NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

64 N° 4 1937

Du caractère mystérieux de notre élévation surnaturelle

Guy DE BROGLIE

p. 337 - 376

https://www.nrt.be/fr/articles/du-caractere-mysterieux-de-notre-elevation-surnaturelle-3569

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

DU CARACTÈRE MYSTÉRIEUX DE NOTRE ÉLÉVATION SURNATURELLE

I. OCCASION ET BUT DE LA PRÉSENTE ÉTUDE

Rigoureuse gratuité de la grâce, parfaite adaptation réciproque de la grâce et de la nature, sont les données traditionnelles que toute saine théorie de notre destinée surnaturelle se doit de concilier.

Touchant le premier point, les théologiens des derniers siècles semblent avoir vu toujours plus clairement que toute idée de gratuité *spéciale* s'évanouirait, si l'on pouvait envisager dans notre nature une *exigence* quelconque de cette destinée supérieure, ou (ce qui revient au même) si on pouvait mettre en doute la pleine *possibilité* d'un monde humain auquel la grâce n'eût pas été accordée. Aussi la théologie est-elle aujourd'hui plus explicite, plus catégorique, plus unanime que jamais à enseigner la possibilité de la « nature pure ». Il y a là, semble-t-il, un acquit définitif, qu'après l'Encyclique *Pascendi* personne n'ose contester.

Dès qu'il s'agit, par contre, de préciser en quoi consiste la parfaite adaptation réciproque de la nature et de la grâce, diverses nuances d'opinion se font jour. Pour beaucoup de modernes, cette adaptation implique seulement que notre âme, inclinée de plein droit vers un bonheur naturel capable de la rassasier *parfaitement*, est cependant susceptible d'un surcroît

ultérieur d'aspirations et de félicité. Dieu, disent-ils, peut réaliser en nous un supplément d'être, qui ne correspondra à aucun désir de notre nature, mais qui, s'il est donné, entraînera chez nous des désirs nouveaux, à combler par la vision béatifique. — Selon cette manière de voir, la béatitude surnaturelle ne serait l'objet d'aucune inclination humaine strictement nécessaire, d'aucun souhait indépendant de ceux que la grâce vient susciter en nos cœurs.

Pour d'autres théologiens, au contraire (et telle fut même la doctrine commune jusqu'au milieu du XVII[e] siècle) (1), la béatitude surnaturelle est une satisfaction donnée par Dieu aux vœux les plus spontanés et les plus profonds de notre nature même. Les innombrables maîtres qui ont pensé de la sorte étaient loin d'approuver tous la thèse dite « augustinienne », qui répudie jusqu'à l'idée d'une béatitude *naturelle* des âmes séparées. Mais les « non-augustiniens » eux-mêmes professaient jadis presque unanimement qu'une béatitude *naturelle* ne pourrait jamais être qu'une béatitude *imparfaite et relative*. Dès là, en effet, qu'il s'agissait d'un esprit créé, l'idée d'une béatitude à la fois *naturelle* et *parfaite* leur semblait une contradiction dans les termes : le désir naturel de la créature intelligente portant de plein droit (pensaient-ils) au-delà de tout terme fini, sur le Bien qui ne peut descendre en nous que par grâce pure. Mieux que personne, saint Thomas a condensé en une formule limpide cette position doctrinale, qui est aussi la sienne : « *Quamvis homo naturaliter inclinetur in finem ultimum, non tamen potest naturaliter illum consequi, sed solum per gratiam* » (*In Boet. de Trin.* q. 6, a. 4, ad 5) (2).

(1) Voir les textes réunis par le R. P. ELTER, *De naturali hominis beatitudine ad mentem scholae antiquioris, Gregorianum*, 1928, p. 269 sq.

(2) On s'explique mal qu'un théologien aussi averti que le R. P. GARRIGOU-LAGRANGE ait pu écrire à propos de cette thèse : « Cette manière de voir, qui se rapproche du baïanisme, ne conserve une certaine distinction de l'ordre de la nature et de la grâce, qu'en niant le principe de finalité » (*Angelicum*, iun. 1931, p. 142, n.). — N'est-ce pas juger bien sévèrement toute la théologie ancienne, et notamment saint Thomas, dont nous venons de citer les expressions ?

Nous penchons à croire que le vrai progrès théologique devra coïncider avec un retour de plus en plus décidé vers cette doctrine de l'ancienne École. Autant, en effet, nous croyons opportun de répudier jusqu'aux moindres traces du mirage « augustinien », en affirmant sans restriction la pleine possibilité d'une destinée et d'une béatitude humaines purement *naturelles*, autant il nous semble juste et fécond d'insister sur le caractère *imparfait et relatif* d'une pareille félicité, et de souligner corrélativement combien est inéluctable le désir qui nous incline vers la possession intellectuelle du Bien suprême, vers la vision de Dieu.

Mais une fois l'accord réalisé sur ce premier point, une autre controverse restera encore pendante : cette soif naturelle de bonheur, à laquelle la seule vision de Dieu peut apporter un complet apaisement, se présente-t-elle à la raison pure comme une indéchiffrable énigme, sur laquelle la philosophie ne saurait rien prononcer de ferme ? ou bien porte-t-elle si lisiblement inscrite en soi l'indication du bien capable de la satisfaire qu'il suffise de la scruter à fond pour établir rationnellement, non pas certes l'*existence* de notre destinée surnaturelle, mais du moins notre *aptitude* à y être appelés ? En d'autres termes la simple étude philosophique de l'intelligence et de la volonté humaines peut-elle nous apprendre avec certitude que notre nature spirituelle est essentiellement susceptible d'être élevée, *si Dieu le veut*, au seul bonheur parfait, celui de la vision bienheureuse ?

Sur ce point il n'existe, comme on sait, aucune unanimité parmi les auteurs scolastiques. Les uns — et ils se rencontrent surtout parmi les plus anciens — semblent ne s'être jamais posé nettement la question; les autres — surtout depuis le milieu du XVI^e^ siècle — la posent, mais pour la trancher en deux sens opposés. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'en cette matière aucun ne présente comme liée à l'orthodoxie l'opinion qu'il embrasse, mais que la majorité de ceux qui ont explicitement examiné le problème penche à estimer indémontrable cette *possibilité* de la vision divine. Ceux-là même prennent d'ailleurs

soin de déclarer que l'opinion contraire ne manque pas de défenseurs, réfutant ainsi d'avance toutes les tentatives qu'on pourrait faire aujourd'hui pour élever leur manière de voir au rang d'*opinion commune* de l'École (1).

Or, on peut certainement se demander si, de ces deux opinions que la scolastique a toujours considérées comme matière à libre discussion, la plus raisonnable ne serait pas la moins répandue, et si, à défaut des suffrages du plus grand nombre, la doctrine qui estime démontrable notre aptitude au don spécifiquement divin ne se recommande pas d'une autorité théologique hors pair, celle de saint Thomas d'Aquin. Nous avons développé voilà plusieurs années les raisons qui nous semblaient l'établir (2).

(1) « Utrum homo solo lumine naturali possit efficaciter convincere supernaturalem beatitudinem esse possibilem?... *Haec opinio multis probatur* » dit GILLES DE LA PRESENTATION (*De beatitudine animae et corporis*, t. 2, l. 12, q. 2, a. 1). — RIPALDA écrit : « Ductu naturali rationis possunt cognosci possibilia dona supernaturalia... *praesertim supernaturalis beatitudo in visione Dei constituta... plurium quidem theologorum iudicio evidenter*, meo tamen solum probabiliter » (*De Statu nat. inn.*, disp. 8, sect. 7, n. 70). — Le P. DE RHODES dit de même : « Possibilitas visionis Dei... positive... demonstrari non videtur »; mais il ajoute aussitôt qu'il défend cette position « *contra multos tum veteres tum recentiores theologos* » (*De Deo*, disp. 2, q. 10, s. 2, § 2).

Quant à déterminer qui sont ces « multi », ces « plures », je m'y suis essayé dans les *Recherches de Science Religieuse*, 1924, p. 481 sq. En faveur de leur opinion, j'ai cru « pouvoir citer les dominicains SYLVESTRE DE FERRARE, DOMINIQUE SOTO, FERRE, les jésuites GREGOIRE DE VALENCE, VASQUEZ, ARRUBAL, RECUPITO, le bénédictin ANTOINE PEREZ. Liste évidemment fort incomplète. Aujourd'hui, j'y ajouterais deux autres dominicains très explicites et assez abondants sur la question : XANTES MARIALES (*Bibliotheca interpretum ad universam Summam*, q. 12, a. 1, controv. 5, c. 4) et GABRIEL MARLETTA (*Commentaria in* 1^am, q. 12, controv. 1, membrum 3, nn. 9 à 22). — Je mentionnerais, en outre, la petite école Servite du XVII^e siècle, qui se déclare pour cette même thèse, seule conforme, pense-t-elle, aux vues de son maître HENRI DE GAND (CALLISTUS LODIGERIUS, *Disputationes theologicae*, t. 1, l. 2, disp. 1, q. 2 : « An possibilitas visionis ostendi possit ratione naturali »; GEORGIUS SOGIA, *Quaestiones disputatae in* 4^m *Sent.* Procœmium). Ajoutons, toujours vers la même époque, le jésuite HONORÉ FABRI, le minime EMMANUEL MAIGNAN, le théatin THOMAS DEL BENE, le franciscain THEODORE SMISING... — Voilà *quelques* représentants concrets de cette multitude anonyme dont on parlait couramment jadis à propos de la thèse en question.

(2) Voir *Recherches de Science Religieuse*, 1924, p. 193 sq.; 1925, p. 5 sq.; *Archives de Philosophie*, t. 3, cahier 2, p. 55 sq. — Un bref résumé de cette interprétation a paru dans *Gregorianum*, 1928, p. 628 sq.

On ne peut d'ailleurs nier que, parmi les thomistes contemporains, un courant de pensée grandissant se dessine en cette direction. Il y a quarante ans, le Professeur Sestili (1) était presque seul à défendre cette manière de voir, qu'il tenait de son illustre maître le T. R. P. Lepidi, O. P. (2). Mais aujourd'hui elle se rencontre chez plusieurs notables interprètes dominicains de saint Thomas : citons le R. P. Pègues (3), le R. P. Hugueny (4), le R. P. Roland Gosselin (5), le R. P. Charlier (6), le R. P. Fernandez (7), le R. P. Trancho (8), le R. P. Motte (9). Parmi les bénédictins elle peut citer pour elle Dom Gredt (10) et Dom Laporta (11). Un capucin, le R. P. O'Mahony, en a fait, en 1928, l'objet d'une thèse d'agrégation, remarquable à tous égards, soutenue à l'Université de Louvain (12). Quatre ans après, M. l'abbé Mulson défendait avec honneur la même doctrine, devant la Faculté de théologie de Lyon (13). Enfin, dans la Compagnie de Jésus, le R. P. d'Alès, sans parler de plusieurs autres, s'est plu à reconnaître dans cette interprétation l'expression fidèle de la pensée de saint Thomas (14).

(1) SESTILI, *De naturali intelligentis animae capacitate atque appetitu intuendi divinam essentiam*, Romae, 1896.

