches et les discussions entre savants touchant ce problème ne sont nullement interdites par l'Eglise, pourvu que ce

(40) P. 851 f.
(41) *Ibid.*
(41bis) Que si l'idée même d'amour semble à certains inclure une pluralité de personnes, en supposant qu'il faille retenir cette considération, le dogme de la Trinité vient nous apprendre ce que la raison n'eût pu découvrir jamais, à savoir qu'en Dieu subsistent de toute éternité dans l'unité parfaite de la nature, le Père, le Fils et l'Esprit Saint.
(42) P. 859 b.

travail soit accompli « avec le sérieux, la modération et la mesure nécessaires » et « à la condition toutefois, que tous soient prêts à se soumettre au jugement de l'Eglise » (43). La seconde, qu'il faut éviter de traduire en certitude définitivement acquise ce qui n'a pas encore franchi le stade des libres discussions entre hommes compétents et de faire « comme si on avait déjà établi, de façon absolument certaine, avec les indices que l'on a trouvés et ce que le raisonnement en a déduit, l'origine du corps humain à partir d'une matière déjà existante et vivante » (44).

De ceci nous croyons pouvoir conclure : 1) Que l'Eglise ne rejette pas comme erronée la doctrine de l'évolution appliquée au corps de l'homme ; 2) Qu'elle ne dénie nullement aux hommes de science la faculté de continuer leurs recherches en ce domaine ; 3) Que l'état actuel des découvertes ne permet pas encore à la théologie de se lier à la doctrine du transformisme comme à une thèse définitive et certaine ; 4) Qu'il faut même encore garder en ce domaine beaucoup de réserve et beaucoup de prudence.

L'Encyclique signale encore deux autres erreurs, que nous nous bornerons à énoncer parce qu'elles ne nous semblent pas réclamer de plus amples explications. « Quelques-uns même se demandent si les anges sont des créatures personnelles et si la matière diffère essentiellement de l'esprit » (45).

Quant au *De Deo Elevante*, la première erreur stigmatisée par le Pape a trait à la gratuité de l'ordre surnaturel. « D'autres, dit le Saint-Père, déforment la vraie notion de la gratuité de l'ordre surnaturel, quand ils prétendent que Dieu ne peut créer des êtres doués d'intelligence, sans les ordonner et les appeler à la vision béatifique » (46). A propos de cette dernière phrase, il peut être utile de rappeler les points suivants. 1) Il n'est nullement mis en question ici que l'ordre dans lequel a été constituée, *de facto* et immédiatement, la création soit l'ordre surnaturel. 2) Que dans l'ordre présent, celui du péché et de la Rédemption, la destinée de l'homme soit surnaturelle, voilà qui est évident pour tout chrétien. 3) Que l'ordre purement naturel n'ait donc jamais existé de fait, tel est bien l'avis commun des Docteurs les plus autorisés de l'Eglise. Mais, c'est aussi l'avis commun des théologiens les plus accrédités, que cet ordre purement naturel est possible. Si Dieu n'a jamais voulu *de facto* d'un monde destiné à une fin purement naturelle, il ne s'ensuit pas qu'il n'eût pas pu le vouloir. Ajoutons que, dans un ordre de nature pure, l'élévation de l'homme à l'ordre surnaturel demeurait nécessairement possible. Dès là en effet que Dieu crée des intelligences dont l'objet formel, selon la thèse de

(43) *Ibid.*
(44) P. 859 b.
(45) P. 851 g.
(46) P. 851 g-853 a.

l'École, est « omne verum », il crée des êtres capables absolument parlant de recevoir le don de l'élévation à l'ordre surnaturel. Mais de ce que cette élévation à l'ordre surnaturel soit nécessairement possible, il ne suit pas qu'elle soit nécessairement réalisée, et du fait qu'un être est doué d'une capacité absolue et éloignée d'être élevé à la vision béatifique, il ne suit pas non plus qu'il y soit nécessairement ordonné de façon prochaine et efficace. Quelle que soit la position des Docteurs catholiques au sujet du *desiderium naturale visionis beatificae*, ils ont communément tenu que ce *desiderium* était inefficace. Seule une disposition toute gratuite de Dieu peut combler ce désir, lequel n'est donc jamais une exigence du surnaturel, mais le signe d'une capacité à recevoir le don, si ce don est positivement offert.

