

**GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald :**

***La nouvelle théologie : où va-t-elle? Elle revient au modernisme\****

**[Redazione e “Note di commento” di Paolo Pasqualucci]**

Dans un livre récent du P. Henri Bouillard, *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin*, 1944, p. 219, on lit: “Quand l'esprit évolue, *une vérité immuable* ne se maintient que grâce à une évolution simultanée et corrélative de toutes les notions, maintenant entre elles un même rapport. *Une théologie qui ne serait pas actuelle serait une théologie fausse*”<sup>1</sup>.

Or dans les pages précédentes et les suivantes on montre que la théologie de saint Thomas en plusieurs parties importantes n'est plus actuelle. Par exemple saint Thomas a conçu la grâce sanctifiante comme une *forme* (principe radical d'opérations surnaturelles qui ont pour principe prochain les vertus infuses et les sept dons): “Les notions utilisées par saint Thomas sont simplement des notions aristotéliennes appliquées à la théologie” (*Ibid.*, p. 213 sq).

Que s'en suit-il? “En renonçant à la Physique aristotélienne, la pensée moderne a abandonné les notions, les schèmes, les oppositions dialectiques qui n'avaient de sens qu'en fonction d'elle” (p. 224). Elle a donc abandonné la notion de *forme*.

Comment le lecteur évitera-t-il de conclure: la théologie de saint Thomas n'étant plus actuelle, est une théologie fausse.

Mais alors comment les Papes nous ont-ils si souvent recommandé de suivre la doctrine de saint Thomas? Comment l'Eglise dit-elle dans son Code de Droit canonique, can. 1366, n. 2: “Philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrina, et principia, eaque sancte teneant”.

---

\* [NOTA DEL CURATORE : Si tratta del famoso e fondamentale articolo apparso sulla rivista *Angelicum*, 23, 1946, pp. 136-154, nel quale il grande teologo domenicano (1877-1964), esponente di spicco del neotomismo anche in campo filosofico, denunciava il *riapparire subdolo del modernismo* fra i teologi, a partire dall'inizio degli anni Trenta del secolo scorso, in libri a stampa e in ciclostilati che circolavano anonimi tra il clero, seminando dubbi ed incertezze sulle verità di fede. L'attualità dell'articolo mi sembra fuori discussione. Le inserzioni tra parentesi quadre sono mie. Di quest'articolo esiste a mia conoscenza una sola traduzione italiana, nel periodico *sì sì no no*, XX (1994), n. 6, pp. 3-8, con alcune note abbreviate per ragioni di spazio – vedi: [www.sisinono.org](http://www.sisinono.org)].

<sup>1</sup> C'est nous qui soulignons. [Henri Bouillard, gesuita, 1908-1981, esponente di spicco della “nuova teologia” unitamente ai confratelli Henri de Lubac, Teilhard de Chardin etc.].

De plus comment “une *vérité immuable*” peut-elle se maintenir, si les deux notions qu’elle réunit par le verbe *être*, sont *essentiellement changeantes*?

Un rapport immuable ne se conçoit que s’il y a quelque chose d’immuable dans les deux termes qu’il unit. Autrement, autant dire qu’un crampon de fer peut immobiliser les flots de la mer.

Sans doute les deux notions qui sont unies dans une affirmation immuable sont d’abord confuses puis distinctes, telles les notions de nature, de personne, de substance, d’accident, de transsubstantiation, de présence réelle, de péché, de péché originel, de grâce, etc. Mais si dans ce qu’elles ont de fondamental ces notions ne sont pas immuables, comment l’affirmation qui les unit par le verbe être serait-elle immuable? Comment maintenir que la présence réelle de la substance du Corps du Christ dans l’Eucharistie requiert la transsubstantiation, si ces notions sont essentiellement changeantes? Comment maintenir que le péché originel en nous dépend d’une faute volontaire du premier homme, si la notion de péché originel est essentiellement instable? Comment maintenir que le jugement particulier après la mort est irrévocable pour l’éternité, si ces notions sont appelées à changer? Et comment enfin maintenir que toutes ces propositions sont immuablement *vraies*, si la notion même de vérité doit changer, et s’il faut substituer à la définition traditionnelle de la vérité (la conformité du jugement au réel extramental et à ses lois immuables) celle proposée ces dernières années par la philosophie de l’action: la conformité du jugement avec les exigences de l’action ou de la vie humaine qui évolue toujours?

\*\*\*

### 1. *Les formules dogmatiques elles-mêmes gardent-elles leur immutabilité?*

Le P. H. Bouillard, op. cit., p. 221, répond: l’affirmation qui s’exprime en elles demeure. Mais il ajoute, *ibid.*: “On se demandera peut-être s’il est encore possible de considérer comme contingentes *les notions* impliquées dans les définitions conciliaires? Ne serait-ce pas compromettre le caractère irréformable de ces définitions? Le Concile de Trente, sess. 6, cap. 7, can. 10, par exemple, a employé, dans son enseignement sur la justification la notion de *cause formelle*. N’a-t-il pas, par le fait même consacré cet emploi et conféré à la notion de grâce-forme un caractère définitif? *Nullement*. Il n’était certainement pas dans l’intention du Concile de canoniser une notion aristotélicienne, ni même une notion théologique conçue sous l’influence d’Aristote. Il voulait simplement affirmer, contre le protestants, que la justification est une rénovation intérieure...Il a utilisé à cette fin des notions communes dans la théologie du temps. *Mais on peut leur en substituer*

*d'autres, sans modifier le sens de son enseignement*" (C'est nous qui soulignons).

Sans doute le Concile n'a pas canonisé la notion aristotélicienne de forme avec toutes ses relations aux autres notions du système aristotélicien. Mais il l'a approuvée comme une *notion humaine stable*, au sens où nous parlons tous de ce qui constitue formellement une chose (ici la justification)<sup>2</sup>. En ce sens il parle de la grâce sanctifiante distincte de la grâce actuelle, en disant qu'elle est un don surnaturel, infus, qui inhère dans l'âme et par lequel l'homme est formellement justifié (cfr. Denzinger, 799, 821). Si les Conciles définissent la foi, l'espérance, la charité comme des *vertus infuses permanentes*, leur principe radical (la grâce habituelle ou sanctifiante) doit être aussi un don infus permanent, et par suite distincte de la grâce actuelle ou d'une motion divine transitoire.

Mais comment peut-on maintenir le *sens* de cet enseignement du Concile de Trente "la grâce sanctifiante est la cause formelle de la justification", si "l'on substitue une autre notion à celle de cause formelle"? Je ne dis pas " si l'on substitue un équivalent verbal", je dis avec le P. H. Bouillard "si l'on substitue une autre notion".

Si elle est *autre*, ce n'est plus celle de *cause formelle* : alors il n'est plus *vrai* de dire avec le Concile : "la grâce sanctifiante est la cause formelle de la justification". Il faut se contenter de dire: la grâce a été conçue à l'époque du Concile de Trente comme la cause formelle de la justification, mais aujourd'hui il faut la concevoir *autrement*, cette conception passée n'est *plus actuelle* et donc elle *n'est plus vraie*, car une doctrine qui n'est plus actuelle, a-t-il été dit, est une doctrine fautive<sup>3</sup>.

On répondra : on peut substituer à la notion de cause formelle, une *autre notion équivalente*. Ici on se paie de mots (en insistant d'abord sur *une autre* et ensuite sur *équivalente*), d'autant qu'il ne s'agit pas seulement d'équivalence verbale, puisque c'est une *autre notion*. Que devient *la notion même de vérité*?<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Nous avons expliqué cela plus longuement dans *Le Sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, 4<sup>e</sup> éd., 1936, p. 362 ss.

<sup>3</sup> Du reste il est défini que les vertus infuses (surtout les vertus théologiques), qui dérivent de la grâce habituelle, sont des qualités, *principes permanents* d'opérations surnaturelles et méritoires; il faut donc que la grâce habituelle ou sanctifiante (par laquelle nous sommes en *état* de grâce), dont ces vertus procèdent comme de leur racine, soit elle-même une *qualité infuse permanente* et non pas une motion comme la grâce actuelle. Or c'est bien avant saint Thomas qu'on a conçu la foi, l'espérance et la charité comme des *vertus infuses*. Quoi de plus clair? Pourquoi perdre son temps sous prétexte de faire avancer les questions, à mettre en doute les vérités les plus certaines et fondamentales? C'est un indice du désarroi intellectuel de notre temps.

<sup>4</sup> M. MAURICE BLONDEL [1861-1949], nous l'avons vu, écrivait dans les *Annales de Philosophie chrétienne*, 15 juin 1906, p. 235 : "A l'abstraite et chimérique *adaequatio rei et intellectus se substitue la*

Alors la question très grave revient toujours : la proposition conciliaire est-elle maintenue comme *vraie per conformitatem cum ente extramentali et legibus eius immutabilibus*, an *per conformitatem cum exigentia vitae humanae quae semper evolvitur*?

On voit le danger de la nouvelle définition de la vérité non plus *adaequatio rei et intellectus*, mais *conformitas mentis et vitae*. Lorsque M. Blondel en 1906, proposait cette substitution, il n'en avait pas prévu toutes les conséquences dans le domaine de la foi. Lui-même en sera peut-être effrayé, ou du moins très inquiet<sup>5</sup>. De quelle vie s'agit-il en cette définition : "conformitas mentis et vitae"? Il s'agit de la vie humaine. Et comment éviter la proposition moderniste : "Veritas non est immutabilis plusquam ipse homo, quippe quae cum ipso, in ipso et per ipsum evolvitur" (Denz. 2058). On comprend que Pie X ait dit des modernistes : "*aeternam veritatis notionem pervertunt*" (Denz. 2080).

Il est très dangereux de dire : "les notions changent, les affirmations restent". Si la notion même de vérité vient à changer, les affirmations ne restent plus vraies de la même manière, ni selon le même sens. Alors *le sens des Conciles* n'est plus maintenu, comme on l'aurait voulu.

Malheureusement la nouvelle définition de la vérité se répand chez ceux qui oublient ce qu'avait dit Pie X : "Magistros autem monemus, ut rite hoc teneant Aquinatem vel parum deserere, *praesertim in re metaphysica, non sine magno detrimento esse. Parvus error in principio, sic verbis ipsius Aquinatis licet uti, est magnus in fine*". (Enc. *Pascendi*).

