NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

61 N° 4 1934

Remarques sur l'histoire du mot « surnaturel » (Suite)

Henri DE LUBAC (s.j.)

p. 350 - 370

https://www.nrt.be/en/articles/remarques-sur-l-histoire-du-mot-surnaturel-suite-2996

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Remarques sur l'histoire du mot « surnaturel »

(Suite)

II

A l'évolution du mot « surnaturel » dont on a essayé de tracer la courbe dans un premier article, il semble que trois causes principales puissent être assignées.

Si la réalité la plus spirituelle de toutes, la moins accessible à notre expérience, a fini par être désignée d'un mot qui servait surtout à définir un fait essentiellement sensible ; et la fin même de l'univers, d'un mot qui marquait un phénomène d'exception, n'est-ce point d'abord que, par suite de la matérialisation de l'esprit dans les doctrines du moyen âge à son déclin, l'ordre de la grâce en vint à être, peu à peu, assimilé à l'ordre du miracle ?

Pour un saint Augustin, toute la création se divisait en ciel et terre, selon le premier verset de la Genèse : « In principio fecit Deus coelum et terram ». Toute créature spirituelle — l'âme humaine aussi bien que l'ange — était comprise dans le *coelum* et participait à son unité. Cette vue toute mystique, fruit de la méditation de l'Écriture unie à l'expérience intérieure, était encore courante au XIIe siècle (1). Elle ne pouvait se maintenir dans son intégralité lorsque, avec l'avènement d'une spéculation philosophique autonome, la méthode rationnelle et inductive eut été introduite dans l'anthropologie. Car l'intérêt premier se porta désormais sur l'âme, non plus telle qu'elle s'apparaît à elle-même dans les opérations de la vie spirituelle, mais telle qu'elle se manifeste objectivement à l'observation scientifique.

(1) HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacramentis*, l. 1, p. 6, c. 1 (*PL*, 176, 263-264). *De sacramentis legis naturalis et scriptae* (*ibid.*, col. 22).

Saint Thomas, pourtant, est encore loin d'adopter exclusivement ce nouveau point de vue. Il retrouve, d'ailleurs, par sa philosophie bien des affirmations de la pensée mystique, et ses meilleurs disciples maintiendront longtemps, à son exemple, la tradition augustinienne. Mais à mesure que, dans une scolastique décadente qui ne fut l'apanage exclusif d'aucune école, l'esprit est davantage considéré comme une chose; à mesure qu'on s'habitue à voir en lui, non plus d'abord l'image de Dieu ou l'une des branches de la créature spirituelle, mais un objet entre les autres objets de la nature; à mesure qu'il se trouve exilé des cadres de la « théologie » pour être reçu dans ceux de la « physique »; à mesure enfin que, par suite du changement d'orientation dû au péripatétisme et maintenu ensuite dans des philosophies bien différentes, l'*animal rationale* fait oublier le *mens*, — le mot de surnaturel, *conservant son sens de miraculeux*, est de plus en plus employé dans l'exposition des rapports entre l'esprit humain et Dieu. C'est que la divinité n'est plus alors considérée comme le climat normal de l'âme, et par ailleurs on ne voit plus toujours de difficulté à traiter cette âme comme une matière malléable à merci, prête à recevoir, selon le caprice divin, et sans les avoir appelées d'aucune manière, les destinations les plus diverses.

Ainsi ce qui n'était encore chez un saint Thomas qu'une abstraction nécessitée par la méthode, provenant d'un légitime souci de rigueur dans l'analyse philosophique et d'un scrupule de ne pas empiéter par la raison naturelle sur le terrain des enseignements de la foi, devient peu à peu chez ses successeurs préjugé de doctrine. Une fois de plus, nous assistons ici à ce glissement, si fréquent, si instinctif qu'on pourrait le croire fatal, de l'« abstraction méthodologique » à l'« abstraction ontologique » (1). Ce qui était réserve devient négation. Nous ne considérons premièrement dans l'homme, disait-on d'abord avec raison, bien que peut-être non sans étroitesse, que ce que nous en peut

(1) Expressions empruntées à M. BLONDEL, *Patrie et humanité*, Semaine sociale de Paris (1922), p. 370.

apprendre la pure philosophie, laissant de côté pour un temps les mystérieuses profondeurs de son être sur lesquelles la révélation chrétienne a projeté ses lumières. Mais insensiblement l'on en vint à traduire : l'homme, par essence, n'est rien d'autre, n'est rien de plus que ce qu'en apprend une philosophie elle-même parfaitement close; et si la révélation vient ensuite nous ouvrir sur sa destinée des perspectives nouvelles, c'est qu'alors un nouveau dessein de Dieu sera venu comme se surajouter au dessein primitif qui avait présidé à sa création.

Ces idées ne se formuleront clairement que très tard. Elles furent une habitude d'esprit avant d'être une thèse. Mais leur influence fut dès lors capitale. Et chez ceux-là mêmes qui ne les adoptaient point entièrement, par suite d'un certain mélange entre les choses de la matière et les choses de l'esprit — mélange contre lequel Descartes devait réagir si fortement, pour tomber dans d'autres excès — les frontières entre le surnaturel divin et le simple miraculeux furent de plus en plus brouillées, au moins dans le langage courant. Un exemple nous le montrera, d'autant plus significatif que l'auteur tient encore pour son compte la doctrine traditionnelle sur le désir naturel de voir Dieu. Bellarmin distingue après beaucoup d'autres deux sortes de surnaturel, — c'est-à-dire avant tout, selon la terminologie toujours en vigueur, deux catégories de miracles. Puis, après avoir défini la première sorte, ou « supernaturale per se », comme « quod ex genere suo non est aptum fluere ex principiis naturae, qualis fuit ascensio Eliae », il se demande dans quelle catégorie on doit placer la justice originelle, c'est-à-dire pratiquement le don de la grâce, ou l'élévation surnaturelle. La grâce, avec tout le cortège des effets spirituels qu'elle produisait en Adam, devient donc un cas particulier de miracle. Seulement c'est un miracle au sens le plus fort, un « supernaturale per se », miracle du genre de l'ascension d'Élie, et non point un simple « supernaturale per accidens », tel que fut le recouvrement de la vue par les aveugles que guérit Jésus (1).

(1) *De gratia primi hominis*, c. 5. *Controverses*, éd. Vivès, t. 5. p. 178-179.

Ni saint Augustin, ni saint Thomas et les autres grands scolastiques de son temps n'avaient confondu les réalités de l'ordre surnaturel, de quelque nom qu'ils les désignassent, avec le miracle. Bien qu'il emploie souvent dans les deux cas la même épithète de *supernaturale*, saint Thomas insiste au contraire, quand il le faut, sur leur distinction profonde (1). Mais plus tard, les notions qui avaient été utilisées d'abord et directement pour rendre compte des interventions de Dieu dans la nature, c'est-à-dire du miracle, vont être employées par plusieurs, sans transposition appréciable, pour rendre compte de la destinée de l'esprit, c'est-à-dire de l'ordre surnaturel. C'est la notion augustinienne des raisons séminales du second degré, et c'est surtout la notion thomiste de puissance obédientielle.

