NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

75 N° 6 1953

La gratuité du surnaturel

Léopold MALEVEZ (s.j.)

p. 561 - 586

https://www.nrt.be/en/articles/la-gratuite-du-surnaturel-2536

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La gratuité du surnaturel

Le thème des rapports de la nature et de la grâce, plus exactement, de la gratuité du surnaturel a suscité dans les années récentes, chez les théologiens catholiques, un nombre impressionnant sinon de recherches vraiment méthodiques dans les sources chrétiennes, du moins de réflexions et d'analyses de caractère plus ou moins « spéculatif ». Leurs auteurs les ont consignées dans des articles dispersés dans des revues ou des collections assez variées. Parmi ces études, il en est trois qui nous ont paru se distinguer, non par leur masse, mais par l'originalité de leur doctrine. Deux d'entre elles ont paru dans la revue *Orientierung*; nous appellerons la première, signée D., l'essai D.; la seconde, née d'une réaction sur la précédente, a pour auteur le P. Karl Rahner [1]; la troisième forme un chapitre de l'ouvrage de Hans Urs von Balthasar sur Karl Barth [2]; elle aussi se présente comme le résultat d'une réaction : elle a été composée en référence explicite aux deux premières. Nous allons nous efforcer de les reproduire ici, en toute fidélité, dans leur ordre, et, pour finir, nous proposerons quelques remarques critiques.

I

L'essai D. se caractérise d'abord sinon par un refus de la théorie

1. L'Essai D. a pour titre *Ein Weg zur Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade*; une référence, au bas d'une page, indique comme sources importantes deux études du P. de Lubac : *Surnaturel*, Paris, 1946, et Le *mystère du surnaturel*, dans *Recherches de science religieuse*, t. XXXVI, 1949, pp. 80-121. L'article du P. Rahner s'intitule simplement : *Eine Antwort*. Ces deux études se font suite dans le même fascicule d'*Orientierung, Katholische Blätter für weltanschauliche Information*, Nr 12/13, Zurich, 30 juin 1950, pp. 138-145. On remarquera que leur publication a précédé l'encyclique *Humani generis* (12 août 1950), dont le passage relatif à la question ici traitée est celui-ci : « Alii veram « gratuitatem » ordinis supernaturalis corrumpunt cum autument Deum entia intellectu praedita condere non posse, quin eadem ad beatificam visionem ordinet et vocet. »

2. Hans Urs von Balthasar, *Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Cologne, 1951. Voir, dans la 3e partie, *Der Naturbegriff in der katholischen Theologie*, pp. 278-335.

de la nature pure, du moins par une indifférence, explicite et motivée, à son égard. Les artisans de cette théorie — aux termes de l'essai D., tous théologiens relativement récents — l'ont jugée indispensable à la protection du dogme de la surnature. C'est dans une démarche toute gratuite, nous dit la foi chrétienne, que Dieu a destiné l'homme à la possession de lui-même : cette gratuité, estiment ces théologiens, implique que l'homme eût pu exister sans cette destination : la nature non-ordonnée à la grâce, la nature pure était possible; niez-le, refusez d'admettre que Dieu s'est trouvé en face d'un choix entre deux ordres possibles : votre négation menace immédiatement la gratuité du surnaturel.

Il est vrai, ces théologiens diffèrent d'avis sur la manière de concevoir le rapport de la nature à la destination surnaturelle qui lui est surajoutée. Selon les uns — et peut-être sont-ils les plus nombreux — la nature n'offrirait guère au don éventuel de la grâce qu'une puissance obédientielle, qu'« un certain pouvoir d'obéir à Dieu pour en recevoir en elle tout ce que Dieu voudrait[3] »; quelque chose d'assez purement passif et même d'assez négatif : simple non-répugnance, non-résistance de la créature à l'omnipotence divine; ou du moins, aucun désir de l'ordre surnaturel, aucun élan d'elle à lui, pas même comme à un don conditionnellement convoité. Non pas, évidemment, que la nature pure n'aurait aucune finalité intérieure; mais sa fin serait mesurée rigoureusement par ses forces; et comme ses forces la bornent à la maîtrise du monde, par la connaissance et par l'action, elle n'aspirerait qu'à la possession du monde créé. Pour Dieu dans son en-soi, point d'intérêt positif : rien que le désir de le connaître analogiquement et médiatement, à travers ses dégradations créées, dans les ombres et dans les figures, pâle perception indigente, dont l'esprit, trop conscient de son impuissance, ne souhaiterait même pas lever les incertitudes ni forcer la clarté.

Selon d'autres, le rapport de la nature à la grâce doit être conçu plus positivement; à leurs yeux, si l'ordre surnaturel ne rencontrait dans la nature qu'une non-répugnance, il ne pourrait pas s'en faire recevoir obligatoirement; il serait permis à l'homme de le refuser; il faut donc supposer dans la nature pure une ouverture positive au surnaturel, ouverture qui le rende appétible et bon, et partant obligatoire dès là qu'il est présenté; ouverture, au surplus, qu'ils n'hésitent pas à traduire en termes d'appétit, de désir, de tendance, à condition qu'on entende ces mots d'un désir velléitaire et conditionné : la nature tend au surnaturel comme à un don dépendant d'une nouvelle initiative de l'amour divin, d'une condition dont Dieu garde la souveraine maîtrise : « desiderium finis conditionalis... quod subiciatur extrinsecae et indebitae conditioni (nempe dono gratiae) ut

3. H. de Lubac, *Surnaturel*, p. 136.

impleri possit [4] ». De l'existence de ce désir, nous pourrions conclure que la vision de Dieu est possible : étant naturel, il révèle la possibilité en soi du but surnaturel auquel il tend : car une volonté de nature ne peut pas être un vouloir de l'impossible, puisqu'autrement l'être tendrait au néant. Mais nous ne pourrions inférer à partir de lui l'offrande *effective* du surnaturel, celle-ci n'étant aucunement inscrite en lui comme une nécessité ou comme un droit.

