NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

69 N° 1 1947

L'Esprit et le désir de Dieu

Léopold MALEVEZ (s.j.)

p. 3 - 31

https://www.nrt.be/en/articles/l-esprit-et-le-desir-de-dieu-2820

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

L'ESPRIT ET LE DESIR DE DIEU

Auprès de bien des lecteurs, l'ouvrage du R. P. de Lubac, *Surnaturel,* risque de passer pour l'expression d'une « tentative hardiment novatrice » (1). Et c'est vrai qu'il secoue et peut-être ébranle dans nos esprits quelques habitudes de pensée. Pourtant, il n'entre pas dans le dessein de l'auteur de nous ouvrir des aperçus ignorés. D'intention, son œuvre est même toute de tradition et de fidélité ; et non pas seulement, parce que, comme il le remarque lui-même, elle se borne à prolonger les idées du cardinal Dechamps, mais surtout parce qu'elle entend simplement recueillir, sur un point précis, l'héritage trop méconnu, de l'antiquité chrétienne.

I

Quelle était, en effet, la pensée des Pères sur la question du surnaturel? Faisant écho aux paroles bibliques, ils disaient de l'homme, façonné à l'image de Dieu : c'est par l'esprit, « plus exactement par la partie supérieure de sa nature » (p. 475), que l'homme reflète son Créateur. Et, en prolongement de ces mêmes paroles, ils ajoutaient : l'esprit désire surmonter cette condition d'« image » pour accéder à celle de « ressemblance » ; il aspire à s'unir à son Créateur, dans une union tout à fait intime, qui n'est rien de moins que le *consortium divinae naturae* dont parle l'Ecriture, la participation à la vie divine, la déification de l'âme. Mesurons bien la portée de cette doctrine patristique : Les Pères ne disent pas : l'esprit est désir de Dieu en raison d'une impulsion qui s'ajouterait à sa nature, d'une seconde vocation gratuite, contingente, qui ne retentirait pas dans la substance même de son être.

---

(1) Henri de Lubac, *Surnaturel, Etudes historiques,* dans la Collection « Théologie », Etudes publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S. J. de Lyon-Fourvière, Paris, Aubier 1946, 22 × 14 cm., 498 p.

Ni pas davantage, silencieux sur le problème des essences, les Pères n'entendent énoncer qu'un fait. Tout au contraire, c'est sur la constitution même de l'être spirituel qu'ils se prononcent : à leurs yeux, un esprit destitué de cet attrait vers son Créateur est inconcevable, impossible pour la pensée et donc aussi dans le réel. Ensuite : Le terme ainsi convoité par la substance même de l'esprit n'est pas un état d'union quelconque, connaissance très indirecte de Dieu comme l'imaginera une théologie postérieure : répétons-le, c'est vers cette communion à la vie divine dont nous parle saint Jean et saint Paul que nous emporteraient nos élans les plus fonciers, à cette condition surhumaine qu'on appellera plus tard la vision béatifique, la possession immédiate de Dieu, l'ordre de la charité théologale, ou, dans un langage plus moderne, le dialogue et l'intimité de Dieu et de l'âme, où Dieu ne nous offre pas seulement ses dons, mais soi-même.

Telles seraient, suivant le P. de Lubac, les vues communes aux Pères, tant latins que grecs, sous une certaine diversité de formules (pp. 475-477) : vues dans lesquelles ils s'accorderaient par surcroît à désigner des idées chrétiennes assez substantielles, puisqu'on nous dit équivalemment qu'elles figurent parmi les vérités de « tradition » (p. 165).

L'auteur établit-il ce point, logiquement premier, de son « discours » ? Il reconnaît que les interprètes des écrits patristiques ne sont pas unanimes, il s'en faut bien, à les lire ainsi que lui-même (pp. 475 sqq.). Fait qui devait l'engager, nous semble-t-il, à fonder, avec toute la force possible, sa propre interprétation. Il faut constater que le P. de Lubac s'est, pour ainsi dire, soustrait à cette invite. Il a comme excuse les limites qu'il s'est délibérément imposées : il nous avertit dans sa préface qu'il n'apporte, en son ouvrage, que quelques « monographies à l'objet fort restreint » destinées à préparer l'histoire de la théologie du surnaturel, et nullement à l'épuiser (p. 6). Pourtant, une monographie sur la doctrine des Pères eût été souhaitable entre toutes, puisque cette doctrine n'intéresse pas médiocrement la « qualification théologique » des propositions ici discutées.

Le P. de Lubac nous dira-t-il qu'il nous offre, du moins, quelques éléments de preuve? Oui, sans doute, nous en recueillons, par exemple, sur saint Augustin à la p. 32, par exemple encore, à la p. 387, où l'on nous dit : sans doute, les Pères, saint Ambroise, saint Jérôme nous présentent souvent les suites du péché d'Adam, comme un dépouillement et la perte de certains dons, mais aussi comme une blessure : « lethale vulnus accepit ». Ce que l'auteur commente comme suit : « Adam n'a pas perdu par le péché quelque don extrinsèque, mais, si l'on peut dire, une part de sa nature même ; les dons qu'il avait reçus du Créateur l'élevaient au-dessus du reste de la nature, c'est-à-dire au-dessus de toute la création, mais ils étaient intérieurs à sa propre nature d'esprit ». Mais ces rares indications, in-

cidentes et dispersées, n'emporteront pas, je le crains, l'adhésion du lecteur.

Quoi qu'il en soit, demandons-nous quel a été le sort de cette idée, dans les siècles qui suivirent, et pour faire court, dans la grande époque de la scolastique, interrogeons tout de suite saint Thomas.

N'en doutons pas, estime le P. de Lubac, saint Thomas est demeuré, sur ce point, substantiellement fidèle à la pensée des Pères. Sans doute, à ses yeux, l'esprit de l'homme et plus généralement l'esprit créé est impuissant à s'élever par ses propres forces à la vision béatifique — impuissance à laquelle nous aurons à revenir plus loin — mais il n'en reste pas moins qu'il y aspire de par lui-même, et qu'elle est seule à constituer sa fin dernière ; impossible de le concevoir autrement qu'épris de Dieu, anxieux de s'éterniser dans l'union directe à l'Eternel. « Aussi saint Thomas proclamait-il, en digne héritier de saint Augustin : creatura rationalis in hoc praeeminet omni creaturae, quod capax est summi boni per divinam visionem et fruitionem, licet ad hoc indigeat auxilio divinae gratiae. » Et encore : « Eo ipso quod facta est ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam, ut Augustinus dicit. Il exprimait ainsi la pensée commune, qu'aucun théologien orthodoxe n'eût alors eu l'idée de contester » (pp. 118, 119).

On aurait pu lui opposer et on le fera plus tard : la vision béatifique transcende, vous venez d'en faire l'aveu, les forces de notre nature ; c'est dire qu'elle est « supernaturalis quoad assecutionem » ; mais alors, elle l'est aussi « quoad appetitionem », elle déborde l'amplitude de nos désirs. Et la preuve en est toute l'autorité de votre Aristote : selon ce dernier, n'est-il pas de toute évidence que l'« appetitus naturalis non fundatur nisi in naturali potestate », que les puissances d'action d'un être mesurent ses penchants et que si nos goûts révèlent nos talents, c'est parce que nos talents déterminent nos goûts : où il n'est point d'aptitude, point non plus d'inclination ; où donc il n'est pas de pouvoir d'union à Dieu, point non plus d'aspiration ni de vœu (pp. 113-116). Cette objection, poursuit le P. de Lubac, eût bien étonné saint Thomas. Sans doute, eût-il répondu, l'axiome d'Aristote gouverne sans exception les êtres de la nature et qui ne sont que « nature » et c'est à savoir, les êtres matériels, et ceux-là des vivants dont le principe de vie est inférieur à l'âme spirituelle ; mais telle n'est pas justement la condition de l'âme de l'homme. Aux yeux de la philosophie chrétienne — philosophie que l'aristotélisme n'avait pas évincée chez saint Thomas — « l'esprit, mens, n'était point soumis aux mêmes lois que les corps, l'image de Dieu ne pouvait être assimilée aux êtres sans raison. Dans la distinction classique des *naturalia* et des *divina*, l'âme était rangée parmi les *divina* ; elle était étudiée dans les cadres de la « théologie » et non dans ceux de la « physique ». Avant d'être *animal rationale*, l'homme était *mens*. Inséré dans la nature, il n'était point simplement un être de la nature, mais par le

meilleur de lui-même il la dominait » (pp. 117, 118). On n'est donc nullement en droit de penser qu'en notre esprit, nos facultés bornent nos vœux.

Ainsi donc, désir inné, en l'homme, de la vision intuitive : thèse de saint Thomas, comme le confirme encore l'usage fait par lui du mot « superadditus ». A quoi l'applique-t-il? A la fin dernière qu'est la vision béatifique? Comme s'il pensait : par nature, l'esprit n'appelle pas cette fin, mais par grâce, par vocation *surajoutée,* il en a reçu le désir? Nullement. Certes, saint Thomas dira bien que la vision intuitive est fin *surnaturelle* — terme nouveau qu'ignoraient ses prédécesseurs et que son autorité accréditera désormais. Mais quel en est le sens? Sylvestre de Ferrare l'a bien établi, dans ce commentaire : la vision est surnaturelle « quia non potest (homo) ad ipsum (finem) ex solis naturae principiis pervenire » (cité p. 392, n. 5) : par là, saint Thomas nous répète ce que déjà il nous avait dit : cette fin dépasse *les forces* de notre nature ; il n'entend nullement qu'elle transcende *nos aspirations,* d'ailleurs impuissantes. Il l'entend si peu qu'il évite précisément de lui appliquer le mot « superadditus » ; ce dernier ne vaut que pour les moyens : « Ce qui est surajouté, c'est seulement l'ensemble des moyens destinés à procurer cette fin » (p. 393, et n. 6), et c'est, nommément, la grâce sanctifiante.

Désir inné, inviscéré dans l'être, mais à quelle profondeur? Sans doute, saint Thomas l'entend-il d'un « désir élicite et objectif », d'une inclination de la volonté consécutive à une appréhension de l'intelligence, appréhension dans laquelle, à la lumière de la foi, nous connaissons la destination de l'homme à la vie céleste. Disons autrement : notre fin surnaturelle, notifiée par la révélation, se range parmi *nos objets de pensée, et à ce titre d'« objet » intellectuel connu* sub ratione boni, elle suscite en notre vouloir une inclination, précisément le « désir élicite et objectif ». Mais nous nous méprendrions sur la pensée de saint Thomas si nous lui prêtions l'idée d'un désir *exclusivement* élicite, et aucunement *naturel,* comme si cette aspiration ne jaillissait pas de notre appétit de nature, de cet appétit qui précède et qui commande en nous, même nos toutes premières appréhensions d'objets. Tout au contraire faut-il dire, qu'aux yeux de saint Thomas, le désir élicite n'est guère que le retentissement, dans la conscience objective, du désir naturel, et son expression authentique ; l'effet et le signe d'une finalité profonde : un peu comme l'acte dont l'appétit naturel de la raison (appetitus rationalis) serait la puissance (pp. 433, 434).

Maintenant, parce qu'il surgit de la nature, ce désir, tout en étant *inefficace,* n'en est pas moins *inconditionné* : double qualification dont le sens appelle quelques remarques.