---

*recherche méthodique de ce droit, l'adaequatio realis mentis et vitae*". Ce n'est pas sans une grande responsabilité qu'on appelle chimérique la définition traditionnelle de la vérité admise depuis des siècles dans l'Eglise, et qu'on parle de lui substituer une autre, dans tous les domaines, y compris celui de la foi théologique. Est-ce que les derniers ouvrages de M. Blondel corrigent cette déviations? Nous avons vu qu'on ne peut l'affirmer. Il dit encore, *L'Etre et les êtres*, 1935, p. 415 : "Aucune évidence intellectuelle même celle des principes absolus de soi et possédant une nécessaire valeur ontologique, ne s'impose à nous avec une certitude spontanément et infailliblement contraignante". Pour admettre la valeur ontologique de ces principes, il faut une option libre. Avant cette option leur valeur ontologique n'est donc que probable. Mais il faut les admettre selon des exigences de l'action *secundum conformitatem mentis et vitae*. Il ne peut en être autrement si l'on substitue à la philosophie de l'être ou ontologie, la philosophie de l'action. Alors la vérité est définie en fonction non plus de l'être mais de l'action. Tout est changé. Une erreur sur la notion première de vérité entraîne une erreur sur tout le reste. Voir aussi dans *La Pensée* de M. Blondel (1934), t. I, p. 39, 130-136, 347, 355; t. II, p. 65 ss. op, 96-196.

<sup>5</sup> Un autre théologien, que nous citerons plus loin, nous invite à dire qu'à l'époque du Concile de Trente on concevait la *transsubstantiation* comme le changement, la conversion de la substance du pain en celle du Corps du Christ, mais qu'aujourd'hui il convient de concevoir la *transsubstantiation*, sans ce changement de substance, mais en concevant que la substance du pain, qui reste, devient le signe-efficace du Corps du Christ. Et l'on prétend encore conserver *le sens du Concile*?

A plus forte raison si l'on fait fi de toute métaphysique, de toute ontologie, et si l'on tend à substituer à la philosophie de l'être, celle du phénomène ou celle du devenir, ou celle de l'action.

N'est-ce pas la nouvelle définition de la vérité qui se trouve sous la nouvelle définition de la théologie : “*La théologie n'est autre qu'une spiritualité ou expérience religieuse qui a trouvé son expression intellectuelle*”. Et alors que penser d'assertions comme celle-ci : “Si la théologie nous peut aider à comprendre la spiritualité, la spiritualité à son tour fera, dans bien des cas, éclater nos cadres théologiques, et nous obligera à concevoir divers types de théologie...A chaque grande spiritualité a correspondu une grande théologie”. Cela veut-il dire que deux théologies peuvent être vraies, même si elle s'opposent *contradictoirement* sur leurs thèses capitales? On répondra non si l'on maintient la définition traditionnelle de la vérité. On dira oui, si l'on adopte la nouvelle définition du vrai conçu non pas par rapport à l'être et à ses lois immuables, mais par rapport à différentes expériences religieuses. Cela nous rapproche singulièrement du modernisme.

On se rappelle que le Saint-Office condamna le 1<sup>er</sup> décembre 1924, douze propositions extraites de la philosophie de l'action, parmi elles il y avait, n. 5, la nouvelle définition de la vérité : “*Veritas non invenitur in ullo actu particulari intellectus in quo haberetur conformitas cum obiecto, ut aiunt scholastici, sed veritas est semper in fieri, consistitque in adaequatione progressiva intellectus et vitae, scil. in motu quodam perpetuo, quo intellectus evolvere et explicare nititur id quod parit experientia vel exigit actio : ea tamen lege ut in toto progressu nihil unquam ratum fixumque habeatur*”. La dernière de ces propositions condamnées est celle-ci: “*Etiam post fidem conceptam, homo non debet quiescere in dogmatibus religionis, eisque fixe et immobiliter adhaerere, sed semper anxius manere progrediendi ad ulteriorem veritatem, nempe evolvendo in novos sensus, immo et corrigendo id quod credit*”<sup>6</sup>.

Plusieurs, sans y prendre garde, reviennent aujourd'hui à ces erreurs.

Mais alors comment maintenir que la grâce sanctifiante est *essentiellement surnaturelle, gratuite*, nullement due à la nature humaine, ni à la nature angélique?

Cela est clair pour saint Thomas, qui sous la lumière de la Révélation admet ce principe: les facultés, les “habitus” et leurs actes sont spécifiés par leur objet formel; or l'objet formel de l'intelligence humaine et celui même de l'intelligence angélique, sont immensément inférieurs à l'objet propre de l'intelligence divine: *la Dété ou la vie intime de Dieu* (cf. I<sup>a</sup>, q. 12, a. 4). Mais

---

<sup>6</sup> Ces propositions condamnées se trouvent dans le *Monitore ecclesiastico*, 1925, p. 194; dans la *Documentation catholique*, 1925, t. I, p. 771 ss. et dans les *Praelectiones Theologiae naturalis* du P. Descops, 1932, t. I, p. 150, t. II, p. 287 ss. [L'ultima proposizione è la n. 12].

si l'on néglige toute métaphysique, pour se contenter d'érudition historique et d'introspection psychologique, le texte de saint Thomas devient inintelligible<sup>7</sup>. De ce point de vue qu'est-ce qu'on maintiendra de la doctrine traditionnelle sur *la distinction* non pas contingente, mais nécessaire *de l'ordre de la grâce et de celui de la nature*?

A ce sujet dans le livre récent du P. H. de Lubac [1896-1991], *Surnaturel* (Etudes historiques), 1946, p. 264 : à propos de l'impeccabilité probable des anges dans l'ordre naturel, on lit : "Rien n'annonce chez saint Thomas la distinction que forgeront plus tard un certain nombre de théologiens thomistes, entre 'Dieu auteur de l'ordre naturel' et 'Dieu auteur de l'ordre surnaturel'...comme si la béatitude naturelle...dans le cas de l'ange aurait dû résulter d'une activité infallible, impeccable". *Item*, p. 275.

Saint Thomas distingue au contraire souvent la fin ultime surnaturelle de la fin ultime naturelle<sup>8</sup>, et pour ce qui est du démon il dit, *De malo*, q. 16, a. 3 : "Peccatum diaboli non fuit in aliquo quod pertinet ad ordinem naturalem, sed secundum aliquid supernaturale". *Item*, I<sup>a</sup>, q. 63, a. 1, ad 3.

---

<sup>7</sup> Le P. H. Bouillard, *op. cit.*, p. 169 ss., arrivé au coeur de son sujet dit par exemple que saint Thomas I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 113, a. 8 ad I<sup>m</sup>, à propos de la disposition immédiate à la justification, "*ne fait plus appel à la causalité réciproque*" comme dans ses ouvrages précédents. Il est clair au contraire pour tout thomiste que c'est d'elle que parle saint Thomas et c'est ce qui éclaire toute la question. Du reste, et c'est élémentaire, la causalité réciproque se vérifie *toujours* quand les quatre causes interviennent, c'est-à-dire en tout devenir. Ici il est dit : "Ex parte Dei justificantis, ordine naturae prior et gratiae infusio quam culpae remissio. Sed si sumantur ea quae sunt ex parte hominis justificati prius est liberatio a culpa quam consecutio gratiae justificantis". Tout étudiant en théologie, qui a entendu expliquer le traité de la grâce de saint Thomas article par article, considère que c'est là une vérité qu'il n'est pas permis d'ignorer.

<sup>8</sup> Cf. I<sup>a</sup>, q. 23, a. 1 : "*Finis ad quem res creatae ordinantur a Deo est duplex. Unus, qui excedit proportionem naturae creatae et facultatem, et hic finis est vita aeterna, quae in divina visione consistit : quae est supra naturam cuiuslibet creatura, ut supra habitum est I<sup>a</sup>, q. 12, a. 4. Alius autem finis est naturae creatae proportionatus, quem scil. res creata potest attingere sec. virtutem suae naturae*". *Item* I<sup>a</sup>, II<sup>ae</sup>, q. 62, a. 1 : "*Est autem duplex hominis beatitudo, sive felicitas, ut supra dictum est, q. 3, a. 2 ad 4; q. 5, a. 5. Una quidem proportionata humanae naturae, ad quam scil. homo pervenire potest per principia suae naturae. Alia autem est beatitudo naturam hominis excedens*". *Item de Veritate*, q. 14, a. 2 : "*Est autem duplex hominis bonum ultimum. Quorum unum est proportionatum naturae...haec est felicitas de qua philosophi locuti sunt...Aliud est bonum naturae humanae proportionem excedens*". Si l'on n'admet plus la distinction classique entre l'ordre de la nature et celui de la grâce, on dira que la grâce est l'achèvement normal et obligé de la nature, et l'octroi d'une telle faveur n'en demeure pas moins, dit-on, gratuit, comme la création et tout ce qui suit, car la création n'était nullement nécessaire. A quoi le Père Descoqs S.I. dans son petit livre *Autour de la crise du Transformisme*, 2<sup>e</sup> éd. 1944, p. 84, répond très justement : "Cette explication nous semble en opposition manifeste avec les données les plus certaines de l'enseignement catholique. Aussi bien suppose-t-elle une conception évidemment erronée de la grâce. La création n'est nullement une grâce au sens théologique du mot, la grâce ne trouvant place que présupposée la nature...Dans une telle perspective, *l'ordre surnaturel disparaît*".

On en arrive à se désintéresser complètement des *pronunciata maiora* de la doctrine philosophique de saint Thomas, c'est-à-dire des vingt-quatre thèses thomistes approuvées en 1916 par la Sacrée Congrégation des Etudes.

Bien plus, le P. Gaston Fessard S. J. dans *Les Etudes* de novembre 1945, p. 269-270, parle du “bienheureux assoupissement qui protège le thomisme canonisé, mais aussi, comme disait Péguy, ‘enterré’, tandis que vivent les pensées vouées, en son nom, à la contradiction”.

Dans la même revue en avril 1946, il est dit que le néothomisme et les décisions de la Commission biblique sont un “garde-fou, mais non pas une réponse”. Et que propose-t-on à la place du thomisme, comme si Léon XIII dans l'encyclique *Aeterni Patris* s'était trompé, comme si Pie X dans l'encyclique *Pascendi*, en renouvelant cette même recommandation, avait fait fausse route? Et où va-t-elle aller cette théologie nouvelle avec les maîtres nouveaux dont elle s'inspire? Où va-t-elle sinon dans la voie du scepticisme, de la fantaisie et de l'hérésie? Sa Sainteté Pie XII disait récemment dans un discours publié par l'*Osservatore romano* du 19 septembre 1946 : “Plura dicta sunt, at non satis explorata ratione, ‘de nova theologia’, quae cum universis semper volventibus rebus, una volvatur, semper itura, numquam perventura. Si talis opinio amplectenda esse videatur, *quid fiet de numquam immutandis catholicis dogmatibus, quid de fidei unitate et stabilitate?*”.

