NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

74 N° 4 1952

La « nature pure » à la lumière de l'encyclique « Humani Generis »

Léon RENWART (s.j.)

p. 337 - 354

https://www.nrt.be/it/articoli/la-nature-pure-a-la-lumiere-de-l-encyclique-humani-generis-2582

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

La „nature pure" à la lumière de l'encyclique „Humani generis"

Les quelques lignes que l'encyclique « *Humani generis* » consacre à la gratuité du surnaturel [1] ne nous semblent prendre toute leur portée que lorsqu'on les replace dans le développement historique dont elles sont l'aboutissement. Isolément pris, les actes du Magistère ressemblent quelque peu à des points. Lorsqu'on les saisit d'une vue synthétique, un mouvement se dessine, une direction se marque dans l'explicitation progressive du donné révélé. S'il importe de connaître les routes de perdition déjà repérées pour éviter de s'y engager à nouveau, n'importe-t-il pas tout autant de prendre conscience de l'allure générale de la marche en avant, pour prévenir des choix malheureux aux prochains carrefours ?

*

* *

Historiquement, la « nature pure » a eu deux sens successifs : elle a d'abord désigné un état, défini par rapport aux moyens de salut, puis un ordre de choses, défini par référence à une fin dernière. Dans le premier sens, elle considère l'homme innocent sans aucun des dons accordés par Dieu à Adam et perdus ensuite par le péché. Dans le second, elle affirme la possibilité pour la créature intelligente d'exister sans l'orientation effective à la vision béatifique. Comme l'a ex-

---

1. « Alii veram « gratuitatem » ordinis supernaturalis corrumpunt, cum autument Deum entia intellectu praedita condere non posse, quin eadem ad beatificam visionem ordinet et vocet ». Pour la facilité de nos lecteurs, nous donnerons les références à ce document d'après le texte et la traduction officielle reproduits dans la *Nouvelle Revue Théologique*, 1950, pp. 840-861, en faisant suivre le chiffre de la page d'une lettre qui marquera l'alinéa. Ici, p. 850 e.

cellemment noté le R. P. Malevez[2], cette hypothèse elle-même se subdivise en deux branches : pour les uns, Cajetan en tête, non seulement la nature pouvait ne pas être orientée effectivement à la béatitude du ciel, mais pareille fin n'aurait même été de sa part l'objet d'aucun désir, fut-il conditionnel; pour eux donc, la fin proportionnée aux forces de la nature aurait en même temps satisfait pleinement toutes ses aspirations. Dans sa seconde forme au contraire, cette hypothèse tient que l'esprit, s'il peut exister sans jamais recevoir ce don de la vision faciale, en possède néanmoins le désir conditionné. Moteur dernier de toutes ses démarches, cette fin trop sublime pour qu'il puisse y prétendre laisserait néanmoins à l'homme la possibilité d'une authentique « béatitude » dans la possession du monde et de Dieu à travers lui. Eu égard toutefois à la capacité infinie de notre cœur, cette béatitude devrait être dite *imparfaite,* bien qu'elle comblerait exactement les exigences de la nature. Nous n'avons pas à examiner ici les avantages ou les inconvénients de ces divers systèmes. Il nous suffit d'avoir précisé par ces quelques lignes le sens dans lequel nous entendons la « nature pure » : elle représentera pour nous un ordre de choses dans lequel la créature intelligente et libre n'aurait pas eu la vision béatifique comme destination effective.

Comprise comme il vient d'être dit, la théorie de la nature pure est-elle une opinion théologiquement libre ? Pour répondre correctement à cette question, il importe de distinguer son aspect dogmatique et son aspect philosophique. L'Eglise n'a jamais voulu lier le dogme à aucun système particulier[3]. On ne peut donc qualifier de même une position liée au dogme et une systématisation relevant d'une philosophie déterminée.

Dans la question de la nature pure, nous découvrons d'une part un présupposé qui touche au dogme : Dieu aurait pu donner à sa créature raisonnable une autre fin que la vision béatifique; de l'autre, un système philosophique pour lequel les essences ont une consistance propre, source de relations métaphysiques entre leurs diverses composantes. Si la première affirmation nous paraît matière possible de définition[4], la seconde relève de « cette philosophie saine que nous avons reçue des siècles chrétiens qui nous ont précédés comme un patrimoine, depuis longtemps constitué, arrivé précisément à ce degré supérieur d'autorité, parce que le magistère même de l'Eglise a soumis aux normes de la révélation divine elle-même ses principes

---

2. *L'esprit et le désir de Dieu,* dans *N.R.Th.,* 1947, p. 11-12.
3. C'est ce que rappelle le Saint-Père quand il écrit : « Il est clair également que l'Eglise ne peut se lier à n'importe quel système philosophique, dont le règne dure peu de temps ». P. 845 b.
4. Comme l'encyclique le dit en termes formels, elle est en effet intimement liée à la gratuité de la grâce et de l'ordre surnaturel dans son ensemble. Cfr ci-dessus note 1.

et ses principales directions, que de grands esprits avaient peu à peu découverts et définis [5] ».

*
* *

Avant « *Humani generis* », la possibilité pour la créature raisonnable d'exister sans orientation effective à la vision béatifique n'avait encore fait l'objet d'aucune déclaration du Magistère.

Seule l'encyclique *Pascendi* semble y avoir fait allusion, comme nous le verrons ci-dessous. Tous les autres documents pontificaux traitent de la gratuité de la grâce et des dons primitifs, de leur non-exigence par la nature. Néanmoins la connexion entre ces deux points paraît étroite : celui qui ne peut exiger les moyens indispensables pour se procurer une fin, ne semble pas avoir le moindre droit sur celle-ci.

Avant d'examiner les actes du Saint-Siège dans la controverse baianiste et janséniste, rappelons d'un mot les décisions dogmatiques antérieures en matière de grâce. Les conciles de Carthage contre Pélage [6], d'Orange contre les semi-Pélagiens [7] avaient définitivement établi comme un dogme de foi la gratuité absolue de la grâce en face des mérites humains : laissé à ses propres forces, l'homme ne peut ni poser un acte méritoire, ni même s'y disposer positivement. Telles étaient les bases dogmatiques sur lesquelles allaient s'engager les luttes provoquées par les écrits de Baius et de ses continuateurs.

*
* *

Avant d'entreprendre l'étude détaillée du contenu de la bulle de Pie V, une question préalable se pose : quelle est la valeur de ce document et des censures qu'il imprime ?

