NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

65 N° 10 1938

Le mystère de notre élévation surnaturelle

Guy DE BROGLIE

p. 1153 - 1176

https://www.nrt.be/fr/articles/le-mystere-de-notre-elevation-surnaturelle-3623

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

" LE MYSTÈRE DE NOTRE ÉLÉVATION SURNATURELLE. "

Réponse au R. P. Descoqs.

L'opuscule que le R. P. Pedro Descoqs a publié récemment sous le titre qu'on vient de lire (1) est dirigé contre un article, paru dans la *Nouvelle Revue Théologique* d'avril 1937, qui visait à préciser ce que les actes du Magistère ecclésiastique enseignent ou n'enseignent pas sur le *Caractère Mystérieux de notre Élévation Surnaturelle.*

Ce caractère mystérieux, y était-il dit, implique au moins trois choses : d'abord, que la vision béatifique (fin spécifique de la vie surnaturelle) est une réalité *d'essence paradoxale,* donc un objet dont la possibilité répugne à être déduite des termes de sa définition ; ensuite que cette vision dépasse toute intelligence créée par son « *quid est* », aucune créature ne pouvant s'en former une représentation exacte avant d'en jouir effectivement ; enfin, que l'« *an est* » de notre vocation à cette fin échappe lui-même à toute preuve rationnelle. Mais rien de tout cela, concluait-on, n'oblige à exclure l'hypothèse d'après laquelle notre raison naturelle pourrait établir notre aptitude radicale à cette vision par quelque considération *indirecte,* par quelque *signe* naturel attestant qu'un tel bien nous est vraiment souhaitable ; de sorte qu'un philosophe chrétien garde le droit d'estimer *probants* (et non pas *probables* seulement) les arguments célèbres que saint Thomas propose sur ce sujet (2).

---

(1) Paris, Beauchesne, 1938, 19 × 12 cm., 136 p. Prix : 12 frs.

(2) Notons dès maintenant qu'estimer démontrable la possibilité *du fait* de la vision béatifique n'est pas la même chose qu'estimer démontrable la possibilité *du mystère* de la vision béatifique. Nuance délicate

Mais que la raison naturelle puisse reconnaître ainsi notre aptitude radicale à la félicité surnaturelle, c'est une idée qui, depuis longtemps, heurte les conceptions du R. P. Descoqs. A l'en croire, elle contredirait même les documents ecclésiastiques du dernier siècle, et mettrait toute l'orthodoxie en péril. Il a cru devoir y revenir une fois de plus. Le présent compte rendu, qui voudrait être en même temps une réponse, mettra d'abord en lumière deux faiblesses, à notre avis fondamentales, dans son travail : les *déformations* involontairement infligées à la pensée adverse, et les appels réitérés à divers « *principes* » *inévidents*. Nous discuterons ensuite rapidement les *interprétations de textes proposées* ; et nous terminerons par quelques remarques sur l'*unanimité des scolastiques* dont l'auteur se réclame et sur la *solution constructive* qu'il suggère aux théologiens d'adopter.

1°) *Les déformations de la pensée adverse.*

Dès le début, sans qu'on en voie très nettement la raison, l'opuscule s'en prend au regretté Père Pierre Rousselot, et plus particulièrement à ce passage, souvent cité, de son *Intellectualisme de saint Thomas* : « L'intelligence, pour saint Thomas, est essentiellement le sens du réel ; mais elle n'est le sens du réel que parce qu'elle est le sens du divin » (2e éd. p. V). — A cette phrase, le R. P. Descoqs trouve un sens vraiment inattendu.

Pour le commun des lecteurs, cette phrase signifie, à n'en

à saisir, mais importante, et constamment négligée dans l'opuscule dont nous entreprenons la critique.

En effet, qui dit : « mystère », dit : « objet de foi », ou, en d'autres termes : « énonciable à admettre *selon le mode propre de la foi* ». Pour prouver la possibilité *d'un mystère*, il ne saurait donc suffire de prouver la possibilité d'*un fait* nous échappant par son « *quid est* » et son « *an est* » : il faudrait, en outre, prouver que ce fait *peut être proposé et affirmé selon le mode propre de la foi*. Or nous ne croyons pas que l'esprit humain puisse établir philosophiquement la possibilité positive de la révélation et de la foi (voir *Recherches de Science Religieuse*, 1924, pp. 482-484).

Quand donc on nous objecte que la raison ne peut démontrer philosophiquement *la possibilité d'aucun mystère* de foi, nous sommes tout prêts à y souscrire. Mais la question est de savoir si elle ne peut démontrer, en certains cas, *la possibilité d'un fait* qui puisse servir d'*objet matériel* à un mystère de foi.

pas douter, deux choses : premièrement, que l'intelligence est (au sens propre et classique des mots) la faculté faite pour atteindre le réel, la *faculté de l'être* : et, secondement, que, si l'on veut une suprême explication du pouvoir infiniment étendu d'une faculté de ce genre, il faut la chercher dans l'inclination radicale de cette faculté vers la perception de l'Être suprême. Chacun estimera difficile de supposer que, dans la pensée du P. Rousselot, cette explication ait pu équivaloir à la *négation* de cela même qu'elle prétendait expliquer...

C'est pourtant ce que l'auteur de l'opuscule n'hésite pas à admettre. Car il accuse son confrère (p. 8) d'avoir « nettement et déterminément » (!) posé « ce principe révolutionnaire en théologie comme en philosophie » que « l'intelligence est, en tant que telle, *non pas* faculté de l'être au sens traditionnel de la formule, *mais* faculté du divin ». Depuis quand serait-ce tout un de dire : « L'intelligence *est* ceci, *parce qu'*elle est cela » ou de dire : « Elle est *non point* ceci, *mais* cela » ? Et quel auteur ne sera « révolutionnaire » si on l'interprète de la sorte ?

On ne se borne pas, d'ailleurs, à prêter ainsi au P. Rousselot une négation contraire à toute sa pensée : le second membre de l'assertion est lui-même entendu en un sens inexact. A en croire le R. P. Descoqs, la thèse d'après laquelle l'intelligence peut être appelée « le sens du divin » serait un principe que ses défenseurs énonceraient « *a priori* » (pp. 114, 115), donc en dehors de toute considération préalable, qui puisse en préciser, en limiter le sens. Ainsi entendu, il est clair qu'on en pourrait tirer tout ce qu'on voudrait : le naturalisme, l'ontologisme, le panthéisme... Mais loin d'être un point de départ absolu et premier de la spéculation, la formule dont il s'agit constituait pour le P. Rousselot un point d'arrivée, un *résumé synthétique*, dans lequel il condensait (sous une forme d'ailleurs paradoxale et discutable) un ensemble complexe de vérités de foi et de raison, relatives au suprême objet de notre désir naturel. Quoi qu'on puisse penser de la formule choisie, il est évident que cette assertion, ainsi comprise, ne menace rien : puisqu'elle ne saurait engendrer d'autres conséquences que celles des vérités *connues par ailleurs* dont elle prétend être l'expression sommaire.