(2) Cf. SESTILI, *Il P. Alberto Lepidi e la sua filosofia*, Torino-Roma, 1930, pp. 99-100.

(3) *Commentaire français de la Somme*, Ia, q. 12, a. 1.

(4) *Critique et Catholique*, II : Apologie des Dogmes, Ie partie, Paris, 1914, pp. 238-241.

(5) *Béatitude et désir naturel d'après saint Thomas*, dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1929, p. 193 sq.

(6) *Puissance passive et désir naturel selon saint Thomas*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 1930, p. 5 sq., p. 639 sq.

(7) *Naturale desiderium videndi divinam Essentiam*, dans *Divus Thomas*, 1930, p. 5 sq., 503 sq.

(8) *Fundamento, naturaleza, valor apologetico del deseo natural de ver a Dios*, dans *Ciencia Tomista*, 1931, p. 447 sq.

(9) *Bulletin thomiste*, juillet-oct. 1932, pp. 647-676.

(10) *Elementa philosophiae*, édit. 4, 1925, vol. I, p. 433.

(11) *Les notions d'appétit naturel et de puissance obédientielle chez saint Thomas*, dans *Eph. Theol. Lov.*, 1928, p. 262 sq.

(12) *The desire of God in the philosophy of S. Thomas*, Cork, 1928.

(13) *La possibilité de la vision béatifique dans saint Thomas d'Aquin*, Langres, Imprimerie champenoise, 1932.

(14) ***Bulletin de l'Institut Catholique de Paris*, 25 mars 1925, pp. 79-82.**

Ne taisons rien, cependant : aux antipodes de ce groupe, il faut signaler quelques adversaires irréductibles, qui, non contents de professer pour leur compte la thèse contraire, se persuadent qu'aucun catholique n'a plus le droit d'en défendre une autre. « L'opinion que vous voulez ressusciter, prononcent-ils en substance, pouvait, à la rigueur, se défendre au XVI^e^ ou au XVII^e^ siècle. Mais, depuis lors, il y a eu la condamnation de Frohschammer, il y a eu le Concile du Vatican. Ces documents se prononcent si clairement sur la transcendance absolue de notre élévation au surnaturel, qu'il faut désormais proclamer (fût-ce contre saint Thomas) l'impuissance de notre raison à établir même la simple *possibilité* d'un pareil bienfait ». C'est en ce sens, par exemple, que le R. P. de Tonquédec écrivait récemment :

« La capacité attribuée à notre raison de se démontrer la possibilité *positive* du surnaturel... nous paraît difficilement conciliable avec le dogme — car c'en est un — de la béatitude surnaturelle. La vie divine dans l'homme, qui aboutit après la mort à la vision intuitive, nous est donnée comme un mystère révélé par Dieu et dont l'homme, laissé à lui-même, n'aurait aucune idée : *nec in cor hominis ascendit*. « Les divins mystères, nous dit le Concile du Vatican, dépassent tellement, par leur nature, l'intelligence créée que, même la révélation faite et la foi née, ils restent couverts du voile de la foi et comme enveloppés de brume : « quasi caligine obvoluta ». C'est bien là ce que nous avions affirmé : pour la raison, le concept de béatitude surnaturelle reste toujours obscur, impossible à éclairer complètement par la lumière philosophique; il porte à son centre une tache d'ombre, *un point ténébreux : la compatibilité de l'intuition d'un objet infini* avec les puissances de l'être fini n'apparaît pas certaine et positive à cette seule lumière » (1).

(1) *Deux études sur « La Pensée » de M. Maurice Blondel*, Beauchesne, 1936, pp. 123-124. — Nous aurons à revenir sur plusieurs des assertions de cette page. Soulignons tout de suite deux points :

1. Le R. P. invoque le texte scripturaire : « *Nec in cor hominis ascendit* », sans s'interroger d'abord sur son sens exact. Que l'homme n'ait « aucune idée » des biens célestes, cela peut cependant signifier au moins cinq choses différentes : qu'il ne peut former à leur sujet aucun *concept*, — ou aucune représentation *propre*, — ou aucun *jugement* quel qu'il soit, — ou aucun jugement d'*existence* — ou aucun jugement de *possibilité*. Ne faudrait-il pas se demander d'abord lequel de ces sens l'Apôtre a en vue ?

2. Le R. P. invoque le texte conciliaire : « *Quasi caligine obvoluta (manent)* »,

Sans reprendre, au point de vue philosophique ou exégétique, le problème traité il y a quelques années, nous voudrions donner ici à ces inquiétudes une réponse capable de les apaiser, en montrant que les documents ecclésiastiques du dernier siècle n'ont pas le sens qu'on se plaît à leur attribuer.

Mais comment exclure les interprétations fausses sinon en mettant en lumière l'interprétation que nous croyons vraie? Or, un des meilleurs moyens pour cela est de proposer d'abord, sur l'objet fondamental des documents en question, des vues aussi nettes que possible. Commençons donc par distinguer et énumérer les trois obscurités fondamentales qu'il faut indéniablement reconnaître au dogme de la vision béatifique; nous montrerons ensuite comment cette triple obscurité reste sauve en toute hypothèse, même dans le cas où notre aptitude à la vision béatifique pourrait se démontrer. A la lumière de ces notions préalables, il nous deviendra plus facile de discerner ensuite avec précision ce que les textes ecclésiastiques affirment ou n'affirment pas.

II. D'UNE TRIPLE OBSCURITÉ DU DOGME DE NOTRE DESTINÉE SURNATURELLE

Le dogme de la vision béatifique dépasse certainement, à un triple titre, l'intelligence de l'homme : et par le *caractère paradoxal du concept* qu'il vérifie, et par l'*essence* de la chose affirmée, et par son *existence*.

D'abord l'idée même de la vision béatifique, pour autant qu'elle est celle d'une intuition du Créateur par la créature, est une idée *paradoxale*, c'est-à-dire l'idée d'un acte qui, à ne considérer que les notions mêmes qui le définissent, paraît plutôt *irréalisable* que *réalisable*.

pour dire qu'il énonce justement ce que lui-même vient d'affirmer. Mais où a-t-il démontré que *la seule* obscurité permanente qu'on puisse envisager dans un dogme, consiste *en notre impuissance à prouver* rationnellement que l'objet de ce dogme *puisse* être réalisé par Dieu? Les problèmes relatifs à l'orthodoxie d'une position théologique nous semblent pas trop graves et trop délicats pour pouvoir s'accommoder ainsi de solutions sommaires.

Un axiome certain veut, en effet, que l'activité se proportionne toujours à l'être : *Agere sequitur esse.* Il s'ensuit que le *terme* spécifique d'une activité ne saurait, dans aucun cas, l'emporter en perfection sur l'*agent* d'où cette activité procède. — Mais alors, comment concevoir une activité cognitive de la créature dont le *terme* spécifique serait l'Essence divine, atteinte immédiatement telle qu'elle est ? Ne semble-t-il pas que cette transcendance absolue du *terme* sur l'*agent* fasse d'une telle activité un défi à toute métaphysique ?

Sans doute, une telle objection n'est pas absolument décisive. Car il faudrait encore voir si, pour exercer cet acte, l'agent créé ne pourrait pas se trouver uni à l'Agent divin lui-même, comme à un co-principe spécifique de son opération, — solution qui permettrait à son activité d'avoir Dieu même pour terme puisqu'elle l'aurait pour agent propre et principal. Mais ne tombons-nous pas, alors, dans un autre paradoxe ? Celui d'un acte *immanent* accompli en collaboration essentielle avec quelqu'un d'autre ? Hypothèse qu'on ne peut, elle non plus, exclure absolument, quand cet « autre » est la Cause première; mais enfin, hypothèse étrangère à tout ce que nous suggère notre expérience... Nous sommes donc en droit de dire que le concept de la vision béatifique est, à tout le moins, éminemment *paradoxal*, et qu'il doit même nous le paraître d'autant plus que nous y réfléchissons davantage.

Pourtant, si la vision béatifique ne nous était obscure que par ce côté, son mystère se réduirait à peu de chose. La nature elle-même ne fourmille-t-elle pas de paradoxes ? Quoi de plus paradoxal qu'un courant électrique, ou encore qu'une chenille se muant en papillon ? Quand le monde sensible lui-même ménage déjà tant de surprises à notre pensée, pouvons-nous trouver bien étonnant que le monde spirituel et divin lui en réserve de plus grandes ?

Une autre considération, par contre, va déjà beaucoup plus loin. C'est que le dogme de la vision béatifique dépasse notre raison par l'*essence* de la chose affirmée, ou (pour parler comme saint Thomas) par son « *quid est* ».

En effet, nulle activité n'est connaissable en sa nature intime qu'avec et par l'objet qui la spécifie. Si donc l'objet propre et immédiat de la vision béatifique, — l'Essence divine — est transcendant à notre intelligence, et au point que nous devions avouer notre ignorance absolue de ce que cet objet est *en lui-même*, il en faut dire autant de tout acte intellectuel qui s'y termine immédiatement.

Or, les idées par lesquelles nous nous exprimons Dieu, par là-même qu'elles sont empruntées à la créature, sont toutes l'expression directe d'objets de pensée infiniment éloignés de l'Intelligible divin. S'il n'y a proprement *connaissance* d'une essence que dans la mesure où sa forme caractéristique actue l'intelligence du connaissant, il faut donc conclure avec saint Thomas (dût-on paraître agnostique à ceux qui ne comprennent pas le plan de pensée auquel on se place) : « Aliquid circa Deum *est omnino ignotum* homini in hac vita, scl. *quid est* Deus » (*In ep. ad Rom.*, c. 1, l. 6). Cela ne veut pas dire que nos jugements sur Dieu ne soient pas légitimement expressifs de ce qui est; mais cela veut dire que la vérité de ces jugements, tout incontestable qu'elle reste, n'empêche pas la réalité exprimée par eux de nous échapper par tous ses caractères propres et positifs.

Si donc, comme nous l'avons noté, notre connaissance de la vision béatifique se proportionne de plein droit à notre connaissance de l'Essence divine, il faut bien avouer que, cette Essence nous restant ici-bas « inconnue », la vision qui s'y termine nous reste elle-même « inconnue ». Si précis que puissent être les symboles conceptuels par lesquels nous désignons cet acte, ils ne nous permettront jamais d'en parler autrement que comme d'une chose purement et simplement *ignorée*. Voilà ce qu'on affirme en prononçant que le dogme de la vision béatifique surpasse la raison humaine *par l'essence* de son objet, par son « *quid est* ».

Mais cela suffit-il ? — Pas encore. Car si notre destinée surnaturelle n'échappait à notre raison que sous les deux aspects que nous venons d'examiner, elle n'aurait rien de plus « mystérieux » que la plupart des conclusions de la théologie naturelle,

— elles aussi généralement paradoxales, en même temps que relatives à l'essence impénétrable de Dieu. Il doit y avoir, dans le dogme de notre destinée surnaturelle, quelque obscurité plus profonde, vraiment caractéristique de l'ordre de la foi.

Aux considérations précédentes, il faut donc ajouter que ce dogme est encore, et surtout, transcendant à notre raison du point de vue de l'*existence* de la chose affirmée, ou, pour parler avec saint Thomas « *quoad an est* ».