On sait que l'occasion première de développer sa doctrine fut fournie à saint Augustin par le verset de la Genèse sur la formation d'Ève *ex costa Adami*. Selon lui, la raison séminale du second degré doit aider à comprendre, par exemple, qu'une ânesse parle, qu'une femme stérile enfante, qu'un rameau desséché fleurisse (2). Par analogie, — car le monde sensible est le symbole du monde spirituel et moral — elle aidera à comprendre la conversion du pécheur (3). Mais l'auteur du *De Genesi ad litteram* eût été sans doute bien embarrassé de répondre à la question qu'un théologien moderne se pose à son sujet, en vue d'exposer sa doctrine sur le surnaturel : « A quel genre de raison séminale se rapporte, d'après saint Augustin, la capacité de vision divine » du *Mens*? Question insoluble, s'il est vrai que la théorie des raisons séminales répond, chez saint Augustin, à de tout autres préoccupations (4).

(1) Par exemple, 1^a, q. 11, a. 7 ad 1^m; $1^a\ 2^{ae}$, q. 113, a. 10; $2^a\ 2^{ae}$, q. 2, a. 3; *In Sent.* 4, d. 17, q. 1, a. 5.

(2) *De Genesi ad litteram*, l. 9. Même emploi dans la tradition augustinienne médiévale. Voir dans la *Somme* d'ALEXANDRE DE HALÈS (1^a, inquis. 1 tract. 4, q. 3, a. 2, « Utrum in creatura aliqua sit aliqua ratio ad miracula »), les explications apportées sur les « naturales rationes », les « seminales rationes » et les « causales rationes ».

(3) *De Genesi ad litteram*, l. 9, c. 18.

(4) GARDEIL, O. P., *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris, 1927, t. 1, p. 252 ss.

Même confusion, plus fréquente encore, à propos de la puissance obédientielle. Saint Thomas, il est vrai, emploie quelquefois l'expression de *potentia obedientiae* pour d'autres cas que celui d'un miracle physique : pour la puissance de l'âme à recevoir les vertus infuses, ou les dons de sagesse et de prophétie, ou pour l'aptitude de l'âme humaine dans le Christ à la « grâce d'union » (1). Il ne s'opposait donc point à ce que, par une extension assez naturelle, on usât de la même expression pour signifier l'aptitude de toute créature spirituelle à recevoir toute grâce, particulièrement la grâce de la vision béatifique, — pas plus qu'il ne s'opposait à ce qu'on appelât miraculeuse, si l'on y tenait, la réception même de cette grâce. Mais, lui-même prend soin de nous en avertir, ce serait parler sans précision, en un sens générique et non spécifique, en ce sens large où l'on a le droit d'appeler miracle tout ce qui ne peut être l'œuvre que de Dieu seul (2). On pourra donc légitimement parler de la « puissance obédientielle de l'âme au surnaturel », en prenant ce concept dans sa plus grande généralité, comme il arrive inversement qu'on parle de « grâce » à propos de tous les bienfaits de Dieu, même ceux de l'ordre temporel, à propos des miracles et même des manifestations de la Providence ordinaire (3); ou encore, comme on désigne parfois analogiquement du nom de miracle tout l'ordre surnaturel et le chris-

(1) *De virtutibus in communi* a. 10 ad 13^{m}; 3^{a}, q. 11, a. 1 : « ...et hæc consuevit vocari potentia obedientiæ in creatura »; 3^{a}, q. 1, a. 3 ad 3^{m}.

(2) *De virtutibus in communi* a. 10 ad 13^{m} : « ...In tota creatura est quaedam obedientialis potentia, prout tota creatura obedit Deo ad suscipiendum in se quidquid Deus voluerit, etc. »; 1^{a} 2^{ae}, q. 113, a. 10; 3^{a}, q. 9, a. 2 ad 3^{m}; cf. *De Potentia* q. 6, a. 1 ad 18^{m}, et q. 1, a. 3 ad 1^{m}.

(3) On a remarqué plus d'une fois que le Docteur de la grâce lui-même, dans ses *Confessions*, emploie presque toujours le mot grâce en un sens très large; pour lui, tout événement providentiel est grâce, et tout bienfait gratuit (cf. *Contra Julianum* l. 4, c. 16, n. 82; *PL.* 44, 781); il ne fait pas non plus difficulté de parler avec Pélage de la *gratia creationis*; cf. *Sermo 26*, n. 5 et 7 : « Excepta illa communi gratia naturae, qua homines facti sumus... Excepta ergo illa gratia, qua condita est humana natura, haec est maior gratia (qua) fideles facti sumus »; etc. Grégoire de Nysse, pour ne citer qu'un Père grec, traitait de grâce le don du libre arbitre *(Homilia 2ª in Cant. cant.)*.

tianisme lui-même (1). Il est bien certain en effet que, selon saint Thomas comme selon saint Augustin, et comme selon le simple bon sens, toute créature étant radicalement soumise au Créateur, Dieu était tout aussi libre de ne pas nous appeler à jouir de la Vie trinitaire, que de ne pas s'incarner, ou de ne pas accomplir les miracles évangéliques, etc. *Gratia Dei, vita aeterna.* Il est fou de soutenir, à quelque titre que ce soit, une exigence quelconque de la nature à l'égard du surnaturel. Baius lui-même n'a pu soutenir pareille folie que parce qu'il avait d'abord pratiquement vidé cette notion de surnaturel de tout son contenu divin (2); et les distinctions imaginées entre exigence physique et exigence morale, l'appel reporté de la justice à la sagesse ou à la bonté de Dieu, ne suffisent pas non plus à rendre compte de la souveraine indépendance qu'il importe par-dessus tout de reconnaître à Dieu — et que lui reconnaissaient saint Augustin et saint Thomas — dans le don qu'il fait de lui-même : *secundum propositum eius qui operatur omnia secundum consilium Voluntatis suae..., propter nimiam caritatem suam* (3). Tel est le fondement de la doctrine scolastique sur la possibilité d'un ordre purement naturel, où l'esprit ne serait pas créé pour la vision béatifique. — Mais ces considérations générales, si certaines qu'elles soient, et si indispensables à rappeler pour écarter toute équivoque, ne dispensent pas d'une doctrine plus

(1) Appellation qu'on trouve même chez des auteurs fort peu orthodoxes. « Les miracles, a écrit Edmond Scherer, ne sont pas une défense ou un ornement du christianisme; ils en sont le fond, et le christianisme n'est rien, s'il n'est un miracle. « *Conversations théologiques : Montaigu, ou le Surnaturel*, 1857 (dans *Mélanges de critique religieuse*, p. 170).