L'auteur lui-même n'a-t-il pas un peu conscience de ce que son interprétation et ses craintes pourraient avoir d'irréel ? On

le dirait, à lire la note des pp. 14 et 15, dans laquelle il déclare s'en prendre non pas tant au P. Rousselot lui-même, qu'à un « courant d'idées » issu de cette source, et dont seraient imbus « un bon nombre de néoscolastiques contemporains ». — Mais, hélas, cette formule imprécise ne témoigne-t-elle pas à sa manière d'une autre altération des vraies perspectives ? Car aux quelques auteurs en chair et en os contre lesquels l'opuscule semblait d'abord dirigé, on voit ici se superposer, se substituer l'image d'on ne sait quel adversaire collectif et impersonnel, d'un « courant d'idées » qui cheminerait dans l'ombre, et auquel s'abreuveraient tous ceux qui, dans leur interprétation de saint Thomas, contredisent les vues de l'auteur. Nous craignons qu'il n'entre en tout cela plus de fiction que de réalité.

Et pourquoi d'abord cette influence démesurée attribuée au génial auteur de l'« Intellectualisme de saint Thomas » ? Bien avant que Rousselot commençât d'écrire, plusieurs thomistes distingués — le T. R. P. Lepidi, le professeur Sestili, le R. P. Pègues — proposaient en substance l'interprétation de saint Thomas que nous avons défendue ; et, d'autre part, le R. P. Descoqs sait fort bien que, parmi les Dominicains qui continuent aujourd'hui de la proposer, il n'en manque pas pour faire les réserves les plus explicites sur les conceptions caractéristiques de Rousselot. L'idée d'un parrainage universel de Rousselot paraît donc assez illusoire. Mais plus illusoire encore est la prétention d'inclure pêle-mêle en un même « courant d'idées », à côté des thomistes authentiques, des penseurs d'inspiration différente : comme si un fossé profond ne séparait pas des scolastiques formés à l'école de saint Thomas (et pour lesquels la philosophie proprement dite a pour seul objet les essences et leurs lois nécessaires), d'avec un Laberthonnière (pour lequel toute étude philosophique des essences est stérile et funeste), ou même d'avec un Blondel (qui, tout en se gardant de tels excès, voue cependant la philosophie à étudier principalement des problèmes d'ordre concret et existentiel). — L'évocation d'une espèce d'hydre aux cent têtes, composée de Sestili, Pègues, Rousselot, Roland-Gosselin, Laberthonnière, Blondel, — sans parler du pauvre théologien directement visé par l'opuscule — **est un procédé polémique que les lecteurs avertis prendront** difficilement très au sérieux.

Mais cette fiction en entraîne encore d'autres, plus fâcheuses. Car une hydre a bon dos, et gagne même à être effroyable. De là, sans doute, la facilité avec laquelle l'auteur prête à ses adversaires diverses erreurs graves, étrangères à leur pensée, contraires même à leurs textes, pour peu qu'elles lui semblent conformes aux tendances inavouées du monstre collectif qu'il imagine...

C'est ainsi qu'il fait sienne l'imputation d'un correspondant anonyme qui nous reproche (faute d'avoir saisi quelques distinctions pourtant simples) de défendre l'erreur monstrueuse d'une vérité philosophique et d'une vérité théologique *contradictoires entre elles* (pp. 120-124).

C'est ainsi encore qu'il déclare résolument :

« Tous ceux qui tiennent que l'esprit est faculté du divin au sens que nous avons expliqué [ce qui, en rigueur, n'atteindrait personne, mais vise manifestement tous les adversaires contre lesquels l'opuscule est écrit] *estiment sans portée pour ne pas dire inintelligible* cette distinction entre objet *proportionné* et objet *adéquat* de l'intelligence humaine » (p. 115).

Le R. P. n'aurait-il pas quelque peine à justifier cette grave accusation par des textes ?

On pourrait en dire autant des pages où l'auteur insinue que nous compromettons ou dédaignons les preuves classiques de l'existence de Dieu (pp. 11-14), — que nous n'avons « rien tant à cœur que de supprimer toute barrière et distinction entre philosophie rationnelle et théologie » (pp. 15-17) — ou que nous prétendons « construire toute la métaphysique à partir de la vision de Dieu comme élément constitutif de la pensée » (p. 119). La seule explication de ces reproches que rien ne fonde, c'est, semble-t-il, que notre contradicteur, au lieu d'étudier dans des textes réels la pensée réelle d'adversaires réels, préfère dérouler en son esprit les conséquences d'un « rousselotisme » qu'il se construit de toutes pièces, à partir de quelques phrases de Rousselot incorrectement interprétées. — Cette difficulté à saisir telle qu'elle est la pensée de l'adversaire, cette propension à toujours deviner sous elle tout un « courant d'idées » aux trois quarts fictif, constitue, nous semble-t-il, un premier déficit de ce travail (3).

(3) Signalons une autre méprise, moins déconcertante, mais tout de même assez grave : l'auteur nous accuse (p. 38) d'avoir soutenu que

2°) *L'appel à de fausses évidences.*

Une autre et plus grave faiblesse, c'est que l'auteur déclare trop aisément « évidents » les principes dont ses thèses ont besoin pour s'établir.

Le premier de ces pseudo-principes, l'un de ceux dont le R. P. fait le plus continuel usage, est celui d'après lequel ce serait tout un de « connaître une essence » et de prononcer sur elle un jugement de possibilité. Il écrit par exemple :

« La possibilité intrinsèque positive, qui seule permet une connaissance scientifique, *nous donne la nature, le quomodo sit premier et foncier de l'essence,* quelque voie que l'on ait suivie, directe ou indirecte, pour l'établir » (p. 69).

Ailleurs il nous propose la possibilité intrinsèque d'une chose comme « la raison ontologique fondamentale qui nous permet d'en déduire (!) toutes les propriétés » (p. 100).

— Cette identification entre « connaître une essence » et « connaître une possibilité » lui donne évidemment beau jeu contre nous : toute la tradition théologique garantissant que l'homme ne saurait « connaître l'essence » des mystères surnaturels... Aussi ce « principe » revient-il à maintes reprises, comme une sorte de leit-motiv (4).

Mais que vaut-il en lui-même ? Il faut bien dire qu'il ne vaut rien, et qu'on reste un peu gêné de voir un philosophe si distingué s'en armer avec assurance. — Car enfin le R. P. pense-t-il vraiment que nous connaissions « *la nature, le quomodo sit premier et foncier* » du courant électrique, par cela seul que nous pouvons et devons proclamer ce courant *possible* ? Ce serait trop commode ! Dès que nous connaissons l'existence d'une chose, nous pouvons conclure, sans ombre d'hésitation, à sa possibilité : si donc la thèse de l'auteur était vraie, nous

---

« parmi toutes les vérités relatives à notre fin surnaturelle il n'y en a *qu'une seule* qui ne rentre pas dans le domaine de la raison, à savoir *le fait* que nous y sommes destinés ».

Nous avons toujours dit, au contraire, que bien des aspects fondamentaux de cette fin échappaient *absolument* à toute spéculation philosophique — notamment son triple aspect de *vision de la Trinité,* de *récompense de nos mérites* et de *fruit de la Rédemption* (voir *Recherches de Science Religieuse,* 1924, pp. 482-484), ainsi que son aspect *de mystère de foi* (voir ci-dessus pp. 1153, 1154, n.).

(4) Voir encore, dans l'opuscule cité, les pp. 87 et 107.

connaîtrions le « *Quomodo sit premier et foncier* », l'*essence*, le « *quid est* » de tout ce dont nous affirmons l'« *an est* » ; et on ne pourrait plus dire que nous connaissons comme existantes des choses dont l'essence nous échappe... N'était-on pas, jusqu'ici, d'accord pour penser le contraire ?