Il y a donc lieu de distinguer deux formes de la théorie de la nature pure. Mais toutes deux se retrouvent dans une affirmation commune : la nature humaine, dont nous connaissons par la foi l'élévation effective à l'ordre surnaturel, aurait pu, sans cesser d'être elle-même, exister sans cette élévation ; en fait, Dieu l'a librement destinée à la possession de lui-même, mais cette destination est contingente, non constitutive, surajoutée au don de la création.

Confronté à cette conception de la gratuité du surnaturel, l'essai D. commence par remarquer que le désir suscité par Dieu à l'égard de la surnature ne peut être qu'un désir absolu [5]. Aux termes de la révélation, le vouloir divin qui a présidé à la création fut un vouloir de Dieu de se communiquer lui-même aux hommes dans le Christ. A l'aventure spirituelle risquée par lui dans l'univers et dans l'histoire, Dieu avait décrété de toute éternité d'ouvrir, dans un don d'amour purement gratuit, les profondeurs de sa propre vie intérieure. Comment voudrait-on qu'à cette destination effective correspondît un désir simplement conditionné? La condition divine est posée : en fait, Dieu veut pour nous la surnature ; par conséquent, l'aspiration qu'il éveille en nous à son égard est nécessairement absolue ; elle ne dépend plus d'une condition ultérieure que Dieu aurait encore à réaliser.

Au surplus, ce désir, ajoute l'essai D., est « constitutif » [6] de notre être et sa privation affecterait l'homme dans sa réalité essentielle [7]. Autrement dit : l'homme ne pourrait, sans cesser d'être lui-même,

---

4. J. Maréchal, *De naturali perfectae beatitudinis desiderio,* dans *Mélanges Maréchal,* Bruxelles, 1950, t. I, p. 327.

5. « ein absolutes Verlangen » (*Orientierung, loc. cit.,* p. 138).

6. « ...dass dieser unersättliche Drang (Streben) unsern Geist mitkonstituiert und in diesem Sinne zu seiner Definition gehört... » (*Orientierung, loc. cit.,* p. 138).

7. H. Bouillard, *L'intention fondamentale de Maurice Blondel et la Théologie,* dans *Recherches de science religieuse,* t. XXXVI, 1949, p. 375. L'essai D. offre des ressemblances largement suffisantes avec d'autres œuvres de théologiens récents, pour que nous soyons autorisé à l'interpréter à leur lumière, et même à les éclairer les uns par les autres. D'autres avant nous ont fait ces rapprochements : Le P. Rahner parle de l'essai D. comme d'un article « dans lequel D. expose brièvement et clairement la conception de théologiens actuels (H. de Lubac et autres) sur la relation de la grâce et de la nature (« ...dem Aufsatz von D. über die Paradoxie der Uebernatur, in dem D. kurz und klar die Auffassung (H. de Lubac und anderer) moderner Theologen über das Verhältnis von Natur und Gnade darlegt ») (*Orientierung, op. cit.,* p. 141), et au cours de son étude, il se reporte indifféremment aux uns et aux autres. Pareillement, Balthasar, *op.cit.,* p. 308 et p. 408, n. 40.

exister sans ce désir, sans cette orientation à la fin surnaturelle effectivement offerte. Par là, l'essai D. refuse la théorie de la nature pure, dont il fait ici la critique.

Tout d'abord, cette théorie n'a pas le caractère de nécessité que lui attribuent ses auteurs. L'idée de mon existence possible, disent ces derniers, m'est nécessaire pour penser la liberté de ma création; pareillement nécessaire, ajoutent-ils, l'idée de la nature pure pour exprimer la gratuité du surnaturel. Mais il n'en est rien. Sans doute, quand je dis : Dieu m'a créé librement, je me représente comme antérieur à moi-même pour recevoir le don de l'existence, comme un enfant reçoit un cadeau dans ses mains; représentation inévitable, qui exprime « à sa manière une totale contingence, l'écart radical qui existe entre mon essence et mon existence [8] »; mais elle appelle une correction, car elle est fautive ou du moins tout à fait inadéquate, elle n'exprime pas le don radical de l'être, ni son intériorité, elle n'énonce pas que le sujet qui reçoit est l'objet lui-même de la création et du don; aussi devons-nous l'amender, vaille que vaille, en disant par exemple : par la création, Dieu m'a donné moi-même à moi-même. Il en va de même quand j'énonce la gratuité du surnaturel. En disant, Dieu m'a fixé librement la fin surnaturelle, je vois Dieu conférant comme de surcroît cette finalité à mon être d'abord défini sans elle (soit que je le conçoive comme privé de toute fin, soit que je lui assigne une fin simplement naturelle). Mais ici aussi, je dois corriger cette représentation : comment mon être pourrait-il être lui-même sans la finalité que Dieu lui assigne en fait? La finalité réelle d'un être n'est pas un accident extérieur et surajouté, elle affecte sa structure même. Et par suite, de même que la création ne présuppose pas un sujet auquel l'existence est conférée, pas davantage la divinisation par la grâce ne doit-elle présupposer un être sans finalité, ou avec une finalité inférieure.

