NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

68 N° 1 1946

Le problème de l'acte de foi

Édouard DHANIS (s.j.)

p. 26 - 43

https://www.nrt.be/it/articoli/le-probleme-de-l-acte-de-foi-2891

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

LE PROBLEME DE L'ACTE DE FOI

Un important ouvrage. — Au cours de son développement dans l'histoire, la pensée théologique ne s'applique pas toujours avec une ardeur égale aux diverses questions qui ressortissent à elle. Il y a des époques où certains sujets sont laissés plus ou moins en repos, tandis que d'autres bougent. Depuis un demi-siècle, le problème de l'acte de foi est un de ceux qui se trouvent de nouveau au premier plan des préoccupations des théologiens ; et, à en juger d'après les publications de ces dernières années, cette situation n'est pas proche de prendre fin. Il y eut des tentatives de renouvellement, des controverses mouvementées, des recherches tenaces. Tout cela a-t-il abouti, sinon à des résultats admis par tous, du moins à des orientations auxquelles beaucoup se rallient ? Il valait la peine de faire le point, de mesurer la marche parcourue en ces dernières décades, de la confronter avec les données traditionnelles, soumises à un inventaire minutieux, et d'ouvrir enfin des perspectives d'avenir. C'est le travail que M. l'abbé Aubert, actuellement professeur de théologie au Séminaire de Malines, a entrepris dans une thèse de maîtrise, présentée l'été dernier à la Faculté de théologie de l'Université catholique de Louvain. La thèse a pour titre *Le problème de l'acte de foi, données traditionnelles et résultats des controverses récentes* (1). C'est l'ouvrage le plus développé, traitant du problème de la foi, depuis la très volumineuse étude qu'il y a plus de trente ans le P. Harent inséra dans le *Dictionnaire de théologie catholique* (2). On sait que l'étude du P. Harent constituait une somme sur le sujet ; tous les travaux qui la suivirent durent compter avec elle. Il est manifeste cependant qu'elle a notablement vieilli, et à divers points de vue l'œuvre de M. Aubert la remplacera.

En parcourant les colonnes du P. Harent, on recueillait les témoignages de l'Ecriture, de la Tradition, et l'on entendait un peu toute l'École. Il n'empêche que cette étude avait, dans son ensemble, une allure théorique plutôt qu'historique. L'ordre général était logique et non chronologique : on se trouvait devant une série de problèmes doctrinaux dont la solution était cherchée, chaque fois, dans les sources de la révélation et dans la discussion des opinions théologiques.

---

(1) X, 804 pp., Louvain, 1945. — Dans le présent article, les références à la thèse de M. Aubert seront indiquées par de simples notations de pages.

(2) S. Harent, S. I., « Foi », *Dict. théol. cath.*, t. VI, 1920, col. 55-514. Les fascicules contenant l'article sur la foi parurent en 1913.

Chez M. Aubert, tout est davantage sous le signe de l'histoire ; et l'ordre est chronologique, sauf dans la dernière partie, qui nous donne les vues personnelles de l'auteur sur la réalité mystérieuse de la foi. Est-ce à dire que, dans les parties précédentes, l'histoire de la théologie de la foi est retracée d'une manière complète ? Non pas ; et telle n'était pas l'intention de l'auteur. Il s'est proposé d'inventorier des données traditionnelles, et de suivre le fil des controverses récentes, afin de préparer une recherche théorique. Dans sa pensée, toute cette enquête préliminaire devait servir à indiquer dans quelle voie l'étude spéculative de l'acte de foi aurait à s'engager, pour répondre en même temps aux exigences du donné révélé et aux préoccupations de la pensée religieuse contemporaine.

La composition de M. Aubert est limpide et vivante ; il ne court pas le risque d'être trop dense, et pourrait même tomber parfois dans une certaine prolixité. Son information est très étendue ; il est tout à fait exceptionnel que ses notes bibliographiques présentent une légère lacune. Les précieuses monographies sur l'histoire de la théologie de la foi qui parurent ces vingt-cinq dernières années sont judicieusement mises à profit. Les doctrines sont expliquées à la lumière de la mentalité de l'époque où elles naquirent. L'auteur excelle à déceler les préoccupations qui sous-tendent les systèmes et à dégager l'esprit qui les anime. Son point de vue personnel est largement humain et vraiment religieux ; pour être fort érudite, sa science n'a rien de purement livresque. On pourrait souhaiter qu'elle s'exprime parfois d'une manière plus technique ; car la teneur notionnelle des positions théologiques n'est pas toujours rendue dans des formules très précises ; il arrive qu'on se heurte à des inexactitudes qui surprennent un peu. Heureusement celles-ci n'apparaissent que de loin en loin ; elles sont comme des fléchissement momentanés d'une diligence habituellement soutenue (3).

(3) Nous ne désirons pas en dresser la liste : trois exemples feront voir à quelle sorte de défaillances nous songeons. M. Aubert constate fort bien que S. Thomas admet des motifs externes de crédibilité, qui contribuent à préparer et à soutenir la foi (pp. 62-65). Mais leur importance serait bien réduite ; car il irait jusqu'à exprimer les vues que voici : « L'incrédulité des Juifs aurait été tout aussi coupable, même si le Christ n'avait fait aucun miracle : la prédication du Christ et l'appel secret dans leur cœur suffisait à leur rendre la foi obligatoire... L'*interior instinctus*... suffit à faire savoir à l'homme qu'il doit croire, et que la prédication qu'il entend émane réellement de la Vérité divine elle-même » (pp. 65-66). Pour rendre fidèlement la pensée de l'Aquinate, nous dirions plutôt qu'à ses yeux, la foi requiert normalement une connaissance de garanties extérieures de la révélation (voir p. ex. : III *Sent.*, d. 23, q. 2, a. 2, sol. 1 ad 2 ; *S. th.*, II^a II^{ae}, q. 1, a. 4, ad 2 ; — II^a II^{ae}, q. 2, a. 1, c. et ad 1 ; — II^a II^{ae}, q. 2, a. 9, ad 3 ; — II^a II^{ae}, q. 178, a. 1, c. et ad 5), que néanmoins le besoin qu'elle en a décroît dans la mesure où l'invite intérieure de la grâce se fait sentir davantage (voir *Pot.*, q. 6, a. 9, ad 18) ; et que, dans des cas privilégiés, une inspiration spécialement lumineuse de la grâce peut être un critère suffisant pour conduire à la foi (voir *Quodlib.* II, q. 4, a. 6, ad 1 et ad 3).