Loin d'identifier la connaissance d'une essence avec le jugement de possibilité correspondant, il faut donc dire que ces deux choses se différencient à la façon d'un *maximum* et d'un *minimum* dans l'échelle de la pensée. Car on connait une essence, dans la mesure où on en possède une représentation propre et complète, fournissant en quelque façon la clef de toutes ses propriétés ; et c'est là un *maximum*, un *idéal* de la connaissance. Au contraire, le simple jugement de possibilité est, en soi, l'acte cognitif le plus pauvre qu'on puisse exercer à l'égard d'un objet, — plus pauvre même que la connaissance du simple « *an est* » : puisque celle-ci précontient toujours virtuellement le jugement de possibilité, tandis que l'inverse n'est pas vrai. Il suffirait sans doute que notre contradicteur reprît tout le problème à la lumière de cette remarque, pour qu'il fût conduit à modifier ses conclusions.

Mais à côté de cette première évidence illusoire, le R. P. nous en propose une seconde, bien plus déconcertante encore. Il s'agit cette fois, de l'objet propre des vérités *révélées* relatives à notre élévation surnaturelle. Ces vérités, écrit l'auteur, « *concernent avant tout, sinon de manière exclusive, la nature, l'essence de cette élévation*, qu'elles ont pour but d'éclairer et de faire comprendre, et dont la possibilité est conditionnée par elles : *elles ne valent qu'indirectement de son existence*, qu'une simple affirmation suffit à poser. Devant une telle évidence (!!!) nous ne voyons pas qu'aucune échappatoire, même verbale, puisse tenir » (p. 44).

Loin d'être « évident » un pareil principe ne serait-il pas plutôt évidemment inadmissible ? Car proclamer ainsi que la révélation vise directement et premièrement à nous renseigner, *non sur l'existence* de notre destinée surnaturelle, mais *sur son essence*, équivaut à proclamer qu'elle a pour objet fondamental de nous apprendre non pas l'amour réel et gratuit que Dieu nous porte, mais une collection de thèses abstraites, portant sur **des vérités *nécessaires*... Comment cela s'accorderait-il avec la**

doctrine de saint Paul qui réduisait le christianisme entier à la connaissance d'un seul « mystère » : celui du grand ouvrage d'amour et de Rédemption, décrété par le Père et exécuté par le Christ au profit des prédestinés ?

Car des vérités directement relatives à l'ordre des essences ne sauraient jamais nous instruire de faits contingents en tant que tels ; et leur contenu ne saurait donc éveiller en nos cœurs aucun mouvement de gratitude, aucun effort d'action vers une fin déterminée... Si la conception énoncée ici par le Rév. Père Descoqs était la vraie, le dogme chrétien se laisserait réduire à une espèce de *métaphysique révélée*, destinée à compléter la métaphysique rationnelle en nous renseignant sur un second étage, particulièrement extraordinaire, du monde des essences *possibles* : la grande et fondamentale question, celle de savoir si Dieu *a voulu réaliser* quelque chose de ces merveilles, ne devant alors tenir dans l'objet de notre créance qu'une place secondaire ou même accessoire... La révélation chrétienne n'aurait-elle donc plus « avant tout » pour but d'allumer en nos cœurs l'espérance et l'amour ? Et la foi serait-elle encore une vertu infuse si elle n'avait pour essentielle fonction de réaliser en nous un premier pas vers la conquête de notre fin surnaturelle, en nous faisant admettre que cette fin nous est *effectivement* destinée ?

Et non moins déconcertante que cette thèse est la considération sur laquelle l'auteur voudrait la fonder. Les vérités existentielles, dit-il, ne sauraient constituer l'objet fondamental de la foi, étant de celles « qu'une simple affirmation suffit à poser »... Comme si telle n'était pas, de plein droit, la condition de *toute* assertion à croire sur la simple autorité de Dieu ! Vraiment, tout paraît insoutenable dans cette théorie qu'on nous donnait pour si « évidente ». L'objet propre et premier de la foi, ce sont des vérités d'ordre *existentiel* (5).

Continuons la lecture de l'opuscule. Le Rév. Père écrit plus loin :

« Pour affirmer la possibilité positive d'une essence quelconque, *il n'y a pas d'autre moyen terme* que celui de *l'existence* qui réalise cette

(5) C'est d'ailleurs ce que suppose le Concile du Vatican, quand il résume l'objet de notre foi en disant que Dieu nous a révélé « *seipsum ac aeterna voluntatis suae decreta* » (Denz. 1785). En effet, les vérités

essence et dans laquelle on la perçoit directement, ou celui d'un *objet réel* avec lequel cette essence a un rapport nécessaire, *et qui postule cette même essence comme réellement existante*... Ce principe est admis d'*une façon générale* pour toutes les essences créées » (pp. 108-109).

L'auteur aurait quelque peine à justifier par des textes l'existence de ce consentement général. Mais ne parlons que du principe invoqué : il semble qu'il soit encore faux.

Un exemple assez simple le fera comprendre. Supposons qu'on nous demande : « Faut-il tenir pour possibles un monde plus parfait que le nôtre ou des créatures plus parfaites que l'homme » ? Nous répondrions tous par l'affirmative, y compris, sans doute, le Rév. Père Descoqs. Or sur quoi se fonderait cette réponse ? Sur la *constatation de l'existence* de ce monde plus parfait, de ces créatures plus parfaites ? Sur l'observation de quelque objet existant, *et connu comme exigeant cette existence* ? Les deux réponses paraissent manifestement absurdes. Et, si elles le sont, peut-on proclamer « évident » un principe visant précisément à proclamer qu'entre ces deux réponses il faut choisir ?

Pseudo-principes, aussi, certains axiomes auxquels l'auteur recourt dès qu'il est question de *désir naturel*. Il déclare par exemple (pp. 110-111) qu'on ne peut considérer un désir comme naturel que s'il « manifeste *une exigence absolue* de nature ». Assertion qu'il complète par cette autre : « On ne montrera, on ne prouvera cette exigence absolue de nature que si l'on peut établir *au préalable*... que l'objet vers lequel tend ce désir est *positivement possible* ». Double affirmation, double inexactitude ! De quel droit d'abord pose-t-on qu'il ne saurait y avoir chez l'homme de vrais désirs *naturels*, revêtant spontanément la forme imparfaite du simple souhait, et n'impliquant, à ce titre, aucune exigence ? N'est-ce pas naturellement, nécessairement, que l'homme souhaiterait échapper à la nécessité de mourir, sans cependant avoir aucun droit à l'immortalité ? — Et, d'autre part, il paraît ruineux pour la philosophie morale d'admettre que nous ne puissions connaître un désir comme naturel, ni donc comme attestant quelque chose sur son objet, à moins d'avoir

---

relatives *à Dieu considéré en Lui-même* sont toutes *d'ordre existentiel* non moins que d'ordre essentiel (essence et existence divine s'identifiant **formellement) ; — et quant aux décrets divins, ils sont l'objet de vérités *d'ordre purement existentiel*.**

établi « au préalable » la possibilité positive de cet objet : car il s'ensuivrait qu'aucune aspiration de l'homme vers des biens supérieurs à ceux de la vie présente ne pourrait nous éclairer sur notre nature et notre destinée, tant que la *possibilité* positive d'une béatitude transcendante n'aurait pas été établie par quelque démonstration *antérieure*... évidemment impossible à mener à bien ! Inutile, au reste, d'en discuter longuement : le Rév. Père Descoqs lui-même tient si peu à ce dernier « principe » qu'une vingtaine de pages plus loin, il paraît l'avoir déjà abandonné (6).