Et puis, l'hypothèse de la nature pure ne rend pas les services qu'on en attend. Nous l'oublions trop souvent : la nature que nous possédons en fait n'est pas et n'a jamais été « nature pure » puisque, comme nous l'avons vu, elle a été destinée de toute éternité à la possession de Dieu et qu'après la chute, cette destination n'a pas été révoquée : jamais l'homme n'a cessé d'être ordonné, par une relation intérieure et par une tendance absolue, aux réalités de la grâce. Or c'est par rapport à cet homme concret que le théologien chrétien se doit de manifester la gratuité de l'ordre surnaturel : c'est par rapport à nous tels que nous sommes dans notre réalité historique, que la vision de Dieu doit apparaître comme un don souverainement gracieux. Voilà justement ce que l'hypothèse de la nature pure ne réussit pas à montrer : elle se borne à énoncer que la destination surnaturelle

8. de Lubac, *Le mystère du surnaturel, loc. cit.*, p. 101.

est gratuite à l'égard d'une nature abstraite, hypothétique, d'un être fictif : elle n'exprime d'aucune manière qu'elle est un don pour l'homme qui la reçoit et au moment où il la reçoit : elle est donc tout à fait inadéquate aux exigences du dogme chrétien.

Ses défenseurs nous disent bien : en montrant que le surnaturel est gratuit par rapport à la nature en général, nous montrons du même coup qu'il l'est par rapport à nous, car nous ne sommes que la réalisation historique de cette nature. Mais justement, c'est là leur erreur : nous ne sommes pas cette nature : notre condition à l'égard du surnaturel n'est plus celle de la nature abstraite sur laquelle on a d'abord raisonné : pour la nature pure, le surnaturel n'est qu'une fin possible : la fin effective qu'elle viserait, à supposer que Dieu lui donne l'existence, serait inférieure à la possession de Dieu; pour nous, au contraire, le surnaturel est notre fin effective. Or cette différence dans les fins entraîne une différence dans les êtres, dans les natures mêmes; la destinée est une réalité ontologique, qui imprime sa marque dans l'être même auquel elle échoit et dont il ne peut changer sans cesser d'être lui-même[9]; répétons-le, la finalité d'un être est une détermination qui l'atteint dans sa structure même; l'attrait intérieur que sa fin dernière exerce sur un esprit entre dans son essence, dans sa définition. Certes, pour nous qui ne créons pas les choses, qui nous bornons à en user pour des fins que nous leur assignons plus ou moins extérieurement, il nous est loisible d'imposer à une chose une finalité nouvelle, accidentelle, sans altérer sa nature : ainsi, mon réveil, sur ma table, que j'emploie comme presse-papier. Mais impossible d'attribuer cette sorte de fantaisie à la causalité créatrice : Dieu ne pourrait choisir entre deux fins possibles pour une créature, sans que ce choix ne décide de l'essence de celle-ci : l'autre fin eût donné une autre essence, une autre créature : on aurait affaire avec un autre homme et avec un autre univers moral.

En bref : faites, si vous le voulez, l'hypothèse de la nature pure; mais après cela, ne croyez pas avoir satisfait aux exigences du dogme chrétien de la gratuité de la grâce; il vous reste encore à montrer que le surnaturel ne peut en aucun cas être l'objet d'une exigence pour l'être dont la possession de Dieu n'est plus simplement la fin possible, mais la fin déjà effective : or, dans cette tâche, la théorie de la nature pure ne vous est plus d'aucun secours.

Mais voici objection plus grave. Inutile au but imposé : garantir la gratuité du surnaturel, l'hypothèse de la nature pure présente un danger certain pour la transcendance, pour le caractère unique du surnaturel. Qu'est la nature humaine amputée, par un procédé d'abstraction, de sa fin concrète? La réflexion sur nous-mêmes ne nous révèle rien à son sujet : même dans l'homme pécheur, la réflexion

9. de Lubac, *Le mystère du surnaturel, loc. cit.*, pp. 94, 95.

n'atteint qu'une nature intérieurement ordonnée, par le désir absolu, à la possession de Dieu. Ou bien donc le penseur chrétien se résignera à ne pas donner de contenu au résidu de nature obtenu par abstraction — mais en ce cas, la nature pure n'est plus guère pour lui qu'un grand X assez stérile — ou bien il en construira une image hypothétique; il fera des hypothèses, par exemple, sur sa capacité de connaître Dieu, sur la fin qui mesurera la bonté de ses actions; ainsi procèdent, en effet, la plupart des théologiens : mais dans cette construction tout arbitraire, il est inévitable que la pensée emprunte la plupart des traits à la nature concrète expérimentée, c'est-à-dire reporte sur la nature pure, en les dégradant vaille que vaille, « les attributs et les privilèges dont jouit notre humanité présente dans son rapport à Dieu [10] ». Qui ne voit le danger de ce procédé pour l'ordre surnaturel? Manifestement, celui-ci est menacé dans sa qualité intrinsèque, dans sa grandeur exclusive et hétérogène. « Il finit par ne plus constituer, par rapport à l'ordre naturel, qu'une sorte de doublure... Nature et surnaturel se trouvent en quelque sorte juxtaposés, et quoi qu'on en dise, enfermés dans un même genre dont ils constituent comme deux espèces. Trop séparés pour être vraiment différenciés, ils se développent sur deux plans parallèles, fatalement homogènes. Prière, amour, grâce, foi, vertus, tout est réintégré dans l'ordre « purement naturel » qu'on imagine. Tout est ainsi, désormais, conçu en partie double — tout, jusqu'à la « vision immédiate » et à la « possession de Dieu [11] ».

Préjudiciable à la surnature, la théorie de la nature pure ne l'est pas moins à la nature elle-même. D'abord en ceci : elle ne garantit pas la consistance propre que réclame la nature. Sans doute, elle énonce bien l'idée d'un univers possible où la nature atteindrait son développement sans jamais être soulevée au-dessus d'elle-même, mais ce n'est là que la consistance de la nature possible. Or, ici aussi, ce qu'il faudrait assurer, c'est la consistance « de fait », celle de notre nature effectuée, dans cette création de Dieu [12].