L'inefficacité tout d'abord. A vrai dire, saint Thomas ignore le mot. Nous lisons chez lui : non sufficienter : « (Ad Deum) secundum quod est obiectum beatitudinis supernaturalis, ratio et voluntas se-

cundum suam naturam non ordinantur sufficienter » (2). Mais le P. de Lubac croit pouvoir, et sans doute avec raison, transposer ce (non) sufficienter dans le (non) efficaciter de quelques scolastiques plus récents (p. 454), notamment des Carmes de Salamanque. Qu'entendait donc saint Thomas par cette insuffisance du désir? Le P. de Lubac ne s'est guère appliqué à la définir. Quittant un instant notre rôle de rapporteur, il nous faudra bien ici suppléer à son silence.

Il semble que saint Thomas conçoive une double insuffisance de notre désir de Dieu, l'une fondée sur notre condition humaine, l'autre sur notre condition d'esprit créé.

En l'homme, l'esprit s'insère, comme on le disait plus haut, dans la nature. Insertion qui a sur lui des effets considérables : certes, pour s'être mêlée à la matière, la *mens* n'a pas renié sa transcendance (p. 118), et ses désirs supérieurs ne s'en trouvent pas éteints ni supprimés. Mais du moins en sont-ils freinés et même contrariés par des désirs surgis de nos profondeurs instinctives. De là vient que bien souvent, au fil de nos jours, nous ne souffrons pas de l'absence de Dieu, et nous doutons de son inquiétude au cœur de notre être, trouvant, dans la possession du monde, assez d'aliment à nos besoins de bonheur ; prêts même à sacrifier à l'attirance de la chair l'expression toute rationnelle du désir de Dieu qu'est l'impératif moral dans la conscience : non point que la chair soit péché, mais du moins est-elle attrait et sollicitation au péché. — Telle est, dans sa source, la première insuffisance de l'aspiration à Dieu dans l'homme, insuffisance dont nous lisons l'expression chez saint Thomas, dans un texte du *de Malo* par exemple, remis en mémoire par le P. de Lubac : L'on nous y dit : l'homme a besoin d'un secours divin pour s'ordonner à sa fin suprême, et non point d'abord en raison d'une infirmité consécutive à ses fautes ou au péché originel, mais tout simplement en raison de son insertion dans la vie animale : ratione compositionis hominis, et l'on poursuit : Est enim homo compositus ex anima et corpore, et ex natura intellectuali et sensibili quae quodammodo si suae naturae relinquantur, intellectum aggravant et impediunt, ne libere ad summum fastigium contemplationis pervenire possit (3).

La seconde insuffisance a des racines plus profondes : elle s'origine non en notre chair, mais en notre condition de créature, elle affecte l'esprit angélique lui-même. Elle consiste dans cette improportion, déjà signalée plus haut, de nos forces à notre désir, et c'est elle, proprement, que les théologiens plus récents appellent l'inefficacité. Notion équivoque, écrit le P. de Lubac (p. 484) ; mais nous croyons qu'il est possible, à partir des principes thomistes, de lever son ambiguïté. Dirons-nous que le désir de Dieu est pour l'esprit qu'il tour-

(2) *S. Th.*, I^a II^ae, q. 62, a. 1, cité p. 453, n. 4 : voir aussi p. 454, n. 1.
(3) *De Malo*, q. 5, a. 1, 1, c., cité p. 144.

mente, inefficace, improductif de tout effort et même de tout résultat, absolument? Gardons-nous en bien. De ma fenêtre ouverte, à l'étage, mon regard s'attarde, un soir d'été, sur les arabesques que tracent, autour d'un clocher, les martinets. Voler, se déplacer à grande vitesse dans les airs : quelle conquête et quelle ivresse! Voici donc que le vol m'apparaît comme une perfection désirable, et sollicite, *sub ratione boni*, mon vouloir. Mais cette sollicitation, à peine formée, retombe sur elle-même, manquant de force ; elle reste toute platonique, toute abstraite, elle ne m'arrache aucun geste ; elle ne m'incite pas, Dieu merci, à tenter mes chances sur l'heure, et je reviens à ma table, le désir déjà éteint. Est-ce ainsi qu'est inefficace en nous le désir de posséder Dieu et de le voir? Non pas. Saint Thomas, nous l'avons vu (du moins dans l'interprétation que nous en a donnée le P. de Lubac), conçoit la vision de Dieu comme la seule fin dernière de l'esprit. C'est dire que loin de ne mettre en branle aucune de nos puissances supérieures, elle les commande toutes, au contraire, et dans la totalité de leurs actes. La fin dernière, en effet, gouverne, de toute nécessité, toute la diversité des fins et des motions particulières ; aussi, la vision de Dieu est-elle au principe de toutes nos connaissances et de nos vouloirs, même de nos toutes premières appréhensions qui se portaient sur quelque jouet d'enfant et qui s'énonçaient en termes d'être.

Efficace, le désir de Dieu, l'est donc souverainement. Mais alors que signifie la négation des théologiens? Efficace de toutes les fins particulières et terrestres (car nous réussissons, grâce à lui, à les maîtriser), il ne l'est plus aucunement de la fin dernière à laquelle il aspire. C'est par rapport au terme suprême qu'il convoite qu'il se trouve radicalement impuissant : l'acte libre que nous produisons en obéissance à ce désir, cet acte serait-il le plus héroïque et le plus moralement beau, échouera toujours à nouer de nous à Dieu les liens d'une mutuelle compénétration.

Plus précisément, échec relatif à un double objet. La surnature, chacun le sait, se définit tout d'abord par l'habitation de la Trinité dans l'âme, par la « présence » de Dieu suscitée au cœur même de notre esprit : don incréé, sous sa forme consommée, qui est la condition des élus, ou sous sa forme inchoative, qui est la condition des *viatores* ; mais, outre cette grâce incréée, la surnature comporte un don créé et fini, rigoureusement solidaire du premier. C'est qu'en effet la visitation céleste exige en nous une préparation de l'âme : pour recevoir Dieu, ne faut-il pas que notre esprit s'élargisse à sa mesure? Cet élargissement, c'est, pour les élus, la « lumière de gloire » qui le leur confère, et, pour les chrétiens encore en marche, c'est la « grâce sanctifiante » : cette dernière est, par définition même, la transformation que Dieu effectue en nous, en vue de nous habiliter à sa présence : à la fois condition et effet créé du don incréé. Eh

bien, comme notre désir naturel de Dieu est incapable, nonobstant toute pureté et toute véhémence éventuelle, de susciter en nous la libre présence infinie, ainsi n'est-il pas moins impuissant à effectuer en nous la grâce créée, transfiguration de notre âme dont Dieu seul a le secret.

Or, inefficace de son terme, l'appétit de Dieu n'en est pas moins, selon le P. de Lubac, un appétit *inconditionné* : seconde qualification qu'il importe de bien comprendre. Disons tout de suite qu'elle est propre au P. de Lubac et que c'est par elle qu'il va commencer à se distinguer des commentateurs de l'Angelicus. Car jusqu'ici ceux des théologiens récents qui admettent, dans la nature, un désir inné de voir Dieu, s'accorderaient substantiellement avec lui dans son interprétation de saint Thomas. Mais leur accord s'arrêterait, croyons-nous, précisément en ce point. En effet, aucun d'eux ne lit, — n'ose lire —, chez saint Thomas que la seule affirmation d'un désir *conditionné*. Qu'entendent-ils par ce mot ? L'esprit aspire, de par lui-même, à la possession de Dieu ; mais, disent ces auteurs, cette volonté de nature ne fonde pas en nous, selon la pensée de saint Thomas, une postulation de son objet ; elle laisse à Dieu, pour ainsi parler, toute sa liberté, et l'apaisement de notre désir repose tout entier entre ses mains ; si jamais Dieu nous exauce, nous aurons à voir en son geste, un nouvel acte de sa bonté toute gratuite, une démarche *seconde*, entièrement indépendante du premier geste divin qui, en nous créant, avait suscité en nous notre désir. Et dans le prolongement de cette interprétation de saint Thomas, ces mêmes auteurs ajoutent : il se peut que nous n'ayons pas à solliciter les lumières d'une « révélation » pour connaître notre tendance vers la vision intuitive, il est possible qu'elle se trahisse à la seule réflexion de notre raison naturelle sur les insuffisances de la vie terrestre, voire sur les actes les plus simples de l'intelligence et du vouloir : mais l'exaucement du désir, l'offrande effective de notre fin, elle du moins, défie nos analyses rationnelles et n'est aucunement inscrite, comme une nécessité ou comme un droit, en notre désir lui-même. Que si saint Thomas répète sans cesse : Un désir de nature ne peut être vain (desiderium naturale non potest esse frustra), il n'entend pas enseigner : le désir intellectuel de voir Dieu ne peut pas ne pas être comblé, il se borne à nous déclarer par là : la finalité naturelle révèle tout au plus la *possibilité en soi* du but surnaturel auquel elle tend : car une volonté de nature ne peut pas être une volonté de l'impossible, puisqu'autrement l'être tendrait au néant : il est donc possible que Dieu prenne un jour l'initiative gratuite qui « conditionne » la satisfaction de nos vœux (4).

Interprétation trop timide, pense le P. de Lubac, et qui manque le

(4) Ainsi, parmi d'autres, le P. Maréchal, *Le Point de départ de la Métaphysique, Cahier V*, 1926, p. 313.

but. Selon lui, pour saint Thomas, le désir de Dieu est bel et bien le désir d'un don inconditionné. Certes, l'esprit est posé dans l'être par une action créatrice qui est toute de gratuité et de libre munificence. Mais une fois posé, le désir de Dieu qui le définit se porte sur son terme absolument : la donation de ce terme, en toutes ses phases, consommée ou inchoative, n'est plus aucunement subordonnée à une nouvelle intervention gratuite du Créateur. Nous disons : gratuite, nous ne prêtons pas au P. de Lubac la négation de toute nouvelle intervention : tout au contraire, il tient que le désir, précisément parce qu'il est inefficace, a besoin pour se satisfaire de ce nouvel événement divin qu'est la grâce sanctifiante (ou la lumière de gloire pour les élus) ; ainsi le P. de Lubac ne nie pas (ou du moins n'entend pas nier) la réalité ontologique de la grâce (5) ; seule, la *gratuité* de cette grâce ne serait pas, dans la pensée de saint Thomas, une gratuité nouvelle, distincte de celle qui conserve l'esprit dans l'existence et nourrit en lui le désir. Au surplus, faut-il le dire, cette même grâce redeviendrait néanmoins gratuite à un titre nouveau, à l'égard d'une âme qui aurait péché : car, en cette âme, sa faute, son démérite eût rendu, pour ainsi parler, à Dieu sa liberté dans la question de savoir, si oui ou non, il apaiserait le désir qui la tourmente (du moins, il nous semble que le P. de Lubac réserve cette question) ; c'est uniquement au sujet de l'esprit en tant que tel et considéré dans sa candeur native, que saint Thomas enseignerait la présence, en lui, d'une postulation inconditionnelle.

Qu'il en soit ainsi, que telle soit la pensée du *Doctor angelicus*, le P. de Lubac en voit la preuve dans un double fait.