\* \* \*

## 2. *Application des principes nouveaux aux doctrines du péché originel et de l'Eucharistie.*

On dira certainement que nous exagérons, mais une erreur même légère sur les notions premières et les premiers principes a des conséquences incalculables que ne prévoyaient pas ceux qui se sont ainsi trompés. Les conséquences des vues nouvelles, dont nous venons de parler doivent donc aller bien au-delà des prévisions des auteurs que nous avons cités. Ces conséquences, il est difficile de ne pas les voir en certaines feuilles dactylographiées qui sont communiquées (certaines depuis 1934) au clergé, aux séminaristes, aux intellectuels catholiques; on y trouve les plus singulières assertions et négations sur le péché originel et la présence réelle.

Quelque avant de proposer ces nouveautés on prévient le lecteur en lui disant: cela paraît fou au premier abord, mais cependant, si l'on y regarde de près, ce n'est pas sans vraisemblance et c'est admis par plusieurs. Les intelligences superficielles s'y laissent prendre, et la formule : “*une doctrine*

*qui n'est plus actuelle, n'est plus vraie*" fait son chemin. Quelques-uns sont tentés de conclure : "la doctrine de l'éternité des peines de l'enfer n'est plus actuelle, semble-t-il, et par là même elle n'est plus vraie". Il est dit dans l'Évangile qu'un jour la charité de beaucoup se refroidira et qu'ils seront séduits par l'erreur.

C'est une stricte obligation de conscience pour les théologiens traditionnels de répondre. Autrement ils manquent gravement à leur devoir, et ils devront en rendre compte devant Dieu.

\*\*\*

Dans les feuilles photocopiées distribuées en France ces dernières années (au moins depuis 1934, d'après celles que nous avons en main) les doctrines les plus fantaisistes et les plus fausses sont enseignées sur le péché originel.

Dans ces feuilles, l'acte de *foi chrétienne* n'est pas conçu comme une adhésion surnaturelle et infaillible aux vérités révélées *propter auctoritatem Dei revelantis*, mais comme une adhésion de l'esprit à une perspective générale de l'univers. C'est la perception de ce qui est possible et *plus probable* mais non démontrable. La foi devient un ensemble d'opinions probables. De ce point de vue, Adam paraît être non pas un homme individuel d'où descend le genre humain, mais c'est plutôt une collectivité.

On ne voit plus dès lors comment maintenir la doctrine révélée du péché originel telle qu'elle est expliquée par saint Paul, *Rom.*, 5, 18 : "*Sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius iustitiam in omnes homines in justificationem vitae. Sicut enim per inobedientiam unius peccatores constituti sunt multi, ita per unius oboedientem iusti constituentur multi*". Tous les Pères et l'Église, interprète autorisée de l'Écriture, dans son magistère soit ordinaire, soit solennel, ont toujours entendu que Adam a été un homme individuel comme le Christ et non pas une collectivité<sup>9</sup>. On nous propose maintenant une probabilité en sens contraire de l'enseignement des Conciles d'Orange et de Trente (Denz. 175, 789, 791, 793)<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Cfr. *L'Épître aux Romains* du Père M. J. Lagrange O. P., 3<sup>e</sup> éd. Commentaire du chap. V.

<sup>10</sup> Les difficultés du côté des sciences positives et de la préhistoire sont exposées, dans l'article *Polygénisme* du *Dict. de théol. cath.* Les auteurs de cet article, A. et J. Bouyssonie distinguent bien, c. 2536, le domaine de la philosophie, "où le naturaliste, en tant que tel, est incompetent". On aurait désiré que, dans cet article, la question fut traitée aux trois points de vue des sciences positives, de la philosophie et de la théologie, en particulier par rapport au dogme du péché originel. Selon plusieurs théologiens, l'hypothèse d'après laquelle il y a eu sur terre des hommes, dont la race était éteinte avant l'existence d'Adam, ne serait pas contraire à la foi. Mais selon l'Écriture le genre humain qui est



De plus l'incarnation du Verbe, de ce nouveau point de vue, serait un moment de l'évolution universelle.

L'hypothèse de l'évolution matérielle du monde est étendue à l'ordre spirituel. Le monde surnaturel est en évolution vers l'avènement plénier du Christ.

Le péché en tant qu'il affecte l'âme est quelque chose de spirituel et donc d'intemporel. Par suite peu importe pour Dieu qu'il ait eu lieu au début de l'histoire de l'humanité ou au cours des âges.

Le péché originel n'est donc plus en nous un péché qui dépend d'une faute volontaire du premier homme, mais il provient des fautes des hommes qui ont influé sur l'humanité.

On en vient ainsi à vouloir changer non seulement le mode d'exposition de la théologie, mais *la nature même de la théologie*, bien plus celle du dogme. Celui-ci n'est plus considéré du point de vue de la foi infuse à la Révélation divine, interprétée par l'Eglise dans ses Conciles. Il n'est plus question des Conciles, mais on se place ici au point de vue de la *biologie* complétée par des élucubrations des plus fantaisistes qui rappellent celles de l'évolutionisme hégélien, lequel ne conservait plus des dogmes chrétiens que le nom.

En cela on suit les rationalistes, et l'on fait ce que les ennemis de la foi désirent, on la réduit à des opinions toujours changeantes qui n'ont plus aucune valeur. Que reste-t-il de la parole de Dieu donnée au monde pour le salut des âmes?

Dans ces feuilles intitulées *Comment je crois*, on lit, p. 15 : "Si nous voulons, nous autres chrétiens, conserver au Christ les qualités qui fondent son pouvoir et notre adoration, nous n'avons rien de meilleur ou même rien d'autre à faire que d'accepter jusqu'au bout les conceptions le plus modernes de l'Evolution. Sous la pression combinée de la Science et de la Philosophie, le Monde s'impose de plus en plus à notre expérience et à notre pensée comme un système lié d'activités s'élevant graduellement vers la liberté et la conscience. La seule interprétation satisfaisante de ce processus est de le regarder comme irréversible et convergent. Ainsi se définit en avant de nous un *Centre cosmique Universel* où tout aboutit, où Tout se sent, où tout se commande. Eh bien, c'est en ce pôle physique de l'universelle Evolution qu'il est nécessaire, à mon avis, de placer et de reconnaître *la plénitude du*

---

à la surface de la terre dérive d'Adam, *Gen*, 111, 5...20, *Sap*. X, 1; *Rom*. V, 12, 18, 19; *Act*. Ap. XVII 26. De plus au point de vue philosophique il a fallu une intervention libre de Dieu pour créer l'âme humaine, et même pour disposer le corps à la recevoir. Un engendrant de nature inférieure ne peut produire cette *disposition* supérieure à son espèce; le plus sortirait du moins, contrairement au principe de causalité. Enfin, comme il est dit dans l'article cité, col. 2535, "pour les mutationnistes (d'aujourd'hui) l'espèce nouvelle prend naissance dans un germe unique. *L'espèce est inaugurée par un individu exceptionnel*".

*Christ...L'Evolution en découvrant un sommet au monde, rend le Christ possible, tout comme le Christ en donnant un sens au Monde, rend possible l'Evolution.*

“J’ai parfaitement conscience de ce qu’il y a de vertigineux dans cette idée...mais, en imaginant une pareille merveille, je ne fais rien d’autre que de transcrire en termes de réalité physique les expressions juridiques où l’Eglise a déposé sa foi...Je me suis engagé pour mon compte, sans hésiter, dans la seule direction où il me semble possible de faire progresser et par conséquent de sauver ma foi.

Le catholicisme m’avait déçu, en première apparence, par ses représentations étroites du Monde, et par son incompréhension du rôle de la Matière. Maintenant je reconnais qu’à la suite du Dieu incarné qu’il me révèle je ne puis être sauvé qu’en faisant corps avec l’univers. Et ce sont du même coup mes aspirations ‘panthéistes’ les plus profondes qui se trouvent satisfaites, rassurées, guidées. *Le Monde autour de moi, devient divin...*

“*Une convergence générale des religions vers un Christ-universel, qui, au fond, les satisfait toutes ; telle me paraît être la seule conversion possible au Monde et la seule forme imaginable pour une Religion de l’avenir*”<sup>11</sup>.

Ainsi le monde matériel aurait évolué vers l’esprit, et le monde de l’esprit évoluerait naturellement pour ainsi dire vers l’ordre surnaturel et vers la plénitude du Christ. Ainsi l’Incarnation du Verbe, le corps mystique, le Christ universel seraient des moments de l’Evolution, et de ce point de vue d’un progrès constant dès l’origine, il ne semble pas qu’il ait eu une chute au

---

<sup>11</sup> Les soulignements sont de nous. On trouve des idées presque aussi fantaisistes dans un article de P. TEILHARD DE CHARDIN [1881-1955], *Vie et planètes*, paru dans *les Etudes*, de mai 1946, surtout pp. 158-160, et 168 – Voir aussi *Cahiers du Monde nouveau*, août 1946 : *Un grand Evénement qui se dessine : la Planétisation humaine*, du même auteur. On a cité récemment un texte du même écrivain, extrait des *Etudes* 1921, t. II, p. 543, où il est parlé de “l’impossibilité où est notre esprit de concevoir, dans l’ordre des phénomènes, un *début absolu*” – A quoi MM. Salet et Lafont ont justement répondu dans *L’Evolution régressive*, p. 47 : “La création n’est-elle pas un *début absolu*?” Or la foi nous dit que Dieu crée quotidiennement des âmes de petits enfants, et qu’à l’origine il a créé l’âme spirituelle du premier homme. Du reste le miracle lui aussi est un commencement absolu qui ne répugne en rien à la raison. Cfr. sur ce point P. DESCOQS S.I., *Autour de la crise du transformisme*, 2<sup>e</sup> éd. 1944, p. 85. Enfin comme le remarque le même P. DESCOQS, *ibid.*, p. 2 et 7, ce n’est plus le moment pour les théologiens de tant parler de l’évolutionisme et du transformisme alors que les meilleurs savants érivent comme P. Lemoine, professeur au Museum : “L’évolution est une sorte de dogme auquel ses prêtres ne croient plus, mais qu’ils maintiennent pour leur peuple. Cela il faut avoir le courage de le dire pour que les hommes de la génération future orientent leurs recherches d’une autre façon”. Cfr *Conclusion* du t. V de *l’Encyclopédie Française* (1937). Le Dr. H. Rouvière, prof. à la Faculté de médecine de Paris, membre de l’Académie de Médecine, écrit aussi dans *Anatomie philosophique. La finalité dans l’Evolution*, p. 37 : “Il s’est produit un véritable effondrement dans la doctrine transformiste...La plupart des biologistes se sont éloignés d’elle parce que les défenseurs du transformisme n’ont jamais apporté la moindre preuve à l’appui de leur théorie et que tout ce que l’on sait de l’évolution plaide contre elle”.

début de l'histoire de l'humanité, mais un progrès constant du bien qui triomphe du mal selon les lois mêmes de l'évolution. Le péché originel serait en nous la suite des fautes des hommes qui ont exercé une influence néfaste sur l'humanité.