Et puis surtout, la théorie incriminée écrase en quelque sorte la nature sous le poids d'un surnaturel qui lui demeure étranger. A ses yeux, l'ordre naturel, fermé sur soi, est l'ordre normal et proprement humain; dès lors, l'ordre surnaturel ne peut plus s'y appliquer qu'extrinsèquement et comme un « ornement postiche ». On ne voit même pas pourquoi la nature ne pourrait pas refuser légitimement un surnaturel aussi importun. Un ordre de valeurs ne peut dicter un devoir à l'esprit auquel il s'adresse que s'il représente, pour lui, la condition d'un perfectionnement substantiel possible : si une réalité n'apporte

10. de Lubac, *Le mystère du surnaturel, loc. cit.*, p. 88.
11. *Ibid.* En note, l'auteur cite l'hypothèse, proposée par le P. Descoqs, « d'une vision de Dieu naturelle immédiate », dans son étude *Le mystère de notre élévation surnaturelle, Nouvelle Revue Théologique*, 1938, pp. 125-133.
12. *Ibid.*, p. 88.

à notre nature, ni vérité, ni bonté, ni unité majeure (nisi faciat naturam magis veram, bonam, unam), elle ne peut pas s'imposer à notre acceptation.

Il est vrai, pour parer à cette difficulté, pour échapper aux inconvénients de l'extrinsécisme, certains théologiens admettent, dans la nature pure, l'existence d'un désir conditionné de la vision béatifique : la nature aspire à la surnature, comme à un don dépendant d'une libre initiative divine ultérieure; ainsi, tout en pouvant exister sans lui, elle en porte en soi l'amorce positive, le point d'attache. Mais la théorie ainsi élargie succombe à une autre menace : Admettons, ce qui n'est pas sûr, que sa conception du point d'attache ne perde pas la gratuité du don, du moins perd-elle son mystère. On nous dit : en analysant les implications de la nature pure, même abstraction faite des desseins divins qui nous ont destinés en fait à la vision béatifique, nous pouvons y découvrir l'idée de surnaturel. C'est donc que, selon vous, celle-ci relève de la simple raison naturelle. Mais « comment concilier cela avec la révélation qui annonce un don si transcendant, si mystérieux, si gratuit que lui seul peut apporter sa propre notion? Certes, on doit admettre que le don de Dieu trouve en nous son point d'attache. Mais c'est lui qui nous le révèle et, quand nous le voyons des yeux de notre esprit, c'est à sa lumière que nous le voyons. Ainsi, dans le cadre de la « nature pure » et dans le contexte de philosophie abstraite et séparée où s'alimente cette théorie, il paraît difficile d'exprimer convenablement la gratuité du surnaturel et de maintenir à la fois sa transcendance et son point d'attache en l'homme [13] ».

Enfin, intrinsèquement très caduque, l'hypothèse de la nature pure ne peut même pas, par surcroît, se recommander d'une longue tradition. Dans la traduction des rapports de l'homme et de la grâce divine, les Pères l'ont complètement ignorée; et pareillement, les grands scolastiques; son intrusion dans la théologie remonte à Cajetan et à quelques-uns de ses contemporains, bien infidèles, ici, à saint Thomas, lequel n'avait jamais considéré la nature humaine abstraitement, en l'isolant de sa fin concrète. Et si cette théorie connut rapidement une grande fortune, une facile expansion, elle le dut au fait que son apparition coïncidait avec la constitution d'une ontologie « essentialiste », d'une science de l'être désexistentialisé; alors que l'ontologie des grands scolastiques se fixait comme objet propre l'existence, voici qu'apparut et se développa une philosophie cherchant l'être dans l'essence, abstraction faite de l'existence concrète, « philosophie qui va du possible au réel et tend à concevoir l'existence comme un obscur complément du possible [14] ». Entraînés à ce mode de pensée, il était inévitable que les théologiens, déjà séduits par l'idée de nature pure,

13. H. Bouillard, *op. cit.*, p. 380.
14. *Ibid.*, p. 377.

finissent par la faire triompher, en l'insérant comme une pièce nécessaire dans un système cohérent; ils spéculèrent d'abord sur l'idée d'une nature abstraite purement possible, et ce n'est qu'à la lumière de cette abstraction qu'ils estimèrent légitime d'étudier ensuite la réalité historique surnaturelle.

Mais au théologien qui admet, avec saint Thomas, que l'esprit va du réel au possible, et non inversement, la question d'une nature pure ou d'une fin purement naturelle perd tout intérêt et même toute signification. Les lois de la nature, ainsi pense-t-il justement, ne sont pas connaissables par déduction analytique à partir de concepts, mais par l'activité synthétique organisant une expérience, l'expérience concrète de l'esprit, intérieure à toutes les activités spirituelles de l'homme. Or cette expérience ne peut pas faire abstraction de la situation concrète et historique, ni, chez le croyant, des conditions de l'existence que lui enseigne la révélation chrétienne. Ainsi le théologien ne peut connaître et envisager qu'une seule nature, celle dont il apprend par la foi qu'elle est intérieurement référée à la possession de Dieu. De l'autre nature, de la nature pure, il ne dira ni « qu'elle soit possible, ni (remarquons-le bien) qu'elle soit impossible [15] ». Il ne pourrait décider de sa possibilité qu'en la voyant dans la réalité concrète : or celle-ci, tous en conviennent, ne l'offre pas.