Et tout d'abord, dans le sens qu'il donne à l'axiome : un désir de nature ne peut être vain. *Lisons-en l'énoncé et son application au désir* naturel de l'esprit dans le chapitre 104e du *Compendium theologiae* : « Il ne se peut qu'un désir naturel soit vain... Or, notre désir naturel de savoir ne peut être apaisé avant que nous connaissions Dieu par son essence... Donc notre fin dernière est de connaître Dieu par son essence ». Le P. de Lubac commente ce texte comme suit : « Il semble bien qu'on doive en conclure qu'un désir devrait être dit « vain », qui ne serait pas destiné réellement à être un jour apaisé. D'où la formule citée tout à l'heure : « Oportet ponere quod intellectus quandoque perveniat ». Le désir serait « vain », s'il ne devait être apaisé par l'obtention de son objet. Ce serait certainement une subtilité excessive que de faire dire à saint Thomas : pour que le désir naturel ne soit pas vain, il suffit qu'il y ait une possibilité abstraite à son apaisement, il suffit que l'hypothèse soit possible d'un autre ordre de choses, ou (comme dit saint Thomas lui-même ailleurs) d'un autre univers, dans lequel cet apaisement pourrait réellement avoir lieu, même avec l'assurance actuelle que, dans le monde tel que Dieu l'a

(5) Nous aurons à revenir plus loin sur ce point (cfr pp. 24-26).

fait, ce désir devra rester toujours inapaisé. Nous ne voyons pas ce qui, historiquement, pourrait autoriser une pareille exégèse » (p. 469). Ainsi le P. de Lubac ne pense pas que les théologiens du désir naturel conditionné aient saint Thomas pour eux. Selon lui, le *Doctor Angelicus*, dans l'application qu'il fait de l'axiome susdit au désir de l'esprit, enseigne que ce désir, parce que désir naturel, ne peut pas ne pas être mis par Dieu dans les conditions de son exaucement.

Mais il y a plus : saint Thomas ignore, pour ne pas dire condamne, l'hypothèse de la possibilité d'une nature pure : second fait qui, mieux encore que le premier, établit chez lui la thèse d'un désir inconditionnel de voir Dieu.

Rappelons en peu de mots les traits principaux de l'hypothèse de la nature pure. Elle se présente sous deux formes, que nous distinguerons à l'instant, mais en deçà de leur distinction, toutes deux communient dans cette même affirmation minimale : l'esprit créé — cet esprit dont nous savons par la foi qu'il est destiné en fait à la vision de Dieu — pourrait exister sans cette orientation effective, contingente et surajoutée. Au delà de ce trait commun, elles divergent, et il est à regretter que le P. de Lubac n'ait pas noté cette divergence, car cette omission menacera, nous le verrons plus loin, le bienfondé du système par lui proposé (6). Divergence qui est celle-ci : selon un bon nombre de théologiens, non seulement la destination effective à la vision est contingente, subordonnée à une nouvelle libéralité du Créateur, mais de par lui-même et dans sa constitution native, notre esprit n'éprouve même pas le désir de cette destination possible ; aucun élan de lui à elle, même pas comme à un don conditionnellement convoité ; ainsi la fin de l'intelligence créée n'est en aucun sens l'union divine. Mais alors, positivement, qu'est-elle donc? Vers quel terme, l'esprit, laissé à lui-même, porterait-il ses vœux? Ces mêmes théologiens répondent : sa fin serait mesurée rigoureusement par ses forces ; et comme ses forces le bornent à la maîtrise du monde, par la connaissance et par l'action, il n'aspirerait qu'à la possession de l'univers créé. Pour Dieu, point d'intérêt profond : rien que le désir de le connaître analogiquement et médiatement, à travers ses dégradations créées, dans les ombres et dans les figures, pâle perception indigente dont l'esprit, trop conscient de son impuissance, ne souhaiterait même pas lever les incertitudes ni forcer la clarté. Il est vrai, cette possession du monde, et à travers lui, de Dieu, l'esprit aurait le désir de la prolonger dans l'autre vie, la fin qu'il convoite n'est pas seulement immanente, mais « transcendante » : car l'âme est naturellement immortelle, et réclame donc, comme un don qui lui est dû, l'au-delà ; et comme, au sein de cette existence nouvelle, nos facultés supérieures s'affranchiraient mieux que sur la planète des contraintes de nos instincts, notre esprit s'appliquerait

(6) Cfr infra, pp. 27, 28.

plus librement aux réalités divines ; mais il n'en reste pas moins que celles-ci, dans leur en soi, n'éveilleraient en lui aucune curiosité.

Dans sa seconde forme, le système de la nature pure se présente comme suit : l'esprit pourrait exister sans jamais recevoir l'offrande de la surnature, mais du moins, en posséderait-il le désir conditionné ; c'est même ce désir, inscrit au plus profond de son être, vrai appétit de nature, qui le porterait à ses objets connaturels, qui commanderait en lui toutes ses démarches même les plus humbles, de sorte que la surnature, encore que conditionnelle, n'en serait pas moins motrice de toute sa vie et sa fin dernière unique. Seulement, elle se déroberait sans cesse à ses prises et le désir, dans cette vie et dans l'au-delà, resterait inassouvi. Est-ce à dire que l'âme ignorerait toute « béatitude » ? Nullement. Ici, comme dans le système précédent, l'âme entrerait en partage du monde, et de Dieu à travers lui ; et ne serait-ce pas une sorte de joie, troublante sans doute mais authentique, que celle de poétiser tous les jours la réalité par le rêve, de dilater la possession par le désir ? Néanmoins, à la différence du premier système, on aurait à dire ici du bonheur de l'âme qu'il resterait éternellement *imparfait*, eu égard à l'amplitude infinie de notre cœur ; ici, l'esprit, inquiété par la question des réalités divines dans leur en soi et non plus seulement dans leur expression phénoménale, lancerait son appel dans un ciel indifférent et muet.

De ces deux formes de l'hypothèse de la nature pure, nous savons déjà que saint Thomas ne tient certainement pas la première : n'avons-nous pas vu qu'il professait tout au moins l'existence d'un désir inné de la surnature ? Mais montrons maintenant qu'il ne tient pas davantage la seconde : et du même coup nous aurons montré que, selon lui, le désir de la vision n'est pas simplement un vœu conditionnel mais absolu.

Jamais, en effet, il n'envisage, pour l'esprit, une fin dernière effective inférieure à la possession immédiate. Sans doute « fidèle à sa méthode qui consistait à retenir du Philosophe tout ce qui pouvait être en quelque mesure compatible avec sa foi » (p. 130), il accueillait ici et là les vues d'Aristote sur quelque félicité de l'homme à la portée de ses propres forces. Mais cette concession appelle deux remarques : d'abord, comme Aristote, saint Thomas ne l'entendait que d'une félicité toute terrestre ; loin d'y voir notre fin dernière, il ne la concevait même pas comme transcendante : « C'est une fin immanente — écrit le P. de Lubac, citant son confrère le P. Bouillard (p. 453) —, la béatitude qu'on peut atteindre en cette vie, celle qu'ont définie les philosophes et qu'Aristote place dans l'exercice de la vertu, dont le plus haut degré est la contemplation intellectuelle de Dieu ». Rien, par conséquent, de la fiction des théologiens suivant laquelle l'esprit eût pu poursuivre une fin non surnaturelle située dans l'au-delà.

Ensuite et surtout, cette félicité n'intéresserait, dans la pensée de saint Thomas, que l'homme considéré « en lui-même, selon son espèce, indépendamment de sa finalité dernière — nous dirions aujourd'hui : en tant qu'on le considère abstraitement et statiquement » (p. 130). Ce qu'ailleurs le P. de Lubac énonce ainsi : cette félicité concernait seulement « l'homme tel que se le représentaient les anciens philosophes — qualem penitus philosophi agnoverunt —, amputé de sa finalité transcendante et des facultés supérieures par lesquelles il est constitué, selon l'enseignement de l'Ecriture et des Saints Pères, à l'image de Dieu. C'est un *homo physicus* qui, si nous le réalisons par fiction, aura pour unique idéal de vivre selon la raison, c'est-à-dire — car le mot « raison » est équivoque — de contribuer pour sa part à la bonne marche de la cité, sans perspective ouverte vers un au-delà » (pp. 107, 108). Qu'il en soit ainsi, que saint Thomas, quand il traite de cette béatitude, fasse abstraction de la question de la fin dernière et des relations de l'homme à Dieu, son auteur et sa fin, quelques-uns de ses interprètes nous autorisent à le penser, lorsqu'ils écrivent, par exemple : « Ipsa natura intellectualis alio modo consideratur a philosopho, alio modo a theologo : nam a philosopho consideratur ut est talis naturae, habet tales proprietates consequentes naturam, ut potest operari, et tantum operari ex principiis activis suis intrinsecis ; a theologo consideratur ut creata est a Deo ad ipsum Deum, ut obiectum beatificum » (Javelle, cité p. 131).

Dès lors, si réellement dans la considération de cette félicité, d'ailleurs terrestre, saint Thomas met entre parenthèses le problème de la fin dernière, on ne peut dire qu'il envisage là ni la possibilité d'une fin inférieure à la vision de Dieu ni donc celle de la nature pure. Bien plutôt, comprenons qu'il nous donne à entendre : l'homme est inconcevable autrement qu'effectivement destiné à la possession immédiate ; mais si nous faisons abstraction de son vœu profond de Dieu, voilà quel serait pour lui le maximum — d'ailleurs tout « immanent » — de félicité possible : la félicité qu'a bien évoquée Aristote.

Nous opposera-t-on, demande le P. de Lubac, ces nombreux passages de saint Thomas dans lesquels il semble penser comme suit : antécédemment à la création, la nature humaine offrait au choix divin l'assignation d'une double fin possible, l'une déjà vraiment dernière et transcendante, et néanmoins toute naturelle dans son contenu : la possession du monde, et l'autre, surnaturelle, celle sur laquelle, en fait, s'est portée l'élection créatrice? (pp. 449 et 458). Mais l'interprétation de l'objectant « nous paraît être, avouons-le, un pur contresens » (p. 458). Oui, sans doute, saint Thomas estime les êtres spirituels susceptibles de deux fins, mais « ce n'est pas de l'une *ou* de l'autre, comme si Dieu choisissait de les mettre dans un ordre naturel ou dans un ordre surnaturel ; mais c'est de l'une *et* de l'autre, ces deux fins étant hiérarchisées, une seule des deux — la vision

divine — étant proprement fin dernière » (p. 452). Disons autrement : « Saint Thomas constate seulement, comme beaucoup d'autres l'avaient fait avant lui, que la vision béatifique, une fois obtenue, n'absorbe pas toutes les forces de notre esprit. Elle le comble sans l'épuiser. A côté d'elle, ou plutôt en dessous d'elle et sous sa dépendance, il restera place en nous pour d'autres opérations intellectuelles, secondaires » (p. 458) : opérations qui, parce qu'elles sont les actes proportionnés de nos facultés naturelles et constitutives, portent bien le nom de *fin naturelle* (subordonnée), même dans la vie bienheureuse.

De son ignorance de la nature pure (sous ses deux formes), nous trouvons confirmation dans sa théologie de la peccabilité des Anges. Sur ce point, il est vrai, bien des commentateurs, Bañez (p. 280), les Carmes de Salamanque (p. 287), Gonet (p. 289), Billuart (p. 315) l'ont lu de la manière que voici : dans un ordre de pure nature, l'esprit angélique n'eût pas pu ne pas recevoir de Dieu le don de l'impeccabilité ; sa peccabilité n'est concevable que dans l'hypothèse d'une option à l'égard de la fin surnaturelle *gratuitement surajoutée*.