La première partie du livre. — Le livre est divisé en trois grandes parties. La première commence par rappeler brièvement l'enseignement de l'Écriture et des Pères. L'auteur met fort bien en relief, chez S. Paul, chez S. Jean et chez S. Augustin, ce qu'on pourrait appeler l'élément mystique de la foi. Il y aura lieu de tenir compte de ses remarques sur le sens qu'avaient, au deuxième concile d'Orange, les expressions d'*initium fidei* et de *credulitatis affectus*. Ce sens ne paraît pas recouvrir exactement celui que ces vocables reçurent plus tard dans la théologie scolastique. L'étude de l'Écriture et des Pères est suivie d'un chapitre consacré au traité de la foi chez saint Thomas d'Aquin. Vient ensuite un commentaire des enseignements du magistère ecclésiastique depuis le concile de Trente jusqu'aux approches du concile du Vatican. Ce commentaire fouillé et judicieux rendra de grands services. Plus important encore est le long chapitre qui explique l'enseignement du concile du Vatican sur la foi. Il apporte des compléments très appréciables à l'étude classique — plus doctrinale, mais moins historique — de Vacant sur le même sujet (4).

La pensée des réformateurs du XVI[e] siècle sur le salut par la foi est rendue comme suit : « [La présence de la foi-confiance] dans une âme impliquerait donc nécessairement le salut pour celle-ci, puisqu'elle suffit à l'unir parfaitement au Christ » (p. 73). Il faudrait plutôt dire : la présence de la foi-confiance dans une âme apporterait nécessairement la justice, mais une justice extrinsèque qui ne dit point une parfaite union au Christ.

Considérons encore le texte suivant : « Dès lors, sans vouloir taxer d'hérésie les opinions contraires, il semble pourtant qu'il soit plus conforme à l'esprit général de la tradition de ne pas limiter le rôle de la grâce à rendre méritoire [l'auteur veut peut-être dire salutaire] un acte de foi intrinsèquement naturel, mais de lui attribuer au contraire une part importante dans la genèse même de l'acte en tant qu'acte de connaissance » (p. 222). Nous serions porté à dire qu'il n'existe pas d'opinion théologique restreignant le rôle de la grâce dans la foi à rendre méritoire ou salutaire un acte intrinsèquement naturel. Même les nominalistes n'enseignèrent point cela. Quelles opinions l'auteur a-t-il pu viser ? Il parle plusieurs fois des analyses « molinistes » de la foi, c'est-à-dire de celles d'après lesquelles la grâce, en tant qu'essentiellement surnaturelle, n'affecte pas la conscience, même obscure, de celui dont elle élève l'activité. En comparant les textes (pp. 47, 442, 222) et en procédant par exclusion, on arrive à conclure que les opinions visées doivent être cherchées dans ce secteur. Mais, selon les « molinistes » en question, la foi est surnaturelle intrinsèquement et dans son essence, encore que cette surnaturalité essentielle affecte, comme telle, la seule réalité ontologique de l'acte et non pas son aspect conscient. Est-il vrai au moins que, d'après ces auteurs, la grâce n'a pas de part importante dans la genèse de l'acte de foi en tant qu'acte de connaissance? Non pas ; car la grâce de foi, pensent-ils, est éclairante et par là elle incite à croire ; seulement, en tant qu'elle nous éclaire, en tant donc qu'elle pénètre dans la conscience, elle est surnaturelle quant au mode et non quant à l'essence. Pas plus que M. Aubert, nous n'inclinons à admettre une telle conception. Mais la description qu'il en donne nous paraît trop peu fidèle. Au reste il est simplement juste non seulement, comme dit l'auteur, de ne pas taxer cette conception d'hérésie, mais même de s'abstenir de lui infliger une note théologique plus bénigne.

(4) J. Vacant, *Etudes théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, t. I et II, Paris, 1895.

A la base de l'étude de Vacant, il y avait surtout les actes du concile publiés dans la *Collectio Lacensis* (5) ; M. Aubert a pu utiliser les actes publiés plus récemment et d'une manière plus complète dans la collection de Mansi (6). Ce qui est dit sur l'« évidente crédibilité » que le concile attribue à la révélation, représente, par rapport aux indications très sommaires de Vacant, un éclaircissement opportun et décisif : l'évidence en question ne tombe pas sur la vérité du fait de la révélation, mais sur sa crédibilité ; cette crédibilité consiste en ce que le fait de la révélation a des garanties suffisantes pour mériter un assentiment prudent (pp. 198-199). Le passage du concile sur la persévérance dans la foi catholique a donné lieu, on le sait, à diverses interprétations. A peu de choses près, nous souscririons à celle de M. Aubert. Il ne croit pas que le concile ait voulu enseigner que l'abandon de la foi catholique comportait toujours une faute subjectivement grave. Aux arguments déjà allégués par ceux qui opinaient de la sorte, il en a ajouté un nouveau (p. 216), tiré d'une intervention de Mgr Dupanloup, laquelle fut publiée pour la première fois dans la collection de Mansi (7).

Au sujet des rapports entre la foi et la connaissance des motifs de crédibilité, nous ferions une réserve. Au dire de l'auteur, les Pères du concile du Vatican ont sans doute enseigné la possibilité de prouver la crédibilité de la révélation, mais ils n'ont pas affirmé, non pas même en passant, qu'une connaissance des critères de la révélation fût requise pour l'accomplissement de l'acte de foi. « Les Pères — lisons-nous — ne s'occupent des critères que comme se trouvant à la disposition éventuelle des croyants » (p. 167, n. 31). Cette interprétation est-elle entièrement fidèle ? On lit dans la constitution *De fide catholica :* « Ut nihilominus fidei nostrae obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa iungi revelationis suae argumenta, facta scilicet divina, atque imprimis miracula et prophetias » (8). L'expression « rationi consen-

(5) T. VII, 1890.

(6) T. XLIX (1923)-LIII (1927).

(7) La preuve est même peut-être un plus forte que ne le montre l'auteur. Mgr Dupanloup avait demandé qu'on emploie, dans le canon 6 du chapitre III de la constitution *De fide catholica,* l'expression *veram et iustam causam habere* ; cela à propos de l'impossibilité d'avoir une bonne raison de mettre en doute la foi catholique. A l'appui de sa demande, il apporte deux raisons dont voici la seconde : « quia semper et in omnibus casibus verum erit iustam obiective causam dubitandi non haberi posse » (Mansi, t. LI, col. 231). Ceci réserverait la possibilité, par manière d'exception, d'une cause subjectivement valable. « Mgr Martin — observe M. Aubert — entérina cette remarque sans aucune contradiction » (p. 216). Est-ce assez dire ? En fait, ce rapporteur proposa aux Pères du concile d'adopter l'expression *iusta causa* qui contenait déjà, remarqua-t-il, le sens exprimé par le mot *vera.* Puis il ajouta ceci, qui a quelque importance : « Et iam satisfactum est intentioni reverendissimi patris » (Mansi, t. LI, col. 334). Les Pères votèrent alors, à peu près à l'unanimité, dans le sens proposé (*op. cit.,* col. 336).