Après cette critique toute négative, l'essai D. se doit de montrer comment il garantit lui-même, sans recours à la nature pure, la gratuité de l'ordre surnaturel. On s'en souvient, il admet la présence et l'action, dans l'homme historique, même tombé, d'un désir du surnaturel, à la fois constitutif et absolu. Il va plus loin : parce qu'absolu, le désir sera infailliblement exaucé (bien entendu, si l'homme, de son côté, en pose les conditions qui relèvent de lui, à savoir si sa liberté se met en accord avec son désir inné, si sa volonté voulue ratifie sa volonté voulante). Rien de plus logique : dire du vœu qu'il est absolu c'est dire simplement qu'il se porte vers la fin surnaturelle *effectivement* décrétée; mais si Dieu a décrété l'ordre surnaturel, il s'est engagé par là-même à nous en donner l'accomplissement; il ne pourrait nous le refuser sans manquer à sa fidélité et à sa sagesse. Aussi le désir absolu est-il « infrustrable [16] ». Saint Thomas disait : « Naturale autem desiderium non potest esse inane [17] » : dans sa pensée, cela ne signifiait pas seulement, comme plusieurs l'entendent : le désir naturel implique et exige que la fin surnaturelle soit possible en soi; mais bien : le désir de voir Dieu ne peut pas ne pas être comblé [18].

15. H. Bouillard, *op. cit.*, p. 378.
16. Le mot est employé par D. lui-même, *loc. cit.*, p. 139 : « infrustrabilité ». Il correspond à l'allemand : Zielsicherheit et Unfehlbarkeit (p. 138).
17. *Summa contra Gentiles*, III, 57.
18. de Lubac, *Surnaturel*, p. 469.

Mais précisément, après tout cela, la difficulté pour l'essai D. de garantir encore la gratuité du don de Dieu semble singulièrement aggravée. Si Dieu ne peut plus refuser la surnature à un esprit qu'il y a destiné en le créant, cette surnature, semble-t-il, est simplement *due* à cet esprit, elle est pour lui l'objet d'une requête, d'une exigence, d'un droit, — du droit inscrit dans l'absolu même de son désir. Voilà la gratuité du surnaturel apparemment bien compromise!

Nous croyons discerner, dans l'essai D., deux manières de dissiper cette apparence, deux tentatives de conciliation entre l'absolu de la tendance et la gratuité de son terme. La première, passant de la considération de la nature à celle de son terme surnaturel, procède pour ainsi parler de bas en haut. Elle commence par nous rappeler qu'aux termes de l'anthropologie chrétienne et patristique, l'homme n'est pas en face de Dieu comme une sorte d'absolu, jouissant d'une réalité autonome; il n'est rien qu'image de Dieu, « reflet divin dont la noblesse est perpétuellement empruntée, création du souffle qui ne se solidifie jamais en nature indépendante [19] », νοῦς inconcevable autrement que comme une participation toujours gratuite au πνεῦμα. Si nous méconnaissions cette condition de notre esprit — et en fait, nous la méconnaissons fréquemment — si nous le concevions comme une monade, coupée de sa relation transcendantale à son créateur, émancipée dans son être et dans son action, alors, oui, sans doute, le désir de voir Dieu, étant absolu, aurait le caractère d'une exigence, d'une sorte d'intimation adressée à Dieu, à laquelle il aurait à faire droit. Mais, avec les Pères, conservons à l'esprit sa dépendance native : participation de l'esprit divin, il ne s'appartient pas, il demeure sans cesse la propriété de son auteur; par suite, l'appel qu'il lance vers Dieu est en quelque sorte poussé par Dieu lui-même; il désire Dieu, mais son désir, né de Dieu et alimenté par lui, n'est rien que l'emprise de Dieu sur nous et sa volonté de se donner, volonté toute gracieuse en son origine et en sa persévérance. Dans cette optique, on le voit aisément, la gratuité de la surnature demeure sauve et « le monstre de l'exigence » est « exorcisé [20] ». Ou plutôt, consentons à dire que le mot revient naturellement à l'esprit, mais il est désormais « innocenté [21] » : l'exigence prononcée par notre cœur est celle que Dieu lui-même fait valoir, et la marque en nous de son appel. Exigence qu'on peut dire « naturelle », si l'on entend par là « constitutive », non surajoutée à une « essence » qu'il faudrait d'abord définir sans elle; mais toute surnaturelle dans sa source non moins que dans son objet puisqu'elle a pour principe la volonté béatifiante et salvifique de Dieu. Exigence enfin qui n'a rien d'un commandement insolem-

19. de Lubac, *Surnaturel*, p. 435.
20. *Ibid.*, p. 486.
21. *Ibid.*, p. 489, n. 1.

ment notifié au Seigneur : sans doute, à « l'endroit divin » selon lequel elle est appel de Dieu même, se conjugue en elle un « envers humain » selon lequel elle est nôtre [22]; mais même considérée selon cet envers, elle n'a rien d'une mise en demeure, elle est au contraire pure obéissance, soumission de l'esprit à l'ordination qu'il doit à la libéralité de son créateur.

Montrons autrement la même gratuité du surnaturel. Autrement, c'est-à-dire en procédant cette fois de haut en bas, en partant de l'excellence unique du don de Dieu. Ce don est en effet Dieu lui-même; or si déjà le don d'une personne créée est toujours libre à l'égard de toute exigence concevable, sous peine de ne plus être un don et de perdre tout son prix, à fortiori le don de la personne par excellence : ici, c'est la souveraine indépendance, la pleine gratuité inaliénable. Gratuité qu'il faut se garder de confondre avec celle de la création (comme si l'appel à l'ordre surnaturel était identique au geste gratuit qui nous a créés), ou même comme s'il en résultait nécessairement : la surnature, étant le don incréé, ne peut pas ne pas se distinguer des autres dons conférés dans l'acte créateur. L'élévation à la dignité de fils adoptifs nous communique l'essence divine elle-même; or la nature même d'une telle communication en fait une œuvre plus haute que la création; son excellence propre lui assure une gratuité pareillement propre : elle demeure indue (indebita) pour toute créature si haute soit-elle. Ainsi Dieu n'a pu être « contraint par rien d'imprimer à mon être une finalité surnaturelle ». Et « pas plus que la création même n'est la suite nécessaire de quelque chose qui l'aurait précédée, pas davantage le don surnaturel n'est une simple *sequela creationis*. Entre la nature existante et le surnaturel auquel Dieu la destine, la distance est aussi grande, l'abîme est aussi profond, l'hétérogénéité est aussi radicale qu'entre l'être et le non-être [23] ».