(2) 1^a, q. 12, a. 4; $1^a\ 2^{ae}$, q. 111, a. 1 ad 2^m; *Contra Gentes* l. 3, c. 52 in fine; *De Malo* q. 5, a. 1 ad 15^m. Sur Baius, voir *Recherches de science religieuse*, t. 21 (octobre 1931), surtout p. 432 à 435.

(3) *Ephes.* 1, 11, et 2, 4. Pas plus en soi que par rapport à sa créature, pas plus par sa sagesse que par tout autre de ses attributs, on ne saurait admettre que Dieu soit, le moins du monde, tenu de se donner à l'être sorti de ses mains. Et il semble que ce soit aussi bien là une requête de la créature : le plus intime de son désir n'est-il pas de recevoir ce don *comme don?* (En sorte, pourrait-on dire, que son unique exigence en la matière est de ne rien exiger). — Mais l'objet beaucoup plus modeste du présent article ne nous permet pas d'aborder ce problème.

précise : et c'est alors que, tout comme saint Augustin, saint Thomas se refuse à confondre le cas du miracle et le cas du surnaturel ; car, selon lui, « l'âme est naturellement capable de la grâce » (1). Aussi jamais sa doctrine sur le désir naturel de voir Dieu ne s'achève en une théorie sur la puissance obédientielle (2).

Plus tard seulement, ce que saint Thomas aurait peut-être admis à la rigueur comme une façon de parler tout à fait large et transitoire deviendra, chez beaucoup même de ses plus fervents disciples, terminologie ordinaire et technique (3). Et ce transfert de vocable ne fera que manifester un gauchissement plus *général dans la doctrine, dont les conséquences* se feront sentir au cours de ces derniers siècles. A la « nature de

(1) I^a 2^{ae}, q. 113, a. 10; 3^a, q. 9, a. 2; etc. Cf. *In Sent.* 2, d. 30, q. 1, a. 1 ad 5^m, et *de Malo* q. 2, a. 11 ad 14^m, sur l'*habilitas* de la nature humaine à la vision divine et à la grâce.

(2) Cf. R. MARTIN, O. P., *De potentia passiva hominis ad gratiam et de potentia obedientiali*, dans les *Ephemerides theologicae lovanienses*, 1924, p. 352-354, et *Bulletin thomiste*, 1925, p. 195. DOM G. LAPORTA, O. S. B., *Appétit naturel et puissance obédientielle chez saint Thomas*, *Ephemerides..*, 1928, p. 257-277, surtout p. 273. M.-D. ROLAND-GOSSELIN, O. P., *Béatitude et désir naturel*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, avril 1929, p. 212-213, note. L. CHARLIER, O. P., *Puissance passive et désir naturel selon saint Thomas*, *Ephemerides..*, janv. 1930. A.-R. MOTTE, O. P., dans *Bulletin thomiste*, 1932, p. 667-668. M. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, t. 2, 1932, p. 175, a écrit : « En appliquant cette notion (de puissance obédientielle) au problème de la grâce, la théologie médiévale achève la synthèse qui se préparait depuis de longs siècles et complète le tableau systématique de l'univers chrétien ». A moins qu'on ne la prenne en un sens très peu rigoureux, il semble que cette assertion soit légèrement anachronique.

(3) Capreolus distingue entre puissance naturelle proprement dite et improprement dite : la première est celle qui peut être réduite à l'acte par un agent naturel; la seconde concerne les dons surnaturels, c'est la puissance obédientielle. Il semble que cette façon de dire, qui reste encore assez semblable à celle de saint Thomas, ait été directement inspirée à Capreolus par son désir de se séparer de Scot sur la question de la possibilité de connaître naturellement la fin surnaturelle. Cf. P. VICTORIUS DOUCET, O. F. M., *De naturali seu innato supernaturalis beatitudinis desiderio juxta Theologos a saeculo XIII usque ad XX*, dans *Antonianum*, aprilis 1929, p. 188-189. Le P. Doucet observe : « tali autem distinctione, ut patet, non negat Capreolus vere naturalem capacitatem et inclinationem seu ordinationem naturae ad supernaturalia ».

l'esprit » — de cet esprit qu'on opposait si volontiers jadis à « la nature », — on aura appliqué la théorie générale selon laquelle toute nature doit avoir en elle de quoi réaliser sa fin, ou du moins de quoi exiger les concours nécessaires à cette réalisation (1), et l'on en aura tiré cette conclusion, désormais indispensable à l'orthodoxie, que la fin normale et saturante de l'esprit créé ne saurait être la vision de Dieu, mais une « fin naturelle » d'un ordre inférieur (2).

(1) Ainsi le R. P. Gardeil, réfutant la théorie scotiste d'un désir inné du surnaturel (c'est en général le biais par lequel sont introduites des explications qui minimisent la théorie thomiste elle-même) : « Il n'y a pas d'exemple d'un appétit naturel qui ne soit accompagné de moyens actifs de réalisation. La faim tend à l'aliment, l'œil à la lumière, mais aussi possèdent-ils, de par eux-mêmes, un organisme de moyens qui leur donnent de s'en saisir. Mais nous ne voyons pas que la nature intellectuelle ait à sa disposition des énergies et des instruments naturels, capables de se saisir de Dieu ». *Op. cit.*, t. 1, p. 278. C'était le raisonnement de Suarez, disant qu'il répugne « quod finis, supernaturalis quoad consecutionem, sit naturalis quoad appetitionem, cum appetitus naturalis non fundetur nisi in naturali potestate », *De Gratia*, Prolegom. 4, c. 1, n. 8. Et déjà, celui de Silvestre de Ferrare : « Si Deus esset finis naturalis, id est in quem natura inclinat, sed supernaturaliter acquirendus, sequeretur quod natura inclinaret suum subiectum ad aliquod ad quod esset impossibile ut perduceret. Hoc autem in omnibus naturis videtur falsum », *In Summam contra Gentes* l. 1, c. 5, n. 5. Aux yeux de saint Thomas, ce raisonnement par analogie ne valait pas, car la nature rationnelle n'était pas assimilable aux autres natures. Cf. 2^a 2^{ae}, q. 2, a. 3 : « Sola autem natura rationalis creata habet immediatum ordinem ad Deum. Perfectio ergo rationalis creaturae non solum consistit in eo, quod ei competit secundum suam naturam, sed in eo etiam, quod ei attribuitur ex quadam supernaturali participatione divinae bonitatis, etc. ». Cf. *In Sent.* 2, d. 30, q. 1, a. 1 ad 2^m.