(8) Denz., 1790.

taneum » signifie conforme à la raison, c'est-à-dire à ses exigences légitimes ; on peut la traduire par le mot « raisonnable ». Un acte est objectivement raisonnable, si des motifs suffisants de l'accomplir sont susceptibles d'être connus. Un acte objectivement raisonnable l'est aussi subjectivement, s'il est accompli en vertu de pareils motifs. Revenons au texte du concile. Faut-il l'entendre comme suit : afin que notre foi soit objectivement et subjectivement raisonnable, Dieu a ajouté aux secours internes de la grâce des garanties externes de la révélation ? Ou au contraire faut-il interpréter avec M. Aubert : afin que notre foi soit objectivement raisonnable, Dieu a ajouté aux secours de la grâce ces garanties externes ? Les deux sens sont possibles. L'auteur croit trouver, dans les actes du concile, un argument en faveur de son interprétation. La valeur en est peut-être contestable ; mais nous n'insisterons pas là-dessus. Car après avoir parlé des signes donnés par Dieu pour rendre la foi raisonnable, le concile continue : « Licet fidei assensus nequaquam sit motus animi caecus, etc. » (9). Où une remarque nous semble s'imposer : si l'assentiment de foi n'a rien d'un mouvement aveugle de l'âme, c'est qu'il est subjectivement raisonnable. Quoi qu'il en soit du sens à donner au texte précédent, le concile entend donc dire ici que des critères de la révélation, capables de rendre la foi subjectivement raisonnable, doivent être connus par le croyant. Il serait malaisé, pensons-nous, de défendre une autre interprétation.

En l'occurrence, le texte présenté d'abord aux Pères du concile était plus long que celui qu'ils finirent par adopter. La proposition que nous venons de citer était encadrée entre deux membres de phrase qui disparurent en fin de compte. Voici comment se présentait le texte primitif : « Licet autem non crederemus nisi videremus esse credendum, atque fidei assensus nequaquam sit motus animi caecus, et ab operatione intellectus disiunctus, etc. » (10). La formule « non crederemus, nisi videremus esse credendum » donne clairement à entendre que la foi requiert une connaissance de la crédibilité, qu'elle doit être subjectivement raisonnable. Pourquoi la laissa-t-on tomber ? Un Père du Concile avait demandé l'omission, parce qu'il craignait que la formule fût comprise comme une autorisation accordée aux catholiques de faire un choix parmi les dogmes. Le rapporteur, Mgr Martin, répondit : « Sunt quidem haec verba desumpta ex sancto Thoma Aquinate et defendi possunt certissime ; sed quia non sunt necessaria, censuit deputatio hanc emendationem esse admittendam » (11). En effet l'affirmation n'était plus nécessaire, car nier que la foi soit un mouvement aveugle de l'âme, — *nequaquam motus ani-*

(9) Denz., 1791.
(10) Mansi, t. LI, col. 34 D.
(11) Mansi, t. LI, col. 320 D.

mi caecus — c'est suffisamment donner à entendre qu'il est nécessaire de voir que l'on doit croire. M. Aubert lui-même observe à ce propos : « Bien que la formule fût de S. Thomas, Mgr Martin admit qu'on pouvait la supprimer sans inconvénient..., afin d'éviter tout pléonasme » (p. 179-180). N'est-ce pas avouer qu'aux yeux du rapporteur le décret conciliaire signifiait déjà équivalemment la nécessité, pour la foi, d'une connaissance de garanties de la révélation ?

Dans une conclusion générale, l'auteur reprend la question des rapports entre la foi et la connaissance des motifs de crédibilité d'après le concile du Vatican. « [Les Pères du concile] — dit-il — sont unanimes à répéter avec insistance que la foi est une adhésion libre et vertueuse qui est avant tout et surtout l'œuvre de la grâce, et que rien ne serait plus contraire à la tradition de l'Église que de vouloir l'assimiler à l'examen rationnel d'une doctrine humaine » (p. 221). En effet la foi n'est ni un pareil examen, ni la conclusion qu'on en tirerait, et plusieurs Pères du Concile ont parlé dans ce sens. L'auteur continue un peu plus loin : « [A la fin du troisième chapitre de la constitution *De fide catholica*] on rappelait avec tant d'insistance que la foi ne s'appuie pas sur l'examen des motifs de crédibilité » (p. 221). Cette formule ne nous paraît guère heureuse ; elle doit signifier sans doute que la foi ne dépend pas nécessairement d'un examen scientifique des motifs de crédibilité. Cela en effet est, indirectement au moins, signifié par le dernier canon du chapitre susdit (12).

La deuxième partie du livre. — La partie la plus longue du livre est la deuxième. Elle a pour objet les recherches des cinquante dernières années sur la théologie et la psychologie de la foi. Citons d'abord quelques titres : *Les théologiens scolastiques aux environs de 1900 : Les controverses autour de la méthode d'immanence ; Un essai d'adaptation scolastique (le Père Ambroise Gardeil) ; L'école de Rousselot ; L'influence de Max Scheler dans l'Allemagne de l'entre-deux-guerres ; Tour d'horizon contemporain.* Le lecteur du « Problème de l'acte de foi » remarquera combien la pensée de théologiens même fort traditionnels fut stimulée et enrichie par les interventions de philosophes d'envergure, comme Maurice Blondel et Max Scheler. Sans négliger des essais d'importance secondaire, sans même refuser audience à certains lettrés qui ne sont à proprement parler ni des théologiens ni des philosophes, l'auteur dégage très nettement les doctrines et les courants qui offrent un intérêt majeur. C'est là une réussite qui a d'autant plus de prix que l'histoire de cette période mouvementée de la théologie de la foi n'avait pas encore été écrite ; presque tout a dû être situé, comparé, organisé pour la pre-

(12) Denz., 1815.

mière fois. Cependant nous ne nous trouvons pas ici seulement devant une tranche d'histoire. Des discussions et des jugements de valeur accompagnent régulièrement l'esquisse des doctrines. Il le fallait pour que cette deuxième partie du livre contribuât à préparer l'élaboration spéculative de la théologie de la foi. Des essais suggestifs, mais plus ou moins aventureux, comme ceux du P. Laberthonnière et de M. Le Roy, sont analysés avec une bienveillance qui sait faire les réserves nécessaires. Nous n'oserions pas dire qu'un égal effort de compréhension sympathique a présidé à l'étude de théologiens d'allure très classique, comme le Cardinal Billot, ou les P.P. Bainvel, Gardeil et Garrigou-Lagrange.