Et, de fait, si c'est librement que Dieu nous a appelés à cette divine fin, il faut bien que l'*existence* de notre destinée surnaturelle soit pour nous une vérité de foi *pure*, une vérité qui répugne *essentiellement* à nous apparaître avec certitude autrement que par un témoignage *spécial* de Celui dont il dépend de nous accorder ou non ce bienfait.

Mais dire d'une vérité qu'elle nous est inconnaissable par toute autre voie qu'un témoignage *spécial* d'un témoin lui-même infiniment *mystérieux*, c'est évidemment dire que cette vérité nous est, par sa nature même, exceptionnellement *cachée*; c'est, en d'autres termes, lui attribuer une très particulière *obscurité*.

A plus forte raison l'obscurité d'une telle vérité apparaît-elle profonde, si l'on admet (avec saint Thomas, avec saint Augustin, et, croyons-nous, avec saint Paul lui-même) que le *seul* moyen d'adhérer aux dogmes de ce genre c'est, pour l'homme, d'y adhérer *par la foi spécifiquement surnaturelle*, et donc par voie de *libre* adhésion. Car il est trop clair qu'une vérité qui, pour être admise, suppose non seulement l'acceptation d'un témoignage émané du plus caché des témoins, mais l'acceptation *libre* de ce témoignage, est d'autant plus « inévidente », d'autant plus « obscure ».

La doctrine de la vision béatifique constitue donc, à un triple titre, une sorte de défi à notre raison : par le caractère *paradoxal* du concept qu'elle vérifie, et par la double transcendance — « *quid est* » et « *an est* » — que nous venons de signaler dans la chose affirmée.

Cette triple obscurité étant hors de cause, nous pouvons

formuler d'une manière plus précise la question que nous aurons à traiter. Il s'agira de savoir si les documents dogmatiques nous obligent d'attribuer à la vision béatifique une *quatrième* transcendance encore. Car on peut concevoir qu'à ces trois manières d'échapper à notre raison naturelle, un dogme puisse en adjoindre encore une autre, consistant en ce que notre esprit, laissé à lui-même, *ne puisse même pas se prononcer avec certitude sur la possibilité de l'objet* dont l'existence nous est révélée. Ainsi, de l'aveu général des théologiens, la pure raison n'est pas seulement déconcertée par le caractère *paradoxal* de l'union hypostatique, et également incapable d'en apercevoir la *nature* intime ou d'en établir la *réalité* : elle en ignore naturellement la *possibilité* même. L'Incarnation nous est mystérieuse, peut-on dire, « *etiam quoad an esse potest* ». En va-t-il de même pour la vision béatifique ?

III. PRÉCISIONS SUR LE CARACTÈRE PARADOXAL DE LA VISION BÉATIFIQUE

Certains de nos contradicteurs seront peut-être tentés de nous arrêter ici. Ils se sont habitués, en effet, non seulement à expliquer l'obscurité du dogme de la vision béatifique par le seul caractère *paradoxal* de la chose affirmée, mais encore à confondre ce caractère paradoxal avec *l'indémonstrabilité de notre aptitude* à cette vision. En nous entendant affirmer d'abord que la vision béatifique est chose *paradoxale*, et ensuite qu'il y a tout de même lieu de se demander si sa possibilité ne peut devenir l'objet d'une *démonstration rationnelle*, ils ne manqueront pas de crier à l'incohérence (1).

(1) Nous pensons, en particulier, au R. P. de Tonquédec, pour qui c'est, semble-t-il, tout un de connaître *la possibilité positive* d'un objet, et de percevoir « *la claire harmonie des notes* d'un concept » (*op. cit.*, p. 147). De là cette assertion, vraiment surprenante : « Si, par l'expérience psychologique et l'analyse réfléchie, l'homme se découvrait *certainement* capable de la vie divine..., le surnaturel... serait alors placé devant l'homme comme un objet *parfaitement clair*, *entièrement* purgé de *toute* probabilité de contradiction intestine » (*ibid.*, pp. 160-161. — Les italiques sont de nous).

Rappelons donc, avant tout, que la raison humaine peut découvrir la possibilité d'un objet de pensée en deux manières bien distinctes : soit par une *perception intellectuelle directe* de la valeur objective d'un concept complexe donné, soit par un *signe attestatif*, lui révélant l'existence soit de l'essence même dont il s'agit, soit de quelque autre objet réel, possédant avec elle un *rapport* objectif et certain. Le premier cas est le seul où l'on puisse parler d'une évidence *intrinsèque* de possibilité, excluant de l'essence envisagée tout caractère paradoxal.

Donnons des exemples. Supposons d'abord que quelqu'un nous demande : « Un polygone de cent côtés *peut-il* exister ? » — « Oui », répondons-nous aussitôt. Il nous a suffi de consulter les *notions* proposées, pour que leur compatibilité positive et objective s'impose *par elle-même* à notre esprit. Il en serait encore de même si, poussant plus loin ses interrogations, notre questionneur nous demandait : « Un tel polygone *peut-il* être bleu ? » Dès qu'une possibilité nous apparaît ainsi comme *intrinsèquement* évidente, elle ne saurait, évidemment, porter sur un objet *paradoxal*, c'est-à-dire sur un objet dont la *définition* crée contre lui une certaine présomption d'impossibilité.

Mais imaginons maintenant que nous ignorions le mode de reproduction des oiseaux, et admettons qu'un ami nous explique en détail l'aspect et les propriétés de leurs œufs, — sans nous dire, d'ailleurs, s'il emprunte sa description à l'histoire naturelle ou aux données de la fable. Si, après nous avoir ainsi *défini* l'œuf par toutes ses *notes* intelligibles, il nous demande : « Un objet de nature si singulière *peut-il*, à votre avis, exister ? » chacun voit qu'à comparer ensemble les caractères — passablement paradoxaux — de l'œuf, rien ne nous permettra de répondre affirmativement. L'œuf est donc un objet dont nous ne pouvons connaître la possibilité que grâce à des *signes* (observations concrètes ou témoignages autorisés) qui nous garantissent, directement ou indirectement, qu'un tel procédé de reproduction animale ne répugne pas.

Faisons un pas de plus. Une fois connue (par une voie ou l'autre) la possibilité absolue de l'œuf, peut-on dire que notre

notion d'œuf puisse jamais nous apparaître comme libérée de cette obscurité intrinsèque qui lui interdisait de nous renseigner *par elle-même* sur sa valeur d'objectivité ? — Nullement. Jamais l'œuf ne nous apparaîtra comme « un objet *parfaitement clair*, *entièrement* purgé de *toute* probabilité de contradiction intestine ». Car les *signes* concrets qui nous garantissent l'objectivité de ce concept restant extrinsèques aux *notes* qui le définissent, l'œuf continue, même alors, de nous apparaître comme une essence mystérieuse, dont nous savons bien *qu'*elle est possible, mais sans comprendre ni *comment* ni *pourquoi* elle l'est.

Au reste, l'œuf n'est ici qu'un exemple typique, valant pour des millions de cas analogues. L'histoire naturelle, la philosophie fourmillent de ces concepts complexes, dont nous devons affirmer l'objectivité uniquement en considération de *signes* extrinsèques aux *notes* constitutives de ces concepts mêmes. Le cas de l'*homme* et celui de *Dieu* sont nets entre tous. On a beau être philosophiquement sûr que l' « animal raisonnable », constitue une essence *réalisable* à une infinité d'exemplaires, (puisque *réalisée* en quelques-uns), on n'a pas dissipé pour autant ce qu'a d'*intrinsèquement* obscur pour nous la possibilité d'un être si riche en antinomies. Et, de même, quand on a démontré, en partant des créatures, l'existence de l'Être parfait (ou, ce qui est tout un, la valeur objective du concept qui nous le définit), il n'en reste pas moins que la compatibilité réelle et positive des notes qui s'y unissent nous demeure *intrinsèquement* obscure. Telle est même la raison, la seule raison, pour laquelle l'argument qui prétend prouver Dieu par l'analyse de la *notion* d'Être parfait ne sera jamais qu'un sophisme.

Reste à définir les domaines respectifs des deux procédés intellectuels que nous venons de distinguer, et grâce auxquels nous pouvons affirmer que tel ou tel concept est objectif, que telle ou telle essence est possible. Ici, on peut déjà pressentir que le champ du premier procédé, — celui de l'évidence *intrinsèque*, — est, pour nous, extrêmement limité. En somme, il semble qu'il faille le réduire aux cas où nos concepts sont

l'expression, non seulement *propre*, mais strictement *immédiate* de leurs objets, donc au cas où il s'agit d'objets formellement perceptibles à nos sens, — comme le « *polygone bleu* ». Dès que nous faisons le moindre pas intellectuel au-delà du domaine sensible, pour atteindre quelque essence métempirique (ne s'agît-il même que d'atteindre, grâce à l'induction, les natures matérielles qui nous entourent), la possibilité des objets conçus par nous nous devient *intrinsèquement* inévidente. Un animal réalisant les propriétés caractéristiques de l'araignée ou de l'escargot est-il, en soi, possible ou impossible? Tant qu'on ne considère que les notes idéales en présence, ce problème nous est, au fond, aussi insoluble que ceux de la possibilité de l'œuf, de l'homme ou de Dieu. Tout ce qu'on peut dire c'est que l'inévidence n'est pas partout également *frappante*, parce qu'elle ne se double pas toujours d'une antithèse *paradoxale* de caractères intelligibles, tendant à créer, par elle-même, une présomption d'impossibilité.

Ces principes généraux une fois posés, nous pouvons revenir au problème que nous avons à traiter. Nous voulons examiner, avons-nous dit, s'il est théologiquement admissible de soutenir que la possibilité de la vision béatifique soit démontrable. Mais à quel genre de « démonstration » pense le théologien qui se pose une telle question? Serait-ce à une démonstration procédant *par analyse intrinsèque de la notion* de vision béatifique, et prétendant y lire à découvert, comme dans le cas du polygone bleu, « la claire harmonie » de ses « notes? » — Une telle « démonstration » exclurait, certes, le caractère *paradoxal* de l'objet sur lequel elle porterait. Mais une telle folie n'a jamais été soutenue par personne. A quoi bon, alors, en parler?

Il s'agit de tout autre chose. Il s'agit de savoir si notre esprit possède ou non le moyen de découvrir la valeur objective de la *paradoxale* notion de vision béatifique, grâce à quelque signe extrinsèque à cette notion même. Il s'agit, pour parler avec plus de précision, de savoir si notre désir naturel de parfaite béatitude, qu'ont si lucidement étudié un saint Augustin et un saint Thomas, peut se présenter au philosophe comme lui

attestant et lui garantissant, d'une part, que nous pouvons être conduits au *plein* rassasiement de ce désir, et, d'autre part, que ce rassasiement ne saurait être *plein* tant que l'essence divine nous resterait ignorée. Car enfin, prouver ces deux choses (comme saint Thomas s'y est si minutieusement appliqué) c'est exactement prouver *par un signe* notre aptitude radicale à la vision divine. — Soutenir que le caractère *paradoxal* de cette vision s'évanouirait si un *signe* de ce genre pouvait tomber sous notre spéculation philosophique, ce serait, nous semble-t-il, méconnaître les conditions les plus fondamentales de la pensée humaine — puisque ce serait raisonner comme si notre *seul* moyen de découvrir la valeur objective d'un concept complexe était de découvrir cette valeur *par l'examen des notes constitutives de ce concept même* (1).