Après la gratuité de l'ordre surnaturel, les questions qui ont trait au péché originel. Le Saint-Père rappelle à ce propos l'enseignement de l'Eglise. Il faut tenir que ce péché « tire son origine d'un péché vraiment personnel commis par Adam » et que, « répandu en tous par la génération, [il] se trouve en chacun et lui appartient » (47). Si donc le polygénisme déclare — et que dit-il sinon cela ? — « ou bien qu'il y a eu sur terre, après Adam, de vrais hommes qui ne descendent pas de lui par génération naturelle comme du premier père de tous, ou bien qu'Adam désigne l'ensemble de ces multiples premiers pères » (47bis), les fidèles ne peuvent embrasser une telle doctrine. Car ce serait ou refuser d'admettre l'existence du péché originel dans tous les hommes, ou nier qu'il fut un péché personnel et individuel en Adam. Rappelons ici, comme on en a déjà fait la remarque ailleurs, que l'Encyclique ne touche pas à la question des pré-adamites, et qu'elle se borne à affirmer qu'à partir d'Adam, qui est un individu et non une collectivité, tous les hommes descendent de lui comme du premier père.

Autres erreurs encore. Concernant le *De Deo Redemptore*, le Pape fait allusion à une fausse conception de la satisfaction que le Christ a présentée pour nous. Concernant le *De Sacramentis* : « Il s'en trouve pour soutenir que la doctrine de la transsubstantiation, fondée, disent-ils, sur une notion philosophique vieillie de la substance, doit être corrigée, de telle sorte que la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie se réduise à une sorte de symbolisme, en ce sens que les espèces consacrées ne seraient que les signes efficaces de la présence spirituelle du Christ et de son intime union en son Corps mystique avec les membres fidèles » (48). Une telle opinion contredit explicitement, on l'admettra sans peine, les définitions du Concile de Trente qui enseigne que le Christ est présent sous les espèces *vere, realiter et substantialiter* (49). Pour ce qui a trait au *De Ecclesia*, le Saint-Père dé-

(47) P. 859 c.
(47bis) *Ibid.*
(48) P. 853 a.
(49) Conc. Trid., Sess. XIII, cap. I, Denz. 874; et Can. 1, D.B. 883.

plore que certains ne se croient pas « liés par la doctrine que Nous exposions, il y a peu d'années, en Notre Encyclique et qui s'appuie sur les sources de la révélation, à savoir que le Corps mystique du Christ et l'Eglise catholique romaine sont une seule et même chose (cfr Litt. Enc. *Mystici Corporis Christi*, *A.A.S.*, vol. XXXV, p. 193 sq.) » ([49bis]).

Cette déclaration apporte des précisions utiles à la question controversée entre théologiens au sujet de l'extension du Corps mystique. Faut-il dire que celui-ci déborde les limites de l'Eglise visible prise adéquatement, ou au contraire qu'il s'identifie avec elle ? On voit dans quel sens l'affirmation du Souverain Pontife oriente la réponse. Il est impossible d'être du Corps mystique sans être rattaché par un lien réel quoique peut-être invisible à l'Eglise visible. Tel le païen à qui Dieu accorde la grâce d'une contrition parfaite : il est justifié par son appartenance *voto* à l'Eglise. Il est impossible, par ailleurs, d'être membre *actu* de l'Eglise visible sans avoir en soi quelque lien de grâce qui rattache au Corps mystique. C'est le cas du pécheur, baptisé dans l'Eglise et qui n'a pas rompu, par l'apostasie, avec elle.

Appartenance *re* ou *voto* à l'Eglise de Dieu. Ce *votum*, l'enseignement traditionnel l'a toujours entendu dans le sens d'une disposition réelle, fruit dans l'âme d'une authentique grâce de Dieu. Il a toujours signifié par là bien autre chose — c'est ce que rappelle encore l'Encyclique — qu'« une vaine formule » ([50]).