Plus personne à l'heure actuelle ne recourt aux misérables faux-fuyants des baianistes et des jansénistes pour tenter d'énerver la valeur de cet acte du magistère solennel. Trop de décisions pontificales ont précisé que le Pape avait agi en connaissance de cause : la Bulle n'a donc pas été arrachée subrepticement à un Pontife mal éclairé sur la portée de ce geste. Quant au ridicule argument du « *comma pianum* », c'est merveille qu'il ait pu retenir si longtemps l'attention : quel homme sensé ne voit en effet que Rome n'aurait eu aucun motif de demander à Baius de rétracter des propositions que l'on pourrait soutenir dans le sens de leurs auteurs ?

Une difficulté plus sérieuse vient du mode selon lequel est portée

5. *Humani generis*, p. 853 d.
6. Denz., 104 sv.
7. Denz., 176 sv.; cfr *ibid.*, 797 sv. et 811 sv. (concile de Trente).

la condamnation. Les propositions sont en effet censurées en bloc et « *respective* ». De plus, il est explicitement noté que « bien que certaines propositions puissent de quelque façon se soutenir, elles sont condamnées dans le sens propre voulu par les auteurs de celles-ci [8] ».

Notre recherche se trouve d'emblée devant un double problème : comment appliquer à chaque proposition celle des censures qui lui revient ? comment savoir dans quel sens ces énoncés sont condamnés ?

La détermination des notes méritées par chaque proposition ne pourrait se faire de façon authentique que par le pouvoir même qui a porté ces censures. Seules donc des condamnations antérieures ou postérieures dûment qualifiées par le Saint-Siège nous assureraient que tel énoncé de Baius mérite telle censure déterminée.

Le but de notre recherche étant de découvrir ce que l'on a pu conclure à l'époque de la condamnation de Baius, nous nous abstiendrons de recourir aux documents postérieurs, que nous étudierons ci-dessous pour eux-mêmes. Les documents antérieurs, n'ayant jamais statué sur le point précis en cause, ne nous seront d'aucun secours.

Lorsqu'on essaie d'attribuer à chaque proposition sa censure propre, on se heurte à une première difficulté : dans les propositions modales, comportant, en plus d'une affirmation dogmatique, une note théologique infligée à cette position, sur quoi tombe la censure ? Ne vise-t-elle que la note théologique qu'elle déclare donc injuste et non fondée ? ou atteint-elle en même temps la doctrine ?

Plusieurs auteurs ont soutenu qu'un grand nombre d'articles de Baius n'auraient été condamnés qu'en raison des qualifications odieuses infligées aux adversaires. Ce fut la thèse non seulement d'un Noris [9], dont c'était l'intérêt évident de minimiser la condamnation de positions très proches des siennes, mais encore d'auteurs aussi étrangers à ces idées qu'un Suarez [10] et qu'un Vazquez [11]. Pour ce qui nous concerne toutefois, nous pourrons tourner cette difficulté, car les propositions modales que nous rencontrerons auront leur correspondant doctrinal exact dans d'autres propositions purement affirmatives. Il sera donc clair que c'est bien la doctrine qui est visée par la censure.

Chaque fois qu'il sera possible de remonter au texte même de Baius, le sens à donner aux énoncés condamnés ne sera pas difficile à préciser. Certes lui-même, dans ses diverses apologies, a fréquemment accusé le « rédacteur de la bulle » d'avoir faussé ou dénaturé sa pensée ou même de lui avoir prêté des thèses qui ne sont pas dans

8. Denz., 1080.
9. *Vindiciae Augustinianae...*, III, 2, au tome I des *Opera omnia*, Vérone, 1729, p. 923-924.
10. *Tractatus de gratia*, Proleg. VI, c. 2, n. 14, dans *Opera omnia*, éd. Vivès, Paris, 1857, t. VII, p. 292.
11. *Comment. in I^am II^ae*, disp. 190, c. 18, dans *Opera omnia*, Ingolstadt, 1606, t. IV, p. 516.

ses écrits. La bulle ne dit pas que toutes sont de Baius; elle parle même de plusieurs auteurs (*ab auctoribus*). Néanmoins, il n'est pas difficile de retrouver dans les écrits de Baius sinon toujours les mots, au moins les idées contenues dans les soixante premières propositions; les dix-neuf autres, tout en étant conformes à sa doctrine, n'ont pas été retrouvées dans ses écrits; il est typique toutefois de noter que, dans l'ensemble, il en prit la défense dans ses apologies. Celles-ci nous fournissent d'ailleurs plus d'une fois la confirmation du sens dans lequel ces articles ont été proscrits. C'est pourquoi nous y aurons recours en cas de besoin.

Des propositions que condamne la Bulle « *Ex omnibus afflictionibus* », une quarantaine concernent notre sujet. Elles se groupent autour de quatre thèmes fondamentaux :

1) Le libre arbitre, laissé à lui-même, est (dans l'état actuel) incapable d'actes bons [12].

2) Il n'y a pas deux manières d'observer la loi divine, l'une parfaite dans l'accomplissement du précepte, l'autre en plus méritoire de la vie éternelle : tout ce qui n'est pas la charité « répandue dans les cœurs par le Saint-Esprit » est « cupidité vicieuse par laquelle on aime le monde [13] ».

3) L'œuvre bonne est, de sa nature même, méritoire de la vie éternelle, qu'elle soit ou non posée en état de grâce [14].

4) Les dons de l'état primitif constituent la condition naturelle de l'homme innocent [15].

Parlant des propositions relatives au mérite, le P. Le Bachelet écrit très justement : « toute cette doctrine serait logique et se comprendrait facilement dans la double supposition qui est à la base du système, à savoir la destination naturelle de l'ange et de l'homme à la vie éternelle, comme unique fin dernière qui soit possible ou du moins convenable pour la créature raisonnable, et le caractère naturel des dons contenus dans la justice originelle [16] ».

On peut en dire autant des thèses sur le libre arbitre et l'observation de la loi divine. Si les dons de l'état primitif sont naturels à l'homme, quoi d'étonnant que leur absence laisse le libre arbitre incapable de rectitude ? Et si la seule fin dernière possible ou convenable pour l'homme est la vision béatifique, n'en découle-t-il pas qu'il ne peut y avoir deux manières d'observer la loi divine ?

Il nous suffira donc d'étudier ce que Baius pense des dons de l'état primitif : ces propositions nous révéleront l'intuition fondamentale du système et la racine du mal que l'Eglise a voulu extirper.