Le caractère intrinsèquement *paradoxal* de la vision béatifique reste donc sauf, non moins que la transcendance de son « *quid est* » et celle de son « *an est* », même dans l'hypothèse où l'esprit humain peut démontrer philosophiquement la possibilité de cette vision. Et peut-être voit-on mieux maintenant en quel sens précis nous nous demandons si les documents ecclésiastiques du dernier siècle excluent cette dernière hypothèse.

A la question, ainsi précisée, il faut, nous semble-t-il, faire une réponse négative. Pour l'établir, nous n'aurons qu'à passer en revue les trois groupes d'objections fondamentaux auxquels s'est heurtée la thèse que nous avions défendue, et qui prétendent tirer leur force soit de la condamnation de Frohschammer, soit du Concile du Vatican, soit enfin de la notion générale de « Mystère ».

(1) Notons qu'il suffirait d'appliquer ces principes à la Théologie naturelle, pour nous enfermer dans le dilemme kantien, d'après lequel la valeur objective de notre concept de Dieu doit *ou bien* s'établir par l'analyse de ce concept même, *ou bien* nous être indémontrable. — La question n'est donc pas sans portée.

IV. OBJECTIONS TIRÉES DE LA CONDAMNATION DE FROHSCHAMMER

Première difficulté. — « L'erreur fondamentale de Frohschammer, telle que la décrit et la réprouve Pie IX dans le bref « *Gravissimas inter* », du 11 décembre 1862, est la suivante : « Edocet philosophiam... posse non solum percipere et intelligere ea christiana dogmata quae naturalis ratio cum fide habet communia... verum etiam ea quae christianam religionem fidemque maxime et proprie efficiunt; *ipsumque scilicet supernaturalem hominis finem et ea omnia quae ad ipsum spectant,* atque sacratissimum Dominicae Incarnationis mysterium, *ad humanae rationis et philosophiae provinciam pertinere, rationemque, dato hoc obiecto, suis propriis principiis scienter ad ea posse pervenire* » (1). — « *Ea omnia quae ad ipsum spectant* » est-il dit. Ne proscrit-on pas là en propres termes la prétention de faire rentrer dans le domaine de la philosophie rationnelle *tout* ce qui concerne la fin surnaturelle ? Comment soutenir après cela sans témérité que la raison puisse démontrer même la simple *possibilité* de cette fin ? »

Réponse. — Pour comprendre en son vrai sens cette condamnation pontificale il faut d'abord se demander quelle était l'erreur de Frohschammer. Cette erreur, telle que le pontife l'explique un peu plus loin, consistait à soutenir que *tous* les dogmes chrétiens étaient objet de pure science philosophique, « *omnia indiscriminatim christianae religionis dogmata esse obiectum naturalis scientiae seu philosophiae* ». En d'autres termes, Frohschammer est un tenant de la doctrine, alors trop répandue dans les milieux théologiques allemands, et d'après laquelle la foi fondée sur l'autorité divine ne serait qu'une introduction à une prétendue « philosophie », capable de retrouver par ses propres moyens toutes les vérités salutaires. C'est pour maintenir

(1) DENZINGER-BANNWART, 1669 sq.

contre cette aberration la transcendance des vérités de pure foi qu'est écrite la première partie de ce bref, — la seule qui nous intéresse ici directement. Or, entre toutes les vérités de pure foi il n'en est guère de plus centrale que celle de notre vocation à la fin surnaturelle : puisque c'est pour ramener à cette fin l'humanité déchue que l'Incarnation même a été réalisée. Il est donc normal que le pape signale et réprouve en premier lieu chez le théologien bavarois sa prétention à faire rentrer dans le domaine de la science philosophique « la fin surnaturelle et tout ce qui la regarde ».

Mais dénier à la raison le pouvoir exorbitant de démontrer *toutes* les vérités relatives à notre fin surnaturelle, et notamment *le fait* que nous y sommes destinés, ce n'est pas prononcer qu'*aucune* vérité relative à cette fin divine ne saurait lui être accessible; car enfin entre *tout* et *rien* il existe des intermédiaires.

« Interprétation minimiste, dira-t-on peut-être; il serait plus simple, plus sûr, de penser que le pape refuse ici à la raison le pouvoir de connaître *aucune* vérité relative à ce monde transcendant »... — Tout au contraire, répondrons-nous, c'est cette interprétation-là qui est insoutenable. Qu'on songe, en effet, à l'invraisemblable enseignement que contiendrait, dans cette hypothèse, le bref de Pie IX! N'est-ce pas au premier chef une vérité relative à notre élévation au surnaturel que l'assertion suivante : « L'élévation de l'homme jusqu'à la vision de Dieu *surpasse les forces propres de la nature humaine* »? Si donc en employant la phrase que nous discutons, le pape a voulu dire qu'*aucune* vérité concernant l'ordre de la grâce n'est accessible à la raison humaine, il aura officiellement proclamé notre raison impuissante à établir *même cette transcendance* de la vision divine... Qui oserait attribuer à Pie IX cet enseignement nouveau, contraire à la meilleure tradition scolastique? Et n'est-ce pas la preuve que le texte cité n'a pas la portée universelle qu'on proposait inconsidérément de lui donner?

C'est donc en vain qu'on invoquerait ce passage de la condamnation de Frohschammer contre ceux qui, tout en prononçant que notre vocation surnaturelle effective est un objet de

pure foi, croient pouvoir ranger la *possibilité* métaphysique de cette vocation parmi les vérités de raison pure.

Seconde difficulté. — « Va pour ce texte-là, répondra-t-on peut-être. Mais en voici un autre, bien plus formel, tiré du même document. Le pape ayant distingué dans l'objet de la foi chrétienne les dogmes accessibles à la raison d'avec ceux qui dépassent ses forces, continue : « Atque ad huiusmodi dogmata (reconditiora, *quae sola fide percipi primum possunt*) *ea omnia maxime et apertissime spectant quae supernaturalem hominis elevationem ac supernaturale eius cum Deo commercium respiciunt, atque ad hunc finem revelata noscuntur... Nunquam siquidem ratio suis naturalibus principiis ad huiusmodi dogmata scienter tractanda effici potest idonea.* Quod si haec isti temere asseverare audeant, sciant se *certe non a quorumlibet doctorum opinione, sed a communi et nunquam immutata Ecclesiae doctrina recedere* ». — Peut-on dire plus fortement, plus nettement, plus explicitement que *tout* ce qui concerne notre élévation à la fin surnaturelle échappe absolument à *toute* démonstration rationnelle ? Et si *tout* ce qui concerne cette élévation échappe à la raison, il est clair que *la possibilité* de cette élévation lui échappe comme le reste ».

Réponse. — A cette objection, nous pourrions d'abord opposer cette même « *reductio ad absurdum* » dont nous venons de nous servir contre l'objection précédente. Sous peine d'attribuer à Pie IX un enseignement nouveau et inouï, il est impossible que ce texte veuille affirmer l'incapacité de la raison à établir *aucune* vérité relative à notre fin surnaturelle, puisque ce serait nous interdire, du même coup, toute démonstration rationnelle de sa transcendance... — Mais ce genre de réponse indirecte n'apporte jamais qu'une lumière partielle. Trouvons donc à ce texte un sens net, plus limité que celui qu'envisagent nos contradicteurs, et cependant universel et absolu comme l'exigent les mots employés.

La tâche n'est pas très difficile. Il suffit de prendre garde

aux deux acceptions différentes que peuvent avoir les mots « *elevatio hominis* », « *commercium cum Deo* ». Une comparaison nous aidera à les discerner.

Si quelqu'un prononce : « *Tout* ce qui concerne *les vols et les assassinats* relève de la compétence de la police et des tribunaux », il énonce une maxime vraie. Mais si, de cette maxime, un auditeur s'avisait de conclure : « Donc *les thèses de morale théorique*, relatives aux diverses espèces de vols et d'assassinats, relèvent de cette compétence », il commettrait un sophisme...

Car la première phrase était vraie pour autant que « vols » et « assassinats » représentaient à l'esprit *des actes réellement accomplis*, dont on disait : « La police et les tribunaux ont à s'occuper de tout ce qui concerne *ces faits-là*, considérés précisément au plan *existentiel*, comme réalisés *concrètement* ». — Au contraire, quand on parle de « vols ou d' « assassinats » en tant qu'objets de thèse de morale, ces substantifs n'expriment évidemment plus des *faits concrets en tant que tels*, mais des *objets de spéculation*, dont la condition abstraite et universelle prescinde de toute réalisation effective. Les mots « vols » et « assassinats » ont donc beau être les mêmes, ils recouvrent dans les deux cas des objets nettement différents. L'oublier serait se laisser duper à plaisir.

Or, quand le pape nous parle ici de vérités concernant l' « élévation » surnaturelle de l'homme et son « commerce » surnaturel avec Dieu, une question toute semblable se pose. L' « élévation », le « commerce » dont il s'agit ici désignent-ils des *faits historiques et concrets*, en tant précisément que tels ? Alors il ne s'agira dans ce passage que des vérités dogmatiques concernant *le fait contingent* de notre vie surnaturelle; il ne s'agira pas des vérités qui peuvent concerner les *propriétés métaphysiques* de cette vie, envisagée au plan abstrait des essences, propriétés qui, sous cet angle, pourront rester l'objet éventuel de démonstrations philosophiques. — Cette « élévation », ce « commerce », doivent-ils au contraire s'entendre comme des *objets abstraits de spéculation théorique* ? C'est dans ce cas seulement que l'affirmation du pape nous interdira de soutenir

que la philosophie puisse démontrer *aucune thèse métaphysique* sur la vie surnaturelle, fût-ce celle de sa transcendance. Et parce que cette dernière conséquence serait manifestement absurde, nous avons là une preuve décisive que la première acception s'impose. Bref, pour trouver un sens clair et raisonnable à l'affirmation pontificale, il est nécessaire et suffisant d'admettre que les seules vérités déclarées ici inaccessibles à la philosophie sont les vérités relatives au *fait* de notre élévation surnaturelle, à son « *an est* ».

On peut d'ailleurs confirmer cette interprétation par deux considérations supplémentaires, tirées du texte même de la condamnation de Frohschammer.

En effet, dans la phrase où il déclare transcendantes à notre raison « toutes » les vérités relatives à notre « élévation » surnaturelle, Pie IX note expressément qu'il s'agit de toutes les vérités « *révélées* » relatives à cet objet : « *ea omnia...* quae supernaturalem hominis elevationem... respiciunt *atque ad hunc finem revelata noscuntur* ». Or, il est certainement légitime, — il est même particulièrement conforme, nous le dirons bientôt, aux enseignements du Concile du Vatican — de penser que l'objet propre et direct de la révélation est la seule *existence* du monde surnaturel, et non pas précisément sa *possibilité*. Nouvelle preuve qu'il est légitime d'interpréter le document présent comme visant la seule transcendance de l' « *an est* ».