Il y a enfin un dernier principe, évident lui aussi aux yeux de notre contradicteur, mais en réalité presque aussi contestable que les précédents : c'est que « le désir est *naturel* dans la mesure où le terme auquel il aspire est *proportionné à la nature*, c'est-à-dire est possible pour elle » (p. 120).

Qu'un désir « naturel » (c'est-à-dire un désir dont notre nature exige en nous *la présence*) doive porter sur un terme « naturel » (c'est-à-dire sur un bien dont notre nature exige *les moyens d'obtention*) c'est une assertion qui peut séduire l'oreille par sa symétrie verbale. Mais sa valeur de vérité est comparable à celle de toute autre assertion de même rythme, — comme seraient : « Un désir *créé* ne peut porter que *sur du créé* », ou même : « Un désir d'*animal mâle* ne peut porter que *sur un animal mâle* ».

La commune faiblesse de tous ces apophtegmes, c'est qu'ils prétendent énoncer « à priori » les lois du désir, en commençant par méconnaître la caractéristique la plus foncière du désir même : celle que Platon exprimait si bien en déclarant

(6) La note des pages 132-133 montre en effet que le Rév. Père ne consent pas à répudier toute démonstration relative à notre fin dernière et tirée de notre désir naturel, ce qui serait pourtant la conséquence logique des assertions énoncées aux pp. 110-111. — En somme on se demande malgré soi si l'auteur adopte aucune vue ferme et constante sur les rapports logiques existant entre ces trois assertions : « Tel désir est *naturel* », — « Tel désir porte *sur un objet possible* », — « Tel désir *exige les conditions qui lui permettront de se satisfaire* ». Ces assertions semblent, chez lui, tantôt équivalentes, tantôt antérieures, tantôt postérieures les unes aux autres, ce qui engendre des énigmes multiples. Tout s'éclaircirait, par contre, s'il voulait admettre que l'esprit humain atteint d'abord la première de ces assertions, — qu'il peut en conclure la seconde, — mais n'est pas en droit de passer immédiatement de là à la troisième.

le désir « fils de pauvreté ». Le premier axiome d'une saine philosophie du désir devrait être, en effet, que le terme désiré n'a point à refléter en soi les traits caractéristiques du sujet désirant ou de son mouvement d'appétit, le désir comme tel ne visant pas ce qui est semblable et homogène à l'être avide, mais ce qui lui fait défaut, donc ce qui est *autre, supérieur, complémentaire...*

Que, par suite, un désir *proportionné* à la nature, puisse (là du moins où il se réalise sous sa forme la plus haute, et sous la lumière universelle d'un intellect) s'élancer infiniment au delà de tout ce qui est *proportionné* aux forces et aux exigences limitées de la nature, jusque vers les plus hautes perfections que la nature puisse recevoir de la divine munificence, cela n'a rien que de profondément rationnel... La seule précision indispensable — et pouvait-on vraiment y insister plus que nous n'avons fait ? — c'est que ce désir naturel de notre perfection suprême ne saurait être par lui-même qu'un *souhait* inefficace ; et qu'ainsi il n'envisage nullement comme dû le bonheur tout divin auquel il rend hommage et témoignage (7).

Nous n'avons pas à chercher ici ce qui amène notre éminent contradicteur à se contenter si volontiers de « principes » aussi peu solides. La sincérité de ses convictions est hors de cause ; et qui sait même si elle ne serait pas un peu la source de tout le mal ?... Mais ce qui semble, en tout cas, certain, c'est que la

(7) Le plus déconcertant, c'est peut-être que le Rév. Père Descoqs se croit fidèle à la tradition scolastique en soutenant ainsi qu'un désir *naturel* ne peut s'orienter que vers un bien *naturel*, et peut être pleinement comblé par une fin *naturelle*. — Méprise étonnante ! car sous des formules variées, *à peu près tous les scolastiques antérieurs au milieu du XVII^e siècle* s'inscrivent en faux contre ces conceptions (Voir les nombreux textes rassemblés par le R. P. Elter, *Gregorianum*, 1928, pp. 269-307). Bornons-nous à trois citations typiques :

Saint Thomas : « Quamvis homo *naturaliter inclinetur* in finem ultimum, *non tamen potest naturaliter illum consequi*, sed solum per gratiam » (in Boet. de Trin. q. 6, a. 4. ad 5).

Saint Robert Bellarmin : « Non parva quaestio est sitne sempiterna beatitudo, quae in visione Dei sita est, finis hominis naturalis an supernaturalis... Respondeo, beatitudinem finem hominis *naturalem esse quoad appetitum, non quoad consecutionem. Neque est aut novum aut hominis natura indignum ut naturaliter appetat quod nonnisi supernaturali auxilio consequi valeat* » (De gratia primi hominis, c. 7).

Ripalda : « Beatitudo naturalis purae naturae propria ea solum dicenda est, quae intra bona viribus naturae assequibilia summum con-

principale faiblesse de l'opuscule est celle que nous venons de souligner : presque toute l'argumentation que le Rév. Père nous oppose s'appuyant, en fin de compte, sur les cinq ou six « évidences » illusoires que nous avons passées en revue.

3°) *Les interprétations de textes.*

La présente critique pourrait à la rigueur s'arrêter ici. Mais il sera utile d'examiner rapidement les interprétations données par l'auteur aux textes ecclésiastiques ou théologiques : soit pour préciser ce qui nous empêche de les admettre, soit pour éclaircir certains points de détail.

Commençons par la notion de mystère et les documents qui la concernent. Le Rév. Père Descoqs accorde, et c'est déjà beaucoup, qu'il est traditionnel de mettre la différence entre les « mystères » (improprement dits) de la théologie naturelle et les « mystères » (proprement dits) de la foi en ce point précis : que les premiers dépassent toute intelligence créée seulement par leur essence, par leur « *quid sunt* », tandis que les seconds nous échappent et par leur « *quid sunt* » et par leur « *an sunt* ». Mais il complète aussitôt cette assertion d'un commentaire bien surprenant. Il est clair, ajoute-t-il, que lorsque les théologiens signalent ainsi la transcendance du « *quid est* » comme une première caractéristique du « mystère » proprement dit, ces mots signifient sous leur plume bien autre chose que lorsque les *mêmes* auteurs emploient la *même* formule à propos des « mystères » improprement dits de la philosophie...