---

12. Propositions 22, 25, 27, 28, 29, 30, 35, 37, 40 et 65. Rappelons qu'il suffit d'ajouter 1.000 au numéro d'une proposition de Baius pour avoir sa référence dans Denzinger.
13. Propositions 16, 34, 36, 38, 61, 62.
14. Propositions 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 42 et 69.
15. Propositions 9, 21, 23, 24, 26, 55, 78, 79.
16. *Baïus*, dans *Dict. de Théologie catholique*, II, 1905, col. 78.

Nous pouvons écarter tout de suite de notre route la proposition 9, qui nous dit seulement que ces dons « pourraient peut-être assez raisonnablement s'appeler grâce » bien qu'à proprement parler ce titre soit « réservé par la sainte Ecriture aux dons accordés par Jésus-Christ à ceux qui ne les méritent pas et s'en sont rendus indignes ».

Mais les sept autres propositions méritent une étude plus attentive. Les voici d'abord *in extenso*.

21. « L'élévation de la nature humaine et son exaltation à la participation de la nature divine étaient dues à l'intégrité de son premier état; aussi doit-on l'appeler naturelle, et non pas surnaturelle ».

23. « C'est une absurdité d'avancer que l'homme, au moment de sa création, a été élevé au-dessus de la condition de sa nature par un don surnaturel et gratuit, pour honorer Dieu surnaturellement par la foi, l'espérance et la charité ».

24. « Il faut considérer comme née de la folie des philosophes et renvoyer au pélagianisme l'opinion de ces hommes vains et oisifs qui s'imaginent l'homme formé de telle sorte que, grâce à la libéralité de son créateur, il ait été élevé à l'adoption des enfants de Dieu par des dons surajoutés à la nature ».

26. « L'intégrité de la première création n'était pas une élévation gratuite de la nature humaine, mais bien sa condition naturelle ».

55. « Dieu à l'origine n'aurait pas pu créer l'homme tel qu'il naît maintenant ».

78. « L'immortalité du premier homme n'était pas un don de la grâce, mais sa condition naturelle ».

79. « Les docteurs errent qui affirment que Dieu ait pu créer et former l'homme sans la justice naturelle [17] ».

Parmi ces propositions, quatre, les 21e, 26e, 55e et 78e, sont purement affirmatives; les trois autres ajoutent des qualifications injurieuses pour les docteurs catholiques. Comme toutefois ces dernières reproduisent substantiellement la doctrine des premières, nous sommes assurés que la condamnation atteint non seulement la qualification injurieuse, mais aussi la doctrine. Voyons celle-ci en nous rappelant toujours qu'elle a été condamnée dans le sens propre voulu par ses auteurs.

La 26e proposition reproduit littéralement la thèse défendue au chapitre IV du « *De prima hominis iustitia* ». Les quatre éléments que Baius reconnaît dans l'intégrité originelle sont « l'adhésion à son créateur de l'intelligence par la pleine connaissance de la loi, et de la volonté par son plein accomplissement... et l'obéissance parfaite des facultés inférieures de l'âme à la partie supérieure et celle de tous les

17. Nous empruntons notre traduction à X. Le Bachelet, *art. cit.*, col. 67 sv.

membres du corps aux ordres de la volonté [18] ». Que les deux premiers éléments recouvrent ce que les théologiens appellent la grâce surnaturelle au sens propre, nous en avons la preuve dans le premier chapitre du même traité, intitulé : « Que la rectitude du premier homme n'exista pas sans l'inhabitation du Saint-Esprit ». Quant aux deux derniers, c'est ce qu'ils appellent l'exemption de toute concupiscence.

Pour la 21e proposition, sa lettre n'est pas et ne peut pas se trouver dans Baius, pour lequel il n'y a pas à proprement parler d'exaltation de la nature au-dessus de son état naturel; mais elle ne trahit nullement sa pensée, car lui-même dans son Apologie à Pie V, après avoir accusé le rédacteur de la bulle « d'avoir ajouté sur la participation de la nature divine ce qu'il a voulu, afin de rendre la proposition odieuse », conclut son paragraphe : « Je n'ai en effet pas dit (ce que l'on m'accuse calomnieusement d'avoir dit) que l'on doive dire naturelle et non surnaturelle l'élévation de la nature humaine; mais j'ai dit qu'elle était naturelle de telle sorte qu'en nous elle soit à juste titre appelée surnaturelle : comme la vue serait dite surnaturelle chez ceux qui la récupéreraient par un miracle de la puissance divine [19] ». Ce que Baius nie donc clairement, c'est la surnaturalité entitative des dons de l'état primitif. Grâce aux termes précis que la bulle a substitué conformément à la doctrine de Baius aux expressions vagues de celui-ci, nous faisons un pas en avant par rapport à la proposition 26. Celle-ci déclarait en bloc que l'on ne peut pas appeler naturels l'ensemble des dons de l'intégrité. Mais ne peut-on le dire de certains d'entre eux ? La proposition 26 nous interdit en tout cas de le dire de la grâce, de l'élévation de l'homme à la participation de la nature divine.

Les propositions 23 et 24 reprennent la même doctrine et relèvent en même temps des qualifications injurieuses pour les théologiens catholiques.

Venons-en à la célèbre proposition 55. Baius a constamment nié qu'elle fut dans ses écrits : il la disait « ex libro de peccato originali cap. 5 male collecta ». Faut-il tenir avec le P. Le Bachelet [20] que « la proposition n'a pas été forgée; elle est dans le chapitre V du traité *De Peccato originis,* mais en style indirect et sous une forme contournée, de telle façon cependant qu'on la reconnaît aussitôt » ou avec Mgr Litt [21] « qu'il est douteux (que cette proposition ne se trou-

---

18. « Consistebat autem primae rectitudinis integritas, quam initio homini datam credimus, non tantum in hoc, quod mente per integram legis notitiam, et voluntate per plenam obedientiam, suo creatori adhaerebat,... sed etiam in eo, quod inferiores animae partes superioribus, et omnia corporis membra voluntatis imperio ad nutum serviebant... ». *De prima hominis iustitia,* c. III.

19. *Baiana, seu Michaelis Baii operum secunda pars,* Cologne, 1696, p. 92.

20. *Art. cit.,* col. 71.

21. Mgr F. Litt, *La question des rapports entre la nature et la grâce, de Baius au Synode de Pistoie,* Fontaine-l'Evêque, 1937, p. 36.

vait pas dans Baius), et que cette question demanderait, pour être résolue avec une certitude historique, une étude plus approfondie » ?