Si l'École était abondamment citée par le P. Harent, elle l'est peu, il faut le reconnaître, dans le livre de M. Aubert. S. Thomas a été étudié, les théologiens des cinquante dernières années le sont aussi ; mais, dans l'immense intervalle qui sépare ceux-ci de celui-là, la théologie de la foi s'est développée suivant plusieurs courants, et elle a donné naissance à des systèmes très complets et très méthodiquement construits. Or tout cela n'est évoqué que dans la mesure où le commentaire des actes du magistère ecclésiastique le requiert. Certes le but poursuivi par l'auteur ne l'obligeait pas à suivre toute l'évolution du traité de la foi chez les scolastiques. Mais n'y aurait-il pas eu avantage à étudier, chez quelques grands auteurs, les formes les plus caractéristiques des anciennes analyses de la foi ? La connaissance de celles-ci peut aider singulièrement à poser les problèmes en des termes précis, à prévoir les aboutissements logiques de certaines positions initiales, à donner des points de repère à la pensée. N'est-il pas constant qu'en théologie comme en philosophie, la pensée personnelle gagne à s'élaborer en fonction des grandes positions classiques ? Il est vrai que, chez les théologiens scolastiques du début de notre siècle, M. Aubert a pu recueillir des échos de certaines au moins des anciennes traditions. Il est vrai aussi qu'il avait le droit de tracer des limites à un ouvrage déjà si vaste ; et l'on comprend qu'il n'ait pas voulu réduire, au profit d'une étude de systèmes souvent décrits, son enquête si nouvelle sur les controverses contemporaines.

Les cadres d'un article ne permettent pas de suivre l'auteur dans le dédale des récentes opinions. Nous nous contenterons d'attirer l'attention sur un point qui a quelque importance. S. Thomas d'Aquin, d'accord en cela avec la plupart des théologiens de son temps, rattachait l'assentiment de foi à un dynamisme surnaturel pointant l'activité consciente de l'homme vers Dieu, fin de l'ordre de la grâce. Ce dynamisme ouvre une perspective secrète mais toute nouvelle sur Dieu qui se révèle ; il nous fait croire par une affirmation cordiale et *unitive qui s'appuie directement sur la parole de Dieu*. Ces vues religieuses et profondes ne sont pas celles qui inspirent les théories

scolastiques, prédominantes à la fin du XIX[e] siècle. Les théologiens thomistes eux-mêmes ne tiraient pas un très grand parti d'un tel patrimoine. M. Aubert l'a noté, mais en observant aussi qu'au cours des récentes controverses, divers groupes de théologiens dont plusieurs s'inspirent avec prédilection de S. Thomas, s'efforcèrent de retrouver ces thèmes trop abandonnés ; de les retrouver, dis-je, et de les développer ultérieurement.

Or sur une question centrale, celle de la manière dont la foi atteint son motif formel, la parole divine, on voit ces chercheurs s'engager dans deux voies différentes. Les uns — et il convient de nommer ici surtout le P. Rousselot, M. Masure, M. Mouroux et aussi M. Karl Adam — conçoivent la chose plus ou moins de la manière suivante. La grâce de foi, en mettant notre esprit en consonance avec la parole de Dieu manifestée par des signes divins, nous fait reconnaître, par une inférence immédiate et souverainement certaine, le fait que « le doigt de Dieu est là ». Nous voyons ainsi le témoignage divin dans et par les signes qui le garantissent ; telle est notre atteinte du motif formel de la foi. Elle entraîne avec soi l'assentiment au contenu de la révélation et forme ainsi l'acte de foi complet. Mais d'autres auteurs — comme le P. de la Taille, le P. Chenu, le P. Malevez et, à sa manière, M. Guardini — tendent plutôt à attribuer tout le discernement des signes de la révélation à une préparation extrinsèque de la foi. A leurs yeux, la foi est préparée par une connaissance de la crédibilité ; mais en elle-même, elle n'est pas une inférence, pas même une inférence immédiate à partir des signes de crédibilité ; elle se suspend directement au Dieu de vérité, comme à un pôle attirant. Par la grâce de foi, pensent-ils, Dieu se rend sourdement présent à l'âme, il la meut et l'attire de manière à centrer sur lui, tel qu'il est annoncé dans le message chrétien, une affirmation saintement avide et confiante. Le premier groupe de théologiens s'éloigne de la tradition thomiste classique en introduisant des signes créés dans le motif formel de la foi. Le second groupe au contraire tend à maintenir les vues traditionnelles chez les disciples de S. Thomas, sur la nature toute transcendante de ce motif. Ces vues sont fréquemment formulées comme suit : la foi a pour motif formel la parole incréée de Dieu crue pour elle-même ; elle est soulevée par un instinct de grâce qui lui donne de pouvoir ainsi s'en remettre directement à Dieu. M. Aubert a étudié avec sympathie les deux groupes de théologiens précités. Nous allons voir comment sa conception personnelle de l'atteinte du motif de la foi a subi leur influence.

La troisième partie du livre. — Les deux parties précédentes ont amené à pied d'œuvre des matériaux, qui doivent rendre fructueuse une recherche spéculative. La troisième et dernière partie, intitulée *Vers une élaboration spéculative, perspectives d'avenir,* est une recher-

che de ce genre. Très conscient de la complexité du sujet, l'auteur n'a voulu, dit-il, que « suggérer certains éléments de solution à quelques-uns des problèmes les plus discutés de l'acte de foi » (p. 645). Ce langage est extrêmement modeste ; il est vrai cependant qu'on trouve dans « Le problème de l'acte de foi », moins un système prouvé rigoureusement et développé sous tous ses aspects, que des prises de position sur une suite de questions importantes du traité de la foi.

M. Aubert organise ses réflexions en fonction des opinions et des tendances contemporaines qu'il a exposées. Il procède moins en somme par voie de déduction que par voie de comparaison et par l'appréciation des avantages que comporte telle ou telle solution. Ses préférences ne relèvent pas seulement de preuves proprement dites, mais aussi de certaines affinités spirituelles, profondes. Un souffle large traverse tout son exposé ; la théologie de la foi, telle qu'il la conçoit, garde un contact vivifiant aussi bien avec les données de l'expérience religieuse qu'avec les préoccupations de la philosophie contemporaine. Il nous présente un ensemble de vues fort suggestives, mais dont les contours pourraient parfois être plus nets et dont l'originalité très réelle ne paraît pas entièrement exempte d'éclectisme. Tout en s'inspirant de la doctrine de S. Thomas, il ne perd jamais de vue l'écart si grand entre la manière dont le problème de la foi se pose aujourd'hui et celle dont il se posait dans la chrétienté du XIII[e] siècle. Il a sur ce sujet des pages neuves et éclairantes, avec peut-être parfois une pointe d'exagération. Il n'est pas douteux que sa pensée, et par sa saine nouveauté, et par ce qu'elle garde d'encore un peu inachevé, stimulera la réflexion et les échanges de vues. Il voudrait, dit-il, « amorcer, sur quelques points essentiels, des discussions ultérieures » (p. 645). Ici même, plutôt que de donner un résumé qui ne saurait être beaucoup plus qu'une table des matières paraphrasée, on voudrait caractériser trois des positions principales de l'auteur, et ajouter à l'occasion quelques remarques critiques.