Et, d'autre part, ce que le pape reproche à Frohschammer, c'est d'avoir méconnu les limites du pouvoir de la raison *en une matière où tous les théologiens sont pleinement et fermement d'accord*. « Cum *certissimi omnibusque notissimi sint fines*, ultra quos ratio nunquam suo iure est progressa vel progredi potest..., sciant se certe *non a quorumlibet doctorum opinione, sed a communi et nunquam immutata Ecclesiae doctrina recedere* ». Or, autant est clair le consentement des théologiens lorsqu'il s'agit d'affirmer notre impuissance à démontrer philosophiquement *le fait* de notre vocation surnaturelle, autant il est sûr (nous l'avons noté au début de cet article) qu'ils ne s'accordent pas pour dénier à la philosophie, ni surtout pour lui dénier ferme-

ment, le pouvoir d'en démontrer *la possibilité*. A ce titre encore il y a tout lieu de penser qu'en condamnant les téméraires nouveautés de Frohschammer, Pie IX n'a pas eu la moindre intention de trancher ce débat, ouvert dans l'École depuis des siècles.

Il serait donc sophistique de s'appuyer sur quelques formules du bref « *Gravissimas inter* » pour soutenir que notre aptitude au surnaturel doit nous être philosophiquement indémontrable : car, pour trouver à ces formules un pareil sens, il faut les isoler de leur contexte historique, doctrinal, et même littéral.

V. OBJECTION TIRÉE DU CONCILE DU VATICAN

Difficulté. — « Voulant exposer comment la divine révélation peut être dite *nécessaire* dans l'hypothèse de notre destinée surnaturelle, le Concile du Vatican en donne cette raison : « Quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, *ad participanda scilicet bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino superant;* siquidem oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum » (1). N'est-ce pas dire, et presque en propres termes, que la fin surnaturelle est *tout à fait* inconnaissable à la raison naturelle? et pour être *tout à fait* inconnaissable à la raison naturelle, ne doit-elle pas l'être *même quant à sa simple possibilité*? »

Réponse : Avant de préciser le sens de ce texte, deux remarques semblent utiles.

La première porte sur la signification de l'adverbe « *omnino* ». Ce terme veut dire : « *entièrement* », « *au plein sens du mot* ». Il n'a jamais signifié : « *à tout point de vue* », « *à tous égards* ». Affirmer que les biens célestes dépassent « *tout à fait* » notre intelligence, n'équivaut donc pas à enseigner que nous ne pouvons *en aucune façon* donner une place à ces biens dans

(1) *Const. de Fide Cath.*, cap. 3. DENZ. BANNW. 1786.

notre pensée naturelle (thèse qui serait d'ailleurs absurde, puisque l'incroyant ne pourrait alors ni se former d'eux *aucun* concept, ni porter sur eux *aucun* jugement, — fût-ce pour prononcer qu'il n'a pas l'avantage présent d'en jouir). L'assertion du Concile ne nous dispense donc pas de nous demander *à quel point de vue et en quel sens* les « biens divins » dépassent « tout à fait » l'intelligence humaine.

La seconde remarque a une portée plus étendue. Elle a trait à une phrase du Concile qui, peu avant celle que nous avons à interpréter, définit l'objet général de la révélation chrétienne. Dieu, y est-il dit, ne s'est pas contenté de se manifester naturellement à nous : Il a voulu, par une voie surnaturelle, se révéler *Lui-même* au genre humain ainsi que certains *décrets de son éternel vouloir* : « placuisse eius sapientiae et bonitati alia eaque supernaturali via *seipsum* ac *aeternae voluntatis suae decreta* humano generi revelare ».

Ce texte est important pour nous. Car il nous oriente vers une solution nette du problème suivant : « Faut-il considérer comme une vérité proprement et directement *révélée* l'affirmation de notre *aptitude essentielle* à recevoir de Dieu les dons de la grâce ? »

En effet, la révélation surnaturelle nous est ici décrite et définie comme ayant un *double* objet fort précis : d'une part, *Dieu même*, c'est-à-dire Dieu considéré quant à ses perfections *nécessaires*, et, d'autre part, certains *décrets libres* de son vouloir éternel.

Or, connaître *notre aptitude essentielle* à recevoir les dons de la grâce, ce n'est (à proprement parler) connaître ni Dieu considéré en lui-même (puisqu'il s'agit d'une propriété de la créature), ni une libre décision du vouloir divin, (puisque cette aptitude nous appartient nécessairement). A parler en rigueur, cette vérité ne tombe donc pas directement sous la révélation surnaturelle telle que le Concile la conçoit et la définit. Ce qui est directement *révélé*, donc ce qui constitue, au sens propre et plein des mots, le *dogme* du surnaturel, c'est le *fait*, c'est l' « *an est* » de notre divine destinée. De cette première donnée

fondamentale, que Dieu *seul* lui fournit, notre esprit *conclut*, certes, et par la plus facile des inférences, que ce fait doit être *possible*, que nous y sommes essentiellement *aptes*. Mais il ne s'ensuit pas que cette possibilité, que cette aptitude, doivent, pour autant, *faire partie de l'objet* de la révélation divine. Car enfin de ce que notre esprit *voit à n'en pouvoir douter* le lien logique d'une vérité (contingente) apprise par le témoignage d'autrui, avec une autre vérité (en elle-même nécessaire), il serait extravagant de conclure, soit que ces deux vérités n'en font qu'une, soit que le témoin, qui est notre *unique* garantie pour la première, est aussi notre *unique* garantie pour la seconde, qu'une *évidence rationnelle* très nette contribue cependant à nous faire accepter.

Venons-en maintenant au texte qu'on nous objecte. Il affirme deux choses : d'abord que « la révélation » est nécessaire dans l'hypothèse de notre destinée surnaturelle, et ensuite que cette nécessité se fonde sur la transcendance des « biens divins » par rapport à notre intellect. De là deux questions à éclaircir : 1°, Quel est *l'objet fondamental* de cette « révélation » que le Concile déclare nécessaire; et, 2°, en quoi consiste exactement cette *transcendance intelligible* des « biens divins » dont il tire argument.

La première question n'offre guère de difficulté. Puisque c'est l'hypothèse de la destinée surnaturelle qui exige la « révélation », il doit s'agir d'une révélation ayant pour objet fondamental cette destinée même, et donc l' « *an est* » de cette destinée, puisque nous venons de voir que, d'après l'enseignement du Concile même, c'est directement par son « *an est* » que le surnaturel réalise les conditions d'un objet de révélation surnaturelle.

Mais il est plus délicat de déterminer en quel sens précis la nécessité de cette révélation dérive de la transcendance que le Concile attribue aux « biens divins » par rapport à notre intelligence. De quelle transcendance s'agit-il ?

A ne lire que le texte du document conciliaire, on serait

d'abord tenté de prononcer : « Il s'agit de la simple transcendance du « *quid est* » des biens célestes, de notre impuissance foncière à les concevoir *tels qu'ils sont* ».

En effet, le Concile ne dit pas que *la participation de la créature* à ces biens surpasse notre intelligence. Mais, après avoir noté que nous sommes destinés à participer à ces biens, il semble ne plus parler que de ces biens *considérés en eux-mêmes*, pour déclarer qu'ils dépassent essentiellement notre entendement : « Ad participanda scilicet bona divina, quae *(bona divina)* humanae mentis intelligentiam omnino superant ». Or, quels sont les « biens divins » auxquels nous participerons sinon la félicité propre de Dieu ? Et n'est-il pas clair que cette félicité, considérée en elle-même, dépasse notre intelligence par son « *quid est* », mais non par son « *an est* ? » — A nous placer dans cette perspective, l'idée générale serait donc la suivante : « La révélation devient indispensable, du fait que nous nous trouvons appelés à une béatitude qui dépasse à l'infini, par sa nature et son objet, toutes les représentations conceptuelles que nous pouvons nous former d'elle ». — Notons d'ailleurs que cette interprétation s'accorderait parfaitement avec le texte de saint Paul allégué ensuite : « *Nec in cor hominis ascendit quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum* » (I Cor. 2, 9). Car ce que l'Apôtre vise directement à enseigner en ce verset, c'est, semble-t-il, l'impuissance de tout homme à penser *tels qu'ils sont* les biens que Dieu lui a préparés (1).

Cette exégèse mettrait, évidemment, fort à l'aise les théologiens qui croient pouvoir démontrer rationnellement la possibilité du surnaturel. Mais est-elle la bonne ? On peut en douter.

Qu'on nous entende bien. Nous ne soutenons pas que la transcendance du « *quid est* » des biens célestes, si naturellement suggérée par le texte, ait été entièrement absente de la pensée des Pères qui le votèrent. Certainement familière à leurs esprits,

(1) On trouvera plus loin (p. 363, n. 1) quelques remarques sur le sens de ce texte de saint Paul.

elle y fut sans doute *évoquée* plus ou moins clairement par les termes mêmes de la formule employée. Il ne semble pourtant pas que la transcendance intelligible qu'ils affirment pour en tirer argument soit celle-là.

Si légitime en effet, qu'il puisse être de recourir à cette *disproportion* infinie entre nos concepts et la vision béatifique pour conclure à l'*insuffisance* radicale de toute connaissance purement naturelle qui se flatterait de nous y acheminer, cet argument reste, malgré tout, un peu subtil. Si vraiment les Pères du Concile avaient voulu y recourir, les actes conciliaires devraient donc, semble-t-il, en avoir gardé trace... Or il n'en est rien. Tandis que nous y trouvons des indices multiples de considérations nettement différentes.

Consultons plutôt le premier schéma proposé par les théologiens aux Pères du Concile. On y exposait déjà cette idée que la destinée surnaturelle de l'homme exige *absolument* la révélation; et on en proposait *deux raisons* distinctes :

« Declaramus... eius (supernaturalis revelationis) necessitatem esse omnimodam, secundum misericors consilium divinae dispensationis, eo quod infinita Dei bonitas humanum genus voluit *elevare ad supernaturalem ordinem*, et in hoc ordine *ad supernaturalium rerum cognitionem per fidem*. Praeterquam quod enim *naturalis tantummodo cognitio fini supernaturali non responderet*, dogmata illa, cum sint supernaturalia, *in naturali Dei manifestatione non continentur*, atque ideo humana ratio ea assequi nunquam potuisset » (Primum schema constitutionis dogmaticae de doctrina catholica, C. IV. *Act. Lac.* VII, col. 509).

Les notes adjointes précisaient encore davantage la seconde de ces deux raisons :

« Ordinatio ad talem finem per talia media non potest esse nisi ex *libero* infinitae bonitatis consilio. Unde *hoc consilium*, et proinde *ordinatio ad talem finem et media ei proportionata* non possunt cognosci per ea quae facta sunt, seu *ex naturali* manifestatione Dei; sed necessaria est *alia* Dei manifestatio, quae, sicut ipsa res manifestanda, est supra exigentiam naturae humanae ». (Adnot. 10, *l. c.*, col. 524).

Pouvait-on dire en termes plus clairs, qu'on déclarait nécessaire la révélation surnaturelle non pas seulement à cause de

l'*excellence* intrinsèque qui élève notre fin surnaturelle au-dessus de toutes nos exigences natives, mais aussi pour cette seconde raison : que notre destination à cette fin, dépendant d'un *libre dessein* de Dieu, dépasse à ce titre tout ce que notre connaissance naturelle des créatures et de leurs lois peut nous apprendre? Bref, les théologiens invoquent la transcendance *ontologique* qui rend notre fin surnaturelle essentiellement *gratuite*, et la transcendance *intelligible* de son « *an est* », corollaire de cette gratuité, mais non celle de son « *quid est* » ou de son « *an esse potest* ».