Interprétation erronée, estime le P. de Lubac. Avec Capreolus (p. 272) et Sylvestre de Ferrare (p. 273) disons plutôt : en accord avec la tradition, saint Thomas tient pour certain qu'en aucun cas un esprit fini ne peut recevoir toute faite la propriété de l'impeccabilité ; il pourra sans doute se la mériter, mais ce sera pour avoir fixé librement sa volonté dans le bien, par un don de soi irrévocable. Ainsi point d'ordre possible de pure nature où l'ange eût été nécessairement impeccable. Il est vrai, l'esprit angélique, dit saint Thomas, est incapable d'erreur touchant les conditions de son bien connaturel, et partant, il est non moins incapable d'un vouloir désordonné à l'égard de ce même bien : le péché du diable n'a pu « consister en rien de ce qui concerne sa nature ». Mais précisément, cela prouve que l'ange ne pouvait être créé dans un ordre purement naturel : ne pouvant pas, en effet, ne pas être peccable, il ne pouvait l'être qu'à l'égard d'un Bien qui transcendait sa nature, à l'égard de la vision béatifique, à lui *nécessairement offerte*. (Mais pouvait-il vraiment l'être à l'égard de cette dernière? Oui, nous explique saint Thomas : sans doute, il n'était guère exposé à commettre une erreur proprement dite touchant le sens de l'offrande ; mais du moins pouvait-il omettre volontairement de la considérer, pour ne donner son attention et son cœur qu'à ses biens connaturels ; et par là, par cette omission, il se rendait capable d'un refus dans le vouloir). Telle est la pensée du Docteur angélique. Encore une fois et en bref : il ne dit pas : Un ordre était possible où les Anges n'auraient pu pécher ; mais bien : Antécédemment à leurs actes libres, ils sont peccables nécessairement ; mais cette peccabilité ne se conçoit qu'à l'égard de leur « ordinatio » à la fin surnaturelle, ordination non pas gratuite-

ment mais au contraire nécessairement conjointe au don de la création (7).

Ainsi, on le voit, saint Thomas ignore la possibilité de la nature pure et reconnaît un caractère inconditionnel et absolu au désir de la vision béatifique. Par là, le P. de Lubac estime avoir manifesté sa fidélité substantielle à la pensée patristique. Fidélité substantielle : ce mot (qui du reste n'est pas de lui) insinuerait-il une réserve? Oui, celle que voici : si saint Thomas recueillit, sans les trahir, les vues des Pères, il n'en reste pas moins qu'il utilisa partiellement, pour les exprimer, des catégories aristotéliciennes, transposition qui ne fut pas heureuse à tous égards, car ainsi traduite, la doctrine traditionnelle prêta flanc à une juste objection, à laquelle échappaient les énoncés anciens (pp. 431-438). Et voici comment : saint Thomas parle du désir de l'esprit en termes de « désir d'une nature intellectuelle ». Nature : mot qu'il empruntait à Aristote avec le sens que lui donnait celui-ci : « Pour Aristote, la nature était un centre de propriétés et une source d'activité strictement délimitée et enfermée dans son ordre » (p. 435). Tandis que pour les Pères, l'esprit n'était rien qu'image de Dieu, c'est-à-dire « reflet divin dont la noblesse est perpétuellement empruntée, création du souffle qui ne se solidifie jamais en nature indépendante » (p. 435), νοῦς inconcevable autrement que comme une participation toujours gratuite au πνεῦμα — saint Thomas, dès là qu'il sollicitait la philosophie de l'esprit dans la direction de la *nature* aristotélicienne, suggérait la conception d'un être situé en face de Dieu comme une sorte d'absolu, jouissant d'une réalité autonome ; et par suite, le désir de cet esprit ainsi naturalisé, le désir naturel de cette nature intellectuelle tendait à faire oublier son caractère, pourtant essentiel, de « réponse à l'invitation divine » (p. 436) ; il cessait d'être « l'envers humain d'un endroit divin », pour devenir la « sola naturae inclinatio » (ibid.).

Or, du même coup, la pensée thomiste s'exposait à une objection très fondée : un esprit, ainsi installé en sa suffisance naturelle, peut-il aspirer à Dieu d'un désir absolu, sans transformer ce désir en une exigence stricte, en un vrai droit? Séparons l'esprit de sa relation créatrice, cessons de le considérer comme une participation, toujours gratuite, de son auteur, feignons d'oublier qu'il ne reçoit pas à toute

(7) Cette interprétation de la pensée thomiste sur la peccabilité de l'ange est contestée par le P. J. de Blic. Celui-ci, qui connaissait déjà le point de vue de son confrère par des publications antérieures à l'ouvrage *Surnaturel*, avait pris parti contre lui dans *Saint Thomas et l'intellectualisme moral, à propos de la peccabilité de l'ange*, article paru dans *Mélanges de science religieuse* (organe des Facultés catholiques de Lille), 1944, pp. 252 suiv. Dans *Surnaturel*, le P. de Lubac rencontre l'opinion du P. de Blic (pp. 238 suiv.). Mais ce dernier, dans une note récente, estime que le P. de Lubac n'a pas vraiment discuté les critiques opposées à sa première rédaction ni même fait état des objections (voir : *Peccabilité du pur esprit et surnaturel*, dans *Mélanges de science religieuse*, 1946, p. 162).

heure d'un acte de pure bonté l'être et la vie — après cela, disons de lui qu'il veut d'une volonté constitutive et inconditionnelle l'union à Dieu : comment à cette volonté d'un être ainsi conçu, Dieu ne devrait-il pas, en toute justice, l'octroi du don qu'elle convoite? En conférant au désir un caractère absolu, vous refusiez par là même la propriété d'une gratuité seconde et nouvelle au surnaturel éventuel (*cfr supra, p. 10*) — puis, en conférant au sujet du désir une existence autonome, vous perdiez jusqu'à la gratuité première elle-même, je veux dire la gratuité créatrice : où donc, après cette double négation, une gratuité trouverait-elle encore à se placer ; et comment, dans les relations de l'esprit à Dieu, les catégories de justice commutative et de droit ne triompheraient-elles pas? Mais de là aussi la *juste objection — objection, que fait sienne, notons-le bien, le* P. de Lubac : dans un tel système, la surnaturalité de la vision béatifique et son caractère « inexigible et à jamais innaturalisable » (p. 437), n'est plus garanti. En bref : la théorie du désir naturel de la vision béatifique, comprise au sens aristotélicien de la nature, ne peut que sacrifier le dogme de l'inexigibilité du surnaturel.

Cette difficulté n'allait pas tarder à s'imposer aux commentateurs de saint Thomas. Mais leur effort pour la surmonter ne fut pas heureux. Pour sauver l'inexigibilité en péril, ils eussent dû équilibrer les éléments aristotéliciens de la pensée thomiste par les « éléments compensateurs » (p. 437), patristiques et augustiniens (c'est-à-dire raffermir ce que nous avons appelé la gratuité première). Au lieu de cela, ils cédèrent à la tentation de nier le caractère absolu et inconditionné du désir (c'est-à-dire qu'ils introduisirent arbitrairement l'idée de ce que nous avons appelé la gratuité seconde). Pis encore : ils ne se bornèrent pas à passer du désir inconditionné au désir conditionnel : s'ils s'en étaient tenus à celui-ci, ils eussent simplement élaboré l'hypothèse de la nature pure dans sa seconde forme ; mais, dans leur circonspection excessive, ils nièrent jusqu'au désir inné lui-même, ils construisirent le premier système de la nature pure. Et certes, en expulsant de l'esprit toute relation dynamique à la possession immédiate, ils l'exorcisaient de tout ce qui pouvait passer pour une exigence. Mais ils rejetaient par là même absolument la surnature hors de l'esprit, ils consommaient d'un seul coup la séparation de la nature et du surnaturel.

De cette séparation et de ses suites, le P. de Lubac entreprend de refaire l'histoire, ou pour mieux dire, il en relève quelques moments particulièrement significatifs.

Nul doute que l'initiateur du système de la nature pure (première forme) (8) ait été Cajetan, fait qu'avaient déjà reconnu Suarez et

(8) Sur les origines et les tenants anciens de la seconde forme parmi les thomistes, le P. de Lubac est avare d'indications, et celles qu'il donne se distinguent mal de celles qui concernent la première. Parmi les thomistes modernes, avant Maréchal déjà cité, la seconde forme compte comme adhérents

avant lui D. Soto (p. 105). Naturellement, Cajetan abritait son innovation sous le patronage de saint Thomas, auquel il prêtait la pensée que voici : l'homme désire Dieu sans doute, mais en raison d'une vocation divine historique, génératrice, en son cœur, d'une aspiration surajoutée. Mais Suarez, plus que quiconque, contribua au succès et, si l'on peut dire, à la vulgarisation du nouveau système : pour lui également, l'esprit, à le prendre dans ses composantes essentielles, tend à une fin qui n'est pas la vision béatifique. Thèse qui s'impose, nous dit-il, à deux titres : d'abord, si la fin surnaturelle était naturellement désirée par l'esprit comme tel, elle lui serait simplement due (p. 123) : c'est la « juste objection » que nous signalions à l'instant (elle n'est juste, répétons-le, que contre une signification aristotélicienne du désir naturel). En second lieu, Suarez faisait état d'un argument — que nous avons déjà vu lui aussi, avec la réponse que lui eût opposée saint Thomas — aux termes duquel la fin d'un être naturel est toujours rigoureusement mesurée à ses moyens ; or les moyens — ou les forces — de notre esprit ne dépassent pas la maîtrise du monde ; par conséquent la vision de Dieu n'est pas sa fin (p. 114).

Si l'on demandait à ces deux théologiens : dans votre pensée, de l'esprit considéré en lui-même à la fin surnaturelle qu'en fait Dieu lui a assignée, n'y a-t-il donc plus aucun lien? — Cajetan répondait : En effet, le lien du désir est bien rompu ; mais du moins subsiste le rapport de « puissance obédientielle », réponse que le P. de Lubac commente comme suit : « C'est-à-dire qu'on appliquera au problème de la fin dernière la notion que les Pères et les anciens Scolastiques avaient élaborée pour rendre compte du miracle. Autant dire que tout lien sera rompu, cette puissance obédientielle étant quelque chose, non seulement de purement passif, mais de purement négatif : simple mot pour exprimer la « non-répugnance », la non-résistance de toute créature à l'Omnipotence divine. Surnaturel et miraculeux ne seront plus seulement analogues par certains traits et solidaires dans leur existence. Le second ne sera plus un simple signe du premier : c'est le premier qui sera devenu un simple cas particulier du second » (p. 135). Cette réponse de Cajetan pouvait bien invoquer quelque appui apparent chez saint Thomas : celui-ci reconnaît, de fait, en toute créature « un certain pouvoir d'obéir à Dieu pour en recevoir en elle tout ce que Dieu voudrait » (p. 136) ; mais ce n'est pas saint Thomas, c'est Cajetan qui, sous sa propre responsabilité, opposait *dans l'esprit* puissance naturelle et puissance obédientielle ; par là, il subsumait le cas de l'esprit sous le cas plus général de l'être

Sestili et Rousselot. A ce sujet et en général sur l'histoire et la distribution des opinions, on consultera avec profit, même après la lecture de *Surnaturel*, l'ouvrage du R. P. B. Meijer, O. Carm., *De eerste Levensvraag in het intellectualisme van St Thomas van Aquino en het integraal-realisme van Maurice Blondel*, Ruremonde, 1940.

naturel, il « naturalisait » l'esprit, d'où il se croyait en droit de conclure : pas d'appétit naturel de la vision de Dieu dans la *mens* ; rien que puissance obédientielle. Quant à Suarez, il concédait : soit, reconnaissons encore à l'esprit un certain désir, mais ce désir n'est pas seulement inefficace, il n'est même plus le désir conditionné du second système de la nature pure (9) : n'y voyons plus qu'une aspiration exclusivement élicite, nullement naturelle, velléité sans puissance d'action, « analogue à quelque simple et vague complaisance » (p. 115).