L'atteinte du motif formel de la foi. — Comme nous l'avons dit plus haut, la pensée de M. Aubert a subi ici l'influence de deux groupes de théologiens, le premier représenté surtout par le P. Rousselot, le second représenté entre autres par le P. de la Taille. Partageant la persuasion foncière qui leur est commune, il insiste sur l'existence d'un dynamisme surnaturel qui met l'intelligence en consonance avec la parole de Dieu, qui projette sur cette parole une lumière nouvelle, qui nous permet ainsi d'atteindre le motif formel de la foi. Mais va-t-il se joindre aux théologiens du premier groupe, pour concevoir l'atteinte du motif formel de la foi comme une vue de la parole divine dans et par des signes créés ? Ou au contraire s'accordera-t-il avec ceux de l'autre groupe pour suspendre directement la foi à Dieu qui attire mystérieusement à lui ? En fait il ne pense pas devoir choi-

sir une de ces solutions de préférence à l'autre ; il avance, au moins « à titre d'hypothèse de travail » (p. 729), une solution conciliatrice. Celle-ci se rattache à une distinction qui lui est chère et qu'il nous faut tâcher de définir brièvement. C'est la distinction entre la foi comme acceptation générale du surnaturel et la foi en tant qu'elle est un assentiment déterminé à la doctrine annoncée au nom de Dieu. La foi, estime-t-il, commence par être une acceptation générale du surnaturel, une reconnaissance, vécue plutôt que formulée, de Dieu qui nous appelle par sa grâce à nouer des rapports intimes avec lui. Cette acceptation générale et confuse demande à se préciser ultérieurement dans un assentiment à une doctrine déterminée. Si donc une doctrine surnaturelle est dûment annoncée au nom de Dieu, l'acceptation générale du surnaturel se prolongera normalement en un assentiment aux dogmes. Celui-ci, qui gardera en lui celle-là comme son âme cachée, est la foi dans sa stature normale.

Or l'acceptation générale du surnaturel paraît, à M. Aubert, s'accomplir par manière de consentement à un « dynamisme puissant » à une « impulsion divine ». Elle consiste à « s'abandonner librement... à l'inclination impérieuse qui... pousse [l'esprit] à donner son adhésion à la parole de Dieu » (p. 730). Ceci va dans le sens de la solution préconisée par le P. de la Taille et le groupe de théologiens dont il fait partie. Pour autant que la foi est considérée comme l'acceptation générale du surnaturel, M. Aubert paraît bien accorder qu'elle se suspend directement à Dieu qui l'attire et qu'elle atteint ainsi son motif formel. Mais, continue-t-il, « il s'agit ensuite de fournir un objet précis à cette disposition globale... C'est ici qu'il y aurait intérêt à faire appel à ceux qui parlent d'une espèce d'intuition surnaturelle du fait de la révélation » (p. 730). Cette intuition ne met pas en œuvre des « raisonnements explicites » ; elle inclut seulement une « inférence spontanée » (p. 733), immédiate. « Lorsqu'on constate sur le visage de quelqu'un la bienveillance ou la désapprobation, on ne considère pas ces signes du visage comme un motif ultérieur [c'est-à-dire sans doute comme un signe connu temporellement avant la disposition d'âme qu'il manifeste], mais comme un simple moyen d'atteindre immédiatement la cause dans les effets sensibles. Ainsi en va-t-il des manifestations de transcendance et de sainteté surnaturelle qui désignent clairement l'Eglise comme l'organe de Dieu sur la terre » (p. 733). D'ailleurs les signes de la révélation ne sont pas simplement extrinsèques à elle. Ils font partie du phénomène de l'Eglise qui est comme une incarnation de la révélation, « quae quasi concreta est divina revelatio » (p. 731-732). En résumé, la foi pour devenir un assentiment aux dogmes chrétiens doit atteindre la parole de Dieu, son motif formel, en le reconnaissant dans des signes où elle s'incarne. Bien qu'appuyée sur la garantie de signes divins, cette reconnaissance peut être appelée une intuition ; car elle n'est pas faite

d'actes successifs : elle saisit en même temps les signes et la chose signifiée. Ici M. Aubert conçoit l'atteinte du motif formel de la foi d'une manière qui rappelle celle du P. Rousselot.

Pourquoi a-t-il eu recours à cette solution conciliatrice ? A vrai dire, il ne nous livre pas ses raisons en termes exprès ; il décrit sa solution plutôt qu'il ne la prouve. On peut cependant entrevoir pourquoi il s'y attache. D'une part il a un sens très vif de la valeur religieuse d'une foi toute centrée sur Dieu, toute livrée à l'attraction divine. De plus il a observé avec une grande perspicacité — nous aurons à y revenir — l'influence de l'acceptation vécue du surnaturel sur la perception des motifs de crédibilité et sur la marche vers la foi catholique. Cette acceptation lui est apparue de la sorte comme pouvant précéder les contacts déjà convaincants avec la prédication de l'Eglise. Dès lors il était naturel qu'il l'expliquât comme un consentement secret à une inclination de grâce, à une attraction de Dieu. Mais d'autre part il a été frappé par le caractère immédiat, intuitif que peut prendre le discernement de la révélation dans ses signes ; et probablement aussi a-t-il trouvé difficile de mettre dans une attraction divine confusément perçue le motif formel d'un assentiment distinct à tout le *credo* de l'Eglise. C'est tout cela sans doute qui l'a poussé vers sa solution bipartite.

Nous ne savons pas si beaucoup de théologiens se rallieront à elle. Ne présente-t-elle pas l'inconvénient d'attribuer au fond deux motifs formels à la foi ? Le Dieu de vérité qui attire à lui l'assentiment, et des signes qui sont le principe d'un discernement, d'une inférence spontanée, ne sont-ce pas là des motifs d'espèces différentes ? Et, s'ils le sont, ne faudra-t-il pas avouer qu'ils motivent deux actes spécifiquement distincts eux aussi ? Car les actes reçoivent leur caractère spécifique de leurs objets formels. On conçoit qu'en attirant et en unissant l'assentiment à soi, Dieu lui donne d'être un acte théologal, un acte par lequel nous nous dirigeons immédiatement et directement vers Dieu, notre fin surnaturelle. Mais conçoit-on qu'un signe créé, constituant un principe objectif d'inférence, ait la même portée, motive un acte directement suspendu à Dieu ? Une inférence, fût-elle surnaturelle et immédiate, n'appartient-elle pas intrinsèquement à un ordre de « science », plutôt qu'à l'ordre de l'activité religieuse et théologale ?