(2) Ayant dit que l'âme humaine était en puissance obédientielle à la grâce, le R. P. Hugon s'explique ainsi : « En d'autres termes, la créature éprouve une double inclination innée : l'une qui la porte vers son bien propre, l'autre qui la pousse à obéir au Créateur en tout ce qu'il voudra faire d'elle ». Par là, puisque Dieu est tout-puissant, les créatures peuvent « subir en tout » l'action de Dieu : le feu pourra donc torturer les âmes ; l'eau, produire la grâce ; l'intelligence, contempler Dieu. *La notion de la foi*, dans *Revue thomiste*, t. 10 (1902), p. 170-172. De son côté, le R. P. Gardeil admet que « à tout prendre, la chose (la vision de Dieu) ne paraît pas absolument impossible », que « la nature intellectuelle n'est pas opposée à cet élargissement de son désir », mais qu'il s'agit là d'une possibilité « du même ordre que la possibilité qui échoit à tout être dépendant de Dieu d'être soumis à des reprises de l'action créatrice, pour tout ce qui n'implique pas contradiction ». *Revue thomiste*, 1926, p. 406 et 409-410.

Par là sans doute le « surnaturel » en vient à être exprimé de nouveau par le mot qu'employait un saint Cyrille d'Alexandrie, et il semble qu'ainsi les deux traditions, latine et grecque, se rejoignent. Mais la rencontre est en partie fortuite, et le bénéfice n'est qu'apparent. Et si le miracle, comme nous l'avons noté plus haut, finira par être qualifié de surnaturel à cause de la participation réelle, quoique extrinsèque à l'ordre divin que lui assure son rôle dans le plan surnaturel, l'ordre divin ne fut d'abord lui-même régulièrement appelé surnaturel que parce qu'on le considéra comme un ordre miraculeux.

La seconde cause apparaît en connexion étroite avec la première. Chez un saint Thomas, la finalité tient une place essentielle dans l'étude et la définition de tout être; mais à mesure que, dans les systèmes postérieurs, on la considéra comme plus extrinsèque, elle s'effaça de l'horizon philosophique. Il en résulta que, lorsqu'on se mit à étudier à part la vision de Dieu avec tout l'ordre qui s'y rapporte, on la considéra beaucoup moins dynamiquement, comme *fin* dernière, que statiquement, comme un *état*. On s'occupa moins de la destinée surnaturelle, que de l'état surnaturel; moins de l'appel éventuel à la vision, que de l'infusion de la grâce. Ou plutôt, — et cela surtout dans une période postérieure, — on traita le premier de ces problèmes sous les espèces du second. L'on eut ainsi moins à consulter les anciens traités sur la béatitude, que ceux sur la justice originelle, et sans même y prendre garde, on répéta de l'élévation à l'*ordre* surnaturel ce que ces traités enseignaient de l'élévation à l'*état* surnaturel.

Or la justice originelle comptait parmi ces *dona supernaturalia* conférés par le Créateur au premier homme; elle était même — avec la grâce sanctifiante qui lui était étroitement liée — le principal d'entre eux. La tradition appelait ces dons, dons surajoutés, *dona adscititia, superaddita;* étrangers à l'essence, ἔξωθεν τῆς οὐσίας; supérieurs à la nature, ὑπὲρ φύσιν; gratuits, χαρίσματα; surnaturels, *supernaturalia bona. Adiunctas essentiae*

conditiones, dit Petau, résumant les Pères (1). Toutes appellations qui pouvaient s'appliquer, pensa-t-on, et même s'appliquaient éminemment à la vision béatifique : n'est-elle pas le plus élevé de tous les états, le bien le plus étranger à toute essence créée, le plus gratuit et le plus excellent de tous les dons ?

Par une assimilation aux dons reçus par Adam, aussi bien que par une assimilation au miracle, l'ordre de choses relatif à la fin dernière fut donc appelé ordre surnaturel (2). Il apparut constitué par tout ce que Dieu « surajoutait » à la nature humaine. D'où les innombrables définitions où, depuis lors, *supernaturale* équivaut à *superadditum naturae* (3). — Rien, en

(1) Petau, *De hominis opificio*, c. 4, n. 13. S. Cyrille d'Alexandrie, *In Jo.* l. 1, c. 1 (*PG*, 73, 159). S. Thomas, *De Veritate*, q. 25, a. 7; *De Malo*, q. 16, a. 3; I^a 2^{ae}, q. 3, a. 1, ad 2^m; *in Sent.* 2, d. 19, q. 1, a. 2 : « supra facultatem principiorum naturalium », etc. Pierre de Tarentaise, *In Sent.* 2, d. 32, q. 2, a. 3 : « Iustitia ex gratia Adae fuit addita super principia naturalia ». Richard de Middleton, *In Sent.* 2, d. 30, a. 3, q. 1, et d. 19, a. 3, q. 1, dit qu'Adam possédait la justice « per aliquod gratuitum donum naturalibus superadditum », et qu'il était immortel grâce à un « Conditoris beneficium supernaturale » (cf. E. Hocedez, *Richard de Middleton*, Louvain-Paris, 1925, p. 260-261). Et Bellarmin, *De gratia primi hominis*, c. 5 : « Divina Providentia addidit homini donum quoddam insigne, iustitiam scilicet originalem » (t. 5, p. 179). Cf. Baius, propos. 24 : « per dona naturae superaddita ».

(2) Assimilation qui est à la base de raisonnements comme celui-ci : Si les dons d'intégrité et d'immortalité étaient gratuits et pouvaient manquer à Adam, à plus forte raison la vision béatifique, qui est un don supérieur ; si la nature aurait pu demeurer sans les dons préternaturels, à plus forte raison sans le surnaturel. Ainsi J. Bellamy, *La vie surnaturelle*, Paris, 1891, p. 51-52. L'auteur ajoute : « Quant à la tendance instinctive et innée par laquelle notre nature se porterait vers cette fin supérieure, il est impossible de lui accorder aucune valeur sérieuse ».

(3) Ainsi G. Biel, *In Sent.* 2, d. 26, A : « Gratia est donum supernaturale, a solo Deo superadditum naturae ». — Essayons de fixer encore une nuance de terminologie. Il semble que lorsqu'on a appelé « surajoutés », comme les autres dons moins élevés, les dons mêmes de la grâce et de la gloire, ce fut d'abord d'un point de vue bien déterminé : en les envisageant, non comme inclus dans la finalité de la nature spirituelle, mais dans leur réalité particulière, en tant que moyens distingués de la fin ; le « lumen gloriae », par exemple, plutôt que la « visio Dei » ou la « beatitudo ». Ainsi saint Thomas, I^a, q. 12, a. 2 : « Virtus intellectualis creaturae lumen quoddam intelligibile dicitur, ...sive hoc intelligatur de virtute naturali, sive de aliqua perfectione superaddita gratiae vel gloriae » ; *Compendium Theologiae*, c. 105 :

apparence, de plus innocent. Cependant, d'une terminologie si uniforme risquaient de naître des confusions doctrinales. Aussi voit-on quelques auteurs modernes hésiter maintenant à employer ce mot de surnaturel, soit à propos des privilèges d'Adam, soit à propos du miracle (1). Ce scrupule, qu'on s'explique aisément, témoigne d'un curieux renversement de la situation.