Voilà ce qui reste des dogmes chrétiens dans cette théorie qui s'éloigne de notre Credo dans la mesure où elle se rapproche de l'évolutionisme hégélien.

Dans cet exposé, il est dit : “Je me suis engagé dans la seule direction où il me semble possible *de faire progresser et par conséquent de sauver ma foi*”. C'est donc que la foi elle-même n'est sauve *que si elle progresse*, et elle change tellement qu'on ne reconnaît plus la foi des Apôtres, celle des Pères et des Conciles. C'est une manière d'appliquer le principe de la théologie nouvelle : “une doctrine qui n'est plus actuelle, n'est plus vraie” et pour certains il suffit qu'elle ne soit plus actuelle *en certains milieux*. Dès lors la vérité est toujours *in fieri*, jamais immuable. Elle est la conformité du jugement, non pas avec l'être et ses lois nécessaires, mais avec la vie qui évolue toujours. On voit jusqu'où conduisent les propositions condamnées par le Saint-Office le 1<sup>er</sup> décembre 1924, et que nous avons citées plus haut : “Nulla propositio abstracta potest haberi ut immutabiliter vera”. “Etiam post fidem conceptam, homo non debet quiescere in dogmatibus religionis, eis que fixe et immobiliter adhaerere, sed semper anxius manere *progrediendi* ad ulteriorem veritatem, nempe evolvendo *in novos sensus, immo et corrigendo id quod credit*”. Cfr. *Monitore ecclesiastico*, 1925, p. 194.

\* \* \*

Nous trouvons un autre exemple de semblable déviation en des feuilles dactylographées sur la Présence réelle, qui circulent depuis quelques mois dans le clergé. Il y est dit que le vrai problème de la présence réelle n'a pas été jusqu'ici bien posé : “On a dit pour répondre à toutes les difficultés qu'on s'est forgées : le Christ est *présent à la manière d'une substance*... Cette explication passe à côté du vrai problème. Ajoutons que dans sa clarté trompeuse, elle supprime le mystère religieux. A vrai dire, il n'y a plus là un mystère, il n'y a plus là qu'un prodige”.

C'est donc saint Thomas qui n'a pas su poser le problème de la présence réelle, et sa solution : *praesentia corporis Christi per modum substantiae* serait illusoire ; sa clarté est une *clarté trompeuse*.

On nous avertit que l'explication nouvelle qu'on propose “implique évidemment qu'on substitue comme méthode de réflexion la méthode cartésienne et spinosiste à la méthode scolastique”.

Un peu plu loin on lit : au sujet de la *transsubstantiation* “ce mot n’est pas sans inconvénient, pas plus celui de péché originel. Il répond à la manière dont les scolastiques conçoivent cette transformation *et leur conceptions est inadmissible*”.

Ici on ne s’éloigne plus seulement de saint Thomas, mais du Concile de Trente, sess. XIII, cap. 4, et can. 2 (Denz. 877, 884), car il a défini la transsubstantiation comme vérité de foi, et il a même dit : “quam quidem conversionem catholica Ecclesia aptissime transsubstantiationem appellat”. Aujourd’hui ces nouveaux théologiens disent : “ce mot n’est pas sans inconvénient...il répond à une conception inadmissible”.

“Dans les perspectives scolastiques où la réalité de la chose est ‘la substance’, la chose ne pourra changer réellement que si la substance change...par la transsubstantiation. Dans nos perspectives actuelles...lorsqu’en vertu de l’offrande qui en a été faite selon un rite déterminé par le Christ *le pain et le vin sont devenus le symbole efficace du sacrifice du Christ, et par conséquent de sa présence spirituelle, leur être religieux a changé*”, non pas leur substance<sup>12</sup>. Et l’on ajoute : “C’est là ce que nous pouvons désigner par la transsubstantiation”.

Mais il est clair que ce n’est plus la transsubstantiation définie par le Concile de Trente, “*conversio totius substantiae vini in Sanguinem, manentibus duntaxat speciebus panis et vini*” (Denz. 884). Il est évident que le sens du Concile n’est pas maintenu par l’introduction de ces notions nouvelles. Le pain et le vin sont devenus seulement “le symbole efficace de la présence spirituelle du Christ”.

Cela nous rapproche singulièrement de la position moderniste qui n’affirme pas la présence réelle du Corps du Christ dans l’Eucharistie, mais qui dit seulement au point de vue pratique et religieux : comporte toi à l’égard de l’Eucharistie comme à l’égard de l’humanité du Christ.

---

<sup>12</sup> On nous dit au même endroit : “Dans les perspectives scolastiques la notion de *chose-signe* s’est perdue. Dans un univers aux perspectives augustinienne, où une chose matérielle est non seulement elle-même, mais davantage un signe des réalités spirituelles, on peut concevoir qu’une chose, étant de par la volonté de Dieu le signe d’autre chose que ce qu’elle était par nature, soit devenue elle-même *autre* sans que dans son apparence elle ait changé.” Dans les perspectives scolastiques la notion de *chose-signe* ne s’est pas perdue du tout. Saint Thomas dit, I<sup>e</sup>, q. 1, a. 10 : “Auctor S. Scripturae est Deus, in cuius potestate est, ut non solum voces ad significandum accomodet (quod etiam homo facere potest) sed etiam res ipsas”. Ainsi Isaac qui s’apprête à être immolé est la figure du Christ, et la manne est une figure de l’Eucharistie. Saint Thomas le note en parlant de ce sacrement. Mais par la consécration eucharistique le pain ne devient pas seulement le signe du Corps de Christ, et le vin le signe de son sang, comme l’ont pensé les sacramentaires protestants, cfr. D.T.C. art. Sacramentaire (controverse); mais comme il est formellement défini au Concile de Trente, la substance de pain est *converti* en celle du Corps du Christ qui est rendu présent *per modum substantiae* sous les espèces du pain. Et ce n’est pas seulement là la manière dont les théologiens de l’époque du Concile concevaient la consécration. C’est la vérité immuable définie par l’Eglise.

Dans les mêmes feuilles on entend de façon semblable le mystère de l'Incarnation : “Bien que le Christ soit vraiment Dieu, on ne peut pas dire que par lui il y avait une présence de Dieu sur la terre de Judée...Dieu n'était pas plus présent en Palestine qu'ailleurs. Le *signe efficace* de cette présence divine s'est manifesté en Palestine au premier siècle de notre ère, c'est tout ce que l'on peut dire”<sup>13</sup>.

On ajoute enfin : “le problème de la causalité des sacrements est un faux problème, né d'une fausse manière de poser la question”.

\* \* \*

Nous ne pensons pas que les écrivains dont nous venons de parler abandonnent la doctrine de saint Thomas ; ils n'y ont jamais adhéré ne l'ayant jamais bien comprise. C'est douloureux et inquiétant.

Avec cette manière d'enseigner comment ne pas former des sceptiques? Car on ne propose rien de ferme pour remplacer la doctrine de saint Thomas. De plus on prétend être soumis aux directions de l'Eglise, mais en quoi consiste cette soumission?

Un professeur de théologie nous écrit : “C'est en effet sur la notion même de vérité que porte le débat, et, sans bien s'en rendre compte, on revient vers le modernisme dans la pensée comme dans l'action. Les écrits dont vous me parlez sont très lus en France. Ils exercent une grosse influence, sur les esprits moyens il est vrai : les gens sérieux n'accrochent pas. Il faut écrire pour ceux qui ont le sincère désir d'être éclairés.”

Au dire de certains, l'Eglise n'aurait reconnu l'autorité de saint Thomas que dans le domaine de la théologie, non pas directement dans celui de la philosophie. Au contraire l'encyclique *Aeterni patris* de Léon XIII parle surtout de la philosophie de saint Thomas. De même les vingt-quatre thèses thomistes proposées en 1916 par la Sainte Congrégation des Etudes sont d'ordre philosophique et si ces *pronunciata maiora* de saint Thomas n'ont pas de certitude, que peut valoir sa théologie qui constamment y a recours? Enfin, nous l'avons déjà rappelé, Pie X a écrit : “magistros autem monemus, ut rite hoc teneant Aquinatem vel parum deserere praesertim in re

---

<sup>13</sup> Saint Thomas avait nettement distingué trois présences de Dieu : 1. La présence générale de Dieu en toutes les créatures qu'il conserve dans l'existence (I<sup>a</sup>, q. 8, a. 1); 2. La présence spéciale de Dieu dans les justes par la grâce, il est en eux comme dans un temple à titre d'objet quasi-expérimentalement connaissable (I<sup>a</sup>, q. 43, a. 3); 3. La présence du Verbe en l'humanité de Jésus par l'union hypostatique. Et alors il est certain qu'après l'incarnation Dieu était plus présent en la terre de Judée qu'ailleurs. Mais quand on pense que saint Thomas n'a même pas su poser ces problèmes, on se lance dans toutes les aventures, et on revient au modernisme avec la désinvolture que l'on constate en chacune de ces pages.

metaphysica non sine magno detrimento esse. Parvus error in principio magnus est in fine.”

D’où viennent ces tendances? Un bon juge m’écrit : “on recueille les fruits de la fréquentation sans précautions des cours universitaires. On veut fréquenter les maîtres de la pensée moderne pour les convertir et l’on se laisse convertir par eux. On accepte peu à peu leurs idées, leurs méthodes, leur dédain de la scolastique, leur historicisme, leur idéalisme et toutes leurs erreurs. Si cette fréquentation est utile pour des esprits déjà formés, elle est sûrement périlleuse pour les autres.”