Chose curieuse, M. Aubert adresse au P. Rousselot une objection assez semblable à celle que nous serions tenté de lui faire. « Selon lui — écrit-il — on croit, *parce que la raison perçoit des arguments* qui prouvent que Dieu a parlé [il s'agit ici du motif formel] : les yeux de la foi en effet ne sont que la raison rendue plus pénétrante *pour voir des arguments.* Dès lors la cause productrice de l'acte de foi reste la perception des motifs de crédibilité par la raison ; la volonté et la grâce n'interviennent que pour rendre possible la percep-

tion de ces motifs. N'est-ce pas faire à ceux-ci beaucoup d'honneur et donner au jugement spéculatif de crédibilité, même englobé dans l'acte de foi, une importance que la tradition ancienne et médiévale ne lui avait pas reconnue ? N'est-ce pas revenir, malgré le détour d'une illumination surnaturelle, à une foi qui ne serait qu'une conviction purement intellectuelle, et non une vertu dépendant de l'attrait exercé par une valeur expérimentée... ? » (p. 510). Si cette objection atteint la conception du P. Rousselot, peut-elle laisser entièrement indemne celle de M. Aubert ? Je ne réussis pas à le voir. Car les preuves par lesquelles, chez le P. Rousselot, les yeux de la foi atteignent leur objet, ces preuves sont conçues par lui comme un discernement immédiat et surnaturel de la révélation dans les signes où elle s'incarne. En quoi diffèrent-elles dès lors de l'« inférence spontanée » à laquelle a recours son contradicteur ? Uniquement, semble-t-il, en ceci : d'après le P. Rousselot, la foi tout entière atteint la parole de Dieu en la discernant dans ses signes ; tandis que, d'après M. Aubert, elle le fait dans la mesure seulement où elle prend la forme d'un assentiment au message chrétien ; comme acceptation générale du surnaturel, elle répond directement à l'attraction du Dieu de vérité. Cette différence est réelle, nous n'en disconvenons pas. Mais représente-t-elle un avantage appréciable ? On peut en douter. Si, en effet, pour devenir un assentiment au message chrétien, la foi doit s'accrocher à un motif qui n'est pas celui d'un acte vertueux et théologal, il faudra avouer, semble-t-il, qu'elle n'est pas théologale en tant qu'elle est un assentiment au dogme. Or c'est la foi tout entière, et certainement la foi comme assentiment au dogme, que la tradition tient pour vertueuse et théologale.

On le voit, la solution conciliatrice de M. Aubert ne nous a guère séduit. Nous croyons qu'afin de sauvegarder pleinement la valeur religieuse et théologale de la foi, l'auteur aurait dû rester fidèle jusqu'au bout à l'inspiration théologique qu'il a suivie pour expliquer le rapport à Dieu de l'acceptation générale du surnaturel. Cependant son hypothèse conciliatrice est ingénieuse et digne d'intérêt. Aux théologiens qui suspendent toute la foi à la divine vérité attirant à soi l'assentiment, elle fait sentir certaines difficultés de leur position, et qu'ils ont à les résoudre davantage, s'ils veulent éviter que des esprits, même très soucieux de mettre en lumière la valeur religieuse de la foi, ne fassent qu'une partie de chemin avec eux.

La justification rationnelle de la foi. — En plus du discernement immédiat de la révélation chrétienne dans ses signes, — discernement qui atteindrait le motif formel de notre foi, — M. Aubert admet une preuve rationnelle du fait de la révélation. Cette preuve implique un cheminement discursif plus ou moins long ; elle fait voir la crédibilité du fait que Dieu parle, ou, en d'autres termes, elle conduit à une

« certitude morale » (p. 742) de ce fait. Mais n'est-elle pas essentiellement superflue ? Ne fait-elle pas double emploi avec le discernement de la révélation par le regard de la foi ? Non pas, explique M. Aubert. Certes, ce discernement immédiat « atteint clairement l'Eglise... comme l'organe de Dieu sur la terre » (p. 733). Il est une « expérience surnaturelle » (p. 737) qui porte en elle une « saveur de réalité » (ibid.). Cependant, faute d'être accompagné d'une justification rationnelle de la foi, il « resterait souvent vague » (ibid.) ; à cause, si je comprends bien, de son caractère spontané et synthétique, et si on le juge en comparaison des analyses explicites et méthodiques de la raison. De plus et « surtout » il resterait exposé « aux objections de la raison raisonnante » (p. 737). Car la raison est douée de compétence pour comprendre le monde et l'histoire : elle peut mettre en œuvre, dans ses démarches, une rigueur, des précautions, des précisions, que n'a pas le discernement synthétique de la foi. Aussi, dans la mesure où sa puissance se développe chez un croyant, celui-ci éprouve-t-il le désir, voire « le légitime besoin » (p. 745), de contrôler, de confirmer, par des démarches rationnelles, le discernement immédiat et non méthodique qui fait croire. Déjà avant la foi, et pour y donner accès, une préparation rationnelle est fréquemment requise. Sans elle, le discernement surnaturel de l'intervention divine se verrait souvent jugé sans valeur en suite des convictions opposées qui se sont déjà organisées dans l'esprit ; la route de la foi serait obstruée. Le principe qui écartera l'obstacle — « *removens prohibens* », dit M. Aubert (p. 746) — sera une justification rationnelle de la foi.

Aux yeux de beaucoup de théologiens, la justification rationnelle de la foi joue un rôle plus considérable et plus nécessaire que celui qu'explique M. Aubert. Cela tient à la conception différente qu'ils se font du motif formel de la foi et de son atteinte. Chez M. Aubert, — nous l'avons assez souligné, — l'atteinte du motif formel de la foi est déjà un discernement du fait de la révélation, une connaissance appuyée sur des signes qui la garantissent. Le Père Rousselot, qui octroie un discernement semblable aux yeux de la foi, se passe lui de toute autre preuve certaine du fait que Dieu nous parle. Le rôle de la raison naturelle, en apologétique, se réduit alors à rassembler des matériaux que les yeux de la foi utilisent dans leur discernement synthétique. Si on estime au contraire que l'existence du motif formel de la foi est atteinte seulement d'une manière obscure, si on pense par exemple que ce motif est la Vérité première qui attire et unit notre esprit à elle, la nécessité d'une justification rationnelle de la foi paraîtra plus pressante. Alors se posera aussi un problème délicat. En effet la justification rationnelle de la foi ne demande d'elle-même et tout d'abord qu'une conclusion prudente. Comment pourra-t-elle servir à étayer, fût-ce du dehors, une foi livrée directement à l'attraction du Dieu caché ? Nous croyons que ce problème reçoit une solution vraiment

satisfaisante ; mais elle n'est certainement pas requise dans la perspective où se place M. Aubert, et il ne nous incombe par d'en traiter ici.