Un tel abandon du point de vue de la finalité, avec les conséquences qui s'ensuivirent, fut peut-être facilité par la philosophie scotiste, qui, dénouant les liens de l'être, tendait à faire de ce monde et de chacun de ses éléments comme une poussière d'atomes que Dieu joint ou disjoint à son gré. Plus encore il faut le mettre au compte du nominalisme, qui, dénouant les liens du connaître, supprimait tout passage intelligible entre les concepts. Sous cette double influence l'idée d'un univers intelligible tombe en poussière, et l'on voit se développer à partir du XIVe siècle ces argumentations *ex potentia Dei absoluta* qui, rendant possibles toutes les dissociations, rendent vain par avance tout recours à une loi de finalité inscrite dans la créature (2).

« ... aliqua dispositione de novo addita ... quam dicimus lumen gloriae ». La formule suivante aiderait peut-être, dans son raccourci, à l'interprétation plus précise de divers textes : « Virtus superaddita, seu supernaturaliter data (= lumen gloriae...) requiritur ad beatitudinem supernaturalem, quae est finis naturae rationalis. Nam principia naturalia non sufficiunt, ad contemplationem supernaturalis essentiae, propter quam natura fuit instituta .» Cf. supra, p. 247-8, note. — Cf. GILLES DE ROME, *Super 2 Sent.*, d. 22, q. 2, a. 1 : « ... Omnis ergo habens intellectum et rationem factus est ad consequendum hunc finem, qui est ipse Deus qui est *bonum supernaturale* ».

(1) Voir les justes remarques de J. WEHRLÉ, *loc. laud.*, p. 14-16.

(2) Se plaçant à un autre point de vue, et se basant plutôt sur la conception scotiste de l'âme que sur celle de la liberté divine, Macedo a pu écrire : « solere divum Thomam amare divisiones ; Scotus contra uniones diligere ». (Cf. P. MICHEL-ANGE, *Ossuna et Duns Scot*, dans *Etudes franciscaines*, 1910, t. I, p. 426). Étant donné ce que pense Scot sur l'objet de l'intelligence humaine, une intervention positive de Dieu semblerait en effet nécessaire en quelque sorte, le cas échéant, plutôt pour empêcher qu'on le voie, que pour se faire voir. Mais tout, en définitive, est suspendu à des décrets divins, d'où la ruine de la conception organique de l'univers qu'avait formée le thomisme. Si opposé qu'il soit en bien d'autres points au scotisme,

L'histoire de la théologie nous révèle une autre cause encore à cette évolution d'un mot. Les deux premières causes tenaient à des raisons philosophiques. Celle-ci s'explique par des soucis d'orthodoxie.

Le miracle était dit surnaturel en ce sens surtout qu'il était un effet dépassant les *forces* de la nature. Les dons reçus par Adam, surtout en ce sens qu'ils mettaient en lui quelque chose de supérieur à son *essence*. Mais voici qu'à partir de Baius on se trouva dans la nécessité d'insister davantage sur le caractère qu'offre tout l'ordre de la grâce et de la gloire d'être au-dessus des *exigences* de la nature humaine. Nouvelle raison de lui appliquer l'épithète de surnaturel. Le mot même, qui excitait les sarcasmes de Baius, emportait réfutation de l'erreur. La fin de l'homme fut alors dite surnaturelle pour faire entendre qu'elle était quelque chose non seulement de surajouté, mais surtout de gratuit, de « non-dû », *indebitum*. Tel est, par exemple, le premier sens que développera Suarez, celui dont s'inspirera toute sa doctrine. Chez beaucoup de théologiens depuis lors, c'est le sens fondamental, dont tous les autres seront des espèces : « Supernaturale = id quod ultra ambitum naturae alicujus entis extenditur ».

Cette acception, préparée par les raisons philosophiques qu'on a vues, se généralisa d'autant plus aisément que, du XVIe au XIXe siècle, les théologiens — au rebours des mystiques — eurent tendance à négliger l'étude de la grâce sanctifiante (1) ou à insister unilatéralement sur son aspect de don créé : d'où la fameuse théorie de Ripalda sur une créature qui serait natu-

l'occamisme aboutit au même résultat en proclamant qu'il n'y a point de conclusions nécessaires en matière métaphysique et théologique.

(1) Plaintes de THOMASSIN dans *Consensus Scholae de Gratia*, éd. Vivès, t. 6, p. 357-358 et p. 473-474. Et pour une période plus proche, SCHEEBEN : « Les théologiens modernes... ont escamoté le fond et le caractère surnaturel de la grâce et de la vie chrétienne... », *Dogmatique*, tr. fr., t. 3, 3e partie, c. 2, n. 702, p. 164. Du même, sur la période qui va de 1760 à 1840 : « Même chez les meilleurs, l'idée d'un ordre surnaturel de la grâce, et en général la notion du caractère surnaturel du christianisme, s'était profondément obscurcie », *Histoire de la théologie*, Paris, 1879, p. 89.

rellement surnaturelle... Et dans un passé plus récent, la peur de l'immanentisme, engendrant chez plusieurs un extrinsécisme radical, renforça du même coup, avec ce que Dechamps appelait « la doctrine de la simple juxtaposition de la nature et de la grâce » (1), les habitudes de langage et de pensée qu'avait développées la peur du baianisme.

* * *

Telles sont, semble-t-il, — autant qu'on peut capter en quelques formules simples mille influences diffuses, — les principales causes qui amenèrent les théologiens à utiliser de plus en plus couramment, et de plus en plus techniquement ce mot de surnaturel en traitant du mystère de notre destinée divine. Évolution naturelle et comme insensible, qui jusque dans ses poussées les plus fortes se couvre constamment d'autorités traditionnelles, et qui trouve son point d'achèvement vers le milieu du XIXe siècle. Alors se mettent à pulluler, sous des titres divers et dans toutes les écoles, toutes sortes d'écrits, d'un caractère ordinairement apologétique, où « l'ordre surnaturel » se trouve défendu à la fois contre les déformations baianistes et contre les négations des philosophes (2). Or la terminologie qui prévalait dans ces écrits, surtout en un âge où l'ancienne théologie avait été fort délaissée, n'allait pas sans inconvénients.

(1) *Lettres philosophiques et théologiques sur la démonstration de la foi*, lettre 13. Œuvres, t. 16, p. 295 ss.