Ainsi peu à peu, forte de l'adhésion de quelques grands maîtres, l'hypothèse de la nature pure conquit l'École, et, avec elle, la scission de la nature et de la surnature se paracheva dans les esprits. Scission dont le P. de Lubac a la conviction qu'à tout prendre elle fut une grave nuisance. Le surnaturel, ainsi séparé de la nature, ne réussit plus, quand il se présente, à s'imposer légitimement à notre acceptation : « Si l'ordre surnaturel apparaît comme simplement superposé à une nature qui déjà se suffit, on ne voit pas au nom de quoi le passage à cet ordre nouveau pourrait être rendu obligatoire » (p. 427). Mais surtout : « par ce nouveau glaive de Salomon », « l'homme était coupé en deux parts ». Plus les théologiens entraient dans l'idée de la nature pure, plus ils inclinaient à considérer cette nature comme complète, consistante, suffisante, indépendante par elle-même de tout ordre supérieur. « Qui ne voit le profit qu'en devait retirer la « philosophie séparée » ? On avait beau parler d'un ordre surnaturel historique et concret : le futurible qu'on avait d'abord imaginé se retrouvait tout entier, sans modification profonde, à l'intérieur de cet ordre ; seul il y était objet légitime de pensée ; nature et surnature s'y doublaient de telle façon, que la seconde n'apparaissait plus à une raison jalouse que comme une ombre vaine, ou ne faisait plus figure que d'ornement postiche. A mesure que l'une devenait un système complet, corrélativement, l'autre devenait aux yeux du penseur une superfétation » (pp. 174, 175). « Un certain plan de suffisance hu-

(9) Ici on nous opposera un texte de Suarez cité par le P. de Lubac, p. 115, n. 7, qui accorde l'existence, dans la nature pure, d'un « aliquale desiderium *conditionatum* illius visionis ». Mais il y a là une équivoque ; en réalité Suarez ne tient nullement ce que nous avons appelé le second système de la nature pure, mais bien le premier : pour lui, l'esprit, laissé à lui-même, ne tend qu'à la possession du monde et à la connaissance médiate de Dieu ; la vision béatifique n'est pas sa fin, *pas même conditionnelle*, et *il n'est donc point en lui de désir conditionné au sens que nous avons donné à ce mot dans la définition des deux systèmes* (cfr supra pp. 11, 12). Que désigne alors Suarez par le desiderium conditionatum? Rien qu'un désir velléitaire, semblable à celui dont nous avons dit qu'il pouvait s'éveiller, à l'égard du vol dans les airs, à la vue du vol des oiseaux ; désir qui, nous l'avons dit aussi, n'est efficace d'aucun geste, conquérant d'aucune fin, ni dernière, ni même particulière. — Le P. de Lubac emploie quelque part le mot de velléité pour désigner indistinctement ce double désir conditionné : usage et indistinction peu heureuse, le terme de velléité ne convenant qu'au desiderium conditionatum suarézien, à une complaisance inefficace sous tous rapports.

maine était d'abord constitué. Ensuite seulement, concevant un ordre surnaturel tout contingent et tout extrinsèque, on le superposait à l'ordre naturel regardé d'avance, en son achèvement même, comme l'ordre normal et proprement humain » (p. 161). Comment une pareille thèse n'eût-elle pas encouragé le mouvement de laïcisation déclenché dès la Renaissance et dont notre époque récolte aujourd'hui les tristes fruits (p. 158) ?

Du moins, fort heureusement, en dépit de sa diffusion, elle ne réussit jamais à dépouiller tout à fait, aux yeux des théologiens, son caractère de système, ni à obtenir d'autre titre de noblesse que celui d'opinion d'école (p. 162).

Dès son apparition, en effet, Soto tient à souligner sa condition de doctrine libre : simple fiction commode, explique-t-il, que rien n'empêche d'imaginer, bien qu'on n'en trouve rien dans l'Écriture ni chez les Pères (p. 107). Le catéchisme romain (Catéchisme du Concile de Trente, a. 1566) ignore encore toute dualité de droit entre création naturelle et ordination surnaturelle ; bien plus, « manifestement, ce qu'on appellerait aujourd'hui la vocation surnaturelle de l'homme, son ordination à une destinée supérieure est déjà contenue tout entière, pour les rédacteurs du *Catéchisme*, dans le don de la nature rationnelle » (p. 112).

Mais il y a, objecte-t-on, les condamnations de Baius et de Jansenius : ne fût-ce pas un des meilleurs fruits de la controverse baianiste d'établir une fois pour toutes la possibilité de la nature pure (p. 102) ? Nullement, réplique l'auteur : parmi les propositions condamnées par saint Pie V en 1567, « il n'en est pas une dont la contradictoire affirme, ou simplement suppose la possibilité concrète d'un ordre de choses où l'homme, laissé par le Créateur à ses propres forces ou jouissant de secours « naturels », n'aurait pu prétendre qu'à une destinée inférieure, bornant ses vœux raisonnables à une félicité naturelle » (p. 103). Possibilité *concrète* d'une pure nature : le P. de Lubac nous a dit plus haut le sens qu'il donnait à ce mot : possibilité de l'esprit, compte tenu de son ordination à la fin dernière (voir supra p. 13) ; ainsi, selon lui, si, dans le document porté contre Baius, il est énoncé qu'un ordre de félicité inférieure à la vision béatifique est possible à l'homme, cela doit s'entendre de l'homme envisagé abstraitement, fictivement, et précision faite de la question de sa relation dynamique à la fin suprême ([10]).

(10) Dans un article *Remarques sur l'histoire du mot surnaturel*, publié dans *Nouvelle Revue Théologique*, t. 61, 1934, le P. de Lubac s'était déjà expliqué, si l'on peut dire, avec les propositions de Baius et notamment avec la prop. 56 (Denz. 1056). Il écrivait : « Sa condamnation doit faire conclure à la possibilité d'une nature qui ne serait pas originairement exempte de la concupiscence et de l'ignorance, mais elle n'apporte par elle-même aucune lumière sur le problème, tout autre, de la possibilité d'une nature qui ne serait pas ordonnée à la vision de Dieu. Quel que soit le lien de ces deux problèmes, le second, problème de la fin dernière, n'est-il pas au moins en droit indépendant du

Au reste, le P. de Lubac ne s'attarde pas à l'exégèse des propositions incriminées : pour montrer que sa propre pensée n'a rien de commun avec l'hérésie baianiste et janséniste, il s'applique plutôt à définir rigoureusement cette dernière ; car le plus souvent, on la situe mal ; comprenons-la dans sa substance, nous verrons alors que l'objet des condamnations qui l'ont frappée n'est aucunement la négation de la nature pure.

Ainsi fait l'auteur tout au long des quatre premiers chapitres (pp. 15-100), dont voici la ligne générale : Baius, qui se flattait de ramener la pensée chrétienne, par delà les déviations de la scolastique, à l'augustinisme authentique, sacrifiait, en fait et à son insu, aux pires influences de l'aristotélisme : c'est lui, en effet, qui introduisit explicitement, dans la théologie des rapports entre le Créateur et sa créature, ces misérables catégories de droit et de justice commutative (p. 24) dont nous avons vu qu'elles étaient en germe dans la « *nature* » d'Aristote. En raison de quoi, à ses yeux, le secours dont l'homme innocent, dont Adam avant la chute avait besoin, lui était *dû* et n'était pas *grâce* ; la grâce n'a rien à voir avec l'état de la candeur originelle ; il y a bien un secours, mais il est le paiement d'une dette de justice ; il permet à l'homme de « mériter humainement », d'un mérite qui, à son tour, exige sa récompense ; il est au service de la nature. C'était déjà un travestissement d'Augustin et de la tradition chrétienne, c'était même une forme de pélagianisme, en ce sens : si, en face de Dieu, la nature humaine disposait, selon Pélage, d'une puissance, selon Baius, elle faisait valoir ses droits ; sans doute elle ne pouvait s'élever par elle-même à sa fin, mais du moins pouvait-elle y prétendre (pp. 16-18).

Gauchissement que Baius allait aggraver par sa théologie, toute semblable, de l'homme régénéré : certes, la rédemption du Christ est tout entière gratuite, « indebita » ; mais elle-même et la présence du Saint-Esprit qu'elle nous attire ne sont guère qu'une *condition* de l'acte salutaire et méritoire ; elles n'ont pour fin que de nous ramener à cet état où, de nouveau, nous mériterons humainement la récompense ; comme dans l'économie adamique, de même dans l'économie chrétienne l'acte est méritoire en raison de son caractère d'obéissance à la loi et non pas au titre d'une dignité céleste intrinsèque conférée tout entière par le Saint-Esprit. Ainsi, le don de Dieu, si gratuit qu'il soit après la chute, n'en est pas moins naturalisé (mis au service de la nature) et l'intervention de l'Esprit n'a pour rôle que de réinstaller la nature en elle-même et lui rendre ses droits vis-à-vis de Dieu (pp. 25-26). Qui ne voit qu'une fois de plus le mystère chrétien de la grâce est désavoué et qu'en couronnant nos mérites, Dieu ne

---

premier, qui est le problème des effets du péché? Même à l'intérieur d'un monde ordonné positivement au surnaturel, rien en effet n'empêche de concevoir que l'humanité n'eût pas reçu le don de l'intégrité primitive » (pp. 367, 368). Nous n'avons pas retrouvé dans l'ouvrage *Surnaturel* cette explication.

couronnera point ses dons (p. 27)? Et qui ne voit aussi, qu'en somme, si Baius est hérétique, ce n'est pas pour avoir enseigné l'impossibilité de la nature pure, mais c'est bien plutôt pour avoir naturalisé le surnaturel même : « Loin de déclarer la nature pure impossible, — si l'on entend par là non pas un être créé sans exemption de la concupiscence ni aucun autre don « préternaturel », mais un être dont la fin serait strictement naturelle, — Baius, en réalité, la déclarait seule possible. Jugement qui n'est qu'en apparence un paradoxe » (p. 34).