Or, chacun sait que l'intention générale du Concile fut, en prescrivant la rédaction d'un second schéma, d'y conserver la substance du premier (1). Mais il se trouve, en outre, que le rapporteur qui défendit la phrase qui nous occupe, approuva explicitement et sans réserve le passage même que nous venons de citer (2). Et enfin l'explication qu'il donna du texte nouveau fit elle-même allusion en ces termes *à un double fondement* de la nécessité de la révélation, dans lequel nous reconnaîtrons sans peine la doctrine du premier schéma :

« (Revelatio supernaturalis) dicitur necessaria, et quidem adducitur primo causa proxima huius necessitatis absolutae. Et proxima causa huius necessitatis absolutae est *ordinatio hominis ad finem supernaturalem*, « ad participanda scilicet bona divina ». Causa vero remotior huius necessitatis sunt *veritates ad ordinem hunc supernaturalem cognoscendum necessariae*, « *quae rationis comprehensionem excedunt* », et *proinde positive a Deo revelari debent* ». (Relatio de emendationibus capitis II[1], *Act. Lac.* VII, col. 135).

Deux points sont ici à souligner. Les mots : « *quae rationis comprehensionem excedunt* » étaient les mots mêmes que proposait le second schéma, et sont l'équivalent exact du « *quae humanae mentis intelligentiam omnino superant* » que leur substitua un amendement postérieur, inspiré par un simple souci de plus grande clarté (3). Et, d'autre part, le rapporteur nous dit expressément que ces vérités relatives à l'ordre surnaturel auquelles il fait allusion *sont celles mêmes qui doivent nous être révélées*

(1) Cf. *Act. Lac.*, col. 82.
(2) *Ibid.*, col. 137.
(3) *Ibid.*, col. 138.

par Dieu. Il s'agit donc manifestement là des vérités *relatives à l'* « *an est* » de notre vocation surnaturelle, puisque, d'après l'enseignement même formulé peu auparavant par le Concile, c'est en tant qu'objet d'un *libre* décret divin — donc par son « *an est* » — que le surnaturel est proprement *objet de révélation...* — Il y a, comme on voit, parfait accord entre les explications du rapporteur et celles du premier schéma : c'est la seule transcendance intelligible de l' « *an est* » de notre destinée que le Concile a voulu nous proposer comme le fondement de la nécessité de la révélation.

En somme, pour comprendre en son vrai sens le texte conciliaire, il faut le gloser ainsi : « Ad participanda scilicet bona divina quae *(in quantum sunt homini, Deo sic libere decernente, participanda)* humanae mentis intelligentiam omnino superant ». Invoquer ce texte, relatif à la transcendance du seul « *an est* » de notre destinée surnaturelle, contre les théologiens qui estiment démontrable notre *aptitude* à cette destinée, c'est donc le prendre à contre-sens (1).

(1) Nous n'avons pas à justifier ici l'emploi que fait le Concile du texte « *Oculus non vidit, etc...* » (I Cor. 2, 9). Chacun sait qu'en invoquant un texte scripturaire un Concile ne prétend généralement pas déterminer la nuance exacte que l'auteur inspiré lui donnait. — Mais puisque ce texte de saint Paul nous a été lui-même objecté, quelques remarques sur sa signification peuvent être opportunes.

Par «les biens que Dieu a préparés à ceux qui l'aiment », on peut entendre, soit les seuls biens de l'autre vie, soit toute l'économie de la Rédemption. Mais dans les deux cas, trois points semblent clairs :

1) Dans tout ce chapitre, l'Apôtre n'oppose pas la situation intellectuelle des croyants à celle des incroyants, mais celle des « parfaits » (v. 6), des « spirituels » (v. 15), à celle des « psychiques » (v. 14), des « charnels », dont les croyants de Corinthe eux-mêmes font encore plus ou moins partie (c. 3, vv. 1-4).

2) La « révélation », dont il est ici question comme d'un privilège des « parfaits » (v. 10), n'est pas précisément la transmission des *énonciables dogmatiques* par les hérauts de l'Évangile; mais elle consiste en une effusion intérieure de l'Esprit (v. 12), d'où naît en l'homme « spirituel » un « sens du Christ », qui le met en mesure de bien « juger toutes choses » (vv. 15-16).

3) Cette « révélation » intérieure et la divine « sagesse » qui en est le fruit, ne suppriment pas, pour les « parfaits » eux-mêmes, *le caractère impénétrable* des biens que Dieu leur prépare (v. 7). Car, même quand l'Esprit dirige

VI. OBJECTION TIRÉE DE LA NOTION DE « MYSTÈRE »

Difficulté. — « D'après les documents ecclésiastiques du siècle dernier, notre élévation à la vie et à la destinée surnaturelles est manifestement considérée par l'Église comme *un* « *mystère* » *proprement dit.* La preuve en est que le Concile du Vatican reprend, pour caractériser les « mystères » de notre foi, les formules mêmes que le bref « *Gravissimas inter* » avait expressément appliquées au dogme de notre élévation surnaturelle (1). Or, un « *mystère* » *proprement dit* est une vérité dont la raison naturelle ignore non seulement l' « *an est* » mais encore l' « *an esse potest* ». Impossible donc de soutenir que la raison puisse démontrer la possibilité du surnaturel sans aller contre le sens des documents ecclésiastiques ».

Réponse. — Que notre élévation au surnaturel soit un « mystère » proprement dit, c'est, en effet, l'enseignement de l'Église; et la preuve par laquelle on vient de l'établir est fort bonne.

leur pensée à bien juger de ces trésors cachés aux « profondeurs de Dieu », il reste vrai de dire que, *seul,* l'Esprit scrute et *perçoit* ces profondeurs (v. 2).

L'idée fondamentale semble donc bien être la suivante : « Les biens qui nous sont préparés sont, en eux-mêmes, tellement au-dessus de toute idée humaine, que nous ne pourrions jamais former à leur sujet des jugements *sages,* (c'est à dire capables de diriger, comme il convient, notre vie) si notre intelligence n'était constamment assistée par celui qui, seul, perçoit à fond ces divines réalités ».

De là on pourra sans doute *conclure* que toute adhésion de foi (c'est-à-dire tout jugement où nous admettons *comme nôtre* cette divine destinée) implique déjà, en quelque mesure, une *sage* modification de nos appréciations concrètes en fonction de ces biens transcendants, et requiert, par conséquent, *une première assistance* de l'Esprit-Saint. On le pourra d'autant mieux que ce rôle nécessaire de l'Esprit en tout acte de foi est affirmé ailleurs par saint Paul (I Cor. 12, 3).

Quand donc, avec de nombreux docteurs, le Concile du Vatican invoque le texte : « *Oculus non vidit...* » pour établir notre impuissance à découvrir sans révélation l' « *an est* » de notre destinée surnaturelle, il attribue à ce texte un sens qu'on peut effectivement en *déduire.* Mais il ne s'ensuit pas que tel soit le sens direct et propre de l'assertion de saint Paul.

(1) DENZ. BANNW. 1671, 1673, 1796.

Mais ce que nous contestons, c'est la mineure invoquée : rien ne permettant d'affirmer qu'il n'y ait « *mystère* » *proprement dit* que là où l' « *an esse potest* » d'un fait échappe à la raison naturelle. Au nom de quoi cette définition s'imposerait-elle ? Serait-ce par sa propre évidence ? ou bien semblerait-elle plus conforme à la tradition ? ou enfin devrait-on la dire manifestement impliquée dans les documents de l'Église ? Nous allons montrer qu'à ces trois questions il faut répondre par la négative.

Tout d'abord cette définition du « *mystère* » ne s'impose pas par sa propre évidence, comme si ce mot ne pouvait raisonnablement évoquer en nous que cette notion-là. « Mystère » veut dire : « chose secrète », « chose cachée ». A consulter la simple raison, un « mystère » révélé par Dieu, un « mystère de foi », doit donc être une vérité que Dieu nous manifeste, alors qu'elle était, au plein sens des mots, *cachée* à nos regards. Or, que nous apprend la réflexion philosophique touchant les manières dont une vérité peut nous être « cachée ? »

Au sens très large, on peut certes dire qu'une vérité nous est plus ou moins « cachée » du seul fait qu'elle porte sur une réalité qui ne tombe pas *par elle-même* sous nos sens. Nous l'avons noté, en effet : dès que notre pensée dépasse la sphère des objets de notre immédiate perception, nous construisons des concepts complexes dont la valeur objective n'est point *par elle-même* évidente, et demande toujours à nous être garantie par quelque *signe* attestatif. Il y a là une certaine « obscurité » intrinsèque, commune à tous nos concepts métempiriques, et qui se trouve souvent soulignée, nous l'avons dit aussi, par le caractère *paradoxal* des synthèses ainsi constituées.

Mais quand nous voulons caractériser les « mystères » de notre foi par ce qu'ils ont de *spécialement* obscur, il nous faut évidemment découvrir une obscurité d'un genre supérieur. Où la chercher, où la trouver, sinon dans cette double obscurité du « *quid est* » et de l' « *an est* » dont nous parlions au début de cette étude comme caractérisant le dogme de la vision béatifique ?

A se placer au simple point de vue philosophique, il paraît donc assez raisonnable de définir comme « mystères », au

sens plein et fort du mot, toutes les vérités qui échappent *de plein droit* aux lumières naturelles de la créature, sous le double rapport de leur « *an est* » et de leur « *quid est* » (1).

Mais pourquoi, nous demandera-t-on, omettez-vous dans votre définition une autre transcendance encore : celle de l' « *an esse potest* ? » Ne serait-il pas plus rationnel de réserver la qualité pleine de « mystères » aux objets où se réalisent *toutes* les transcendances concevables, y compris celle-là ?

Non, ce ne serait pas plus rationnel. Ce serait même moins rationnel. Car enfin qui dit « mystère » dit : « vérité mystérieuse »... Or, remarquons-le, la vérité : « *Hoc existit* » et la vérité : « *Hoc existere potest* » ne sont pas une seule et même vérité, mais deux vérités différentes, — tellement différentes que l'une est généralement d'ordre contingent, tandis que l'autre est toujours d'ordre nécessaire.

Il serait donc peu rationnel qu'on crût devoir déclarer *la première* de ces vérités « cachée » ou « non cachée » selon que *la seconde* réaliserait ou non les conditions d'une vérité « cachée »... Il est certainement plus simple, plus logique, de poser que *chaque* vérité devra être jugée « mystérieuse » ou non selon son propre contenu : et donc que l'énonciable « *Hoc existit* » sera un « mystère » si, par son « *quid est* » et son « *an est* », il en réalise les conditions, tout comme l'énonciable : « *Hoc existere potest* » sera un *autre* mystère, s'il réalise, de son côté, la double condition correspondante.