(2) Pour n'en citer que quelques-uns, outre les œuvres plus importantes des cardinaux Pie et Dechamps : ROHRBACHER, *De la grâce et de la nature* (1838); XAVIER (pseudonyme de l'abbé Gridel), *De l'ordre surnaturel et divin* (1846); LESCŒUR, *La théodicée chrétienne* (1852); MARET, *Philosophie et Religion* (1856); DOM GUÉRANGER, *Essais sur le naturalisme contemporain* (1858); GRIDEL, *Instructions sur l'ordre surnaturel et divin* (1861); CROS, *Études sur l'ordre naturel et sur l'ordre surnaturel* (1861); MATIGNON, *La question du surnaturel* (1863); CURCI, *La nature et la grâce* (tr. Dureau, 1865), etc. En 1851, dans un *Discours à la Société biblique*, Guizot déclarait que « la question suprême qui préoccupe aujourd'hui les esprits » était la question de « l'ordre surnaturel ».

Premier inconvénient. Le miracle, « effet surnaturel », est en même temps quelque chose de relativement rare et d'anormal, anormal précisément parce que surnaturel : il vient rompre le « cours de la nature », qui est le cours normal des choses. Cette idée apparaît nécessairement plus accentuée chez les théologiens modernes que chez un saint Thomas d'Aquin ou surtout chez un saint Augustin, qui n'avaient pas de la nature et de ses lois la conception rigide qui est aujourd'hui la nôtre. Jadis, a écrit Pierre Lasserre en exposant à larges traits la pensée des Pères de l'Église, la nature entière aspirait au miracle; aujourd'hui, elle fait bloc contre lui, elle le reçoit contrainte et forcée (1). Ce raccourci n'est pas sans quelque vérité. Or, c'est justement à l'heure où la notion de miracle évoluait ainsi dans un sens « catastrophique » que l'idée de la fin dernière se modelait sur elle pour donner naissance à des théories sur « le surnaturel ». Celles-ci, chez leurs représentants les plus conséquents, croient donc indispensable de poser, comme thèse préliminaire, que l'élévation surnaturelle de l'homme, c'est-à-dire la décision prise par Dieu de se communiquer directement à lui, présente un caractère proprement anormal. On tiendra par conséquent, contre toute la tradition, que la fin normale de l'homme est une béatitude naturelle capable de le rassasier pleinement, béatitude que seule l'homme désirerait encore aujourd'hui d'un désir vraiment naturel (2).

(1) *La jeunesse d'Ernest Renan*, Paris, 1925, p. 335. Pour saint Thomas, cf 1^{a} q. 105, a. 6 ad 1^{m}; 3^{a} q. 44, a. 2 ad 1^{m}.

(2) Le R. P. E Elter, s. I., *De naturali hominis beatitudine*, *Gregorianum*, 1928, a bien montré que les anciens théologiens n'admettaient qu'une béatitude : la vision de Dieu. La thèse d'une double béatitude ne se serait insinuée, selon lui, que vers la moitié du XVIIe siècle, en réaction contre Jansénius. Bientôt, ajoute-t-il, « ita invaluit, ut vel memoria opinionis contrariae in scholis evanuerit. Quod tamen non tam valori argumentorum, quam potius externis adjunctis adscribi debet; etenim inde a medio saeculo XVII in philosophia scolastica incipit periodus decadentiae... ». Mais l'auteur ne s'engage-t-il pas dans une voie paradoxale, en soutenant que ces mêmes Anciens, qui n'admettaient qu'une béatitude, en niaient pour la plupart tout appétit naturel? — Voir l'article très documenté du R. P. Vict. Doucet dans *Antonianum*, cité plus haut.

Gratuitement surajoutée sans avoir fait l'objet d'aucun désir, la béatitude surnaturelle serait donc un pur « fait », sur lequel aucune sorte de réflexion ne saurait à aucun degré nous renseigner. Bien plus, notre destination à cette béatitude interviendrait dans le développement de notre nature comme un élément perturbateur. Aucune autre justification ne devrait être cherchée à cette intrusion surnaturelle venant rompre un équilibre parfait et fortuné, que celle-ci : « Dieu est le maître ».

Il n'est pas besoin de dire en détail combien ces thèses, qui étaient inconnues aux anciens, et dont les promoteurs eurent quelquefois parfaitement conscience qu'ils innovaient (1), suscitent de difficultés. Elles ont pesé d'un poids très lourd sur la théologie et l'apologétique : l'histoire des derniers siècles est instructive à cet égard. Par ce « nouveau glaive de Salomon », l'homme fut « coupé en deux parts » (2). La reine des sciences devint une « théologie séparée », complice inconsciente de la philosophie séparée et du laïcisme. Subissant d'autant plus fatalement l'influence de la pensée moderne qu'ils se croyaient en opposition plus radicale avec elle, à un monde prétendu

(1) SUAREZ, *De Gratia*, Prolegomen. 4, c. 1, passim; cf. *De ultimo fine hominis*, disp. 16, *de appetitu beatitudinis*, sectio 2ª. — VASQUEZ, *In* 1ªm 2ªe, q. 5, a. 8, disp. 22 : « An insit creaturae rationali naturalis appetitus suae beatitudinis »; c 1 : « Quatuor opiniones Scolasticorum... Quarta est opinio recentiorum, qui docent nullum esse appetitum naturalem ad beatitudinem in singulari, sed solum capacitatem, et potentiam, quam vocant obedientialem » (T. 1, p. 212 ss.; 1599). — G. DE RHODES, *Disputationes theologiae scolasticae*, t. 1, disp. 2, de Deo, q. 1, de visione Dei, sectio 2ª : « Contra multos tum veteres, tum recentiores theologos, probatur (possibilitatem visionis Dei non posse positive demonstrari) ».

(2) 2e *Instruction synodale sur les principales erreurs du temps présent* (*Œuvres*, t. 3, 6e éd., Paris, 1879, p. 166). Dans ces célèbres Instructions, où il commente les textes du concile provincial de Bordeaux et de Pie IX relatifs à l'« ordre surnaturel », le Cardinal Pie s'élève non seulement contre ceux qui « confondent », mais aussi contre ceux qui « séparent » les deux ordres. Mais lui-même les a « distingués » de telle sorte, qu'il se trouve fort en peine pour répondre aux objections qu'il se fait adresser par les partisans du « philosophisme » et de la « religion naturelle ». Sans doute était-il prématuré de tracer **dès lors, comme il le désirait, le plan d'« un traité complet de l'ordre surnaturel »** (t. 5, p. 54).

naturel, parfait en lui-même, des théologiens se contentèrent de superposer un monde dit surnaturel, demandant comme unique grâce à la raison des philosophes de ne s'en point occuper. Ce faisant, ils crurent agir au nom de l'orthodoxie la plus pure : en réalité, ils battaient en retraite. On prétendait tenir à l'écart la raison, lui interdire un attentat sacrilège : c'est le dogme qu'on mettait à l'écart, qu'on reléguait à la frontière de l'esprit, pour obtenir que la raison le tolère. La croyance au surnaturel devenait une croyance honteuse. Tout le christianisme revêtait ainsi un caractère artificiel, et le pain de la doctrine était présenté comme une pierre. Un dualisme meurtrier s'introduisit dans tous les domaines, jusque dans celui de la spiritualité, et c'est à lui, par exemple, qu'on doit l'étrange thèse, si propre à entretenir certaines légendes, d'un saint Ignace établissant ses *Exercices* sur un *Fondement* purement naturel (1).