Précisons. Notre contradicteur admet comme tout le monde que lorsqu'on déclare une vérité philosophique (celle de la causalité divine, par exemple) transcendante à notre pensée par son « *quid est* », ces mots ne signifient pas que la *possibilité* de l'objet mentionné nous soit naturellement inconnaissable. Mais,

---

tinet bonum... Quia tamen inter haec dona naturalia *nullum est quod hominis appetitum omnino explere possit*, ideo duo consectaria sunt. Alterum, beatitudinem naturalem *non esse perfectam sed imperfectam beatitudinem, statusque imperfecti puae naturae propriam...* Alterum, cum perfecta hominis beatitudo in Dei visione intuitiva consistens supernaturalis sit et viribus naturae debitis impossibilis, *Deum ex sola conditione naturae non teneri hominem in beatitudinem perfectam sed imperfectam dirigere*, quia sola imperfecta, non vero perfecta, viribus ipsi debitis sit possibilis » (De Ente Sup. Tom. III, disp. VIII, s. 7, n. 71).

dès qu'un théologien emploie les mêmes termes à propos d'un « mystère de foi », ce théologien, estime le Rév. Père, se propose d'exprimer par là *précisément ce que ces termes ne voulaient pas dire sur le plan propre de la philosophie* : à savoir que la *possibilité* de l'objet dont il s'agit échappe à notre raison naturelle... Bref, l'auteur pose d'abord en principe qu'une certaine formule classique de la théologie est l'expression claire et certaine de sa doctrine personnelle ; après quoi il n'a plus, évidemment, aucune peine à retrouver sa propre pensée chez tous les théologiens !

Le malheur est que cette terminologie étrange, selon laquelle les mêmes mots prendraient un sens équivoque selon la matière — philosophique ou théologique — à laquelle on les applique, n'a pour elle aucune vraisemblance. Les mots « *cognitio quid est* » ont, en effet, dans la langue scolastique un sens traditionnel et précis : ils désignent la connaissance intime et fidèle d'une essence, obtenue par une idée propre et proportionnée. *Jamais* aucun auteur n'a expliqué ou défini cette formule comme exprimant la possession d'un simple jugement relatif à la *possibilité* d'un objet, représenté par un concept analogique. Cela posé, il va de soi que lorsque des théologiens empruntent cette formule à la philosophie scolastique pour l'appliquer aux mystères de la foi, et disent que ce qui nous échappe, en cette matière, c'est d'abord « la connaissance du *quid est* », la signification d'une pareille phrase est clairement et strictement déterminée par l'idée générale et préalable de « *cognitio quid est* » à laquelle elle fait appel... On aura beau tourner et retourner la formule : à moins de rompre délibérément avec toutes les règles connues de l'interprétation des textes, cette formule *ne peut pas signifier* que ce qui nous échappe, c'est le jugement de possibilité !

Cette considération de sens commun peut d'ailleurs être confirmée par l'inconsistance de l'argument fondamental qu'invoque notre contradicteur (p. 97). Puisque, dit-il, la transcendance des « mystères » de la foi est d'une autre nature que celle des « mystères » de la philosophie, il faut que les transcendances respectives de leurs « *quid sunt* » soient de nature différente. — Le paralogisme saute aux yeux ! Pour que la transcendance des mystères de foi soit essentiellement différente de celle des mystères philosophiques, il peut très bien suffi-

re que la transcendance de l'« *an sunt* » se vérifie toujours chez les uns et jamais chez les autres, bien que les uns et les autres se ressemblent par ailleurs, quant à la transcendance de leurs « *quid sunt* »...

— Mais alors, s'écrie l'auteur, la transcendance du « *quid est* » de nos dogmes deviendrait une simple « transcendance naturelle » ! — Crainte deux fois vaine ! peut-on lui répondre. D'abord, parce que la seule chose importante est d'affirmer le caractère surnaturel *de l'objet* de notre foi, et non précisément celui *de chacune des relations* (de transcendance ou autres) qui peuvent être signalées entre cet objet et autre chose. Ensuite, parce qu'une relation est toujours surnaturelle quand son fondement est surnaturel, sans que la définition générique de cette relation ait à s'en trouver modifiée. Qui soutiendra, par exemple, que l'*inhérence* du caractère baptismal, ou la *similitude* qu'il met entre les chrétiens, ne soient une inhérence *surnaturelle* et une similitude *surnaturelle,* bien que ces relations n'aient pas à être définies, en elles-mêmes, *par d'autres concepts* que les « inhérences » et les « similitudes » naturelles ? Il en sera de même dans le cas présent : toutes les fois que, parlant d'un objet surnaturel, on le déclarera transcendant à notre pensée par son « *quid est* », la transcendance mentionnée sera, de plein droit, aussi *surnaturelle* que l'objet dont on parle, — la définition générique de cette transcendance n'ayant aucun besoin pour cela d'être modifiée ! (8)

Plus laborieuse, mais également peu probante, est l'argumentation que l'auteur prétend tirer du *Concile du Vatican.* Bornons notre réponse à une rectification fondamentale.

Il nous reproche (pp. 27, 28 et 99) d'avoir soutenu que le

(8) Mentionnons encore un argument négatif auquel l'auteur recourt (pp. 100-101), et qui consiste à nous mettre au défi de citer des théologiens qui aient conçu la transcendance du « *quid est* » de nos mystères au sens où nous l'entendons. Ce défi nous étonne deux fois : 1°) parce qu'il méconnaît le principe : « *Affirmantis est probare* ». C'est à qui veut donner aux mots un sens anormal de justifier, s'il le peut, son dire ; 2°) parce que plusieurs textes apportés par nous répondaient à cette exigence. Voir, par exemple, le texte si clair de Lugo (*Nouvelle Revue Théologique,* 1937, p. 369), ou celui de Marletta (*ibid.,* pp. 373-374), ou encore cette définition, déjà citée, de Franzelin : « *Mysterium* ***stricto sensu*** **in veritatibus fidei duo includit : quod neque existentia**

Concile du Vatican n'a rien enseigné sur la transcendance du « *quid est* » de notre fin surnaturelle, et qu'il s'est seulement occupé de celle de son « *an est* ». Ce reproche est dénué de tout fondement. Mais il s'explique trop bien, dès qu'on remarque que le Rév. Père Descoqs veut interpréter comme un seul ensemble indivisible tout ce que le Concile du Vatican a dit du surnaturel, alors que la Constitution Vaticane contient sur ce sujet *deux groupes d'assertions* bien distincts, que nous avions estimé nécessaire d'envisager et d'expliquer séparément.

L'un de ces groupes, — le premier en importance du point de vue d'une théorie générale des mystères — se trouve au chapitre IV (Denz. 1795, 1796). Ici, les Pères visent tout à la fois les erreurs des rationalistes purs et celles des semi-rationalistes comme Günther et Frohschammer. Ils veulent nous proposer une idée précise et complète de la transcendance de nos mystères. Et ils le font en affirmant (quoique sous d'autres mots), la *double* transcendance de leur « *quid sunt* » et de leur « *an sunt* ». C'est ce que nous pensions avoir expliqué tout au long, en analysant la notion de mystère, telle que nous l'expriment les textes du concile et les annotations préparatoires des théologiens (*N.R.T.* 1937, pp. 370-373).