Sans doute, en face de la grâce d'élévation à l'ordre surnaturel, voici le désir absolu de la créature : absolu du désir qui semble exiger l'élévation et donc lui enlève, malgré tout, sa gratuité propre et distincte. Mais ce n'est que fausse apparence : que le désir soit absolu, cette expression désigne moins un caractère du désir lui-même, qu'une détermination de son objet : le don surnaturel ne dépend plus d'une nouvelle initiative divine, il est effectivement présenté, il ne peut donc être qu'inconditionnellement convoité. Et sans doute encore, effectivement présenté, ce don est, par là-même, promis et donc, du côté de Dieu, infailliblement assuré : d'où il suit que le désir qu'il suscite est un désir « infrustrable ». Mais ici non plus, le fondement de cette infrustrabilité n'est pas à chercher dans le désir même : considéré en lui-même, le désir, si absolu soit-il, n'en demeure pas moins une volonté du gratuit comme tel : ce que nous voulons absolument c'est

22. de Lubac, *Surnaturel*, p. 436.
23. de Lubac, *Le mystère du surnaturel*, *loc. cit.*, p. 104.

précisément le caractère de gratuité dans le don. « L'homme, par sa volonté voulante, appelle ce qui ne peut être que don de l'Etre infini et indépendant [24] ». Si, néanmoins, le désir sera infailliblement comblé, cela tient tout simplement à la promesse divine, à un amour qui s'étant engagé ne peut manquer à sa parole. Où voit-on en cela l'intervention d'un droit, d'une exigence quelconque de la créature en face de son créateur?

C'est pourquoi l'essai D. entend bien n'avoir rien de commun avec le baianisme. Baius raisonnait à partir de la nature; privée de la grâce, elle était, pour lui, par là même privée de sa bonté, de sa vérité, de son unité; en d'autres termes, la nature exigeait la grâce comme une condition de son bien-être; la création appelait comme son dû, ou tout au moins comme sa suite naturelle, la surnature. Rien de pareil ici, nous venons de le voir; le désir absolu de l'homme en quête de Dieu ne l'empêche pas de demeurer humblement en disposition d'attente et de soumission, et l'infaillibilité du don ne nuit aucunement à sa totale liberté.

Pas davantage, ne nuit-elle à son caractère mystérieux. L'essai D. répond ici à une objection : l'absolu de désir, lui oppose-t-on, quand bien même il respecterait la gratuité du surnaturel, permettrait du moins d'en déduire rationnellement l'existence à partir de la nature : car il est le signe non seulement d'un don possible, mais d'un don certain; en réfléchissant sur mes tendances, ma raison sera en mesure de découvrir non seulement la possibilité du surnaturel, mais sa réalité effective; et c'est au reste ce dont l'essai D. semble convenir expressément lorsqu'il dit : si notre désir est absolu, cela signifie que le surnaturel nous est effectivement présenté. Mais par suite aussi, c'est donc la raison naturelle qui nous manifeste, soit par une analyse rationnelle, soit par une exploration concrète de nos tendances, l'existence de l'ordre surnaturel et notre vocation à la possession de Dieu. Celle-ci n'est plus un mystère, ni l'objet d'une divine révélation.

L'objection vaudrait, répond l'essai D., si le désir se manifestait à notre réflexion, dans toute sa portée, selon toute sa nature et toute sa force. Mais il n'en est rien. De nous-mêmes, et abstraction faite de la révélation, nous ne le percevons guère que comme une tendance vers un but indéterminé, vers un au-delà de tout donné, comme un dynamisme illimité plutôt que comme l'appétit d'un objet précis, ou de l'être qui serait Dieu; il ne se trahit à nous comme désir de voir Dieu, et surtout comme désir absolu, qu'à la lumière de la révélation; nous nous laissons dire par Dieu lui-même que notre cœur est inquiet de Lui et ne trouve son repos qu'en Lui; c'est grâce à la promesse qui nous est faite de la vision face à face que nous apprenons à interpréter correctement nos aspirations. L'homme est à lui-même un mys-

24. de Montcheuil, *Maurice Blondel, Pages religieuses*, Paris, 1942, p. 39.

tère ; « certains abîmes de sa nature ne s'entr'ouvrent qu'au choc de la révélation [25] » ; et c'est en se révélant Lui-même que Dieu nous révèle nous-mêmes à nous-mêmes. Par suite, nous pourrons bien, à partir du désir absolu, induire l'infaillibilité de son apaisement, mais cette induction respectera le mystère du surnaturel, puisque son point de départ n'aura été désigné que par la Parole de Dieu.