Jamais, sans doute, la logique de ces thèses ne fut poussée jusqu'au bout ; et on peut croire que, dans leur outrance même, elles n'ont pas toujours manqué d'une certaine utilité tactique. Elles auront, contre des courants dangereux, joué le rôle de digues, et elles auront permis, comme un échafaudage, la construction d'un traité distinct du surnaturel. Mais le temps semble venu de déplacer certaines digues, et d'enlever l'échafaudage. Il importe aujourd'hui de libérer définitivement de ses attaches matérielles le nouveau sens du mot surnaturel. Ce travail d'épuration est loin d'être partout achevé. Il y faudra, par un effort plus soutenu pour nous débarrasser de nos manières imaginatives de penser et pour cesser de voir dans l'âme humaine une nature close à la façon dont se présentent à nous les objets matériels, une plus profonde *réinvention de l'esprit*.

La seconde origine du mot laisse également des traces encore trop marquées. C'est d'abord une tendance à considérer la

(1) On sait que les PP. H. WATRIGANT (*La méditation fondamentale avant saint Ignace*, 1907, p. 3-5) et L. PEETERS (*Vers l'union divine par les Exercices de saint Ignace*, nouv. édit., Louvain, 1928) ont fait justice de cette thèse.

finalité surnaturelle de l'homme — ce Don par quoi Dieu même se donne — comme un simple don parmi d'autres, quoiqu'assurément le plus grand de tous, comme un élément faisant nombre avec d'autres, comme quelque chose d'adventice ainsi que le pouvait être, selon une conception commune, le don de la première immortalité. La vision béatifique ne risque-t-elle pas dès lors de ne plus apparaître que comme l'un de ces « magnifiques accidents » dont parlait, un peu aux deux sens du mot, le cardinal Pie (1)? Tel est le défaut certain d'une classification commode, mais artificielle, qui s'inspire d'une dénomination extrinsèque. Défaut d'autant plus accentué que le don de la justice originelle était lui-même de moins en moins considéré comme répondant au vœu de la nature. — Et il y en a un second : c'est une confusion, si fréquente qu'on peut la dire encore habituelle, dans le problème complexe relatif à la « pure nature ».

Le don naturel, base de tous les autres, était le don de justice, d'où résultait en Adam comme principal effet l'absence de concupiscence, ou intégrité. Or, dans la nouvelle terminologie, l'état surnaturel et l'ordre surnaturel étant comme nous l'avons vu facilement pris l'un pour l'autre, on se met couramment à traduire par ordination au surnaturel ce qui signifiait chez les anciens acquisition du surnaturel, réception de la grâce ou d'autres dons. La question fondamentale de la destinée surnaturelle va se trouver par là tout à fait confondue avec deux autres : d'une part avec la question de l'état de justice originelle (2); et d'autre part — par cet intermédiaire auquel

(1) T. 5, p. 143.

(2) Jadis, lorsque les *Porretani* soutenaient qu'Adam n'avait pas joui de la grâce sanctifiante avant la chute, c'était tout simplement pour expliquer qu'il ait pu pécher (S. Bonaventure, *In 2 Sent.* d. 29, a. 2, q. 1, cf. CHENU, *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1930, p. 347-352). Pareillement, lorsque l'école franciscaine enseignait, selon l'opinion d'abord la plus commune : « proprie sumendo gratiam..., nequaquam dicimus primum hominem in gratuitis creatum, sed in puris naturalibus » (*Somme* d'Alexandre, P. 2ª, q. 90, a 1.), elle ne voulait pas dire, évidemment, que le premier homme n'eût pas été dès sa création ordonné à la vision de Dieu comme à sa fin dernière. Cf.

elle est étroitement liée — avec la question de l'état d'intégrité (1). L'expression de « pure nature » va ainsi désigner successivement trois choses : la nature non destinée à une fin surnaturelle; puis, la nature non encore en possession de la grâce ou de l'état surnaturel ; enfin, la nature non exemptée de la concupiscence par le don d'intégrité. Et lorsqu'on discutera sur cette pure nature, constamment on oubliera de distinguer entre les trois acceptions du mot.

L'oubli paraît d'autant plus grave, que diverses propositions condamnées par l'Église affirment ou supposent l'impossibilité de la « nature pure » en l'un ou en l'autre de ces trois sens, et qu'on voit assez volontiers dans ces condamnations la base de tout le traité du surnaturel. C'est le cas surtout de la fameuse proposition 55 de Baius, qui a donné lieu souvent à des interprétations fautives (2). 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

S. BONAVENTURE, *In Sent.*, 2, d. 26 dub. 3 : Adam eut d'abord « tantum naturalia ». De même, lorsque saint Thomas parle de *natura pura*, lorsqu'il se demande si l'homme fut créé *in puris naturalibus, in naturalibus tantum* (*In Sent.* 2, d. 20, q. 2, a. 3; 1^a, q. 95, a. 1 ad 4^m; 2^a 2^{ae}, q. 5, a. 1), il ne s'agit point directement de finalité. La question n'était pas de savoir, par exemple, à quel moment l'homme avait été destiné à recevoir la grâce, mais à quel moment il l'avait reçue en fait. Suarez l'avait bien vu. Aussi, parlant des dons qui ont directement rapport à l'obtention de la vision béatifique, et dont plusieurs théologiens, dit-il, pensent qu'ils ne furent pas conférés tout de suite à l'homme, il ajoute : « amplianda est quaestio ad totum tempus ». *De Gratia*, prolog. 4, c. 1, n. 5.

(1) Lorsqu'un Richard de Middleton écrivait : « Si loquimur de humana natura, non eo modo quo instituta fuit, sed eo modo quo eam Deus instituere potuit, sic dico quod possibile fuit... institui suis naturalibus relicta » (*In Sent.* 2, d. 30, a. 2, q. 1), il entendait simplement affirmer que l'homme aurait pu être créé sujet à la concupiscence et aux souffrances de cette vie (cf. HOCEDEZ, *op. laud.*, p. 265). Sestili a donc tort, semble-t-il, d'apporter ce texte dans une discussion sur la destinée purement naturelle (*In S. Th. I^a, q. 12, a. 1, De naturali intelligentis animae capacitate atque appetitu intuendi divinam essentiam theologica disquisitio, p. 213*).