Il nous suffit de constater l'unanimité qui existe pour rattacher cette proposition au chapitre en question, que l'on déclare comme Baius, puis Jansénius, qu'elle fausse la doctrine qui y est reproduite, ou que l'on estime au contraire comme certain ou probable qu'elle la reproduit correctement, comme les auteurs que nous venons de citer. Ceci nous donne en tout cas le sens de l'assertion condamnée : elle porte sur l'impossibilité pour Dieu de créer un homme avec la concupiscence, parce que celle-ci serait proprement le péché originel.

La proposition 78 déclarant que l'immortalité nous est naturelle, sans être dans les écrits de Baius, est conforme à ses principes. Aussi en prend-il la défense dans sa première apologie.

Quant à la proposition 79, qui rejette comme fausse la doctrine qui prétendrait que Dieu aurait pu créer l'homme sans la justice naturelle, elle ne se trouve pas non plus dans les écrits du docteur louvaniste. De plus cette expression « justice naturelle » est ambiguë : on pourrait la comprendre, comme Baius le fait dans son apologie à Pie V, d'une rectitude naturelle ajoutée à la nature pour la tirer d'un état neutre où l'homme aurait été indifférent au bien comme au mal; mais cette justice naturelle peut encore, dans le vocabulaire de Baius, signifier la justice originelle. Nous retombons dans ce cas sur une autre formulation de la 26e proposition.

Ceci dit du sens de ces propositions, essayons d'établir la censure que l'Eglise a voulu leur infliger, telle qu'elle a pu être comprise à l'époque de la bulle.

Eliminons les propositions 23, 24 et 79 dont la doctrine est reprise ailleurs et dont les qualifications injurieuses ont pu s'attirer d'autres censures.

Des notes « hérétique, erronée, suspecte, téméraire, scandaleuse, blessante pour des oreilles pies », que pouvons-nous appliquer aux propositions 21, 26, 55 et 78 ? Il semble certain que l'on peut écarter tout de suite la première et les deux dernières : « la première parce qu'il nous paraît très peu vraisemblable que l'Eglise, statuant pour la toute première fois sur une question, la proclame d'emblée de foi, et ce, dans un document aussi peu précis que la condamnation d'environ quatre-vingts propositions censurées globalement; les deux dernières parce que ces propositions, traitant une matière très abstraite sans relation immédiate avec la vie religieuse, formulée d'une manière toute spéculative et sur un sujet jusqu'alors peu traité dans le grand public, n'ont rien de spécialement scandaleux ni d'offensant pour de pieuses oreilles [22] ».

Des trois censures : « erronée, suspecte, téméraire » nous propo-

22. F. Litt, *o.c.*, pp. 37-38.

sons, avec Mgr Litt, d'exclure « suspecte » pour les trois propositions qui n'offrent aucune ambiguïté de sens, la 21e (la participation à la nature divine est naturelle), la 26e (l'intégrité originelle est naturelle), la 78e (l'immortalité est naturelle). Quant à la 55e, vu le doute qui reste sur son sens exact, elle pourrait être « suspecte » soit de témérité, soit d'erreur.

Dressons le bilan de nos recherches. Après la Bulle de Pie V, tout catholique devait tenir qu'il était au moins téméraire d'affirmer que l'état dans lequel furent créés nos premiers parents (prop. 26), et en particulier l'élévation du premier homme au-dessus de sa nature et sa participation à la nature divine d'une part (prop. 21), et le don de l'immortalité d'autre part (prop. 78), étaient naturels à l'homme, en ce sens que leur privation aurait constitué un mal. De même il était pour le moins suspect de tenir que Dieu n'aurait pas pu créer l'homme tel qu'il naît maintenant [23].

*
* *

Aucune des cinq propositions condamnées de Jansénius ne concerne directement notre sujet. C'est pourquoi nous passerons immédiatement à l'étude de la Bulle *Unigenitus*. Des 101 propositions que celle-ci censure globalement, la 35e mérite notre attention de façon toute spéciale : « La grâce d'Adam est une suite de la création, et était due à la nature saine et entière [24] ».

L'exégèse de ce texte nous est rendue facile par les autres propositions. De la grâce tout d'abord, il nous est dit qu'elle est une « onction intérieure » sans laquelle les « exhortations et grâces extérieures ne servent à rien » (prop. 2). De la grâce d'Adam, complaisamment opposée à la grâce du Christ, il est marqué qu'elle était « proportionnée à lui » (prop. 37), qu'elle ne « produisait que des mérites humains » (prop. 34) et surtout « qu'elle aurait été reçue par chacune dans sa propre personne » (prop. 36) et « aurait sanctifié chacun en lui-même » (prop. 37) tandis que la grâce chrétienne qui « n'est reçue que dans la personne de Jésus-Christ ressuscité auquel nous sommes unis » (prop. 36) « nous sanctifiant en lui, est toute-puissante et digne du Fils de Dieu » (prop. 37).

Ces quelques explications suffisent bien à montrer que nous sommes en plein climat baianiste et janséniste. Si l'on ne dit plus, comme Baius, que seule la grâce médicinale, conférée à des indignes, mérite vraiment le nom de grâce, on déprime du moins autant que l'on peut la

---

23. Ces propositions sont-elles restées téméraires ou suspectes ? C'est une autre question, à laquelle répondront par l'affirmative les documents postérieurs.

24. Denz., 1385.

grâce d'Adam : seule la grâce du Christ sera ce principe triomphant, digne de son auteur, dont l'action doit se comparer à celle de la volonté créatrice qui ordonne et se voit obéir à l'instant (prop. 21, 23 et passim). L'on comprend dès lors parfaitement l'expression qu'il ne faut pas disjoindre : « suite de la création, due à la nature saine et entière ». Le premier membre pris seul pourrait paraître une suprême habileté pour éviter de traduire en termes de dette ou d'obligation les rapports entre la grâce et la nature, une atténuation géniale des expressions condamnées de Baius [25]. Car y voir avec les augustiniens [26] l'affirmation par Quesnel que la grâce d'Adam était une propriété intrinsèque de la nature, est un contresens dont on s'explique mal que ces auteurs se soient rendus coupables. Mais le fait est là : Quesnel lui-même précise que si la grâce est « suite de la création », c'est parce qu'elle « était due à la nature saine et innocente ». Nous sommes donc ramenés par l'auteur lui-même à l'exacte position de Baius en cette matière.