Mais si nous rétrogradons de quelques pages dans notre lecture du même document, nous rencontrons au chapitre II un autre texte, relatif non plus à une théorie générale des « mystères », mais à la transcendance d'*un certain* mystère de notre foi, celui de notre fin surnaturelle. Et le but n'est pas, ici, de faire une théorie complète de cette transcendance : il s'agit simplement d'affirmer, contre les rationalistes purs, l'*existence* de la révélation, et contre les traditionalistes, le caractère *purement hypothétique* de sa nécessité. De là cette phrase :

« Non hac tamen de causa revelatio *absolute necessaria* dicenda est, *sed quia* Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem su-

---

veritatis — *an sit* — solo lumine rationis intelligitur, neque interna eius ratio — *quid sit* — *conceptu proprio* (*ut proprium condistinguitur ab analogo*) etiam supposita fide, a nobis *apprehendi* potest. Brevissime dicemus : in mysteriis *tam notitia apprehensionis quam cognitio consensionis, seu tam idea quidditatis quam iudicium veritatis* est supra vires rationis » (de Trin. th. 17, praenotanda). Depuis quand les mots « *conceptus proprius, notitia apprehensionis, idea quidditatis* » signifient-ils *jugement de possibilité* ?

pernaturalem, ad participanda scilicet bona divina quae humanae mentis intelligentiam omnino superant » (Denz. 1786).

De toute évidence, cette assertion suppose que la transcendance intelligible de notre béatitude surnaturelle est connue par ailleurs, — puisqu'on n'y fait appel que de manière incidente. Le concile se borne à affirmer que c'est cette transcendance, et elle seule, qui fonde, en bonne logique, la nécessité (hypothétique) de la révélation... Mais quoi de plus naturel, alors, que de nous demander *à quel titre* les Pères estiment que cette transcendance fonde la nécessité susdite ? Est-ce précisément parce que notre fin surnaturelle échappe à notre raison par son « *quid est* » ? ou bien parce qu'elle lui échappe par son « *an est* » ?

La seconde de ces deux réponses nous a paru, et nous paraît encore, la meilleure. Le Rév. Père Descoqs reste bien libre de préférer la première, qui ne serait d'ailleurs pas pour nous gêner. Mais il paraît inadmissible de prétendre qu'en posant cette question, ou en la résolvant dans le sens où nous l'avons résolue, nous ayons ébranlé ou méconnu la doctrine du chapitre IV !

Reste enfin le Bref « *Gravissimas inter* », contre Frohschammer. Au début du long commentaire que l'auteur y consacre, il déclare nécessaire de réagir contre nos interprétations « d'ordre purement logique », et d'appliquer au texte pontifical « un traitement plus profond ». Profond ou non, le « traitement » nous a paru médiocrement limpide. Dans la mesure pourtant où les considérations invoquées restent fidèles à un certain ordre « purement logique », la marche générale de la pensée semble pouvoir se résumer dans le syllogisme suivant :

« Pie IX a réprouvé la thèse d'après laquelle le dogme de notre vocation surnaturelle rentrerait dans l'objet propre de la philosophie.

« Or, le dogme de notre vocation surnaturelle c'est proprement le dogme *de la possibilité* du surnaturel, non celui de son *existence* ; et, d'autre part, l'objet propre de la philosophie ce sont les essences, *c'est-à-dire les jugements de possibilité* à porter sur les choses.

« Donc, soutenir que la philosophie peut démontrer la possi-

bilité du surnaturel, c'est inclure le dogme de notre vocation surnaturelle dans l'objet propre de la philosophie, et tomber par là même sous la condamnation de Pie IX ».

Que vaut ce raisonnement ? Il paraît deux fois défectueux, les deux « principes » allégués dans la mineure étant, non seulement inévidents, mais faux ! La *possibilité* du surnaturel (vérité d'ordre essentiel et non existentiel) ne saurait, en effet, constituer l'objet propre de notre foi au surnaturel (9) ; et, d'autre part, c'est méconnaître et mutiler la philosophie que de réduire ainsi à la connaissance *des possibilités* la connaissance qu'elle vise à nous donner *des essences*.

Ce dernier point seul peut demander quelques précisions. Quand on dit que la philosophie nous renseigne sur les *essences*, il s'agit (à défaut de la « *cognitio quid est* » qui est ici hors de cause) d'une connaissance analogique, nous exprimant, sous forme d'énonciables métaphysiquement nécessaires, les lois et propriétés essentielles des divers êtres.

Deux choses sont donc claires : d'abord que les jugements déclarant *possibles* telles et telles essences rentrent, au moins en principe, dans l'objet général de la philosophie ; et ensuite qu'ils ne sauraient jamais en constituer qu'une infime partie. Il ne suffit pas (pour éclairer cela d'un exemple) d'avoir proclamé l'homme « *possible* » pour posséder de l'homme une connaissance philosophique complète : il reste à découvrir en l'homme comme tel et à lui appliquer une foule d'*autres* prédicats nécessaires... On peut donc définir correctement la philosophie comme ayant pour objet propre *les essences* ; mais il serait inadmissible de la définir comme ayant pour objet *les possibilités*.

A cette lumière l'enseignement de Pie IX contre Frohschammer prend un sens tellement clair que tout effort pour l'obscurcir semble condamné d'avance. Quand le pape dit que le dogme de notre élévation surnaturelle « n'est pas objet de philosophie », cela ne signifie pas : « La philosophie ne saurait déclarer cette élévation *possible* » (comme si, d'une part, le dogme en question était le dogme *de la possibilité* du surnaturel ; et comme si, d'autre part, l'objet spécifique de la philo-

(9) Voir plus haut, pp. 1159-1160.

sophie était d'affirmer *des possibilités*). Mais cela signifie : « La philosophie ne peut ni ne doit déclarer cette élévation *nécessaire* à l'homme » (vu que d'une part, la philosophie a pour objet spécifique de dire ce qui est *nécessaire* en chaque être, et vu que, d'autre part, la raison ne pourrait proclamer *nécessaire* chez l'homme cette élévation sans être, par là même, en mesure de démontrer, à partir du fait de notre existence, *le fait* de notre vocation surnaturelle, c'est-à-dire *le dogme* du surnaturel...).

Cette interprétation s'impose d'autant plus qu'elle répond trait pour trait à ce qui faisait l'essentiel de l'erreur de Frohschammer : la prétention de concevoir le surnaturel comme *exigé* par notre nature. Soutenir avec le Rév. Père Descoqs que le pape *n'a point pu* condamner une erreur si grave et si manifeste sans condamner *du même coup et par le fait même* la doctrine (en toute hypothèse bien différente) d'après laquelle l'*aptitude* à recevoir de Dieu l'élévation surnaturelle serait une caractéristique *nécessaire* de l'homme, et pourrait, à ce titre, être reconnue par la science qui a précisément pour rôle de découvrir nos propriétés *nécessaires*, — c'est entreprendre une tâche vraiment désespérée.

4°) *Le prétendu « consentement unanime »*.

L'opuscule que nous analysons aime à présenter la thèse doctrinale en faveur de laquelle il est écrit comme « l'*opinion absolument commune et constante de l'Eglise* » (p. 62), comme ayant pour elle « l'*unanimité morale des grands maîtres... et la continuité d'une tradition théologique incontestable* » (p. 7-8). Formules imposantes ; mais sont-elles justes ?

Parlons d'abord du XIII[e] siècle, âge d'or des « grands maîtres ». Notre contradicteur paraît oublier deux choses. La première, c'est que, parmi les « maîtres » d'alors, il en est un, particulièrement « grand », dont l'autorité est primordiale aux yeux de l'Eglise. Tant que le Rév. Père n'aura opposé aucune discussion un peu serrée aux textes nombreux qui semblent attester chez saint Thomas des vues opposées aux siennes, on est donc déjà en droit de s'étonner qu'il déclare acquise « l'unanimité morale des grands maîtres » du XIII[e] siècle...