Après les controverses baianistes et jansénistes, « nombreux sont, dans tout le cours du XVIIe siècle, les auteurs de tendance diverse qui ne font aucune place à une pareille opinion (de la nature pure) ou même la repoussent expressément » (p. 162). Le P. de Lubac en relève les témoignages. Qu'il suffise ici de rapporter celui des Augustiniens (Norti, Berti, Belleli, pp. 164-171). On leur prête souvent cette doctrine : la nature pure, eussent-ils dit, est possible métaphysiquement (si nous voyons bien, le P. de Lubac entend : « de potentia absoluta »), mais elle est impossible moralement, c'est-à-dire « de potentia ordinata », compte tenu non plus de la simple puissance, mais aussi de la sagesse et de la bonté du Créateur. Le P. de Lubac proteste contre cette interprétation et lui-même les comprend comme suit : l'ordination de l'esprit à la vision béatifique est purement et simplement nécessaire, d'une nécessité métaphysique, et cette vision est sa seule fin concevable ; seule la collation des moyens créés requis pour l'obtention de cette fin — la grâce et la lumière de gloire — n'est nécessaire que d'une nécessité morale. Le P. de Lubac ne reprendra pas nécessairement à son compte cette distinction dans le système qu'il propose comme sien au terme de ses recherches (voir plus bas), et il n'entend pas davantage, me semble-t-il, se prononcer favorablement sur sa valeur. Ce qui l'intéresse, dans son interprétation, c'est exactement ceci : d'après elle, pour les Augustiniens, et en dépit des condamnations baianistes, il va de soi que la seule fin possible de l'être spirituel demeure, en toute hypothèse, la possession intuitive : « C'est là, pour eux, tant ils sont sûrs de la tradition, bien plus un présupposé qu'une vérité à établir » (p. 165). Point de vue qu'ils défendent sans jamais s'attirer de censure (p. 176) ; point de vue que l'encyclique *Pascendi* elle-même n'a pas condamné : puisqu'en proscrivant toute exigence de la nature à l'égard du surnaturel, elle se bornait à réaffirmer l'absolue gratuité de celui-ci (p. 179).

En conclusion de ces études historiques, le P. de Lubac soumet au lecteur ses propres vues. A vrai dire, elles transparaissaient déjà chemin faisant, mais il les dégage ici. L'esprit désire Dieu d'un désir tout ensemble inefficace et inconditionné (p. 484), et nous savons en quel sens le P. de Lubac entend ces deux mots (voir plus haut, pp. 6 sqq.). Mais alors, se dresse l'objection dont nous avons admis

le bien-fondé : Comment, en face d'un désir naturel absolu, le surnaturel reste-t-il gratuit, l'union à Dieu un pur bienfait? Il faut répondre : si nous persistons, sous l'influence d'Aristote, à naturaliser l'esprit, à le concevoir comme une monade, coupée de sa relation transcendantale à son Créateur, émancipée dans son être et dans son action, alors, oui, sans doute, nous l'avons vu, son désir, étant absolu, s'érige en exigence, en principe d'un droit rigoureux. Mais, avec les Pères, rendons à l'esprit sa dépendance native : participation de l'esprit divin, il ne s'appartient pas, il demeure sans cesse la propriété de son auteur ; par suite l'appel qu'il lance vers Dieu est poussé par Dieu lui-même ; il désire Dieu, mais son désir, né de Dieu et alimenté par lui, qu'est-il autre chose que la volonté du Seigneur, volonté qu'Il a de se donner, volonté toute gracieuse en son origine et en sa persévérance? Aussi, lorsque Dieu, par le don de soi, répondra à ce désir, c'est sa propre volonté qu'il rencontrera, et dont il comblera le vœu. Dans cette optique, on le voit, la gratuité de la surnature est assurée et « le monstre de l'exigence » «exorcisé » (p. 486). Ou plutôt, le P. de Lubac consent à dire que le mot revient naturellement à l'esprit, mais il est désormais « innocenté » (p. 489, n. 1) : l'exigence prononcée par notre cœur est celle que Dieu lui-même fait valoir. Exigence qu'on peut dire naturelle, au sens de « constitutive », mais toute surnaturelle dans sa source et même dans son sujet puisqu'elle est le vouloir de Dieu en nous. Exigence enfin qui n'a rien d'un commandement insolemment notifié au Seigneur ; sans doute, à « l'endroit divin » selon lequel elle est appel de Dieu même, se conjugue en elle un « envers humain » selon lequel elle est nôtre (p. 436) ; mais même considérée selon cet envers, elle n'a rien d'une mise en demeure, elle est au contraire pure obéissance, soumission de l'esprit à l'ordination qu'il a reçue de la libéralité de son auteur.

Grâce à ces déclarations, le P. de Lubac peut estimer, pour finir, que son système s'accommode suffisamment de la définition, devenue classique, du surnaturel : quod superat vires et exigentias naturae. A vrai dire, il n'a pas pris la précaution de manifester cet accord, mais il n'est pas trop malaisé de conjecturer comment il le tenterait. D'abord, nous dirait-il, mon système sauvegarde pleinement l'idée chrétienne d'élévation. Même s'il fallait dire de l'esprit qu'il n'est pas exalté, par la surnature, au-dessus de lui-même, il ne s'en suivrait pas encore qu'il ne serait exalté en aucun sens ; l'avion, dans son ascension, ne s'élève pas lui non plus au-dessus de soi : son essence et sa destinée n'est-elle pas précisément de survoler monts et vallées? C'est donc quand il décolle, qu'il commence à réaliser sa nature, à être lui-même ; néanmoins nous disons alors, avec raison, qu'il s'élève. Pareillement de l'esprit créé : d'un certain point de vue, la surnature ne le soulève pas au-dessus de sa « nature », s'il est vrai que, par nature, il en est l'aspiration inconditionnée ; bien plutôt, c'est,

pour lui aussi, lorsque la grâce se saisit de lui et l'emporte vers Dieu qu'il se vérifie et qu'il s'accomplit ; et pourtant n'est-il pas loisible de traduire cette union à l'Etre transcendant en termes d'élévation? Ainsi, en toute hypothèse, le surnaturel *absolu* (11) est bien garanti. Mais il y a plus et il est possible de donner son sens, dans le système du P. de Lubac, au surnaturel relatif lui-même : il reste, en effet, que l'esprit par la surnature est soulevé *au-dessus de soi,* voire au-dessus de toute nature possible : d'abord il est exalté à une condition qui surpasse ses forces (supra vires) : ne l'oublions pas : le désir du surnaturel demeure, dans l'intention du P. de Lubac, un désir inefficace par lui-même et impuissant ; mais ensuite, il est élevé même au-dessus de ses exigences (supra exigentias) : du moins si l'on considère, comme il se doit, les seules exigences dont l'esprit serait par soi-même le principe ; sans doute, la surnature ne transcende pas en nous les exigences de Dieu, celles dont notre Créateur est en nous l'inspirateur, et d'une certaine manière, le sujet — or, parmi elles, figure, nous l'avons vu, notre désir de Dieu — mais du moins transcende-t-elle toutes les exigences que pourrait élever notre moi séparé, arraché à sa divine subsistance, notre nature, au sens aristotélicien de ce terme ; à aucun moment de notre vie en l'Esprit, ni dans ses phases inchoatives, ni même dans sa consommation, Dieu n'est engagé en « justice » par un droit qui aurait son fondement en notre moi autonome ; cela suffit pour que la surnature mérite son nom.

II

Tel est, dans ses éléments principaux, le contenu d'un beau livre, exceptionnel par la richesse de son information et par sa densité. Nous avons omis de résumer l'étude, si pénétrante, sur Jansénius, les recherches sur les origines du mot surnaturel, d'autres encore ; du moins croyons-nous avoir dégagé des explorations où son sujet l'oblige à s'enfoncer la ligne maîtresse de sa pensée, et si nous avons été forcé quelquefois de l'interpréter, nous ne pensons pas l'avoir trahie. En toute hypothèse, nous en avons dit assez au lecteur pour lui permettre d'entrevoir, avec l'importance du sujet traité, la rare valeur de l'étude que le P. de Lubac lui a consacrée. Il est à prévoir que des monographies modifieront çà et là quelques inductions de l'auteur ; mais de larges avenues ont été tracées par lui dans l'épaisseur d'une histoire particulièrement broussailleuse ; plusieurs sont définitives ; on ne saurait trop lui en savoir gré.

Mais le système qu'il esquisse pourrait-il se faire valoir jusqu'au bout? Il rencontre une double difficulté, nous semble-t-il, l'une qui porte sur ses appuis et l'autre sur la consistance intrinsèque de sa formulation actuelle.

(11) Nous entendons ici ce dernier mot dans le sens du P. de Lubac (par exemple, p. 410), sens qui n'est pas habituel. Voir H. Lange, *De Gratia,* Fribourg, 1929, p. 171.

Nous l'insinuions en tête de ces pages, le P. de Lubac pourrait bien avoir majoré en sa faveur le témoignage de la pensée patristique. Les Pères ont-ils considéré comme essentielle à l'esprit sa vocation à la possession de Dieu, « n'ont-ils pas plutôt parlé dans l'hypothèse du monde donné, sans s'élever jusqu'aux questions d'essence » (p. 476)? Cette seconde possibilité a pour elle une sorte de vraisemblance à priori et des historiens comme le P. Viller et le P. Hausherr ont pris parti pour elle (p. 476, n. 1) ([12]) ; dans ces conditions, il est assez étonnant que le P. de Lubac ait, quant à lui, choisi la première, sans s'appliquer à la fonder. Mais dût-elle même invoquer en sa faveur les textes des écrivains ecclésiastiques : resterait encore à savoir si ces derniers ont considéré la doctrine du désir *essentiel* comme un article de la foi de l'Eglise ; le P. de Lubac donne ici et là à penser qu'elle se range parmi les idées chrétiennes et les vérités de tradition ; mais cela non plus n'est pas établi et sans doute a peu de chance de l'être jamais. Le système de la « nature pure » ne s'impose pas au nom du dogme, admettons-le. Mais celui qu'on lui oppose ne s'impose pas davantage : opinions d'école entre lesquelles la spéculation théologique, ou, si l'on préfère, la philosophie chrétienne de l'esprit décidera.

Justement, cette dernière fait-elle pencher la balance vers le système ici proposé? Nous le voudrions, mais il nous faut bien en douter. Dans son état présent, ce système souffre, nous semble-t-il, d'une sorte de contradiction interne, dont voici en bref l'expression : son caractère distinctif consiste, nous l'avons vu, dans l'affirmation simultanée de l'inefficacité et de l'inconditionnalité du désir de Dieu ; mais précisément, ces deux attributs ne peuvent être vrais tout à la fois.

Le premier d'entre eux, l'inefficacité, le P. de Lubac, rappelons-le, ne le met pas en question. On peut conjecturer que la raison, demeurée implicite, sur laquelle s'appuie sa position sur ce point est celle-ci : supposons que le désir inné de voir Dieu soit efficace par lui-même : la surnature ne défierait plus nos propres forces (supra vires) ; l'acte libre conforme à l'appel de ce désir, l'acte moral, nous mériterait (de condigno) la vie éternelle ; pour la gagner, plus de « grâce » requise ; et notons-le bien : non seulement la gratuité *seconde* de la grâce serait perdue — à cette perte, le P. de Lubac, nous l'avons vu, doit logiquement consentir — mais sa réalité même ne trouverait plus où s'insérer : sans elle, l'esprit et le cœur s'élèverait jusqu'à Dieu. Négations que le P. de Lubac estime sans doute inconciliables avec le dogme chrétien.