(2) Le P. Le Bachelet s'est appliqué à en bien préciser le sens, *Baius*, dans D. T. C., t. 2, col. 71-73.

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 premier, qui est le problème des effets du péché (1) ? 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.

Pour libérer mieux notre vocable des attaches qu'il conserve à la théorie des « dons », il faut donc, par un effort de rénovation philosophique grâce auquel l'unité dynamique de l'esprit s'affirme davantage, une *réinvention de la finalité.*

Enfin, la dernière cause signalée plus haut fut à son tour un effet. A force d'insister sur le caractère, essentiel assurément mais extérieur malgré tout, de gratuité que présentent la fin surnaturelle ainsi que l'état de grâce qui nous y achemine, on fut porté à laisser trop dans l'ombre son caractère intrinsèquement divin. Tout occupés à démontrer contre Baius que le don de la grâce était un « surcroît », des théologiens, tombant dans le défaut même de leur adversaire et se privant ainsi du meilleur argument pour le réfuter, ne virent plus, sinon d'une vue irréelle, que ce surcroît était la Vie même de Dieu. Chez plus d'un ce fut même un principe, et la distinction devint divorce entre mystique et théologie. Exemple entre bien d'autres du danger qu'il y a toujours à orienter la théologie dans un sens polémique. — Pour revenir à une plus complète intelligence du surnaturel, une renaissance théologique était nécessaire, un retour plus accentué aux sources scripturaires et patristiques de

(1) Suarez, par exemple, *De Gratia*, Proleg. 4, c. I, n. 16 et 17, mêle ensemble la question de l'intégrité primitive et celle de la finalité de la nature humaine, et il croit avoir tranché la seconde en tranchant la première. Inversement, de l'autre côté de la barricade, Belleli commet la même confusion : *Mens Augustini de statu creaturae rationalis ante peccatum* (1711), 1. 3, *De statu naturae purae.* L'un des rares théologiens qui aient su éviter la confusion est B. de Rubeis, O. P., dans son *De peccato originali* (1757), c. 51 à 53.

la foi, en même temps qu'un renouveau de la pensée mystique.

* * *

Réinvention de l'esprit et de la finalité, renouveau théologique et mystique : si le programme n'est pas encore pleinement réalisé, notre époque s'est mise à l'œuvre. Un travail collectif s'opère, auquel prennent part, sans s'être concertés, et souvent hors de toute coïncidence logique, les esprits et les milieux les plus divers (1). On peut donc espérer que les inconvénients qui viennent d'être indiqués disparaîtront. Alors ne resteront plus que les avantages, réels aussi, de ce nouvel emploi du mot surnaturel.

La généralisation de cet emploi procède de l'effort, maladroit quelquefois, mais combien légitime en son principe, fait au siècle dernier pour reconquérir, au sortir du « siècle des lumières », les profondeurs de notre foi. Et le mot est devenu quasi-nécessaire pour maintenir dans sa pureté la doctrine catholique contre toutes les formes du naturalisme contemporain. Nos pères en avaient moins besoin. Ils savaient trop bien que la créature était entre les mains du Créateur, et que Dieu ne serait pas Dieu, s'Il ne se donnait librement. Ils pouvaient insister sur notre parenté divine sans craindre de passer pour panthéistes, et ils pouvaient aller jusqu'à dire que la vision divine était notre fin naturelle sans être induits en tentation de naturalisme (2). *Securi loquebantur*. Aujourd'hui, pour prévenir

(1) Il n'entrait pas dans notre sujet de montrer les progrès réalisés depuis environ quarante ans. Signalons seulement, dans leur variété convergente : l'œuvre philosophique de M. Blondel, à partir de *l'Action* ; l'œuvre également importante, quoique discutée et trop polémique, du Père Laberthonnière ; le retour, par delà la « théologie des manuels », aux grandes sources théologiques : aux Pères grecs, à saint Augustin, encore à vrai dire trop peu exploités, ainsi qu'à saint Thomas (œuvres de Sestili, Rousselot, Maréchal, etc.) ; le renouveau des études mystiques ; la méditation de la doctrine joannique, etc.

(2) De plus, il faut toujours se rappeler, quand on lit les anciens, que chez eux « naturale » s'oppose la plupart du temps à tout autre chose qu'à « supernaturale » : soit à « elicitum », ou à « liberum » ou à « morale » ou à

des erreurs subtiles, certaines précautions de langage sont devenues indispensables, en cette matière comme en tant d'autres, même lorsque la doctrine, au fond, n'a pas fait de progrès essentiels; et la « nature » ayant pris un sens plus ferme, et plus fermé, le mot de surnaturel tend à devenir d'un emploi non seulement théologique, mais dogmatique. Ainsi se forme peu à peu la langue abstraite du dogme, à mesure des nécessités.

Or la triple origine de l'acception nouvelle n'est pas sans imprimer au concept un triple caractère, que sa purification ne devra point effacer : triple expression de ce divin paradoxe qu'est la grâce, de ce paradoxe aussi qu'est l'esprit, créé pour cette grâce (1). — Le surnaturel n'est pas anormal à la façon du miracle : cependant il est plus « merveilleux » que lui, et sa réalisation en nous dépasse bien plus encore les *forces* de notre nature humaine, que le phénomène miraculeux ne surpasse les forces des agents physiques de la nature matérielle. — Le surnaturel n'est pas quelque chose de plus ou moins adventice, comme pouvait l'être le don d'immortalité fait à notre premier père : cependant il élève l'homme bien plus haut encore au-dessus de son *essence*, étant avec celle-ci hors de toute proportion. — Le surnaturel, considéré en lui-même, ne doit pas être défini uniquement par son caractère de gratuité : cependant il est infiniment plus gratuit que ne pourrait l'être quelque autre bienfait que ce soit, et il surpasse infiniment les *exigences* de quelque nature que ce soit. En ce triple sens, il mérite donc éminemment son nom.

HENRI DE LUBAC, S. I.
Professeur à la Faculté de théologie de Lyon.

« rationale », etc...; que chez eux même le couple nature-grâce ne correspond pas à notre couple nature-surnaturel (aucune de leurs distinctions n'équivaut tout à fait à celle-ci). Pour saint Augustin notamment, cette remarque est essentielle. Voir *Recherches de science religieuse*, décembre 1931, p. 536-540. C'est elle aussi qui permettra de comprendre, par exemple, le texte suivant de saint Albert le Grand : « Poena damni est in ablatione alicujus quod debetur nobis per ordinem naturae, sicut est carentia visionis Dei », *In Sent.* 4, d. 4, a. 8 (*Opera*, t. 29, p. 94).

(1) Cf. saint Augustin, *Confessions*, l. 13, c. 8; *De Civitate Dei*, l. 12, c. 1, n. 2; l. 19, c. 25 et 26; et *epist. 140*, à Honoratus, *passim*.