## C o n c l u s i o n

Où va la nouvelle théologie? Elle revient au modernisme. Parce qu’elle a accepté la proposition qui lui était faite : celle de substituer à la définition traditionnelle de la vérité : *adaequatio rei et intellectus*, comme si elle était chimérique, la définition subjective : *adaequatio realis mentis et vitae*. Ceci est dit plus explicitement dans la proposition déjà citée, extraite de la philosophie de l’action, et condamnée par le Saint Office le 1<sup>er</sup> décembre 1924 : “*Veritas non invenitur in ullo actu particulari intellectus in quo haberetur conformitas cum obiecto ut aiunt scholastici, sed veritas est semper in fieri, consistitque in adaequatione progressiva intellectus et vitae, scil. in motu quodam perpetuo, quo intellectus evolvere et explicare nititur id quod parit experientia vel exigit actio : ea tamen lege ut in toto progressu nihil unquam ratum fixumque habeatur*” (*Monitore ecclesiastico*, 1925, t. I, p. 194).

La vérité n’est plus la conformité du jugement avec le réel extramental et ses lois immuables, mais la conformité du jugement avec les exigences de l’action et de la vie humaine qui évolue toujours. A la philosophie de l’être ou ontologie se substitue la philosophie de l’action qui définit la vérité en fonction non plus de l’être mais de l’action.

On revient ainsi à la position moderniste : “*Veritas non est immutabilis plus quam ipse homo, quippe quae cum ipso, in ipso et per ipsum evolvitur*” (Denz. 2058). Aussi Pie X disait-il des modernistes “*aeternam veritatis notionem pervertunt*” (Denz. 2080).

C’est ce qu’avait prévu notre maître le Père M. B. Schwalm dans ses articles de la *Revue thomiste*, 1896, p. 36 ss., 413; 1897, p. 62, 239, 627; 1898, p. 578, sur la philosophie de l’action, le dogmatisme moral du P. Laberthonnière, sur la Crise de l’apologétique contemporaine, les illusions de l’idéalisme et leurs dangers pour la foi.

Mais plusieurs ont pensé que le Père Schwalm avait exagéré, ils ont peu à peu donné droit de cité à la nouvelle définition de la vérité, et ils ont plus ou moins cessé de défendre la définition traditionnelle du vrai : la conformité du jugement avec l'être extramental et ses lois immuables de non contradiction, de causalité, etc. Pour eux, le vrai n'est plus *ce qui est*, mais *ce qui devient* et change toujours.

Or, cesser de défendre la définition traditionnelle de la vérité, laisser dire qu'elle est *chimérique*, qu'il faut lui en *substituer* une autre vitaliste et évolutionniste, cela conduit au relativisme complet, et c'est une très grave erreur.

De plus, et l'on n'y réfléchit pas, cela conduit à dire ce que les ennemis de l'Eglise veulent nous entendre dire. Quand on lit leurs ouvrages récents, on voit qu'ils en éprouvent un vrai contentement, et qu'ils proposent eux-mêmes des interprétations de nos dogmes, où il est question du péché originel, *du mal cosmique*, de l'incarnation, de la rédemption, de l'eucharistie, de la réintégration universelle finale, du *Christ cosmique*, de la convergence de toutes les religions vers un centre cosmique universel<sup>14</sup>.

On comprend dès lors que le Saint Père dans le discours récent rapporté par l'*Osservatore romano* du 19 septembre 1946, ait dit en parlant de la "théologie nouvelle" : "Si talis opinio amplectenda esse videatur, *quid fiet de numquam immutandis catholicis dogmatibus, quid de fidei unitate et stabilitate?*" Par ailleurs, comme la Providence ne permet le mal que pour un bien supérieur et comme on voit chez beaucoup une excellente réaction contre les erreurs que vous venons de souligner, on peut espérer que ces déviations seront l'occasion d'un vrai renouveau doctrinal, par une étude approfondie des oeuvres de saint Thomas, dont la valeur apparaît de plus en plus, lorsqu'on la compare au désarroi intellectuel d'aujourd'hui<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Des auteurs comme Téder et Papus, dans leur exposé de la *doctrine martiniste*, enseignent un panthéisme mystique et un néo-gnosticisme selon lequel tous les êtres sortent de Dieu par émanation (il y a ainsi une chute, un *mal cosmique*, un péché originel *sui generis*), et tous aspirent à *se réintégrer* dans la divinité, et *tous* y parviendront. Il est question en plusieurs ouvrages occultistes récents du *Christ moderne*, de sa *plénitude de lumière astrale*, dans un sens qui n'est plus du tout celui de l'Eglise et qui en est même la contrefaçon blasphématoire, car c'est toujours la négation panthéistique du vrai surnaturel, et souvent même la négation de la distinction du bien moral et du mal moral, pour ne laisser subsister que celle du bien délectable ou utile et du mal cosmique ou physique, qui, *avec la réintégration de tous sans exception*, disparaîtra.

<sup>15</sup> Certes nous admettons que la *véritable expérience mystique*, qui procède dans le juste des dons du Saint-Esprit, surtout du don de *sagesse, confirme la foi*, car elle nous montre que les mystères révélés correspondent à nos aspirations les plus profondes et en suscitent de plus élevées. Il y a là, nous le reconnaissons, une vérité de vie, *une conformité de l'esprit avec la vie de l'homme de bonne volonté*, et une *paix* qui est un signe de vérité. Mais cette expérience mystique *suppose* la foi infuse et l'acte de foi suppose lui-même l'évidente crédibilité des mystères révélés. De même, comme le dit le Concile du

## *Note di commento, di Paolo Pasqualucci*

Queste “note” riguardano solo alcuni punti dell’articolo di Garrigou-Lagrange.

1. *La necessaria aggiunta nel titolo.* La frase “elle revient au modernisme”, di cui al titolo dell’articolo, non si trova nel titolo originale ma nel testo, ove il concetto che essa esprime è ribadito più volte. L’ho aggiunta al titolo al fine di render subito chiaro il contenuto dell’articolo.

2. *La nuova traduzione italiana dell’importante libro di Garrigou-Lagrange sul “senso comune”.* Ricordo che l’opera sua propria citata dall’autore alla nota n. 2, ossia “Le Sens commun, la philosophie de l’être et les formules dogmatiques”, è stata di nuovo tradotta in italiano nella *Biblioteca di Sensus communis*, n. 10, fondata e diretta da mons. Antonio Livi: Réginald Garrigou-Lagrange, *Il senso comune, la filosofia dell’essere e le formule dogmatiche*, Nuova edizione italiana a cura di Antonio Livi e Mario Padovano, Casa Editrice Leonardo Da Vinci, Roma, 2013, pp. 296, € 23,00. Si tratta di un testo importante, essenziale per coloro che vogliono partecipare con cognizione di causa alla lotta in corso per la difesa del dogma della fede. Nella *Nota editoriale* del volume, mons. Livi sottolinea opportunamente quanto segue: “Il dogma – sostiene giustamente l’autore di questo trattato – è una formulazione della verità rivelata che implica la verità del senso comune (perché la rivelazione divina si rivolge all’intelletto di ogni uomo) e allo stesso tempo adopera necessariamente le categorie concettuali della metafisica. Di conseguenza, l’unica ermeneutica corretta delle “formule dogmatiche” è quella che non adotta schemi concettuali incompatibili con il senso comune, quali sono – e qui Garrigou-Lagrange si

---

Vatican, nous pouvons avoir, par la lumière naturelle de la raison, la certitude de l’existence de Dieu auteur de la nature. Seulement, pour cela, il faut que les principes de ces preuves, en particulier celui de causalité, soient vrais per conformitatem ad ens extramentale, et qu’ils soient certains d’une certitude objectivement suffisante (antérieure à l’option libre de l’homme de bonne volonté) et non pas seulement d’une certitude subjectivement suffisante comme celle de la preuve kantienne de l’existence de Dieu. Enfin, la vérité pratique de la prudence per conformitatem ad intentionem rectam, suppose que notre intention est vraiment droite par rapport à la fin ultime de l’homme, et le jugement sur la fin de l’homme doit être vrai secundum mentis conformitatem ad realitatem extramentalem. Cfr. I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> q. 19, a. 3, ad 2.



limita a indicare quei sistemi filosofici che ai suoi tempi inficiavano la riflessione teologica e mettevano a rischio l'ortodossia – l'agnosticismo kantiano, l'idealismo hegeliano, il pragmatismo e l'intuizionismo bergsoniano” (op. cit., pp. 7-9; p. 8; vedi anche, più estesamente, il *Saggio introduttivo* di Mario Padovano, ivi, pp. 11-23). A quei “sistemi”, dobbiamo oggi aggiungere le variegata e sempre più deteriori forme dello *scientismo* contemporaneo e dell'*esistenzialismo*, promotrici di un risorgente e sempre più aggressivo *ateismo*.

3. *L'errore del falso ecumenismo appare già diffuso negli scritti anonimi dei neomodernisti degli anni Trenta del XX secolo.* L'articolo dell'illustre teologo prende in esame il fenomeno, al tempo evidentemente diffuso, dei *ciclostilati anonimi* che venivano divulgati ad arte tra il clero, fin nei seminari, per diffondervi dubbi e tesi eterodosse di ogni tipo, propalate in tono più accorto nei lavori a stampa dei vari Bouillard, de Lubac, Teilhard de Chardin. Era la vecchia e consolidata tecnica di infiltrazione dei modernisti, di qualche decennio prima: stroncati da san Pio X, stavano rialzando la testa. Ma di chi potevano essere i ciclostilati in questione? Uno dei maggiori indiziati era Teilhard de Chardin, facilmente riconoscibile per il carattere peculiare delle sue “visioni” sul “Cristo cosmico”, diffuse da alcuni di quei ciclostilati. Riconducibili in parte, quelle visioni, al “pancristismo” di Blondel, cioè al Cristo *eone cosmico* che, con l'Incarnazione, avrebbe già salvato tutti senza bisogno di conversione alla Chiesa cattolica. L'errore pazzesco del “Cristo cosmico” sembra anche preludere alla falsa dottrina rahneriana dei “cristiani anonimi”: se il Cristo, incarnandosi, ha *per ciò stesso* già salvato tutti, allora si può dire che nasciamo tutti “cristiani” senza saperlo. Questo singolare errore, che annullava la distinzione tra natura e Grazia (tra il Sovrannaturale e la natura), rendendo superflua l'esistenza stessa della Chiesa visibile e gerarchica, ora anzi ostacolo da abbattere, faceva strame, oltre che del Nuovo Testamento e dell'insegnamento della Chiesa, anche del senso comune dal momento che attribuiva la salvezza a priori all'intero genere umano, a prescindere (quale assurdità!) dal libero arbitrio, dall'intenzione, dalla volontà e dalla condotta di ciascuno. In tal modo, il Cattolicesimo diventava una cosa poco seria: non più l'austera e grandiosa religione del vero Dio, Uno e Trino, che ci concede la salvezza e la vita eterna dopo averci messo alla prova nella lotta quotidiana contro noi stessi e aver sorretto con la Grazia il nostro intelletto e la nostra volontà in questa terribile lotta, ma una *forma di religiosità formato pappa del cuore*, incline perciò ad ogni latitudinarismo, alla democrazia universale e ai “diritti umani”, alla realizzazione in qualche modo di una sorta di regno di Dio in terra, con la partecipazione di tutte le religioni.