Rien d'étonnant dès lors qu'il s'attire les mêmes condamnations que son maître. Avant de tenter pour celles-ci ce que nous avons essayé pour les censures qui frappèrent Baius, remarquons une différence. Il n'est pas fait allusion, dans le document de Clément XI, à des propositions condamnées dans le sens que leur donne leur auteur. Il suffit au Pape que le sens, ou l'un des sens possibles, de ces articles soit répréhensible. Dans notre cas, le sens condamnable ne fait aucun doute : il n'y a pas la moindre ambiguïté de signification dans ces lignes : c'est le rejet de la gratuité de la grâce et l'affirmation péremptoire de son exigence par la nature innocente. C'est donc ce sens qui sera visé. Mais de la vingtaine de notes que renferme la clausule finale de la bulle, quelles sont celles qui atteignent notre proposition ?

Si, fidèles à notre méthode, nous voulons nous remettre dans la position des fidèles qui reçurent ce document, il nous faudra reprendre pour cette bulle un travail analogue à celui que nous avons accompli pour la Constitution de Pie V. Ici comme là, nous proposons tout d'abord d'exclure toutes les notes telles que : « malsonnantes, offensantes pour de pieuses oreilles, scandaleuses, pernicieuses, injurieuses à l'Eglise ou au pouvoir séculier, etc. » qui toutes supposent des affirmations sortant du serein domaine des idées, que ce soit par les applications spirituelles ou temporelles qu'elles proposent, ou par les allégations injurieuses qu'elles renferment. De même, un énoncé aussi limpide ne peut être dit « captieux ». Serait-il de ceux qui « renouvellent manifestement diverses hérésies, et principalement celles qui sont contenues dans les célèbres propositions de Jansénius » ? Pareille

25. Cfr Denz., 1021 : « Humanae naturae sublimatio et exaltatio in consortium divinae naturae *debita fuit* integritati primae conditionis... ».

26. Par exemple Bellelli, *Mens Augustini de modo reparationis humanae naturae post lapsum...*, Rome, 1737, I, p. 120.

formule ne se trouve chez aucun hérésiarque ; elle n'est non plus contenue explicitement dans aucune des cinq propositions. Aussi rejetterons-nous de même les notes d'« hérétique », de « proche de l'hérésie », de « sentant l'hérésie ».

Ceci nous laisse un résidu de quatre notes entre lesquelles le choix nous paraît impossible : « téméraire, favorisant l'hérésie, erronée, plusieurs fois condamnée ».

A notre avis, plusieurs de ces notes sont méritées par cette proposition : elle favorise l'hérésie pélagienne en excluant la gratuité de la grâce surnaturelle ; elle a été plusieurs fois condamnée, d'abord par Pie V, puis par les Pontifes qui renouvelèrent et confirmèrent la Bulle « *Ex omnibus afflictionibus* »[27] ; enfin, comme la proposition similaire de Baius, elle est soit téméraire, soit erronée. On peut trouver une confirmation de ceci dans les annotations du cardinal Gerdil en marge d'une rédaction provisoire de la Bulle « *Auctorem Fidei* ». Celui-ci, qui a dû avoir accès aux documents qui préparèrent la Bulle *Unigenitus*, documents où chaque proposition était nommément qualifiée, attribue à la proposition 35 de Quesnel les notes suivantes : « téméraire, erronée, condamnée dans Baius et sentant l'hérésie pélagienne[28] ». Malgré sa valeur, pareil document n'exprime toutefois qu'un avis privé. Pour lui refuser son assentiment, on pourra toujours se réfugier derrière le fait que le Pape a opté pour une condamnation globale.

Si nous voulons faire le point et statuer le minimum qui découle certainement de cet acte pontifical, nous aboutissons à l'énoncé suivant : « Il est au moins téméraire de dire que la grâce d'Adam était une suite de la création, due à la nature saine et innocente ». Il peut sembler que « la bulle de Clément XI ne nous apprend rien de plus que celle de Pie V. Elle est même de portée plus restreinte, puisqu'elle ne dit pas un mot de l'exemption de la concupiscence[29] ». Nous l'accordons volontiers si l'on se borne à comparer entre eux ces deux documents. Mais on doit se rappeler que près de 50 ans les séparent : durant ce temps, ce point de la doctrine baianiste a été l'objet de condamnations répétées. Pareille insistance a son poids : elle montre à tout le moins que l'Eglise s'oriente fermement vers le rejet de tout ce qui poserait dans la nature une exigence de la grâce.

*

* *

Moins d'un siècle s'écoulera avant que le Magistère ne prenne de nou-

---

27. Grégoire XIII, *Provisionis Nostrae* ; Urbain VIII, *In Eminenti*.
28. Cfr F. Litt, *o.c.*, p. 74, dont nous nous sommes fortement inspiré dans tout ce paragraphe.
29. F. Litt, *o.c.*, p. 74.

veau position, mettant le point final aux querelles jansénistes. La condamnation par Pie VI des erreurs du synode janséniste de Pistoie présente, sur les actes de ses prédécesseurs, cet avantage que chacune des propositions est nommément qualifiée et que le sens condamné est chaque fois précisé avec soin. L'on sent la volonté arrêtée de couper court, une fois pour toutes, aux arguties grâce auxquelles l'hydre janséniste renaissait sans cesse. Cette intention éclate particulièrement dans la proposition qui intéresse directement notre recherche, la 16e. La voici : « *De l'état d'innocence.* 16. La doctrine du synode au sujet de l'état d'heureuse innocence, telle qu'il la représente dans Adam avant le péché, comme comprenant non seulement l'intégrité, mais aussi la justice intérieure avec un attrait vers Dieu par l'amour de charité, ainsi que la sainteté primitive rendue en quelque façon après la chute ; dans la mesure où, prise dans son ensemble, elle insinue que cet état fut une suite de la création, dû en vertu d'une exigence naturelle et de la condition de la nature humaine, et non un bienfait gratuit de Dieu : < est > fausse, déjà condamnée dans Baius et Quesnel, erronée, favorisant l'hérésie pélagienne [30] ».

Ce texte très nuancé, très étudié aussi, appelle tout de suite quelques remarques. « L'état d'heureuse innocence » comprend donc deux éléments, exemption de la concupiscence, et grâce surnaturelle. Tel semble bien en effet le seul sens possible pour cette double expression reprise des Actes mêmes du Synode. Certes la rédaction de la proposition par son « non seulement... mais aussi » nous indique que c'est surtout cette grâce surnaturelle qui est visée. La même chose ressort de la censure : « déjà condamnée dans... Quesnel », car nous avons vu que la 35e proposition de celui-ci, à laquelle l'allusion est manifeste, ne parlait que de la grâce. Il n'en reste pas moins que la censure porte sur la doctrine dans son ensemble (*quatenus complexive sumpta*).