Mais, oppose-t-on à l'essai D., vous enlevez toute consistance à la nature ; dans votre système, la grâce la détruit à son profit ; il n'y a plus que grâce, puisqu'il n'y a plus qu'un être constitutivement ordonné à la possession de Dieu ; l'homme est, dans son essence même, surnaturel. A quoi, l'essai D. répond : loin de détruire la nature, nous l'assurons et nous sommes bien seuls à le faire, car la théorie de la nature pure ne garantit, nous l'avons déjà montré, que la consistance d'une nature possible, alors qu'il faudrait fonder notre nature effective ; c'est à quoi nous réussissons, tout simplement en renvoyant aux principes qui nous ont aidé à fonder la gratuité du surnaturel : nous l'avons vu, le fait, pour le désir absolu, d'être constitutif de notre nature, n'entraîne pas, pour celle-ci, une exigence de la surnature ; le don surnaturel, disions-nous, n'est pas une simple *sequela creationis* ; entre la nature existante et le surnaturel que Dieu lui destine l'abîme est aussi profond qu'entre l'être et le non-être. Qu'est-ce à dire sinon que la nature effective possède sa consistance propre inaliénable ? L'ordre de nature se distingue pleinement de l'ordre surnaturel, ordre de nature où nous acquérons les connaissances et où nous posons les actions proportionnées à nos forces, à ces forces dont nous sommes redevables non pas au don incréé, mais au don de la seule création.

Enfin, l'essai D. repousse une dernière objection : au nom de la liberté et de la toute-puissance divine, ne faut-il pas pouvoir dire que Dieu aurait pu destiner l'homme à une autre fin que la vision béatifique ? La négation de la nature pure limite, semble-t-il, ces deux attributs divins ! Mais une fois de plus, fausse apparence : gardons-nous de tout anthropomorphisme, évitons de nous représenter la liberté divine comme une liberté de choisir entre deux termes possibles, entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel ; en Dieu, la liberté ne peut pas comporter de choix, et elle n'en est pas moins parfaite et plénière [26]. Mais admettons même, à titre d'approximation rudimentaire, cette expression : Dieu aurait pu destiner l'esprit (incarné) à une autre fin que la vision béatifique. Il resterait que cet esprit incarné ne serait pas l'homme, pour la raison dite plus haut : la fin effective d'un être intéresse son essence même ; à cela, impossible à Dieu de rien changer : et on ne limite pas sa toute-puissance pour dire qu'il ne peut créer un être sans lui donner d'être ce qu'il est.

---

25. de Lubac, *Le mystère du surnaturel*, p. 118.
26. C'est du moins ainsi que je comprends H. Bouillard, *loc. cit.*, p. 379.

II

Cet essai D. a fait l'objet d'un examen critique de la part du P. Karl Rahner.

Celui-ci lui reconnaît d'abord plusieurs mérites positifs. Le principal est d'avoir rappelé au départ un principe trop oublié : toutes les spéculations sur la convenance du surnaturel par rapport à la nature et sur le désir naturel de voir Dieu doivent se suspendre à une vérité théologique, à l'expression d'un fait que la Parole de Dieu est seule à nous révéler : Dieu a créé l'homme en vue de se donner à lui, dans le Christ; la seule fin dernière assignée en fait à la création des esprits est la possession de Dieu même; volonté divine qui n'a pas été découragée par la prévision du péché : Dieu a décrété pour ces hommes qu'il prévoit pécheurs la condition de fils adoptifs.

Or, ajoute Rahner — et cette remarque lui est propre — tout décret divin suscite nécessairement un effet dans son terme. La volonté divine de nous adopter ne peut se concevoir comme une réalité juridique totalement extrinsèque à l'homme; il faut bien que corresponde en nous une ordination très intérieure à cette destination; faute de quoi nous ne serions pas obligés d'accepter celle-ci. Au surplus, la possession de Dieu, la vision béatifique a pour nous les caractères d'une vraie fin : comment le pourrait-elle si nous n'étions pas mis en rapport avec elle par un attrait et par une tension intérieure?

Il y aura donc, nécessairement, dans la nature humaine concrète, telle que Dieu l'a voulue en fait, désir de la vision béatifique, aspiration au Royaume. Désir et aspiration que nous ne révèle pas d'abord ni l'analyse réflexive des implications de notre acte intellectuel ni l'exploration de nos tendances concrètes, mais la Parole de Dieu. Et ce n'est qu'à la lumière de celle-ci, que réfléchissant sur notre vie nous nous verrons tels que nous sommes, des êtres épris et inquiets de Dieu lui-même.

Bien entendu, ce désir est absolu [27]. Non pas : Je désirerais si Dieu m'appelait effectivement. Dieu m'appelle : du côté de Dieu, la condition est posée; l'aspiration suscitée par lui est donc inconditionnelle. Non pas cependant désir *efficace*, du moins pas nécessairement : il le serait, s'il me procurait une possession inchoative de la fin; c'est ce que fait la grâce sanctifiante; mais le désir dont on parle ici ne s'identifie pas nécessairement avec la grâce; disons même qu'il la précède logiquement; et surtout, il survit à sa disparition; le chrétien, en état de péché, n'a plus la grâce et pourtant il demeure intérieurement orienté à la fin surnaturelle, il ne cesse de la désirer, il est obligé d'y tendre.

27. *Orientierung*, p. 142 : « il ne suffit pas de concevoir le désir comme conditionné » (bedingt).

Tout cela entraîne deux conséquences que l'essai D. a justement fait valoir. Tout d'abord : la nature de l'homme non orientée effectivement à la vision de Dieu, la nature pure (à supposer qu'elle soit possible) nous est à peu près inconnaissable. Beaucoup de théologiens pensent le contraire. Ils supposent plus ou moins expressément que le décret de Dieu ordonnant les hommes à l'ordre surnaturel reste extérieur à notre nature aussi longtemps que l'appel divin n'a pas suscité en elle la grâce sanctifiante, l'aspiration *efficace*; à leurs yeux, l'homme (pécheur) déjà destiné à la vision béatifique, mais non pas encore justifié par la grâce, est, dans sa nature, exactement identique à l'homme qu'il serait, si Dieu ne l'avait pas voué effectivement à l'ordre surnaturel, s'il l'avait laissé dans l'ordre naturel; en bref, la nature privée de la grâce, la nature tombée vérifie en soi les conditions d'une nature pure. Par suite, l'homme tombé s'éprouve et, en réfléchissant sur soi, se découvre comme simple nature; il peut même établir exactement quelle serait sa fin dans un ordre naturel, sa connaissance de Dieu, les lois de sa vie morale; il peut, en tout cas, effectuer une coupe bien tranchée entre le domaine de la nature et de la grâce, et donc aussi construire un concept nettement dessiné de la nature absolue de l'homme.