Ici, il est vrai, on pourrait lui demander : Mais si le désir lui-même était grâce? Si la grâce (sanctifiante) s'identifiait à lui, non seulement quant à sa gratuité, mais quant à sa réalité même? Alors,

(12) A vrai dire, ces auteurs n'ont pas fait porter leurs travaux sur ce point, mais, à propos d'autres problèmes, rencontrant tel texte embarrassant, ils ont accepté pour lui l'explication courante.

de l'action morale appuyée sur lui vous pourriez dire sans plus offenser la vérité chrétienne, qu'elle est efficace et méritoire du ciel, car elle le serait en raison de la grâce même ! Au surplus, en suggérant cette hypothèse, vous mesureriez les conséquences qu'elle entraîne : comme vous professez, par ailleurs, que le désir est naturel, vous concluriez que la grâce et la nature s'identifient en quelque manière, ou que, s'il y a lieu de les distinguer encore, ce serait seulement au niveau de la nature pécheresse : vous appelleriez nature, par opposition à grâce, la nature qui, ayant péché, aurait étouffé en soi son désir de Dieu. Ne serait-ce pas cette hypothèse dont vous trouveriez quelque apparence de raison dans la pensée augustinienne sur l'esprit, image du Créateur ? Par surcroît, ne pourrait-elle pas présenter une certaine cohérence interne, une intelligibilité suffisante, à l'intérieur de l'orthodoxie chrétienne ?

Oui, ces questions pourraient venir à l'esprit, et même, c'est le texte du P. de Lubac qui les suggère, ici et là. Quand il souligne l'origine et en quelque sorte la subsistance divine du désir, ainsi que son caractère gracieux, ne donne-t-il pas à penser qu'il l'identifie à la grâce ? Si telle était sa pensée, d'ailleurs peu dégagée, elle appellerait les réflexions suivantes : Rien de plus séduisant que l'idée de confondre grâce et désir : la grâce, disions-nous plus haut, n'est rien autre que le principe créé qui nous habilite à la présence de Dieu ; mais par quoi sommes-nous mieux « habilités » et disposés à cette présence, que par le goût que nous avons d'elle ? L'attrait de Dieu est l'ouverture même de l'âme, l'« élargissement » qui nous amplifie à la mesure de l'Infini. Au surplus, faute de cette identification, on est forcé de concevoir la grâce comme survenant au désir déjà formé. Mais alors quel est son rôle ? Si sans elle, l'âme appelle Dieu, sans elle aussi, nous venons de le dire, l'âme est ouverte à la visite divine ; il n'est plus aisé de comprendre que la grâce ait encore à dilater l'âme, fonction qui pourtant la définit. Mais sous d'autres rapports, cette identification est-elle acceptable ? Oui, elle l'est absolument, dans le premier système de la nature pure (Cajetan-Suarez) : ici, en effet, nous l'avons vu, la nature n'aspire pas, par elle-même, à la vision béatifique ; quand donc le désir naît en elle, il est le fruit de la grâce, il est la grâce même, don *surajouté* de la volonté gracieuse du Seigneur. Mais cet avantage n'échoit pas aux autres systèmes, c'est-à-dire ni au second système de la nature pure (Sestili), ni à celui du P. de Lubac. Pour ces derniers, en effet, le désir de Dieu, étant « constitutif », met en branle, nous l'avons vu, la totalité de la vie de l'esprit ; c'est sous son impulsion que l'homme construit son savoir et sa destruction n'est concevable que dans l'anéantissement de notre pensée ; autrement dit, le désir inné de Dieu ne peut pas mourir au cœur de l'être et même l'enfer — dans une théologie comme celle du P. de Lubac — clame son appel vers le ciel. S'il en est ainsi, il n'est plus question, ici, de confondre désir et grâce ; car la

grâce, hélas, peut nous quitter, ou, plutôt, le P. de Lubac assurément ne le nie pas, nous avons le triste pouvoir de la tuer en nous, sans cesser de vivre. Aussi, n'y a-t-il pas lieu de retenir l'interprétation ici discutée ; en dépit de certains indices en sa faveur, elle ne répond pas à l'intention de l'auteur ; elle est même contredite par les textes formels sur l'inefficacité du désir (13) : le P. de Lubac y distingue la réalité de l'attrait de la réalité de la grâce et ne reconnaît d'efficience surnaturelle à la première que par l'adjonction de la seconde. Par soi-même, répète-t-il, le désir demeure impuissant.

Mais alors, — et c'est ici que nous voulions en venir — il est impossible de le concevoir comme absolu. Le P. de Lubac y appuie lui-même fort heureusement : la surnature est avant tout le don libre de la personne souveraine ; ainsi devons-nous la considérer, aussi bien dans ses ébauches terrestres que dans sa consommation glorieuse ; certes, nous l'avons dit, en même temps que don incréé, elle est aussi réalité physique créée, celle de la grâce sanctifiante ici-bas, celle de la gloire dans l'au-delà ; pourtant, cet aspect physique est secondaire, simple condition de l'autre aspect, seul véritablement substantiel, et qui est, répétons-le, la libre présence de Dieu à l'âme. Dès lors, que signifie l'inefficacité du désir au regard du surnaturel ainsi entendu ? Ceci, de toute évidence : le désir est impuissant à mériter Dieu, à déterminer son surgissement au ciel de l'âme ; et il n'importe qu'on le traite, fallacieusement, dans un esprit aristotélicien, comme le désir d'une nature autonome, ou bien, au contraire, qu'avec les Pères, on le tienne pour l'appel de Dieu même, pour le vœu qu'il émet en nous et à travers nous : même de ce second point de vue, si vous maintenez l'affirmation de son inefficacité, vous dites : il ne suscite pas la divine présence.

Mais, dès lors, on le voit bien, vous le déclarez humblement conditionnel : notre aspiration au Seigneur ne détermine pas en nous sa venue, c'est donc que celle-ci demeure à la discrétion de sa libre condescendance ; imprimez toute force possible à vos élans d'infini, fondez sur eux la vie morale la plus héroïque : après comme avant, Dieu se donnera s'il le veut bien ; il reste maître de son secret, *même à l'égard de sa propre attente*. Il ne contracte, pour ainsi dire, l'obligation du don de lui-même qu'à partir du don déjà commencé : s'il a ouvert l'intimité dans la grâce, il se doit de la consommer dans la gloire.

Dira-t-on : mais il est inconcevable que Dieu n'ait pas à répondre à son propre appel ? A cette question, nous en opposerons une autre : le P. de Lubac n'a-t-il pas excédé dans la divinisation de notre désir ? Il qualifie péjorativement d'aristotélicienne la conception qui voit

(13) Voir p. 484 et aussi p. 454 : manifestement, le P. de Lubac y fait sienne la pensée de saint Thomas sur l'« insuffisance » de l'ordination innée à la béatitude.

dans l'être spirituel créé un centre de propriétés et une source d'activité séparée, une façon d'absolu en face de Dieu. Aristote a-t-il vraiment inspiré cette manière de voir? C'est possible. Mais il est certain qu'elle est très moderne et dans un ouvrage justement soucieux d'ouvrir aux idées chrétiennes les intelligences contemporaines, il est curieux que son actualité ait été méconnue. Quels sont en effet les traits de l'esprit qu'aiment à accuser les philosophies récentes? Son immanence en Dieu, son caractère de participation à l'esprit absolu? Non pas, mais bien plutôt sa personnalité et cette condition de son être qui le pose vis-à-vis de autres hommes et de Dieu, comme un moi en face d'autres « moi », prêt à engager le dialogue et à nouer la « relation du je-tu ».

Or, ce point de vue a sa justesse et sa vérité. Certes, en tant que créature, l'esprit suspend son être et sa vie à l'être de son auteur ; mais, en tant que spirituel et libre, il s'en détache et, en quelque sorte, il l'affronte. C'est qu'en effet, dans le don de la liberté, Dieu lui communique quelque chose de son essence d'absolu et le fait participer à son privilège d'indépendance souveraine ; forçant leur pensée, des modernes n'hésiteraient pas à écrire : dans la création des êtres libres, Dieu aliène une part de sa puissance et abandonne l'histoire à la décision de leur vouloir, livrant ainsi son œuvre au risque du mal ; sans nécessairement parler comme eux, reconnaissons du moins qu'avec la liberté, l'homme reçoit de Dieu une force qu'il peut tourner contre lui, et même lorsqu'il se fixe dans le bien sous la motion de la grâce, c'est à soi-même comme à Dieu qu'il le doit.

Pressent-on dès lors les conséquences qu'entraîne cette indépendance de l'esprit relativement à son désir de voir Dieu? Ce désir est en nous le vœu que forme Dieu lui-même : le P. de Lubac a cru devoir accuser cet aspect de notre dynamisme, en accord avec la pensée des Pères : aspect véritable, sans doute, puisque notre esprit est créature. Mais il eût fallu donner un relief égal à l'autre aspect, suivant lequel le désir apparaît comme l'expression d'un esprit libre et relativement auto-suffisant. Peut-être même ce caractère devrait-il l'emporter, dans notre pensée, sur le premier : car le désir de voir Dieu est le désir, en nous, non de la nature, mais de l'esprit, de la liberté, précisément de cette part de nous par laquelle nous nous dérobons à la dépendance. Or il va de soi — et le P. de Lubac en conviendrait — qu'à un tel désir, selon qu'il trouve en nous son commencement absolu, Dieu n'est pas tenu de répondre.

Mais il y a les méfaits du système de la nature pure. On s'en souvient, pour accréditer son point de vue, le P. de Lubac ne s'est pas borné à invoquer l'appui de la tradition, ni les arguments de possibilité intrinsèque, il a encore dénoncé les ravages causés par le point de vue opposé, et notamment la laïcisation progressive de l'esprit européen. Que la scission de la surnature et de la nature consentie

par la théologie du XVIe siècle ait encouru ici quelque responsabilité, concédons-le. Encore faut-il remarquer que cette scission s'effectua sous la forme de ce que nous avons appelé le premier système de la nature pure (Cajetan-Suarez). A cette époque, il ne semble pas que la seconde forme ait compté beaucoup de partisans : fait regrettable, car elle du moins eût pu prévenir, dans les esprits, la laïcisation justement déplorée. Ce qui revient à dire : pour remédier aux maux dénoncés, point n'est besoin de construire une doctrine d'un désir inconditionné de Dieu ; si la première forme de la nature pure n'y suffit pas, il n'en va pas de même de la seconde, de la théorie de l'aspiration conditionnelle (14). On reprochait à la nature pure en général d'enlever sa force d'obligation au surnaturel présenté. Un ordre de valeurs — disait-on équivalemment — ne peut dicter un devoir à l'esprit auquel il s'adresse que s'il représente, pour lui, la condition d'un perfectionnement substantiel possible : si une réalité n'apporte à notre nature, ni vérité, ni bonté, ni unité majeure (nisi faciat naturam magis veram, bonam, unam), il ne semble pas qu'elle puisse s'imposer à notre acceptation. Or, poursuivait-on, à l'égard d'une nature pure, la surnature éventuelle ne vérifie pas cette condition. Reconnaissons que ce reproche ne manque pas de force contre le premier système de la nature pure : la puissance obédientielle de Cajetan ou le désir exclusivement élicite de Suarez confère-t-il à la nature une disposition qui lui rend le « surnaturel » *appétible et bon? On peut en douter. Mais on n'en* doutera pas, dans la seconde hypothèse : ici, l'esprit est tourmenté d'un désir inné, et pas seulement élicite (encore que conditionnel) à l'égard de la surnature : l'offrande de celle-ci lui présente donc les conditions de son achèvement, de son accomplissement dans sa propre ligne.