Altri indiziati degli scritti anonimi dovevano ritenersi lo stesso de Lubac e comunque tutti coloro che propalavano dottrine errate sul significato dei Sacramenti, diffuse in particolare nel Movimento Liturgico tra le due guerre. Nelle esternazioni anonime di Teilhard de Chardin compare dunque il principio del *falso ecumenismo* professato oggi dalla Gerarchia cattolica, a partire dal *pastorale* Vaticano II ossia dall'indirizzo "pastorale" imposto al Concilio dal "buon Papa Giovanni", elevato da poco alla gloria degli altari non si sa con quali criteri, visto che né risulta una sua particolare santità di vita né che si possa attribuirgli alcun miracolo, per tacere del ruolo nient'affatto positivo da lui svolto nella fase iniziale del Vaticano II, in quanto supremo *defensor fidei*. Il principio del falso ecumenismo compare nella frase dell'anonimo che recita: "*Una convergenza generale delle religioni verso un Cristo universale, che, al fondo, le soddisfa tutte; tale mi sembra essere la sola conversione possibile per il Mondo e la sola forma immaginabile di una Religione dell'avvenire*". Era l'aspirazione esaltata dei modernisti ad una Chiesa cattolica che si identificasse per l'appunto con l'umanità e si dissolvesse in essa e nella democrazia universale, ad esser qui riproposta. Teilhard de Chardin innestò l'evoluzionismo darwiniano sul pancristismo di Blondel: da qui le demenziali sue esternazioni sull'umanità in marcia unitaria verso il "punto omega" di una cosiddetta "noosfera", rappresentato il punto dal "Cristo cosmico". L'attuale Gerarchia postconciliare usa un linguaggio meno esplicito, in questo senso, ma l'utopia (non cattolica) di un'unità del genere umano da realizzarsi all'insegna del cosiddetto "Cristo universale", pur vi compare, anche se in una forma linguistica che rinvia alle utopie millenaristiche del passato. Ciò risulta dalla *Allocutio* 'Gaudet Mater Ecclesia', con la quale Roncalli inaugurò il Concilio, l'11 ottobre 1962. Proponendosi di realizzare l'unità tra i cristiani, non esitò egli a dire, il Concilio "quasi prepara e consolida la via verso quell'*unità del genere umano*, che si richiede quale *necessario fondamento*, perché la Città terrestre si componga *a somiglianza* di quella celeste" (AAS, 54, 1962, pp. 786-795; p. 793-794. Corsivi miei. Si veda anche l'art. 1 della costituzione conciliare *Lumen Gentium* sulla Chiesa.). Il Vaticano II sarebbe stato la *Nuova Pentecoste* che avrebbe *aggiornato* la missione della Chiesa, indirizzandola, invece che alla conversione delle anime, alla realizzazione dell'unità del genere umano, nella pace e nella fratellanza universali!

4. *Il pensiero di san Tommaso sistematicamente deformato*. Colpiscono le ripetute deformazioni del pensiero di san Tommaso da parte di questi neomodernisti, colte implacabilmente da Garrigou-Lagrange. È difficile dire se si trattasse di ignoranza o malafede. In ogni caso il loro pregiudizio verso la Scolastica e Aristotele appare tipico di chi non vuol capire perché animato

dall'odio inguaribile dell'eretico per la verità rivelata e (conseguentemente) per la metafisica basata sulla *recta ratio* e il senso comune, donatici dal Creatore affinché potessimo, tra le altre cose, comprendere le verità da Lui rivelate, per quanto possibile al nostro intelletto sorretto dalla Grazia.

5. *Il falso concetto di verità dei neomodernisti, ripreso dalla "filosofia dell'azione" di Blondel.* È evidente come i neomodernisti traessero ispirazione dalla "filosofia dell'azione" di Blondel, la cui condanna, pur firmata dal cardinale Merry Del Val, restò confinata a fonti di secondaria importanza. Non posso qui dilungarmi sulla filosofia dell'azione di Blondel. Mi corre tuttavia l'obbligo di sottolineare la superficialità e la vaghezza del *concetto di verità* proposto da quel filosofo. Egli accusa il tradizionale concetto aristotelico-tomistico della "adaequatio rei et intellectus" di essere "chimerico". Non "chimerico" ed invece "realistico" sarebbe, al contrario, quello da lui proposto: "adaequatio realis mentis et vitae". Ora, se c'è un concetto esemplarmente "chimerico" nella sua ondivaga vaghezza è proprio quello di "vita". Che vuol dire? Ci si può far rientrare di tutto. La "vita" sarebbe poi soprattutto "azione", per Blondel. Ma "azione", come? Come comportamento razionale secondo principi morali che trascendono l'azione stessa, rispondente ai canoni della causalità, del principio di contraddizione e di ragion sufficiente, o come "slancio vitale" che produce il proprio principio ispiratore per il fatto stesso del suo "slancio" e quindi sulla base del sentimento, del cuore, dell'indeterminato accavallarsi delle passioni e degli impulsi? La "filosofia dell'azione", in quanto fondata sulla categoria della "vita", sul "vitalismo", appare del tutto irrazionale. Rimanda alla "filosofia della vita" di pensatori come Schleiermacher, al tendere indeterminato e narcisistico dei Romantici verso l'indefinibile Assoluto. In Germania, tra fine Ottocento ed inizio Novecento, fu articolata in particolare da pensatori come Wilhelm Dilthey, che costruì il concetto dello spirito come "vita" nel senso di "esperienza vissuta" (*Erlebnis*) dalla coscienza individuale, da interpretarsi sempre storicamente e quindi secondo lo spirito del proprio tempo, la *temporalità* nella quale il soggetto si trova sempre immerso. Da ciò un concetto storicistico di verità, sempre condizionata dal proprio tempo, le esigenze del quale si riflettono nell'esperienza vissuta, nella "vita" appunto. Tale concezione risulta chiaramente incompatibile con l'idea stessa di una verità rivelata da Dio, in quanto tale *immutabile*, perché le verità religiose e morali che essa annunzia (per esempio, l'indissolubilità del matrimonio) non possono per definizione esser sottoposte alla *temporalità*, ossia al giudizio che ne possa dare, nel tempo storico determinato, la mutevole coscienza dell'esperienza vissuta dal soggetto.

Si può dire che, storicamente, le filosofie della “vita”, dello “slancio vitale”, dell’*azione* abbiano rappresentato una reazione inevitabile contro i dogmi angusti e superficiali del *positivismo* dominante a fine Ottocento, con il suo scientismo, il suo materialismo, il suo determinismo, la sua irreligiosità, la sua generalizzata aridità spirituale. Tuttavia, al di là di un’azione di rottura, cosa offrivano esse di costruttivo, soprattutto per il cattolico? Nulla, a ben vedere. Non rifiutavano il mito positivista del progresso, lo rinverdivano in una spiritualità confusa, narcisistica e sincretistica, incompatibile con il vero spirito religioso. Inoltre, contribuivano ad inquinare la giusta concezione della verità, sia metafisica che religiosa, dissolvendo l’una e l’altra nell’irrazionale dello “slancio vitale” fine a se stesso e quindi nel *soggettivismo* del sentimento, ivi incluso il “sentimento religioso”, in nome di una spiritualità fasulla che azzerava tutte le religioni, riducendole a mere istanze del sentimento individuale della “vita”.

Va ribadito, invece, ad ulteriore sostegno degli ottimi argomenti di Garrigou-Lagrange, che il concetto del vero come “*adaequatio*” o “*concordantia rei et intellectus*” ha un valore universale, immutabile, paradigmatico. Nella scienza, esso resta fondamentale. Albert Einstein non ha avuto il premio Nobel per la sua teoria della relatività ma per la sua teoria (all’epoca rivoluzionaria) sulla trasmissione della luce in pacchetti di energia o “fotoni”, presenti nel treno d’onde elettromagnetiche che pur costituisce il raggio di luce. E questo, perché? Perché la sua ipotesi sull’esistenza dei fotoni è stata sperimentalmente comprovata mentre la teoria della relatività è rimasta una teoria, per quanto geniale e stimolante anche per chi non la condivide. È mancata per quest’ultima la conferma sperimentale ossia “la concordanza tra l’intelletto [l’ipotesi] e la cosa [qui la realtà esteriore, in una sua determinata configurazione]”.

Noi applichiamo questo concetto del vero (nel quale la *res*, quale essa sia, rappresenta una realtà oggettivamente diversa dal pensiero che la indaga e della quale esso deve dimostrare l’effettiva natura) nella vita di tutti i giorni, nella nostra filosofia *pratica*, nelle previsioni contenute nei giudizi con i quali ci conduciamo nei negozi quotidiani, verificate o meno queste previsioni dal loro avverarsi o meno secondo lo schema causale adoperato dal nostro intelletto: “se A, allora B”. Secondo uno schema causale che considera sempre e la causa efficiente (*chi l’ha fatto questo, cosa l’ha prodotto*) e quella finale (*perché, a qual fine*). Non secondo un’idea indeterminata di “vita”, cioè di realtà in continuo e magmatico progresso, posseduta da un movimento che l’intelletto sia sempre costretto a rincorrere, registrandone magari a caso ciò che via via vi appare, come se costituisse l’unico *vero* da esso conoscibile. E questo falso concetto di verità, che rende il nostro intelletto del tutto passivo di fronte alla cosiddetta “vita”, dominata dalle

forze dell'*azione*, comprese le più oscure, si dovrebbe applicare anche alle verità di origine sovranaturale della nostra religione!