A vrai dire, une autre difficulté surgit dans la perspective de notre auteur ; on nous permettra de la signaler brièvement. D'après beaucoup de théologiens, le motif formel de la foi est atteint en lui-même dans une attitude de foi, par exemple dans l'acte par lequel on s'abandonne à l'attraction du Dieu de vérité. Il n'en va pas ainsi chez M. Aubert, pour qui l'atteinte du motif formel de la foi catholique se fait par manière de discernement, de « perception surnaturelle » (p. 720), d'« inférence spontanée » (p. 733) appuyée sur des signes. D'où il suit que la certitude de la foi doit être strictement mesurée à la conscience qu'elle prend de la valeur de son discernement. Mais alors ce qu'on dit de l'imperfection relative de celui-ci, de ce qu'il peut avoir de « vague » (p. 737), de « la clarté » et de « l'évidence » qui lui « font souvent défaut » (p. 775), tout cela — sur quoi l'on fonde la nécessité d'une justification rationnelle de la foi — sera-t-il bien compatible avec la certitude souveraine que la foi doit posséder ? Et le surcroît de garantie apporté par la justification rationnelle ne saurait être ici d'un grand secours. M. Aubert se refuse à bon droit à faire entrer cette justification dans le motif formel de la foi. Or il est clair que la certitude instrinsèque d'un assentiment ne saurait se régler sur un autre motif que son motif formel. Nous n'insisterons pas davantage sur cette difficulté, car la certitude souveraine de la foi n'est pas un des sujets que notre auteur a traités *ex professo*. Peut-être nous réserve-t-il pour plus tard des explications sur ce point. Mais dès maintenant il a développé des vues très intéressantes sur le rôle de la grâce dans la justification rationnelle de la foi ; nous tenons à en rapporter quelques traits principaux.

L'acceptation du surnaturel et la justification rationnelle de la foi. — Parmi les diverses interventions de la grâce qui contribuent à faire connaître la crédibilité de la révélation, il en est une qui a surtout retenu l'attention de M. Aubert ; c'est celle qui s'opère par l'intermédiaire de l'acceptation générale du surnaturel. A son sujet, il a écrit des pages très éclairantes. Nous avons déjà rencontré cette acceptation du surnaturel. Rappelons qu'avant même qu'ait pu naître la foi distincte aux dogmes, elle peut exister sous la forme d'un assentiment vécu plutot que formulé ; elle est alors un « oui » secret accordé à Dieu, notre fin surnaturelle, à Dieu qui soulève obscurément l'activité spirituelle vers lui. A ce stade, le P. Ambroise Gardeil l'aurait appelée l'« intention de la foi » (p. 397) ; elle n'est encore qu'une foi embryonnaire, qui appelle le message chrétien, pour pouvoir acquérir l'achèvement qui lui convient. Supposons maintenant que le message chrétien ait été dûment présenté et qu'il soit cru. L'ac-

ceptation générale du surnaturel sera alors, dans la foi au dit message, non pas l'aspect déterminé qui dépend de la prédication extérieure, mais le mouvement d'adhésion à notre fin surnaturelle, tel qu'il pouvait déjà exister du seul fait de l'emprise attirante de Dieu ; elle sera ce mouvement, abstraction faite des déterminations qu'il contracte en se réglant sur la prédication. Avant l'assentiment aux dogmes, aussi bien qu'au cœur de celui-ci, l'acceptation générale du surnaturel porte en elle une lumière cachée, quelque chose comme un sens très sûr de sa propre bonté et de la malice qu'il y aurait à rejeter à priori un message extérieur venant de Dieu. Elle incite en conséquence à considérer les garanties du message chrétien dans un esprit ouvert et accueillant. Elle n'exclut, au cours de l'enquête, ni la prudence, ni les exigences critiques, mais, pour reprendre une expression fort belle de M. Malègue, elle demande que l'enquêteur ne demeure pas « délibérément étranger à tout sentiment de filiation » (p. 633). C'est ici qu'apparaît son influence sur la recherche apologétique.

« La constatation du fait que Dieu nous parle — explique M. Aubert — n'est pas aussi analogue qu'on le dit souvent à la vérification de l'écriture ou de la signature d'une lettre, puisque, dans le cas de la foi chrétienne, c'est la possibilité même d'une intervention de Dieu qu'il faut d'abord admettre » (p. 684). Il importe en effet de le remarquer, la preuve apologétique interprète les documents et les faits chrétiens en y relevant une accumulation d'indices qui convergent vers l'hypothèse d'une révélation. Or l'appréciation de ces indices sera inévitablement et constamment faussée, si l'on tient pour une supposition incroyable les idées mêmes de révélation et de signes divins. Soit, dira-t-on, mais la science apologétique ne peut et ne doit-elle pas prouver la possibilité et la convenance d'une économie de grâce qui nous serait révélée. Dès là qu'elle aura fourni cette preuve, laquelle est d'ordre philosophique et précède l'interprétation des faits chrétiens, l'hypothèse d'une révélation sera tenue pour plausible, sans que la grâce ou l'acceptation du surnaturel aient eu à intervenir. A cette objection M. Aubert répondrait sans doute qu'au concret, arriver à reconnaître la possibilité et la convenance d'une économie surnaturelle n'est pas simplement affaire de raisonnement philosophique, qu'il s'agit là plutôt d'une option où toute la personne est engagée. « Pour être en mesure d'admettre comme vrai le contenu d'une révélation, — dit-il, — il faut qu'au préalable une conversion initiale ait eu lieu, une prise de position fondamentale, où l'on accepte une certaine conception du monde. C'est là une décision vitale qui doit être tranchée [par chacun] avec tout son être » (p. 684). Ainsi donc, l'acceptation de la conclusion philosophique sera ici dépendante d'une option morale. Pourquoi ? Parce que la preuve qui aboutit à cette conclusion est très complexe et très difficile à étreindre. Elle touche aux pro-

blèmes les plus ardus de la psychologie rationnelle, de la théologie naturelle et de la philosophie religieuse. Il s'ensuit qu'en fait, à elle seule, elle n'emporte pas la conviction. Pour l'emporter vraiment, elle doit être soutenue par un sens direct et profond des valeurs, lequel dépend du faisceau de tendances que l'homme éprouve et suit comme l'expression de son meilleur moi. L'acceptation générale du surnaturel contient précisément et développe un tel sens des valeurs, en ce qui concerne une révélation éventuelle et son accueil. Les preuves philosophiques de la convenance du surnaturel aideront ce sens à s'exprimer, et elles lui apporteront leur confirmation ; mais lui-même les aura aidées à ne pas dévier, et la conviction qu'elles donnent sera soutenue en partie par lui.