Conclusion.

En lisant l'Encyclique *Humani Generis* qui stigmatise un nombre assez imposant d'erreurs, d'aucuns se seront demandé peut-être si elle n'allait pas rétrécir l'horizon du théologien. En tant de domaines où la pensée s'était engagée en ces trente dernières années, des barrières semblent dressées à nouveau. Nous croyons au contraire que, bien comprise, l'Encyclique doit produire un élargissement des consciences. Notons, tout de suite, que le Saint-Père n'entend nullement freiner l'effort scientifique dans quelque domaine que ce soit. Il le dit et le répète, en des phrases dont il ne faudrait pas atténuer le ton, comme celle-ci qui fait partie de son exhortation finale : « Dans les questions nouvelles que la culture moderne et le progrès rendent actuelles, qu'ils apportent leurs recherches les plus diligentes » ([51]).

La Lettre veut être surtout un avertissement paternel, dont on a souligné déjà le caractère de bienveillance et de modération. Cet avertissement est, disions-nous, de nature à produire un élargissement des consciences. Et tout d'abord, il dissipe pas mal d'équivoques.

(49bis) P. 853 b.
(50) P. 853 b.
(51) P. 861 e.

Or, pour l'intelligence, comme pour les yeux, l'ennemi, le grand ennemi, c'est le brouillard. Ne régnait-il pas dans l'Eglise, ces dernières années surtout, une impression vague qui gagnait du terrain en théologie, l'impression que peu à peu l'autorité revenait ou reviendrait sur les condamnations du modernisme ? L'insistance de la présente Lettre à reproduire les condamnations de l'Encyclique *Pascendi*, sur l'évolutionnisme radical et sur l'immanentisme, est, nous semble-t-il, à ce propos, libératrice.

Mais le résultat le plus positif de l'intervention du Saint-Père nous paraît être l'estime qu'elle veut voir renaître et qu'elle doit contribuer à rendre pour le patrimoine de pensée chrétienne, que représente et que maintient la tradition théologique. Le thème central de la Lettre, en dénonçant le relativisme dogmatique, consiste, nous avons essayé de le montrer au cours de notre étude, à démasquer un état d'esprit qui, s'il devait s'imposer, serait sans nul doute ruineux. Cet état d'esprit, c'est le mépris pour la spéculation théologique elle-même. Il se trahit dans la tendance à faire table rase de toutes les richesses qu'un commerce avec la vérité divine a apportées à l'esprit humain. Renier l'effort séculaire de compréhension, d'adaptation, d'explication de la vérité, pour retourner aux sources, comme si tout cet acquis providentiel n'était qu'obstacle au véritable progrès : quelle aberration !

En dénonçant ce péril, non seulement l'Encyclique rend un service signalé à la théologie, mais elle sert en même temps la cause de la saine raison. Elle rappelle, en effet, un principe qui est à la base du développement de toute science authentique, à savoir que le progrès s'inscrit toujours dans une continuité. Une découverte n'est possible que grâce aux découvertes antérieures et demeure fonction de celles-ci. Quand les hypothèses scientifiques sont devenues des théories et que ces théories, grâce à de multiples vérifications, après être passées par le crible d'expérimentations nombreuses, ont acquis une réelle certitude, le vrai savant ne va pas nier, ni même remettre en question ces résultats patiemment accumulés de l'expérience humaine. Qui, par exemple, irait, de nos jours, considérer comme non avenues les découvertes d'un Copernic et d'un Newton concernant la gravitation ? Si la théologie est une science, elle est soumise, comme toutes les autres disciplines, à la loi qui veut que le progrès fleurisse au terme d'une continuité. Pour avoir rappelé ce principe essentiel, l'Encyclique *Humani Generis* aura fait plus que de remettre devant les yeux les normes nécessaires de la prudence. Elle aura contribué à guérir les intelligences de cette pusillanimité qui est presque toujours à l'origine du scepticisme. Elle mérite donc plus que notre respect, notre gratitude.

Louvain. Fr. TAYMANS, S. I.