L'autre méfait dénoncé était celui-ci : le système de la nature pure confère à la nature prise en elle-même consistance et suffisance ; son ordre, fermé sur soi, est considéré comme l'ordre normal et proprement humain ; à l'esprit ainsi conçu, le surnaturel ne peut plus s'appliquer qu'extrinsèquement, comme « un ornement postiche ». Et c'est en cela surtout que le système incriminé contribua à la séparation de la philosophie et de la foi, à la laïcisation de la culture. Mais de nouveau, si ce blâme atteint peut-être le premier système, il ne peut rien contre le second : ici, l'esprit s'ouvre par l'intérieur à la surnature, et l'homme ne sera jamais pleinement soi-même qu'à condition de devenir plus que soi-même (15).

(14) Cfr supra p. 12.

(15) Ce second système de la nature pure rencontre d'ailleurs ses difficultés, dont quelques-unes immédiatement évidentes au seul énoncé de ses thèses (cfr supra p. 12). Au reste, nous avons noté p. 25 un avantage que le premier système offrait sur lui. Pourtant, à tout prendre, le second semble mériter la préférence, et pas seulement pour les raisons que nous venons de faire valoir : on sait que des philosophes catholiques croient pouvoir le fonder par l'analyse du deve-

Ainsi, l'auteur ne nous a pas montré que la route sur laquelle son beau livre nous a guidés touchait le but. Mais peut-être n'a-t-il pas dit son dernier mot. Au surplus, en fin d'ouvrage, il nous indique, d'un geste un peu trop discret, un autre chemin par lequel nous déboucherions sur la vérité de sa thèse. Nous essaierons d'y faire au moins quelques pas.

Pour définir la fin de l'esprit créé, nous avons pris notre point de départ en cet esprit même, puisque nous avons interrogé son « désir » : méthode « anthropocentrique », dit l'auteur. Mais peut-être existe-t-il une méthode « théocentrique », qui interrogerait Dieu lui-même et les buts qu'il doit s'assigner dans son œuvre. Par cette voie, le P. de Lubac suggère les considérations que voici : Dans la création, Dieu recherche (et doit rechercher?) la plénitude de sa gloire. Or, celle-ci ne lui serait pas assurée si l'esprit créé n'était pas capable de se livrer à lui dans un acte de remise totale. Mais à son tour, cet acte « n'atteint sa perfection » et « ne s'achève en toute sa pureté », que « dans l'ordre de la charité pure » qui est « l'ordre surnaturel » (p. 492). Ainsi, Dieu se manquerait à lui-même s'il plaçait les esprits dans un ordre de pure nature.

Simples suggestions dont on pourrait, sauf erreur, développer comme suit le sens latent : si Dieu évoque à l'existence des êtres spirituels, des créatures radicalement susceptibles d'union plénière avec lui, on ne conçoit pas qu'il puisse suspendre, sans se porter atteinte, l'actuation de cette possibilité. On ne le conçoit pas, car son amour,

---

nir intellectuel. Dans sa démarche essentielle qui est de dire : être, l'intelligence rapporte le contenu de sa connaissance à la réalité infinie ; précisément, dans ce « rapport » actif, elle révélerait sa capacité radicale et son appétit de l'infini. Mais serait-ce un appétit de le posséder dans son en soi ou dans ses dégradations créées? Dans son en soi, repondent-ils ; sans doute, cet en soi transcende le pouvoir d'appréhension de l'intelligence ; il n'en reste pas moins qu'il vérifie (analogiquement) la « ratio entis » et vient se ranger dans l'extension de notre « objet formel adéquat » ; il vérifie donc aussi la « ratio boni » et sollicite invinciblement notre désir : par nécessité de nature, l'intelligence incline vers la possession de cet en soi et vers les moyens qui l'y habiliteront. Au surplus on peut montrer que l'absolu auquel nos jugements réfèrent leur contenu coïncide bien avec le Dieu vivant ; or, — et s'ouvre ici un autre argument des mêmes penseurs — l'intelligence, faculté d'une vie personnelle, aspire moins à la possession d'une chose qu'à l'union à une personne, voire à une union d'amitié ; (car c'est dans l'amitié seule que la personne se donne vraiment ; en deça, il n'y a guère qu'offrande de ses biens ; si donc l'intelligence aspirait à une union moindre que l'amitié, c'est encore la possession d'une chose qu'elle convoiterait). C'en est assez pour conclure : Dieu ne peut être la fin dernière de l'intelligence simplement en tant qu'il est l'absolu — océan immobile de vérité —, mais bien sous la raison de sa personnalité ; davantage, sous la raison de la personne divine nouant d'elle à nous les liens de la charité pure. Pourtant, répètent, pour finir, ces philosophes, désir et aspiration de l'intelligence simplement conditionné. Tout autre, faut-il le dire, fut la méthode du P. de Lubac dans sa tentative d'établir le désir inconditionnel : méthode exclusivement théologique, et qui, en somme, se désintéresse de la question de savoir « si ce désir peut être connu par les seules lumières de la raison naturelle » (p. 489, n. 1).

infini comme lui-même, n'est contrarié, dans l'essence divine, par aucun principe qui en limiterait l'expansion ; et c'est pourquoi, nécessairement, il va au bout de sa puissance et est bienfaisant au maximum. Dira-t-on : mais l'amour divin se règle sur la raison, sur la sagesse divine : or celle-ci pourrait borner à l'ordre de la nature pure la communication amoureuse que Dieu ferait de soi aux esprits, en vue d'un effet d'ensemble dont l'intelligibilité nous échapperait? A quoi, l'adepte du P. de Lubac pourrait répondre : cet effet d'ensemble, cherché et obtenu par une limitation du don de soi, n'aurait de justification que dans un mieux-être, dans une plus grande perfection qu'il rendrait possible. Mais justement, cela ne se peut : pour Dieu, point de gloire concevable plus grande que celle d'être notre vie et notre Père. D'où l'on conclurait : fût-il impossible de montrer la nécessité de la surnature à partir de l'esprit créé, et en arguant des appels que Dieu aurait mis en lui, il resterait que cette nécessité *s'imposerait à partir de Dieu et des lois que lui dicte sa perfection* même.

Que faut-il penser de ce dernier effort? En fait, ne l'oublions pas, Dieu a ordonné la création à la possession de lui-même. Cette ordination effective doit avoir sa raison d'être, et cette dernière pourrait bien être celle que l'argument susdit invoquait pour se construire : la bienfaisance divine déterminée, pour ainsi parler, à s'épandre au maximum. Mais reste à savoir si, comme le veut l'argument, cette bienfaisance fut déterminée *nécessairement* (16) par l'appel du maximum et du meilleur, ou si elle s'y déterminât *librement*. Or, première observation : Est-il vrai que l'amour, surtout lorsqu'il est infini, va *nécessairement* jusqu'au bout de sa puissance? On peut en douter. Dans la mesure où l'amour est nécessaire, il cesse d'être lui-même. Voici, semble-t-il, quel est le plus grand amour : c'est celui qui n'étant aucunement contraint à se donner en raison d'une loi qui s'imposerait à lui, s'y détermine librement. Ou bien donc Dieu n'était pas tenu, pas même au nom de soi, à couronner sa création par le don de la surnature — et alors, en nous la donnant, il nous a vraiment aimés ; ou bien, il y était tenu, mais alors ce don, dans la mesure de sa nécessité, n'était plus amour.

Mais il y a plus : ce premier doute s'inspire de la nature de l'amour ; il en est un autre qui s'inspire de celle de Dieu. En disant : Dieu aime nécessairement au maximum, l'argument sous-entendait de Dieu qu'il est sujet à des nécessités et à des lois. Sous-entendu dans lequel se dissimule peut-être un oubli de l'authentique transcendance. Au nom de celle-ci, ne devons-nous pas penser de Dieu qu'il précède tout ordre de nécessités concevables? Dieu est l'Être « transessentiel »

(16) Bien entendu, nous ne prêtons pas au P. de Lubac l'usage de ce mot *nécessairement*, mais nous donnons à l'argument final suggéré par lui l'expression qu'il nous paraît appeler naturellement.

qui ne subit pas de lois, pas même celle de l'identité et de la non-contradiction, mais qui les fonde, et qui donc aussi les domine. Nous touchons ici, je le reconnais, un des points les plus difficiles de la théologie possible à nos faibles lumières, et il sied de réserver, dans ces quelques lignes occasionnelles, toute prise de parti décidée. Mais du moins, est-il permis de formuler une question : Si Dieu transcende toutes nécessités définissables, de quel droit notre pensée énoncerait-elle les lois dictées à l'action créatrice? Celle-ci ne serait-elle pas liberté, non pas seulement dans son fait : Dieu a créé librement, mais dans son mode et dans sa mesure : Dieu aurait pu créer la nature pure? Enoncé qui, loin de faire injure au Créateur, pourrait bien n'être qu'un hommage à sa grandeur.

Ainsi, pour ces deux raisons, l'amour divin n'a donc pas *nécessairement* destiné les esprits à la possession de soi ; mais peut-être est-il permis de penser que, les ayant appelés librement à cette fin, il la leur détermina néanmoins infailliblement : en d'autres termes, si l'amour infini ne va pas *nécessairement* jusqu'aux extrémités de sa puissance, il ne manquera pas de s'y porter librement, parce que l'amour parfait est la force qui donne toujours en toute liberté tout ce qu'elle peut. « Qu'y avait-il à faire à ma vigne, que je n'aie fait? » (Is. 5, 4). Précisément parce qu'il est parfait, il est vrai tout ensemble de l'amour divin qu'il ne subit pas de lois et que néanmoins il se donne sans nul doute à lui-même celle du maximum. S'il en est ainsi, si cette distinction, en Dieu, entre l'infaillible et le nécessaire réussit à se fonder (17), alors s'impose à nous, en face du travail du P. de Lubac cette conclusion paradoxale, mais vraie : l'auteur ne s'est pas donné le droit de discerner en nous la présence d'un désir absolu (abordé du point de vue anthropocentrique, le problème qu'il a posé n'a reçu jusqu'à présent qu'une seule solution intrinsèquement consistante : notre désir naturel de voir Dieu est simplement conditionnel) ; pas davantage, du point de vue théocentrique, n'est-il autorisé à affirmer la nécessité de la nature surélevée ou à nier la contingence de la nature pure ; mais du moins peut-il prétendre que l'étape de la nature pure est infailliblement dépassée par la plénitude de l'amour créateur.

Léopold MALEVEZ, S. I.

(17) On s'en souvient, dans la question de la « concorde » de la liberté et de la grâce efficace, c'est précisément cette distinction que font les « thomistes » : la prémotion physique, disent-ils, détermine infailliblement, sans pourtant le nécessiter, l'acte salutaire. Si elle parut là passible d'objection, ce fut en raison du fait qu'il s'agissait d'une prémotion dont l'auteur, Dieu, était distinct du sujet qui la subissait, l'homme : on estimait qu'une prémotion infaillible exercée sur la liberté d'un autre détruisait celle-ci. Mais il est sûr en tout cas que cette difficulté ne vaut pas ici, où c'est le *même* — Dieu — qui se détermine *soi-même* infailliblement. Que l'on songe aussi à la volonté du Christ et à son amour rédempteur qui le porta librement, et pourtant immanquablement, jusqu'au bout de son sacrifice.