Cependant — objectera-t-on peut-être — la nature humaine n'a pas en elle de principe hostile à une élévation surnaturelle, cette élévation est pour elle un bien. Pourquoi dès lors ne pourrait-elle pas, sans l'intervention de la grâce et sans l'acceptation vécue du surnaturel, se trouver dans cette disposition ouverte qui importe tant au succès de l'apologétique ? Cette objection a le tort de ne pas tenir compte de certains aspects très importants de la question. Il est vrai que l'ordre surnaturel est un bien pour la nature humaine. Mais, sans compter qu'il sanctionne les préceptes de la morale naturelle, lesquels sont déjà onéreux, il constitue une élévation au-dessus du plan simplement humain, et cette élévation de l'homme au-dessus de l'homme ne va pas sans un certain renoncement. Toute la hiérarchie des valeurs que seule nous recherchons par l'élan spontané de notre nature, nous devons l'estimer très inférieure à de nouvelles valeurs que, par ce même élan, nous ne recherchons pas. Et, certes, nous recevons à cet effet un esprit nouveau : un être de grâce est enté en nous, qui nous met en consonance avec notre nouvelle destinée. Mais cet être de grâce n'est cependant pas le principe radical dont nous sommes faits ; de sorte qu'au cœur de ce qu'on pourrait appeler notre autonomie naturelle, s'insère une surnaturelle hétéronomie ; de sorte encore qu'il nous faut chercher notre fin suprême en esprit d'acceptation plutôt qu'en esprit de conquête. Qu'il y ait en tout cela quelque chose de mortifiant, l'exigence d'un certain renoncement à des biens inférieurs, mais qui nous sont chers, il serait difficile de le nier. Et nous n'avons pas fait mention jusqu'ici de notre nature déchue, toujours prête à s'insurger contre ce qui prétend brider une insolente affirmation de nous-mêmes.

Tout ceci reste encore très général, mais la difficulté prend une forme particulière dans le domaine de la pensée. La raison humaine, laissée à son mouvement naturel, ne connaît pas d'instance plus haute qu'elle-même et son développement dans l'histoire. Consciente du caractère vraiment titanesque de ce développement, va-t-elle aisément se soumettre à une révélation qui se présente comme une instance su-

périeure ? Saura-t-elle comprendre la vraie grandeur de la soumission demandée ? L'épreuve se compliquera de la nécessité de concilier des attitudes psychologiques très différentes. Il faudra travailler en esprit d'autonomie dans le domaine des sciences purement profanes, et garder un juste esprit de soumission dans les domaines qui touchent à celui de la foi. On développera en soi une mentalité critique extrêmement circonspecte. Elle est légitime dans le champ de l'activité scientifique ; mais elle ne peut pas tout envahir. Elle doit s'allier avec l'assentiment de foi, lequel, pour être approuvé par une justification rationnelle, s'accomplit néanmoins dans un grand mouvement de reddition. Les difficultés que nous signalons auront chance d'être d'autant plus vivement senties qu'on aura davantage pris conscience de la grandeur de la science humaine. De cette conscience, qui est bonne, on glisse aisément vers un esprit de suffisance, jaloux d'une entière indépendance de la raison. M. Aubert a bien noté ces choses ; écoutons le diagnostic qu'il prononce : « Actuellement, — dit-il, — l'opposition que l'on met entre foi et raison est plutôt d'ordre psychologique et critique et vient de la difficulté de faire coexister dans une même intelligence l'esprit scientifique et l'esprit de foi ; d'une part un esprit dominé par les principes de l'autonomie de la raison, du doute méthodique et du primat de la méthode mathématique ; d'autre part un esprit de soumission, inspiré par la confiance et l'amour, et qui accepte de reconnaître que la connaissance peut être fonction de dispositions morales » (pp. 653-654). Ces difficultés peuvent aller jusqu'à rendre l'esprit insensible aux meilleures preuves. Un grand secours viendra de la lumière intérieure dont vit l'acceptation générale du surnaturel.

Est-ce à dire que l'acceptation vécue du surnaturel est une condition préalable, sans laquelle la crédibilité de la révélation chrétienne ne saurait absolument pas être connue ? Il y aurait de l'exagération à le penser. M. Aubert a le plus souvent en vue, croyons-nous, la connaissance d'une crédibilité assez parfaite, d'une crédibilité spéculative ou même scientifique. Cependant il existe des formes de la crédibilité qui sont moins hautes, mais non moins authentiques ; elles ont le nom de crédibilité pratique ou même de crédibilité relative. Or, même par rapport à la connaissance de la haute crédibilité qu'il paraît avoir en vue, il ne parle que d'une nécessité morale de la grâce, que d'un remède à une extrême difficulté. Remarquons les nuances de sa pensée : « Un certain pressentiment de la réalité et de la valeur de l'ordre surnaturel, au sens large de relation d'intimité entre l'homme et Dieu, semble presque indispensable, pour que l'homme comprenne le sens des signes d'une révélation divine » (p. 717) ; et encore : « Tant que l'on n'admet pas la possibilité positive [nous préférerions dire la plausibilité] d'une intervention surnaturelle de Dieu dans le monde, n'importe quelle hypothèse ne doit-elle pas paraître à la rai-

son plus vraisemblable qu'un signe adressé par Dieu à l'homme ? Or on peut se demander, me semble-t-il, si l'on « réalise » vraiment cette possibilité, tant qu'on n'a pas obscurément pressenti que Dieu intervient de fait dans la vie personnelle » (p. 506). Ces textes ne demandent pas à être compris au sens d'une impossibilité absolue. Beaucoup de théologiens estimeront, il est vrai, que la difficulté de connaître par les forces naturelles la crédibilité est moins grande que ne le dit l'auteur ; mais ne pensent-ils pas surtout à des formes moins hautes, plus accessibles de la crédibilité ? Quoi qu'il en soit de ce point, les vues de l'auteur sur l'ensemble de cette question sont fort riches ; elles s'inspirent d'un sens très profond des réalités spirituelles.

Pour mettre un point final à nos remarques, disons quelles parties de l'ouvrage de M. Aubert nous paraissent les plus précieuses. Ce sont le commentaire sur la doctrine du concile du Vatican, l'histoire de la théologie de la foi au cours des cinquante dernières années — c'est à dire toute la seconde partie du livre — et enfin les développements sur la part qui revient à la grâce dans la connaissance de la crédibilité. Mais le reste est fort précieux également ; le livre entier étant de ceux qui font sérieusement avancer la science théologique. En dehors des points que nous avons traités, nous aurions à en admirer bien d'autres, à en discuter quelques autres également. Par les pages qui précèdent, par nos discussions, non moins que par nos exposés ou nos éloges, nous espérons avoir témoigné de l'estime très haute dans laquelle nous tenons l'œuvre du nouveau maître de Louvain.

Edouard DHANIS, S. I.