Mais il y a plus. Chacun sait que les autres « maîtres » de

cette époque — un Bonaventure, un Albert, un Gilles de Rome, un Henri de Gand — s'inspirent généralement de saint Augustin pour démontrer à sa suite que notre seule béatitude pleine est la vision de Dieu. Mais quant à déterminer le degré de rigueur qu'ils attribuent à ces raisonnements, et plus précisément le degré de certitude auquel ils croient pouvoir ainsi arriver sur la question de la *possibilité* de cette vision, le plus sage est certainement de dire que ce problème n'est, chez eux, ni clairement posé, ni clairement traité, et que leur doctrine n'offre, sur ce point, rien de net... Notre contradicteur paraît perdre de vue tout cela. On dirait que, dans son empressement à invoquer « l'unanimité morale des grands maîtres », il prend pour accordé que tous ceux qui n'ont pas explicitement contredit ses propres vues en furent des défenseurs déclarés. N'est-ce pas aller un peu vite en besogne ?

Et si, de là, nous passons aux « grands maîtres » du XVI[e] et du XVII[e] siècle, c'est un paralogisme nouveau que nous rencontrons, un peu plus subtil seulement. L'auteur démontre sans peine que la grande majorité des docteurs contestait alors, comme il fait lui-même, la démonstrabilité de notre aptitude à l'élévation surnaturelle. Mais il se garde bien de mentionner la *note* théologique que les docteurs de ce temps attribuaient soit à cette opinion, soit à l'opinion contraire — comme si, sur ce problème-là, « l'unanimité morale des grands maîtres », perdait soudain toute valeur et tout intérêt... Il est pourtant notable qu'aucun auteur de cette époque (à notre connaissance du moins) n'a jamais présenté la thèse chère au Rév. Père Descoqs comme « l'opinion commune et constante de l'Eglise », — voire de l'École. Ils disent, au contraire, qu'il s'agit là d'un problème *discuté* entre théologiens catholiques. Aussi déclarent-ils couramment qu'ils défendent leur position comme simplement « plus commune », « plus probable », « mieux fondée » ; et il leur arrive d'ajouter expressément que l'opinion contraire (pour laquelle ils citent Scot, Soto, Vasquez) a des partisans nombreux et ne manque pas de vraisemblance (10). Que de

(10) Nous avions cité en ce sens des assertions de Gilles de la Présentation et de Ripalda, auxquelles notre contradicteur n'oppose rien. Mais on pourrait multiplier les citations analogues. Par exemple :

controverses s'apaiseront, ou, du moins, changeront de caractère, le jour où notre savant contradicteur, de plus en plus fidèle aux « maîtres » dont il se réclame, voudra bien s'accorder avec eux sur la *note* que mérite l'opinion qu'il combat ! Mais, en attendant, c'est une espèce de gageure que de vouloir s'appuyer sur l'autorité des théologiens anciens pour déclarer inconnue des siècles passés une opinion qu'ils considèrent communément comme existante, et pour accabler cette opinion sous des reproches qu'ils sont, au contraire, unanimes à lui épargner...

Il est vrai qu'à en croire le Rév. Père Descoqs, les scolastiques se méprenaient tous quand ils se figuraient pouvoir citer, en faveur de cette opinion, des auteurs de quelque renom. En réalité, elle n'aurait jamais eu pour partisans que quelques « cursistes obscurs » absolument négligeables. Et l'auteur renvoie là-dessus à une étude du Rév. Père Dumont, qui serait, d'après lui, d'une exceptionnelle « acribie » (p. 60). Mais cette étude du Rév. Père Dumont nous paraît, justement, assez peu décisive ; et nous persistons à croire qu'à défaut de

---

Billuart : « Utrum possibilitas visionis beatae possit solo lumine naturali demonstrari aut cognosci ? — Resp. *Probabilius* negative » (De Deo Uno, disp. IV, art. III. Appendix).

Gonet : « *Certum et indubitatum est apud omnes* beatificae visionis *existentiam aut futuritionem* non posse naturali lumine demonstrari... *Quod ergo vertitur in controversiam* est an illius *possibilitas* possit lumine naturali evidenter demonstrari. Scotus enim (in 4, D. 49, q. 8), Vasquez (I^{a} II^{ae} disp. 20, c. 2) partem affirmantem tenent » (Clypeus theologiae Tract. II, Disp. I, a. 4, n. 63).

Xantes Mariales : « *Litigium magnum inter doctores invenio : quidam volunt posse naturaliter demonstrari possibilitatem visionis Dei per intellectum creatum.* Ita Scotus in I, q. I, prologi et in 4, D. 49 q. 1 & 8 ; Soto, lib. de Nat. et Gr. c. 4 et in IV D. 49, q. I, Vasquez et Arrubal, hic cum aliis ex antiquis, in 4° ubi supra » (Bibliotheca Interpretum, q. XII, a. I).

Salas : « An vero, etiam in hac vita, *possit demonstrari visionem Dei esse possibilem*, et sine illa ultimam et perfectam beatitudinem haberi non posse ? — Scotus affirmat (in 4, D. 49, q.8) etiam in hac vita demonstrari posse. Ego existimo neque in hac vita, neque in alia demonstrari posse ; tamen *non existimo opinionem Scoti esse improbabilem* » (in I^{am} II^{ae} q. 3, disp. 2, sect. 7 n. 73).

Dupasquier : « Haec visibilitas Dei, naturali ratione demonstrari non potest, saltem positive »... (Haec sententia) « *est communior, contra quasdam thomistas putantes rationes S. Thomae esse demonstrativas* ». (Summa theologiae scotisticae T. I, Disp. 5, q. I, concl. 2). On pourrait multiplier les citations de ce genre.

l'autorité de Scot (dont la position appelle des réserves, qui ont d'ailleurs été précisées), la thèse que nous avons cru trouver chez saint Thomas peut invoquer pour elle, non seulement des théologiens oubliés, mais des auteurs vraiment notables, comme Sylvestre de Ferrare, Soto, Grégoire de Valence et Vasquez (11).

Au reste, le dédain dont l'auteur accable les « cursistes obscurs » (p. 60), « les auteurs de 2e ou 10e ordre » (p. 62), est lui-même difficile à justifier. Il parle comme si la pensée des docteurs célèbres offrait seule un intérêt réel pour la théologie. N'est-ce pas méconnaître que cette science n'étudie pas précisément *les pensées individuelles* les plus méritantes, mais plutôt *une seule grande pensée* collective, celle de l'Église, réflétée en quelque façon dans celle de l'École ? Si, en effet, la théologie se définit par cet objet-là, il est clair qu'elle doit s'intéresser à tous les courants et contre-courants qui ont pu traverser la *masse anonyme* des théologiens, et donc ne rien négliger qui lui permette d'opérer en cette masse quelques sondages... dût-elle évoquer pour cela des personnages oubliés. Et d'ailleurs, pourquoi de tels noms seraient-ils, par là même, risibles ou méprisables ? N'est-il pas exceptionnel, après tout, que le mérite immortalise ceux qui l'ont possédé ? et à combien de nos plus doctes maîtres contemporains le Rév. Père Descoqs promettrait-il des siècles de renommée ? L'oubli, c'est le sort commun ; mais il n'efface pas le fait que tel et tel théologien a enseigné publiquement en d'illustres chaires, — ni le fait que des censeurs officiels ont approuvé ses ouvrages — ni le fait que ces ouvrages n'ont excité, en paraissant, aucune vague d'indignation. Le rappel d'auteurs oubliés peut donc nous éclairer à bien des titres sur la pensée ancienne de l'École, et, très spécialement, sur les discussions qui y étaient admises.