On le voit, pour qui veut raisonner en pur philosophe, la définition la plus rationnelle du « mystère » est celle qui men-

(1) Cette définition n'implique, notons-le bien, aucune méconnaissance du *troisième* élément d'obscurité qu'on trouve dans nos « mystères », et qui est le caractère *paradoxal* dont nous venons de parler. Si nous ne l'y mentionnons pas expressément, c'est seulement parce que, d'une part, ce caractère *n'est pas spécial* aux « mystères » de la foi (vu qu'il se rencontre en bien d'autres objets de notre pensée), et parce que, d'autre part, il peut être considéré *comme un inévitable corollaire* de la transcendance du « *quid est* ». Des objets d'ordre spirituel et divin doivent, en effet, *toujours* nous apparaître comme plus ou moins *antinomiques*, du seul fait que nous tirons du monde sensible les éléments de notre représentation.

tionne seulement la double transcendance de l' « *an est* » et du « *quid est* ».

Serait-ce donc la *tradition scolastique* qui nous dicterait cette conception assez compliquée du « mystère proprement dit »? Certes, on pourrait le croire, à lire tel ou tel manuel moderne, qui, sans la moindre hésitation, définit ainsi les « mystères » de notre religion. Pour ne citer qu'un exemple, le R. P. Pesch écrit : « *Mysterium stricte dictum* est veritas quam ratio humana, etiam post factam eius revelationem, *non potest positive ut possibilem cognoscere* ». (*De Deo Trino*, n. 488).

Mais si l'on cherche les fondements traditionnels de cette manière de voir, l'enquête réserve des surprises.

Redoutant les généralisations hâtives, nous n'irons pas jusqu'à nier qu'aucun scolastique antérieur au XIX^e^ siècle ait jamais proposé cette définition. Mais après avoir maintes fois cherché, parmi les chefs ou les représentants les plus caractéristiques des grandes écoles théologiques, des assertions qui fissent ainsi entrer dans la définition du « mystère » notre ignorance naturelle *de la possibilité* du fait « mystérieux », nous avons été conduit aux quatre constatations suivantes :

1° Les théologiens antérieurs au XIX^e^ siècle étaient généralement peu soucieux d'élaborer des définitions précises du « mystère ». Même le mot « *mysterium* » figure moins souvent qu'on ne croirait dans les *index* généraux de leurs œuvres.

2° Lorsqu'ils définissent ce mot, ils se bornent généralement à dire qu'un « mystère » est un « secret sacré » que Dieu nous révèle.

3° Quelques-uns déclarent expressément que, parmi ces « secrets » de pure foi, il y en a dont on connaît naturellement, et d'autres dont on ne connaît pas naturellement la possibilité; mais ces auteurs ne songent pas pour autant à réserver le nom de « mystères proprement dits » aux seconds à l'exclusion des premiers (1).

(1) Par exemple SUAREZ, *De Incarnatione*, disp. 44, s. 8, ou encore MARLETTA, cité plus loin, p. 373.

4° Enfin, quelques auteurs rejettent expressément cette distinction, déclarant que *toute* vérité de pure foi doit, du seul fait qu'elle fait partie du « mystère » chrétien, du seul fait qu'elle est surnaturelle par son objet, échapper à l'intelligence naturelle *même quant à sa simple possibilité.* Tel, par exemple, Barthélemi de Medina qui prononce en vertu de ce principe qu'on ne peut démontrer la possibilité de la résurrection des morts (1), ou Ysambert qui estime tout à fait évident qu'un moyen terme emprunté à l'ordre de la nature ne saurait nous conduire qu'à des objets naturels (2).

Ce dernier groupe de théologiens est évidemment le seul dont puisse être tentée de se réclamer la définition du « mystère » que nous critiquons. Mais, à y regarder de plus près, elle n'en a même pas le droit : car si ces anciens auteurs tiennent que tout « mystère » de notre foi échappe à notre raison sous le rapport de sa possibilité même, c'est là pour eux une *propriété* qu'ils croient pouvoir *déduire* de l'essence du mystère, mais non point une *différence spécifique* par laquelle le mystère devrait être *défini.* Pour eux comme pour tous les théologiens de leur temps, le « mystère » n'a pas à être défini autrement que comme un énonciable *connaissable par la foi seule.*

Pour notre part, nous croyons que Medina et Ysambert se trompent, et que les déductions par lesquelles ils veulent

(1) « Non potest rationibus naturalibus evidenter demonstrari quod resurrectio sit possibilis. Patet, nam quod resurrectio sit possibilis *pertinet ad dogmata* religionis Christianae, quae sola fide tenentur. Hoc enim mysterium superat omnem captum et intellectum humanum... Unde Paulus *definiens fidem ad Hebr. 11, sic inquit : « Fides est substantia sperandarum* rerum, argumentum non apparentium », i. e. persuasio de his quae ratione humana videri et investigari non possunt. » (*In* 3^am^, q. 53, a. 1).

(2) « Principia theologica (i. e. articuli fidei) non possunt naturaliter positive demonstrari esse possibilia. Probatur : quaecumque naturaliter et positive demonstrantur possibilia continentur intra limites naturae, et demonstrantur per medium intra naturae limites contentum. Atqui principia theologica non continentur intra limites naturae, ut per se patet; nec potest dari medium intra limites naturae contentum quo illorum possibilitas demonstretur : quia tale medium debet esse ipsi rei internum; haec autem res est extra limites naturae. Igitur principia theologica non possunt naturaliter et ositive demonstrari possibilia. » (*In* 1^am^, q. 1, disp. ult., a. 3).

établir a priori que la raison naturelle ne peut rien savoir de sûr touchant la possibilité d'un objet transcendant à la nature ne sont pas exemptes de sophisme. C'est d'ailleurs ce que répondait déjà Lugo à ceux qui prétendaient partir du seul caractère surnaturel de l'Incarnation, pour établir que notre raison ne peut en découvrir par elle-même la possibilité (1). Mais, en toute hypothèse, il est arbitraire et irrationnel de définir le « mystère » *précisément par cette propriété contestée*, dont les scolastiques anciens ne s'accordent pas à dire si elle découle ou non de son essence. Aussi est-ce avec beaucoup de raison que les théologiens antérieurs au XIX^e^ siècle se sont bien gardés de proposer une pareille définition.

Même au XIX^e^ siècle, d'ailleurs, le succès de cette définition paraît avoir été plutôt tardif. Elle semble, par exemple, inconnue à Perrone qui, voulant prouver que Dieu peut nous révéler des « mystères », se borne à écrire :

« *Mysterium*, quod idem significat ac *res arcana*... hic accipitur pro veritate quae longe ab intelligentia nostra disiuncta sit; non quidem eo sensu quod plane nos lateat eiusmodi veritas, cuius *terminos* vere cognoscimus; sed *quod terminorum eius nexum non assequamur*, quo fit ut eiusmodi veritatem *minime comprehendamus* » (*Prael. theol.*, vol. I, *de Ver. rel.*, c. I, n. 30).

Ainsi, il y a « mystère » de foi, pour Perrone, dès qu'il appartient à la seule foi de nous révéler *la liaison* que nous devons affirmer entre un sujet et un prédicat. Il n'est pas question, comme on voit, de l' « *an esse potest* ».

(1) « Secunda ratio ad probandum quod possibilitas positiva Incarnationis rationem nostram latet esse solet quia hoc mysterium est omnino supernaturale, et nullo modo continetur in principiis naturae; ergo non est modus cognoscendi illud per merum lumen naturae. — *Haec ratio debilior est.* Nam licet ens supernaturale non possit in se quidditative et perfecte cognosci naturaliter, potest tamen per aliud et imperfecte cognosci naturaliter. Ratio autem differentiae est clara : quia ad cognitionem quidditativam et in se, praerequiritur species quidditativa illius obiecti... At vero ad cognitionem minus perfectam sufficit species quae non sit quidditative, sed quasi aliena, quatenus *ex aliis quae naturaliter cognoscimus, possumus devenire in cognitionem alicuius entis supernaturalis, saltem quoad eius possibilitatem* ». (LUGO, *de Incarnatione*, disp. I, s. I, n. 4).

Zigliara ne semble pas davantage connaître la définition nouvelle, quand il écrit :

« Conclusio nostra est de mysteriis revelatis, hoc est : de veritatibus divinis non solum *quoad modum* (quia scl. per viam magisterii habentur, etsi perviae sint humanae investigationi), sed etiam *quoad obiectum*, quia nempe sunt *supra medium naturale obiectivum cognoscendi intellectus creati* » (*Propaedeutica ad Sacram Theol.*, l. I, c. 19, n. 2).

Il y a, comme on voit, mystère de foi pour Zigliara toutes les fois que nos moyens naturels de connaissance sont essentiellement impuissants à nous mener à une vérité donnée : aucune allusion, ici non plus, à l' « *an esse potest* ».

Et Franzelin est peut-être plus clair encore. Il écrit :

« *Mysterium stricto sensu* in veritatibus fidei duo includit : quod *neque existentia veritatis* — an sit — solo lumine rationis intelligitur, *neque interna eius ratio* — quid sit — *conceptu proprio* (ut proprium condistinguitur ab analogo), etiam supposita fide, a nobis apprehendi potest. Brevissime dicemus : in mysteriis *tam notitia apprehensionis quam cognitio consensionis*, seu *tam idea quidditatis quam iudicium veritatis* est supra vires rationis » (*de Trinitate*, th. 17, praenotanda).

Il est expressément question, comme on voit, de l' « *an sit* » et du « *quid sit* », aucunement de l' « *an esse possit* ».

Ne soyons donc pas surpris si, dans les annotations des théologiens sur le premier « *Schema constitutionis dogmaticae de doctrina catholica* » rédigé en vue du Concile du Vatican, personne n'a songé à mentionner, à propos des « mystères », l'indémonstrabilité de leur *possibilité*, tandis qu'on mentionne en propres termes la double transcendance de leur « *an sint* » et de leur « *quid sint* » (1). — Voilà, semble-t-il, qui nous autorise à conclure que la définition que nous critiquons n'a guère plus de fondements dans la tradition théologique qu'elle n'en a dans la raison pure.

Reste, alors, à envisager une dernière hypothèse : ce serait que cette définition fût impliquée dans la description concrète que les documents ecclésiastiques nous proposent des « mystères » de notre foi. — Il n'en est rien.

(1) *Acta Lac.*, col. 526.

Ces documents nous disent, en effet, trois choses.

D'abord, ils répètent, sous des formes multiples, que les « mystères » sont des vérités que la raison pure ne peut « *percipere* », « *intelligere* », « *attingere* », « *demonstrare* », des vérités dont elle ne saurait acquérir l' « *intelligentia* », la « *scientia* », la « *certitudo* » (1). « Sola fide *percipi primum possunt* », est-il dit contre Frohschammer (2). « Nisi revelata divinitus *innotescere non possunt* », est-il défini au Vatican (3). — Ces assertions impliquent manifestement que *la synthèse de termes* qui nous livre ces vérités mystérieuses ne peut être opérée ni par voie de simple intelligence (comme dans le cas des principes), ni par voie de démonstration (comme dans le cas des conclusions); autrement dit que l' « *an est* » de ces vérités nous échappe. Mais rien ne s'oppose absolument à ce qu'un *fait* nous échappe en cette manière, sans que la *possibilité* correspondante nous échappe pareillement. Quand donc on caractérise le « mystère » comme échappant à notre pouvoir de perception intellectuelle et de démonstration, on ne dit encore rien qui autorise la définition que nous sommes en train de critiquer.