Ma valga il vero: la concezione evolutiva della verità, che la concepisce come un riflesso della “vita” in (supposta) perenne evoluzione, comporta per logica conseguenza il rifiuto di accettare il carattere *immutabile* del dogma e quindi, a ben vedere (magari anche senza rendersene conto) il dogma *in quanto tale*, dato che per quella concezione l'esistenza del dogma non impedisce affatto la ricerca costante del soggetto verso una “verità ulteriore”, che contenga “nuovi significati” e pertanto la possibilità di continue *rettifiche*. Si è visto che la dodicesima delle proposizioni della filosofia dell'*azione* condannate, recitava: “Anche se possiede la fede, l'uomo non deve adagiarsi nei dogmi della religione, e aderirvi in modo fisso ed immobile, ma darsi sempre pena di progredire ad una verità ulteriore, sia facendo evolvere verso nuovi significati sia correggendo ciò in cui crede”. Ora, i modernisti affermavano in genere la loro fede nei dogmi insegnati dalla Chiesa e tuttavia li volevano mantenere *aperti* alla possibilità di “nuovi significati”, da esplorare con il contributo del pensiero moderno, forte delle sue metodologie scientifiche. Ma un dogma che ammetta, da parte di teologi e fedeli, la ricerca continua di una “verità ulteriore” rispetto a quella da esso proclamata, *non è più un dogma*. I modernisti non sembravano rendersi conto dell'intima contraddizione nella quale erano caduti, irrisolvibile per chi aveva fatto causa comune con il soggettivismo e l'immanentismo del pensiero moderno, nemico del principio di identità e non-contraddizione. Essi si trovavano anche disarmati di fronte all'empirismo brutalmente positivista della scienza moderna, che dovevano subire acriticamente, rifugiandosi nell'*irrazionale* (si pensi alla popolarità che godeva presso di loro quella torbida manifestazione della “vita” rappresentata dalla *teosofia*).

Oggi, *AD 2015 agli inizi*, l'errato concetto di verità come semplice adattamento alla “vita” e quindi ai costumi del Secolo miscredente, anche i peggiori, viene professato dalla parte *deviata* della Gerarchia cattolica (non si saprebbe quale altro aggettivo attribuirle) in modo solo in apparenza differente. Infatti, non si parla di adottare nuovi concetti o di ricavare “verità ulteriori” dai dogmi; anzi, si proclama l'intangibilità della dottrina. Tuttavia, *si invoca l'applicazione di una pastorale che la contraddice apertamente*, come è evidente nel caso clamoroso della recente proposta di amministrare la S. Comunione ai divorziati risposatisi, cioè a fedeli viventi consapevolmente ed apertamente in una situazione di peccato mortale e di pubblico scandalo, in spregio al Vangelo e agli insegnamenti del Magistero, situazione dalla quale non intendono uscire e che vogliono anzi veder *riconosciuta* proprio mediante atti quali la somministrazione della Comunione. Concedere la Comunione a costoro vorrebbe dire disconoscere

nei fatti l'indissolubilità del matrimonio, stabilita *ipsis verbis* da Nostro Signore Gesù Cristo, legittimare il tradimento e l'adulterio, violare la dottrina cattolica sul Sacramento della Comunione, che prescrive l'aver ricevuto l'assoluzione dei propri peccati nella confessione auricolare, prima di accostarsi all'Ostia consacrata, se non si vuol commettere sacrilegio. Ora, invocare una pastorale che contraddice apertamente la dottrina della fede, che altro è se non proporre una *nuova dottrina*, svincolata dal dogma e ad esso contraria? La *nuova dottrina* è già nell'infame proposta! E questa *nuova dottrina* che altro è se non una "perversione della nozione dell'eterna verità", come spiegava san Pio X a proposito dei modernisti da lui giustamente condannati e cacciati dalla Chiesa?

6. *Il tentativo di eliminare il concetto di "causa formale" dalla definizione del dogma della giustificazione.* Si è visto che Bouillard dichiarava apertamente nel 1944 potersi ed anzi doversi sostituire la nozione aristotelico-tomistica di "causa formale", impiegata dal Concilio di Trento nella definizione del dogma della giustificazione (sess. 6, capp. 6, 7 e can. 10).

"Forse per il fatto stesso – scriveva – dell'impiego di questo termine, il Concilio di Trento ha conferito un carattere definitivo alla nozione di grazia come forma [*à la notion de grâce-forme*]?" In nessun modo, rispondeva. E perché? Perché "non era certamente intenzione del Concilio canonizzare una nozione aristotelica e nemmeno una nozione teologica concepita sotto l'influenza di Aristotele. Esso voleva solamente affermare, contro i protestanti, che la giustificazione è un rinnovamento interiore [mentre per gli eretici essa resta *esteriore*, dipendendo solamente dalla nostra fede nei meriti della Croce, senza che ad essa consegua il nostro rinnovamento interiore, ritenendo erroneamente Lutero esser l'uomo irrimediabilmente corrotto dal peccato originale]". Perciò il Concilio di Trento, continuava il Nostro, si era limitato ad "utilizzare nozioni comuni alla teologia del tempo. *Ma ad esse se ne possono sostituire delle altre, senza modificare il senso dell'insegnamento del Concilio*".

Dunque, l'uso di nuovi concetti (che sono sempre quelli del "proprio tempo", come percepito nell'esperienza "vitale" del soggetto) non modificherebbe il senso dell'insegnamento e quindi non inciderebbe sul dogma. Si tratterebbe di cambiare la forma senza incidere sul contenuto, il *rivestimento esteriore* non la *sostanza* della dottrina, per esprimermi nel posteriore linguaggio della roncalliana *Allocutio*, sopra ricordata (essa propugna anche quest'ulteriore e pericoloso, non cattolico principio, come tutti sanno). Bouillard riteneva evidentemente possibile trovare dei nuovi concetti teologici, svincolati dalla metafisica classica, che non modificassero il senso dell'insegnamento.

La concezione di Bouillard implicava chiaramente una *concezione evolutiva della verità*, da applicarsi al dogma. Perché proponeva il cambiamento di concetti? Perché – questo era il suo principio generale – ogni definizione dogmatica si esprime sempre secondo concetti del proprio tempo: ne consegue, allora, che il Concilio di Trento ha usato la categoria aristotelica in questione *solo perché* era corrente al suo tempo, non perché volesse dare un “carattere definitivo” alla sua definizione. Ma far intendere una cosa del genere, non è come dire – osservo – che non esiste un concetto di verità che sia indipendente dalle necessità e dalle idee dominanti al proprio tempo e quindi che possa esser definito in modo da acquistare un “carattere definitivo”? E se non può mai acquistare tale carattere, allora la verità è perpetuamente in evoluzione. Dovremmo poi ritenere che anche i Padri di Trento fossero convinti del fatto che il concetto del vero è sempre figlio delle necessità del proprio tempo e quindi non può acquisire mai un carattere “definitivo”, dal momento che essi hanno usato della categoria aristotelica *solo perché* era ancora in voga a quell’epoca? Sembrerebbe di sì, dalle parole di Bouillard.

Ma attribuir loro, anche implicitamente, un’intenzione simile è palesemente assurdo, come ognuno può ben capire. E difatti Garrigou-Lagrange ha buon gioco nel replicare che il Tridentino non si preoccupava di canonizzare concetti aristotelici *in quanto tali*. Invece, esso approvò l’impiego di quel concetto (della “causa formale”) “come *una nozione umana stabile*, nel senso nel quale noi tutti [senza saper nulla di Aristotele] indichiamo ciò che costituisce formalmente una cosa: qui, la *giustificazione*. In questo senso il Tridentino parla della grazia santificante [che è la causa formale della giustificazione] distinta dalla grazia attuale, specificando che essa è un dono sovranaturale, infuso, che inerisce all’anima e per il quale l’uomo è *formalmente giustificato* [cioè considerato alla fine giusto da Dio e accolto nel Suo Regno: DS, 1529,1560]. Se i Concili, prosegue Garrigou-Lagrange “definiscono la fede, la speranza, la carità come delle *virtù permanenti*, il loro principio radicale (la grazia abituale o santificante) deve anch’esso esser inteso come un dono infuso permanente e pertanto distinto dalla grazia attuale [che è temporanea] o da un influsso [*motion*] divino transitorio”.

La replica di Garrigou-Lagrange mi sembra ineccepibile. Il Tridentino non voleva certamente mettersi a filosofare e tuttavia voleva giustamente servirsi di una “nozione umana stabile”, non soggetta a mutamenti od evoluzione checchesia. E questa nozione è quella di “ciò che costituisce formalmente una cosa”. *Formalmente*, in che senso? Non nel senso di *esteriormente*, l’unico oggi attribuito all’espressione, ma in quello della *compiutezza di ciò che si configura come esistente*, si tratti di realtà sensibile o spirituale. E quindi,

nel senso di ciò che si costituisce secondo la sua *forma specifica*, quella che ne esprime compiutamente la natura o essenza. Come quando diciamo che la forma-uomo, nella quale si esprime la sua natura di uomo, individua l'uomo rispetto a tutto il resto (*forma dat esse rei*).

È stato Aristotele a cogliere questo significato nel concetto della forma. Nelle celebri pagine della *Fisica* nelle quali espone i quattro tipi di causalità, egli dice che nella natura si ha sempre la “forma e il modello” grazie al quale ciò che è nella natura è ciò che è (Aristotele, *La Fisica*, tr. it. di A. Russo, Laterza, Bari, 1968, p. 36; *Phys.*, 194 b, 25). La “forma” di una cosa è, pertanto, da un certo punto di vista, “causa” di una cosa. Gli Scolastici hanno poi chiamato “causa formale” l'azione causale di questa “forma”. Nell'esempio di scuola, la *forma* della coppa d'argento è *l'idea o modello* in base al quale viene plasmato l'argento, che è causa *materiale* della coppa stessa, essendone nell'esempio la materia da cui viene tratta. La materia viene costituita in un ente od oggetto secondo una forma che è il modello (qui, la coppa) su cui la materia si plasma, ad opera dell'artefice (*causa efficiente*) per un determinato fine (*causa finale*). Essa è dunque causa del fatto che l'argento assume quella determinata forma, la forma di *quella* coppa.