Ce n'est donc pas s'inspirer d'un sens théologique pleinement averti que de stigmatiser cette méthode d'information comme un « procédé de canonistes » (p. 62). L'esprit « canoniste » ne serait-il pas plutôt du côté de notre contradicteur, qui tient si

(11) Sur la doctrine de Scot, voir *Recherches de Science Religieuse*, 1924, pp. 485-486. Quant à l'étude du Rév. Père Dumont, si nous n'y avons pas répondu, c'est qu'il nous a paru bien vain d'engager une polémique sur des questions aussi secondaires que la pensée exacte de chacun des auteurs mis en cause.

manifestement pour acquis que des citations ne sauraient avoir ici d'autre but que de constituer des *listes d'autorités* sur lesquelles on s'appuiera ? Il ne s'agissait pas de cela. Il s'agissait de confirmer par quelques données historiques précises ce fait, déjà attesté par ailleurs : que l'ancienne École tenait pour une question *libre, discutable* et *effectivement discutée* un problème à propos duquel le Rév. Père Descoqs croit pouvoir invoquer « l'opinion absolument commune et constante de l'Église »...

5°) *La solution positive du Rév. Père Descoqs.*

Le lecteur comprend maintenant pourquoi nous ne saurions nous rendre aux objections que l'auteur nous oppose. Pour être complet, nous aurions encore à discuter la doctrine, censée « très simple et très élégante » (p. 128), qu'il suggère aux théologiens d'adopter, et qui pourrait, lui semble-t-il, expliquer au mieux les rapports de la grâce avec la nature.

Cette doctrine consiste à affirmer que l'homme est naturellement et nécessairement destiné à la vision intuitive de l'Essence divine,... mais à une vision intuitive qui atteindrait cette Essence dans sa seule entité absolue, et nous laisserait donc ignorer la Trinité des divines Personnes. Par suite, le rôle propre et caractéristique de la grâce consisterait à compléter cette ordination naturelle de l'intelligence par une perfection supplémentaire, nous adaptant à voir, en plus de l'Essence de Dieu, les Sujets divins qui la possèdent...

Une telle conception pose bien des problèmes. Est-il vraiment si « simple » d'admettre qu'une essence, — et surtout une essence qui est pure Pensée et pur Amour, — puisse être *vue telle qu'elle est,* sans que *personne* (car il s'agit exactement de cela) apparaisse comme possédant cette Essence, comme pensant par cette Pensée et comme aimant par cet Amour ? Ne serait-il pas plus déconcertant encore que la contemplation d'un objet si incontestablement énigmatique pût être déclarée (fût-ce au plan naturel) *parfaitement rassasiante* pour les intelligences et pour les cœurs ? Enfin et surtout une telle théorie ne conduit-elle pas, tout en maintenant une ingénieuse distinction entre la nature et la grâce, à méconnaître ce qui devrait être le principal **de cette distinction même : la *transcendance* de la grâce sur**

la nature ? Car les Personnes divines ne sont tout de même pas chose plus intelligible *ou meilleure* que l'Essence divine elle-même ; de sorte qu'il serait fort irrationnel de proclamer l'intuition de la Trinité *essentiellement supérieure en excellence* à une vision (possible ou non) qui se terminerait exclusivement à la réalité *absolue* de la Vérité première et du souverain Bien ! Loin de différer *du tout au tout* (comme Dieu diffère de la créature), la fin naturelle et la fin surnaturelle ne différeraient donc plus, dans le nouveau système, que comme deux *variétés* curieusement différenciées au sein d'une même *espèce* d'opération fondamentale — d'une espèce d'opération qui, quelles qu'en pussent être les modalités secondaires, resterait toujours et partout *également déiforme*, de par son objet formel... (12).

Telles sont les principales considérations qu'on ne manquera pas d'opposer en cette matière au Rév. Père Descoqs. Elles semblent sérieuses. En somme, si quelqu'une des opinions dont traite son opuscule devait liguer un jour contre elle l'ensemble des théologiens, ce ne serait pas nécessairement l'opinion qu'il attaque. A notre humble avis, ce serait plus probablement celle qu'il propose.

En tout cas, on reste surpris de voir se terminer sur une pareille suggestion une étude qui avait débuté par d'extrêmes sévérités à l'adresse de ce désir naturel de voir Dieu dont le Père Rousselot avait fait le thème de son beau livre. Ce livre, en effet, se gardait bien de jamais caractériser la vision béatifique comme la vision *de la Trinité* ; mais, conformément à la meilleure tradition thomiste, il raisonnait exclusivement sur notre désir de voir *la divine Essence*. En bonne logique, le Rév. Père Descoqs aurait donc dû, semble-t-il, considérer les affir-

(12) Quant à affirmer que cette théorie donne « une clef des plus simples et des plus naturelles pour interpréter la pensée de saint Thomas » (p. 132), cela ressemble trop à une gageure ! Il paraît incontestable, au contraire, que saint Thomas n'a jamais soupçonné cette vision naturelle de Dieu, et qu'il a toujours conçu la vie surnaturelle comme spécifiée par la vision de l'*Essence divine*, et non précisément par la vision *de la Trinité*. Le seul interprète ancien de saint Thomas que cette opinion paraisse pouvoir alléguer pour elle est, à notre connaissance, Xantes Mariales — que le Rév. Père Descoqs nous reproche à bon droit (pp. 60-61) d'avoir entendu dans un autre sens. C'est dire que nous ne saurions nous rallier à l'interprétation que notre contradicteur donne aux textes de Cajetan et du Ferrarais.

mations de cet ouvrage comme des contributions positives à sa propre théorie ; et il n'aurait guère dû leur reprocher qu'un excès de timidité, pour autant qu'elles déclaraient le désir en question dépourvu de toute exigence. Mais il fait juste le contraire. Il présente d'abord comme d'intolérables témérités les thèses circonspectes dans lesquelles Rousselot nous attribuait un souhait naturel *inefficace* de voir Dieu, et soulignait le caractère purement *obédentiel* de la puissance que ce désir nous révèle. Et puis il termine en déclarant conforme à tous les principes de la raison et de la foi (p. 132) la thèse qui nous attribue une ordination *naturelle* à la vision intuitive... Peut-on nier cependant que cette thèse n'équivaille à faire de l'intelligence une « faculté du divin », et en un sens autrement rigoureux, autrement audacieux, que celui qu'on rencontrait chez le P. Rousselot ?

Un ancien maître, qui nous reste cher, et avec lequel nous nous sentons d'accord en d'autres domaines, voudra bien excuser la franche liberté de la présente réponse. Mais il sait que nous n'avons pas cherché cette polémique ; et le terrain de discussion qu'il a choisi mettait forcément en cause l'orthodoxie des théologiens qu'il attaquait. Le droit de légitime défense deviendrait un vain mot si, en de semblables circonstances, il n'était pas permis de l'exercer.

Paris. G. de BROGLIE, S. I.