Ce qui est donc déclaré faux et erroné, c'est d'insinuer que cet état avec ses deux éléments est une suite de la création.

Le verbe « insinuer » (*innuere*) marque la volonté nette du Souverain Pontife de couper court à tous les subterfuges par lesquels les jansénistes avaient tenté d'échapper aux précédentes condamnations. Peu importe la formule dès là qu'elle laisse entendre, et donc, affirme, même sous des apparences contraires, que la grâce est exigée par la nature et non un bienfait gratuit.

Est-ce à dire que cette condamnation atteigne également l'école augustinienne de Noris ? Pour ces auteurs, qui tous maintiennent la gratuité de la grâce, celle-ci n'est jamais proprement due à la nature considérée en elle-même : c'est plutôt Dieu qui se doit à lui-même, en vertu de sa justice, de sa sagesse ou de sa providence, d'accorder à sa créature ce don indispensable. Nous sommes porté à croire que,

30. Denz., 1516.

sans avoir été directement visée par ce document, pareille position en a au moins été rendue plus difficile à tenir pour des catholiques. Si le Saint-Père en effet avait voulu condamner sur ce point Noris, Bellelli et Berti, il nous semble qu'il aurait dû faire une allusion plus nette à leur système, plusieurs fois examiné par les censeurs et jamais condamné [31]. Tout spécialement le « brevet d'orthodoxie » délivré à Noris un demi-siècle plus tôt par Benoît XIV [32] était encore dans toutes les mémoires.

De plus, les partisans de cette école ne pouvaient-ils pas se dire : « Certes nous tenons que la nature exige en quelque sorte la grâce, mais nous montrons néanmoins que ceci ne fait pas tort à sa gratuité. Pour nous, à parler en rigueur de termes, ce n'est pas la nature qui exige la grâce, c'est Dieu qui se doit de la lui donner pour agir en Dieu ». En tout cas, Michel-Ange Marcelli, mort en 1804, et dont l'œuvre paraît en 1844, reproduit fidèlement sur ce point la doctrine de Bellelli et de Berti, sans se préoccuper de la condamnation des *Pistorienses*.

Avait-il raison d'agir de la sorte ? Une étude attentive du système augustinien montrerait sans doute qu'il ne se sépare des théories condamnées à Pistoie que grâce à des distinctions purement verbales [33].

---

31. L'œuvre de Noris fut examinée en 1672, 1676, 1692; celle de Bellelli et de Berti le fut sous Benoît XIV, le même qui donna en 1748 et 1749 les brefs que nous mentionnons ci-dessous.

32. Bref de Benoît XIV du 31 juillet 1748 à l'Inquisiteur général d'Espagne, François Pérez de Prado, qui avait inscrit les œuvres de Noris dans l'*Index* espagnol. On y lit : « Quid autem dicendum erit, cum (Norisiana opera) Baianismi et Jansenismi nota careant, et carere constet post multiplicatum super eis examen in hac suprema Inquisitione Romana, cui summi Pontifices pro tempore viventes praesunt, quique mox recensita examina suo calculo approbarunt ».

33. Ils distinguent en effet — et c'est une des clefs de voûte de leur système — la puissance de Dieu considérée seule (*potentia absoluta*) de cette même puissance réglée par les autres attributs divins (*potentia ordinata*). Voici ce qu'en écrit Fulgence Lafosse, O.E.S.A. : « Nota tertio Deum posse aliquid facere duplici modo : primo absolute : secundo sine injustitia. Primo modo Deus potest facere quidquid non involvit contradictionem, sicut potest damnare beatos, beatificare damnatos, resuscitare mortuos, &c... Deus autem potest facere aliquid sine injustitia, quod potest facere sine injuria facta alteri, vel sibi ipsi, sicut dicitur quod possit largiri majorem, vel minorem gratiam, quibus voluerit : e contra vero non potest damnare beatos, et salvare damnatos : in quo sensu locutus est Gregorius (Ariminensis) in l. distin. 42, quaest. 1, art. 2. dicens : *Deus non potest de justitia, quae potest de potentia* » (*Augustinus theologus*, t. III, Toulouse, 1680, p. 45; cfr p. 47, 92 et 512). La même doctrine se retrouve chez le cardinal Noris, fondateur de l'école (*Vindiciae Augustinianae...*, au tome I des *Opera omnia*, Vérone, 1729, p. 931 B-C) et, avec référence explicite à l'impossibilité de la nature pure et aux positions de Noris, chez Jean-Laurent Berti, O.E.S.A. (*Augustinianum systema... vindicatum*, p. 130 du tome IX de l'édit. de Stadt-am-Hoff, 1749).

Accorder à Dieu la puissance absolue ainsi comprise de faire une chose et lui dénier purement et simplement ce même pouvoir sont affirmations strictement équivalentes. Car, saint Thomas le remarque fort pertinemment : « En Dieu, puissance, essence, volonté, intelligence, sagesse, justice sont une seule et même réalité. La puissance divine ne peut donc rien que ne puisse sa juste volonté et

Celles-ci ont pu faire illusion à l'époque aux défenseurs du système [34] tout autant qu'aux juges ecclésiastiques. Dans la mesure toutefois où l'on parviendrait à prouver que le système augustinien pose dans la nature une exigence de la grâce telle que sa gratuité en soit atteinte, on aurait démontré par le fait même la fausseté de celui-ci [35].

Doit-on donc considérer que « dès ce moment, la question de la nature pure, tout au moins en tant qu'excluant la grâce en même temps que l'ordination actuelle efficace à la Vision Béatifique, a cessé d'être une question libre [36] » ? Tout en reconnaissant avec Mgr Litt [37] la difficulté qu'il y aurait à trouver d'autres arguments et un autre terrain que celui où s'établirent jansénistes et augustiniens, nous pensons que l'on ne peut déduire de la Bulle *Auctorem Fidei* plus que ceci : est certainement faux tout système qui n'assure pas la gratuité de la grâce par rapport à la nature.