La causa formale non è qualcosa di secondario o accidentale, che può esserci o non esserci: la *forma* è intesa qui nel senso dell'idea o modello, di quell'immagine in base alla quale la materia viene organizzata (l'immagine o idea ha infatti necessariamente una forma). Senza di essa la materia resterebbe appunto *informe*, un caos senza capo né coda e non potrebbe nemmeno esser causa di nulla. La *causa formale* è all'opera in tutta la realtà sia organica che inorganica ed opera già dentro il mondo della materia. L'elettrodinamica quantistica ha rivelato la straordinaria *stabilità* della materia (secondo precise simmetrie) anche nel suo più intimo sostrato, costituito dal mondo delle particelle subatomiche, stabilità che è il risultato di un ordine (una forma) che può originarsi solo dall'azione di una *causa formale* e quindi dall'azione consapevole di un Agente. Pertanto, possiamo dire che la realtà materiale, biologica, della pianta implica l'idea o la forma ad essa anteriore della pianta; la realtà fisica, biologica dell'uomo, l'idea dell'uomo. La materia necessita di una forma determinata nella quale attuarsi e quindi di una *causa formale* che, come tale, è qualcosa di diverso dalla materia stessa e la precede. Infatti, una cosa è la materia di cui è fatta la coppa, altra cosa l'idea stessa della coppa, per cui la coppa reale va concepita come una sintesi di materia e forma.

Tornando al nostro argomento, la “materia “ è qui del tutto spirituale, è l'anima dell'uomo. Essa deve assumere quella *forma* gradita a Dio, che è costituita dalla perfezione interiore, se vuole esser giustificata e salvarsi. E



come raggiunge l'uomo questa *forma*, come riesce ad essere ciò che deve essere in relazione al fine per il quale l'uomo è l'uomo? Ovvero in relazione al fine della salvezza, che gli consente di godere per l'eternità della Visione Beatifica? Con le sue sole forze? Impossibile, ci insegna la dottrina della Chiesa. L'ottiene mediante l'opera della "grazia santificante", causa formale della giustificazione. La Grazia *santificante*, inerendo gratuitamente alla nostra anima, integra in modo decisivo l'azione del nostro libero arbitrio, costituendoci *formalmente* come ciò che dobbiamo essere secondo la nostra vera natura, di esseri creati da Dio per regnare un giorno con Lui "in patria", cioè in Cielo: costituendoci cioè come *giusti*, secondo la terminologia tradizionale.

Ora, si chiede Garrigou-Lagrange, come è possibile mantenere il *senso* di questo insegnamento del Tridentino, cioè che "la grazia santificante è la causa formale della giustificazione", se "si sostituisce una diversa nozione a quella di causa formale?". Non è possibile. Lo possiamo ben confermare noi, dopo cinquant'anni di interpretazioni *pastorali* del dogma, *aggiornate* alle esigenze della "vita" ossia del sentimento e del pensiero del "proprio tempo", che è il sentire, il pensare moderno, improntato al principio d'immanenza, notoriamente avido di ogni sperimentazione e novità, anche in campo etico: la maggioranza dei cattolici crede oggi che il male non esista, che tutti gli uomini siano già stati giustificati dall'Incarnazione di Cristo Nostro Signore. Tutti salvati. *Todos caballeros*. La salvezza si è già realizzata per tutti e l'Inferno (se esiste) è in realtà vuoto.

7. *Domanda finale: perché l'autorità suprema non ha saputo combattere il risorgente modernismo, di chi soprattutto la colpa? Risposta: del successore di Pio XII, Giovanni XXIII.* Il lettore si chiederà a questo punto: ma l'autorevole e documentata denuncia di Garrigou-Lagrange è rimasta inascoltata? In realtà, non lo è stata. Il Papa allora regnante, Pio XII, intervenne dopo qualche anno con la famosa enciclica *Humani generis*, del 12 agosto 1950, definita da qualcuno (Romano Amerio) "il terzo sillabo". In essa, il Romano Pontefice denunciava "alcuni gravi errori contro la fede cattolica, particolarmente dannosi se professati o insegnati da docenti cattolici, nelle scuole cattoliche". L'enciclica, come è noto, censurava numerosi indirizzi del pensiero moderno e metteva sotto accusa, pur non chiamandoli per nome, quei teologi che avevano l'errata ed assurda pretesa di "esprimere i dogmi con le categorie della filosofia odierna, sia dell'immanentismo, sia dell'idealismo, sia dell'esistenzialismo o di qualsiasi altro sistema". Riprovava inoltre altre storture che si professavano in campo esegetico e liturgico. Invitava infine le autorità competenti a prendere gli opportuni provvedimenti. E difatti, i vari de Lubac, Bouillard, Rahner,

Congar, Küng e sodali furono costretti al silenzio, sospesi dall'insegnamento, le loro opere tolte dalla circolazione. Ma il linguaggio dell'enciclica era moderato, non si pronunciavano condanne solenni, non si facevano nomi, i provvedimenti contro i teologi fedifraghi furono in genere presi in modo informale. Costoro si misero comunque a recitare la parte dei perseguitati senza abiurare uno che fosse uno dei loro numerosi e gravi errori. Tacquero ed attesero, forti delle protezioni che pur avevano. E difatti le cose cambiarono completamente con il pontefice successivo, Giovanni XXIII, l'uomo del "dialogo". Asceso al sacro soglio nell'autunno del 1958, nel gennaio del 1959 indisse il Concilio, in seguito, disse, ad un'improvvisa ispirazione dello Spirito Santo. Ora, il concilio preparato in tre anni di duro lavoro dai teologi della Curia, ascoltati i pareri di tutti i vescovi che avessero voluto darli, sotto la supervisione del Papa, del cardinale Alfredo Ottaviani, prefetto del Sant'Uffizio e del segretario di quella Congregazione, il gesuita olandese P. Sebastian Tromp, non si contrapponeva di certo alla *Humani generis*; anzi, ne ampliava e perfezionava l'impostazione. In almeno due degli schemi di costituzione dogmatica, la condanna degli errori moderni, sui quali faceva leva il risorgente modernismo, era ampia, articolata, netta e radicale, anche se espressa con i toni sfumati imposti dall'irenismo professato da Roncalli. E ugualmente netta era la censura delle deviazioni che si andavano profilando nell'esegesi e nella teologia cattoliche. Si batteva in breccia anche la corruzione dei costumi che cominciava a diffondersi nella società consumistica (edonismo di massa e rivoluzione sessuale agli inizi). Se il Concilio avesse potuto seguire il suo naturale e doveroso corso di *concilio dogmatico*, ben preparato com'era stato dai migliori teologi ortodossi, si da potersi concludere con le opportune condanne solenni degli errori, per i neomodernisti sarebbe stata una disfatta di proporzioni immani, forse definitiva. Invece essi, rappresentati in Concilio dai ben noti cardinali della cosiddetta "Alleanza europea" (e più esattamente *renana*: franco-belga-olandese-tedesca-austriaca) con appendici in Italia (Montini, Lercaro), Sud America (Câmara) e NordAmerica; pur essendo una minoranza, riuscirono a rovesciare la situazione grazie all'acquiescenza complice di Papa Roncalli. Ciò risulta dai seguenti fatti, che espongo qui succintamente:

1. Giovanni XXIII permise che nella fase preparatoria fossero inseriti tra gli esperti o "consultores" della commissione che si occupava dello schema di costituzione sulla riforma liturgica, proprio i teologi censurati e costretti al silenzio sotto Pio XII per le loro cattive e mai ritrattate dottrine. Notò lo storico Levillain: "La composizione di questa commissione faceva vedere che si era praticata una larga apertura. Tra i consultori si notava la presenza dei Padri Congar, de Lubac, Hans Küng etc. Tutta la squadra dei teologi condannati implicitamente dall'enciclica *Humani generis* nel 1950 era stata

chiamata a Roma per volontà di Giovanni XXIII. Il Concilio si apriva in un'atmosfera di riconciliazione..." (Ph. Levillain, *La mécanique politique de Vatican II. La majorité et l'unanimité dans un concile*, con prefaz. di R. Rémond, Beauchesne, Paris, 1975, p. 77). Di "riconciliazione" con l'errore, bisognerebbe dire, visto che nessuno degli erranti "riconciliati" si era pentito e pubblicamente ritrattato!

2. Lasciò che i *cardinali novatori*, con una serie di iniziali e ben studiati colpi di mano procedurali, alterassero illegalmente lo svolgimento del Concilio, riuscendo a conquistare la maggioranza nelle dieci commissioni incaricate di redigere gli schemi dei documenti da votare in aula. In tal modo furono mandati al macero tutti gli schemi preparatori, tranne quello sulla liturgia perché parzialmente gradito ai novatori, grazie anche alla massiccia presenza nella fase preliminare della sua elaborazione della torva genia appena menzionata qui sopra, al § 1. Le nuove commissioni cominciarono a riscrivere i documenti da votare secondo un'impostazione che rivelava l'infiltrazione neomodernista. Cominciò così una dura, triennale battaglia contro la minoranza "conservatrice", mentre la *palude*, cioè la stragrande maggioranza dei vescovi, stava a guardare, cercando di capire da quale parte si sarebbe schierato il Papa. Paolo VI, proseguendo nel solco tracciato da Roncalli, si schierò con i neomodernisti, dei quali per temperamento e sensibilità faceva parte (era un devoto ammiratore di de Lubac, come del resto Giovanni Paolo II, suo amico personale, che lo fece addirittura cardinale). Tuttavia, come Papa e per salvaguardare almeno in parte il potere che gli derivava (per diritto divino) dal primato petrino, Paolo VI dovette intervenire più volte per temperare certi eccessi (anche se in genere questi suoi interventi non erano spontanei ma provocati dalla pressione della minoranza che difendeva il dogma). Alla fine, pur costretta a qualche compromesso, vinse, come sappiamo tutti, la "nouvelle théologie" vanamente denunciata a suo tempo da Garrigou-Lagrange, improntando di sé non solo lo stile, l'atmosfera dei documenti conciliari ma anche le loro dottrine, ambigue ed erronee su punti essenziali della nostra fede.

Tutti quelli che credono poter rinascere un domani la Chiesa senza dover preliminarmente mettere in discussione e riformare o cassare il *pastorale Vaticano II*; senza dover passare per le fiamme di un'autentica e radicale *purificazione dottrinale*, errano grandemente. Sono come il *moscone* che va a sbattere continuamente ed inutilmente contro i vetri trasparenti della finestra chiusa che lo separa dalla libertà, non rendendosi conto della loro esistenza.