En second lieu, les documents ecclésiastiques nous enseignent que les « mystères » n'échappent pas seulement à notre raison par suite de circonstances *accidentelles*, ou en vertu des faiblesses spécifiquement *humaines* de notre intelligence, mais qu'ils échappent *par la nature même de leur objet à toute intelligence créée :* « Divina enim mysteria *suapte natura intellectum creatum* sic excedunt », prononce le Concile du Vatican (4); « etiam *angelicam naturalem intelligentiam* transcendunt », écrit Pie IX contre Frohschammer (5). — Il suit de là que des vérités qui nous échapperaient seulement à cause de notre éloignement des faits (telle, par exemple, l'unité d'origine de la race humaine),

(1) Expressions du bref « *Gravissimas inter* » (11 déc. 1862), du bref « *Tuas libenter* » (21 déc. 1863), et du Concile du Vatican. DENZ. BANNW. 1667 1671, 1673, 1682, 1816.

(2) DENZ. BANNW. 1670.

(3) DENZ. BANNW. 1795.

(4) DENZ. BANNW. 1796.

(5) DENZ. BANNW. 1673.

ou même en raison de notre humble rang parmi les créatures intelligentes (telles, par exemple, l'existence et la hiérarchie naturelle du monde angélique), ne sont pas des « mystères » proprement dits. Peuvent donc seules être rangées sous cette rubrique les vérités spécifiquement *divines* par leur objet, puisque toute vérité relative à l'existence et aux activités proportionnées *de la créature* ne saurait échapper de plein droit au regard de toute intelligence créée. — Vérités divines, universellement transcendantes par leur « *an sunt* » en même temps que par leur « *quid sunt* », voilà donc ce que sont nos mystères. Mais où trouve-t-on, en tout cela, la mention d'un troisième genre de transcendance ?

Enfin, les documents ecclésiastiques soulignent une troisième caractéristique du « mystère », conséquence des précédentes,

Quelques esprits subtils avaient, en effet, prétendu que la raison, incapable de découvrir les mystères par elle-même pouvait cependant les *retrouver*, après adhésion préalable de la foi. Contre cette vaine échappatoire, l'Église souligne que, même révélés, les mystères restent, de par leur objet spécifique, transcendants à toute démonstration rationnelle : « *Numquam* (ratio) idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatum quae proprium ipsius obiectum constituunt... (cum), etiam revelatione tradita et fide suscepta, *ipsius tamen fidei velamine contecta et quadam quasi caligine obvoluta maneant*, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino » (1).

Ici, le texte devient singulièrement suggestif. Car enfin, ces « voiles » sacrés dont tout « mystère » nous reste enveloppé ne sont pas autre chose, on nous le dit expressément, que *l'obscurité même de la vertu de foi*, obscurité dont s'estompent, par définition, *toutes* les vérités tombant de plein droit sous cette vertu... N'avons-nous pas là une confirmation précieuse de l'interprétation proposée plus haut, et d'après laquelle *toute* vérité relevant *essentiellement et pour tout esprit*, de la foi pure constitue un « mystère proprement dit », sans qu'il y ait à faire intervenir dans la définition aucune note supplémentaire ?

(1) DENZ. BANNW. 1796.

Qu'on lise et qu'on relise les documents ecclésiastiques relatifs aux « mystères », on ne réussira pas, croyons-nous, à y découvrir autre chose. Nous avons donc le droit de négliger cette définition arbitraire, compliquée, nouvelle, qui estime essentiel au « mystère » que la raison philosophique ignore la *possibilité* même du fait dont la connaissance est qualifiée de « mystérieuse ».

Concluons : pour que notre vocation au surnaturel constitue un « mystère » proprement dit, il suffit que l' « *an est* » de ce *fait* essentiellement divin constitue de plein droit, pour toute intelligence créée, l'objet d'une adhésion de pure foi. Mais on peut admettre cela sans dénier à la philosophie le pouvoir de démontrer notre *aptitude* à un tel bienfait. On ne saurait donc tirer de la notion de « mystère » aucun argument solide contre ceux qui attribuent à la philosophie un pareil pouvoir.

Il reste, nous dira-t-on peut-être, que, si cette aptitude peut se démontrer, il y aura une certaine différence entre le « mystère » de notre destinée et d'autres « mystères », celui de l'Incarnation, par exemple. Car, dans l'Incarnation, ce n'est pas seulement l'aveu du *fait*, c'est la *possibilité* théorique du fait qui déconcerte, à tous égards, notre intelligence, et requiert, pour être admise, l'intervention de notre liberté. A ce titre, l'Incarnation ne doit-elle pas être considérée tout au moins comme un mystère *plus obscur* que notre élévation au surnaturel ?

Si l'on veut dire par là qu'à une certaine obscurité *fondamentale*, commune à tous les objets spécifiques de notre foi, certains « mystères » ajoutent, au titre qu'on vient de dire, une obscurité *secondaire et supplémentaire*, nous l'accordons volontiers. Voilà même fort longtemps qu'on signale expressément cette différence, témoin ce qu'écrivait, au XVII^e^ siècle, le dominicain Gabriel Marletta, dans une page où il compare le mystère de notre élévation surnaturelle au mystère de l'Incarnation :

« Ex dictis deducimus *non esse idem iudicium ferendum* de demonstrabilitate existentiae mysterii Sanctissimae Trinitatis, *vel possibilitatis*

Incarnationis Verbi ac de illa beatificae visionis. Enimvero existentia Trinitatis ac possibilitas Incarnationis nullum supponunt principium in natura quod assumi possit ad illas demonstrative inferendas... At vero, licet futuritio vel existentia visionis Dei per essentiam non connectatur cum aliquo principio naturali (quia dependent ex mera Dei voluntate, quae nobis innotescere non potest nisi ex Scriptura vel Traditione), *attamen eius possibilitas,* quatenus est cognitio clara Dei in se, auctoris naturae et primae causae, *habet connexionem in ratione derivabilis cum principio naturali, nimirum cum naturali appetitu absoluto, universali et frequentissimo videndi causam in se visis eius effectibus*; et ita, prout sic, *est demonstrabilis ab angelo vel homine etiam philosophice spectatis* (1) ».

Distinction intéressante, et dont les points d'attache sont faciles à découvrir chez saint Thomas lui-même. Car si le saint Docteur rapproche volontiers l'un de l'autre le mystère de notre élévation au surnaturel et celui de l'Incarnation du Verbe, il marque non moins nettement le caractère *inégalement surprenant* de ces deux œuvres divines. A maintes reprises, il nous répète que la première *n'est pas un miracle*, puisque l'âme y reçoit tout simplement de Dieu la perfection qu'elle est naturellement inclinée à en recevoir. « Iustificatio impii *non est miraculosa, quia naturaliter anima est gratiae capax* » (1^a 2^{ae}, q. 113, a. 10). — « *Ordo naturalis inest animae ad iustitiae rectitudinem consequendam;* nec alio modo eam consequi potest quam a Deo immediate; et ideo *iustificatio impii de se non est miraculosa* » (*In 4 Sent.*, Dist. 17, q. 1, a. 5, q. 1, c.). C'est librement que Dieu déifie les esprits, comme c'est librement que Dieu crée les êtres; mais, dans les deux cas, il ne fait, pourrait-on dire, que *remplir librement sa fonction propre* à l'égard de puissances que toute leur nature oriente essentiellement (quoique sans exigence aucune) à la réception de tels dons. — Il en va autrement dans le cas de l'Incarnation : car l'humanité du Christ, toute capable qu'elle est de subir cette divine assomption, n'est orientée vers elle par aucune inclination qui résulte de son essence. Dans l'Incarnation, il ne s'agit donc plus d'une *satisfaction* accordée aux vœux essentiels de notre nature,

(1) *Commentaria seu scholasticae controversiae ad* 1^{am} *partem S. Thomae.* Neapoli, 1667, t. 4, q. 12, membr. 4, n. 30.

mais d'une *exception* inouïe faite à toutes les règles qui la régissent. Aussi l'Incarnation n'est-elle pas seulement un miracle, mais le miracle suprême : « Incarnatio Verbi est *miraculum miraculorum*... quia est maius omnibus miraculis, et ad istud miraculum omnia alia ordinantur ». (*De Pot.*, q. 6, a. 2 ad 9. — Cf. *C. Gent.*, 4, 27). Or, l'étymologie nous dit que parler d'un « miracle », c'est parler d'un « objet d'étonnement ».

Nous avons donc le droit, d'après les principes mêmes de saint Thomas, de ne pas assimiler entièrement l'étonnement que doit exciter en nous notre élévation au surnaturel à celui qu'y doit exciter le « miracle » de l'Incarnation. La première de ces deux œuvres divines est déjà, certes, obscure et déconcertante pour nous, du seul fait qu'elle nous met en demeure d'entrer sciemment en rapports avec Celui qui nous dépasse à l'infini. Aussi *l'homme en tant qu'homme* sera-t-il toujours tenté de se récuser devant une affirmation si redoutable. Mais il ne s'ensuit pas que *le philosophe en tant que tel* doive nécessairement apporter sa contribution propre à cet émoi, et ne découvrir dans ses spéculations que des causes de méfiance contre le divin message. Si paradoxale que reste à ses yeux l'idée d'une vision de Dieu par la créature, rien n'interdit, au contraire, de penser que sa philosophie ait pu le familiariser déjà avec ce paradoxe même, en l'amenant à y reconnaître l'objet consistant et le terme éventuel de nos plus hautes aspirations naturelles.

Par contre, quand l'esprit humain se trouve placé en face de l'Incarnation, ce n'est plus seulement *l'homme en tant que tel* qui se trouble au moment d'affirmer que Dieu vient se mêler à sa vie, c'est aussi *le philosophe en tant que tel* qui se sent nécessairement tenté de protester, tant le déconcerte cette infraction à des règles ontologiques qu'il avait lieu de présumer absolues. A ce titre, le mystère de l'Incarnation s'enveloppe d'une obscurité supplémentaire, dont on peut contester qu'elle ait son équivalent dans le simple mystère de notre vocation surnaturelle.

Mais cette obscurité supplémentaire reste relativement peu de chose, au prix de l'obscurité, commune à tous les objets de pure foi, qui vaut à l'Incarnation sa qualité fondamentale

de « mystère ». Car on se ferait, somme toute, une idée assez basse de la révélation chrétienne, si on prétendait mesurer son obscurité au plus ou moins de *surprise* que ses énoncés dogmatiques peuvent occasionner aux professionnels de la spéculation philosophique. Il s'agit de ténèbres plus profondes et plus sacrées : il s'agit de vérités que le caractère divin de leur objet nous interdit de posséder autrement que par un message directement descendu du ciel, et par une libre communion d'intelligence avec l'Esprit de Dieu qui seul les perçoit à découvert... Voilà, en fin de compte, pourquoi le dogme de notre élévation surnaturelle reste, aussi bien que l'Incarnation, un « mystère » proprement dit, — même si l'on admet que notre *aptitude* essentielle à recevoir de Dieu le premier de ces bienfaits peut s'établir par des considérations philosophiques.

Paris. Guy DE BROGLIE, S. I.