*

* *

Si nous passons à l'encyclique *Pascendi*, nous n'y trouverons que quelques lignes sur notre sujet. Les voici : « Nous devons nous plaindre énergiquement de ce qu'il ne manque pas de catholiques qui, tout en rejetant la doctrine de *l'immanence* comme doctrine, s'en servent cependant en apologétique ; et ils le font avec tellement d'imprudence (*adeo incauti faciunt*), qu'ils semblent admettre dans la nature humai-

---

sa sage intelligence » (*S. Th.*, I, q. 25, a. 5, ad 1). Aussi ne pouvons-nous être d'accord avec le R. P. Augustin Trapè, O.E.S.A., dans son article *De gratuitate ordinis supernaturalis apud theologos augustinenses litteris encyclicis « Humani generis » praelucentibus* (*Analecta Augustiniana*, XXI, 1951, p. 217-265). Ses efforts pour expliquer cette distinction en un sens acceptable nous paraissent voués à un échec certain sur le plan historique de l'exacte doctrine de Noris et de ses confrères du XVIIIe siècle. Ils gardent sans doute toute leur utilité pour qui cherche à mettre en accord avec les explicitations récentes du donné révélé les richesses d'intuition chrétienne contenues dans la ligne de pensée augustinienne.

34. Typique est le cas de Bellelli « qui rejette cette distinction (entre la puissance absolue et la puissance ordonnée) et défend celle de la nature considérée en elle-même ou comme soumise à la providence du Créateur ; il n'est pas moins contradictoire en effet de concevoir la puissance séparée de la justice que la créature raisonnable en dehors de la providence de Dieu ». J. Sestili, *De naturali intelligentis animae capacitate...*, Rome, 1896, p. 157, en note.

35. L'on ne peut s'empêcher de remarquer l'étroite parenté de ce système avec le décret sur la grâce du Synode de Pistoie. Voici en effet comment s'exprime son 4e paragraphe : « Le premier homme fut créé par Dieu dans un état d'heureuse innocence, et il ne pouvait sortir autrement des mains du créateur. Tout autre état est une chimère, dégrade l'humanité et *combat les perfections d'une Providence souveraine.* » (*Acta et decreta synodi dioecesanae Pistoriensis an. 1786*, Ticini, 1789, p. 131 ou Mansi, XXXVIII, col. 1018. Nous soulignons).

36. F. Litt, o.c., p. 136.

37. *Ibid.*

ne non seulement une capacité et une convenance de l'ordre surnaturel, ce que les apologètes chrétiens ont toujours démontré en y apportant les atténuations convenables, mais bien une exigence authentique et proprement dite (*germanam verique nominis exigentiam*) [38] ». A considérer même ce document comme une expression du magistère solennel [39], il n'affirme que ceci : c'est une imprudence d'admettre dans la nature humaine une réelle exigence de l'ordre surnaturel. Relevons en passant qu'il n'est plus question de grâce ou d'état primitif, mais d'ordre surnaturel. Sans nous exagérer l'importance de ce changement de vocabulaire, constatons qu'il semble bien en rapport avec l'évolution du problème de la nature pure. Comme nous le disions en commençant, celui-ci a passé du plan des dons faits à l'homme innocent à celui d'un ordre de nature défini par une fin proportionnée.

Du schéma de *Doctrina Catholica* présenté au Concile du Vatican, nous ne parlerons que pour mémoire. Car la partie qui se proposait de définir l'existence d'une fin naturelle proportionnée à l'homme n'a été ni examinée, ni même rédigée dans sa forme définitive. Il ne semble pas toutefois, comme l'a prétendu le R. P. Laporta, O.S.B., que la première rédaction du cardinal Franzelin ait été rejetée entre autres du fait « qu'on y semblait dirimer les questions librement controversées dans les écoles,... surtout la question de la possibilité de l'état de nature pure... [40] ».

*

* *

Au moment de faire le bilan des éléments recueillis par nous dans les documents officiels du Magistère antérieurs à l'Encyclique « *Humani generis* », il n'est pas mauvais de remarquer que le dépôt révélé ne se limite pas à ces vérités que l'Eglise a été obligée de proclamer solennellement dans les Conciles ou les définitions dogmatiques.

Ces réactions majeures contre l'erreur ne suffisent même pas à fournir une idée exacte de l'attitude de l'Eglise dans un problème donné. On doit, sous peine de fausser toutes les perspectives, tenir compte de toutes les interventions mineures, mises à l'Index, blâmes ou éloges, actes des Evêques, et même de l'orientation générale que prend l'enseignement habituel des pasteurs et des théologiens. Plus cette orientation se fait précise, plus il faut des motifs graves pour s'y soustraire. La chose apparaît à l'évidence lorsque l'on étudie l'évolution par laquelle l'Eglise prit conscience du dogme de l'Immaculée Conception.

---

38. Denz., 2103.
39. Cette question reste controversée. Cfr *D.T.C.*, X, col. 2034.
40. *Les notions d'appétit naturel et de puissance obédientielle chez Saint Thomas d'Aquin*, dans les *Eph. Theol. Lov.*, 1928, p. 277. On peut voir la réfutation de ceci dans Litt, *o.c.*, p. 155 et sv.

Un processus analogue, toutes proportions gardées, nous semble se produire à propos de la nature pure. Certes nous n'avons au cours de nos recherches dans les documents du Magistère, récolté que ceci : la gratuité de la grâce. Cette gratuité fut précisée à un double point de vue. Contre les pélagiens et les semi-pélagiens, les conciles de Carthage et d'Orange ont défini la gratuité de la grâce par rapport aux mérites humains : laissée à ses propres forces, la nature humaine est incapable de poser un acte surnaturel, et même de s'y disposer positivement. Tenir le contraire, c'est sombrer dans l'hérésie. De même la Bulle *Auctorem fidei*, reprenant et précisant les condamnations portées par Pie V et Clément XI, a déclaré faux tout système faisant de l'état originel et particulièrement de la grâce qu'il comporte une exigence de la nature et non un bienfait gratuit de Dieu. L'encyclique *Pascendi* applique cette doctrine en matière d'apologétique, en l'étendant, semble-t-il, à tout l'ordre surnaturel. Sous peine toutefois de minimiser la portée de ces documents, on ne peut passer sous silence qu'ils ont déterminé un abandon presque total des systèmes rejetant la possibilité de la nature pure.

*

* *

Qui ne voit, après ce coup d'œil historique, toute l'importance des précisions apportées par l'encyclique *Humani generis*? Les documents précédents condamnaient une exigence du surnaturel — ou plus précisément de la grâce nécessaire pour réaliser cette fin sublime — qui aurait eu son fondement dans la nature humaine. L'encyclique présente rejette comme fausse toute doctrine qui conclurait à l'impossibilité pour Dieu de créer des êtres intelligents et libres sans les ordonner effectivement à la vision béatifique. Qu'est-ce à dire sinon ceci : la notion traditionnelle du caractère tout gracieux de l'ordre surnaturel implique que Dieu aurait pu créer, sans les convier à la vision bienheureuse, les êtres spirituels qu'il y convie en fait ? Ce que l'Eglise en effet a mission de défendre, c'est la vraie nature de l'ordre surnaturel qui est le nôtre. Peu importe donc le motif pour lequel on déclarerait impossible son refus : que ce soit, dans l'ordre des moyens, une exigence de la grâce fondée en dernière analyse sur la nature humaine [41], ou sur la convenance qui s'impose au

41. C'est bien pour ce motif que Baïus appelle « naturelle » la justice primitive, comme le montrent les lignes ci-dessous de son *De primi hominis iustitia* : « Quapropter sive ex naturae principiis tamquam ex efficientibus causis orta fuerit primi hominis iustitia, sive a Deo immediate collata... adhuc tamen illi naturalis fuit, quia sic ad eius integritatem pertinebat ut sine ea non posset salva consistere miseriave carere. » (Ch. XI, dans les *Opera*, Cologne, 1696, p. 62). Ses disciples lui sont restés fidèles jusqu'au bout sur ce point, comme

Créateur [42], ou, dans l'ordre des fins, une exigence ontologique découlant de la nature de Dieu ou de celle de la créature intelligente et libre.

*
* *

Plus intéressante encore, parce que plus éclairante, est la perspective, nouvelle dans les actes du Magistère, dans laquelle est présentée la question de la « nature pure ». Le problème est, pour la première fois, explicitement posé et résolu dans l'ordre des fins : la vocation à la fin dernière surnaturelle est un bienfait gratuit, sans lien nécessaire avec le don de l'intelligence. Il ne s'agit plus seulement des moyens de parvenir à la vision, mais de l'ordre tout entier que définit celle-ci.

Fleurissant sur l'abondante et touffue végétation des spéculations sur la nature pure, cette formule en exprime toute la richesse et, par sa perfection même, coupe court aux objections auxquelles prêtaient flanc des formules moins heureuses [43]. Surtout, elle nous invite à une manière de considérer — et de présenter — la thèse aujourd'hui courante de la « nature pure ». Il n'y est point question de bâtir des « châteaux en Espagne » à propos d'un monde qui n'a jamais existé et n'existera jamais. Il s'agit au contraire de révéler à l'homme une composante métaphysique de son moi, de l'inviter à lire dans sa nature une double contingence : par rapport à l'existence et par rapport à sa fin dernière. A qui réfléchit sur le problème qu'il est, deux constatations doivent venir à l'esprit : « j'aurais pu ne pas exister » et « j'aurais pu avoir une autre destination ultime [44] ». Et cette double

le montrent les condamnations analysées ci-dessus de Quesnel et des *Pistorienses*.

42. Ce fut la position de Noris et de son école. Malgré les louables efforts du R. P. Trapè et l'énorme appareil d'érudition dont il les appuie, nous persistons à croire que ce document pontifical porte le coup de grâce à la doctrine fondamentale de l'école augustinienne *rigide* : n'accordant à Dieu qu'une puissance absolue (au sens précisé ci-dessus, note 33) de ne pas donner sa grâce à la créature, elle ne sauvegarde pas chez lui la possibilité vraie de ne pas appeler l'homme à la jouissance effective du surnaturel. L'article du R. P. Trapè soulève un autre problème : un augustinisme mitigé, se contentant d'affirmer « qu'il est « normal » que l'homme, capable de Dieu et avide d'un bien infini, soit élevé par le don de la grâce à une telle fin » (*art. cit.*, p. 262), est-il compatible avec l'encyclique? Nous l'accorderions plus volontiers.

43. Notamment toutes ces formules qui semblent faire de la fin surnaturelle un supplément ajouté à une nature déjà pleinement constituée.

44. Que cette constatation puisse faire quelque difficulté au philosophe, nous n'en disconviendrons pas. Car la fin d'un être ne lui est-elle pas intrinsèque ? Comment dès lors concevoir qu'il eut pu en avoir une autre ? Cette modification d'orientation, se bornât-elle à lui assigner comme fin dernière un objectif qu'il ne réalise maintenant qu'en le dépassant, n'aurait-elle pas eu pour effet de le transformer en un autre être ? Cependant c'est bien à l'être que je suis que l'Eglise révèle la gratuité de sa fin surnaturelle, l'invitant ainsi sur le plan philosophique à un approfondissement de ses concepts analogue à celui que la révélation de l'Incarnation lui demanda à propos des notions de nature et de personne.

constatation doit provoquer en nous un crescendo d'admiration et de reconnaissance pour la munificence du Créateur. Car si la première nous révèle la bonté de Celui qui nous a tirés du néant pour nous amener à l'être, participation analogique de son existence, la seconde nous dévoile le mystère de l'amour divin nous appelant à participer dans l'unité du Corps Mystique à la vie même de la Trinité.

Tel est l'un des aspects fondamentaux du mystère dont l'Eglise a charge d'assurer la conservation intégrale. Or, dès là qu'on pose, en Dieu ou en l'homme, une nécessité quelconque (autre que celle résultant du libre choix divin) de la vision béatifique pour la créature raisonnable, on menace en fait la nature propre de cette vision : elle n'est plus la vie même de Dieu, qu'il nous communique dans un libre mouvement d'amour, mais seulement une perfection *analogiquement* possédée par Lui et par nous.

L'affirmation qu'un autre monde aurait été possible, dans lequel des créatures raisonnables et sensibles auraient eu à tendre vers un bonheur naturel, n'est que la nécessaire conséquence, en saine philosophie, de la vérité mise en lumière par le Saint-Père. Dans un monde orienté de fait tout entier au surnaturel, elle ne demande pas à être développée pour elle-même. Simple ombre, si l'on veut, qui donne son relief au personnage central du tableau, il lui suffit de concourir à sa façon à la splendeur du surnaturel, en nous empêchant de le confondre jamais avec la nature. A d'autres spéculations l'honneur de chanter les merveilles de la vie divine; cet humble serviteur se contente de les garder sauves. Et c'est l'essentiel.

Louvain.

L. RENWART, S. J.