Illusion, observe Rahner : l'appel de Dieu au surnaturel, nous l'avons dit, suscite, dans la nature de l'homme même pécheur, une aspiration inconditionnée au Royaume. Par conséquent, dans sa réflexion sur soi l'homme ne peut atteindre en soi-même une condition qui n'est pas la sienne; il ne peut décider si les phénomènes humains qui s'offrent à son expérience — ses désirs, ses regrets, ses angoisses, sa peur de la mort, ses passions mêmes — se vérifieraient de la même manière dans un ordre simplement naturel. Pas de chimie philosophique concevable qui permettrait de séparer à l'état pur la nature des impulsions supérieures qui la travaillent. Essaierons-nous, pour circonscrire l'essence immuable de l'homme, une déduction transcendantale [28], une détermination des conditions nécessaires et universelles de l'espèce-homo? Nous arriverons, par cette voie, à dire de l'homme, par exemple, qu'il est un animal raisonnable; mais dans la « raison » que nous lui reconnaîtrons, d'où saurons-nous que ne se dissimule pas un trait, un caractère qu'elle doit à son insertion effective dans un ordre surnaturel? Ainsi, certains philosophes chrétiens déclarent découvrir dans ce qu'ils appellent l'intelligence comme telle un désir de la vision béatifique (désir qu'ils déclarent du reste conditionné). Mais savent-ils vraiment que ce désir n'est pas l'emprise, sur leur nature, du surnaturel effectif? En bref, impossible de mettre entre parenthèses — du moins avec certitude — tout élément surnaturel dans la description du phénomène humain; et donc, pas de concept pur possible de la nature absolue.

28. *Orientierung*, p. 142 : « ...einer gewissermassen transzendentalen Deduktion... um das unaufhebbare Wesen des Menschen festzustellen ».

Autre conséquence incontestable de l'essai D. : l'extrinsécisme est une doctrine sans espoir. Dès avant la grâce sanctifiante, il y a ordination à l'ordre surnaturel : quand donc cette grâce nous sera donnée, elle n'aura rien d'une superstructure ajoutée exclusivement du dehors à une nature de soi indifférente à la recevoir. La nature concrètement prise, c'est-à-dire la nature voulue en fait par le créateur appelle — et appelle absolument — la possession de Dieu et la grâce qui la prépare. Ceux qui ne veulent pas en convenir professent une opinion religieusement dangereuse : si, comme ils le veulent, la nature est fermée sur elle-même, l'ordination divine effective au surnaturel sera justement éprouvée par l'homme comme une intrusion troublante et même violente dans son univers; et le poussant à des fins pour lesquelles il n'est pas fait, elle méritera de sa part le refus; ou du moins, elle ne pourra pas s'imposer obligatoirement à son acceptation. Il est vrai, certains cherchent à échapper à cette menace par la théorie du désir conditionné; mais, observe Rahner (si du moins nous comprenons bien sa pensée), une tendance conditionnée n'empêcherait pas la nature, placée devant l'offre du surnaturel, de le refuser légitimement et de se fermer sur elle-même; car sa fin naturelle, son bonheur fini, ne deviendrait pas, pour elle, en raison de cette offre, un demi-malheur (ein halbes Unglück), il demeurerait une vraie fin, un vrai bonheur : or rien ne peut l'obliger à renoncer à son bonheur proportionné authentique [29].

Jusqu'ici, l'adhésion. Voici maintenant le refus : et non pas d'un point secondaire de l'essai D., mais de son explication, jugée insuffisante, de la gratuité du surnaturel.

Très justement, l'essai D. exige d'une théorie du surnaturel qu'elle en manifeste la gratuité non seulement par rapport à un homme hypothétiquement construit par la pensée (l'homme de la nature pure), mais par rapport à l'homme historique et concret, animé d'un désir absolu de l'au-delà. Très justement : car la grâce est un pur miracle, un don inouï et inespéré, mais pour qui donc? Pour une nature qui s'est, pour ainsi parler, retranchée de l'existence et réintégrée dans l'ordre des possibles? Non, assurément. Mais pour l'interlocuteur réel et existant que je suis, en fait, en face de Dieu : ainsi l'affirme la révélation chrétienne.

Mais, précisément, l'essai D., qui a très bien vu cette exigence imposée à la théorie, s'est rendu incapable, selon Rahner, d'y satisfaire. Et d'un mot cette incapacité tient au fait qu'il a vu dans le désir absolu un désir *naturel*; disons mieux pour éviter toute ambiguïté : un désir constitutif de la nature, un désir essentiel [30].

---

29. *Orientierung*, fin de la seconde colonne de la p. 142.

30. On sait que, dans la terminologie scolastique, le désir naturel est quelquefois distingué du désir élicite; ce n'est pas le cas ici, où naturel, comme on le verra mieux bientôt, s'oppose à gratuit, surajouté, surnaturel.

Aucune difficulté dans l'idée d'un désir simplement *absolu,* si ce désir *n'est pas constitutif,* s'il est lui-même gratuitement surajouté à l'essence. Certes, de son caractère absolu, nous pourrons conclure à l'infaillibilité de son exaucement; parce qu'absolu, il est certainement « infrustrable »; Dieu a décidé de conférer la surnature à l'homme qu'il y appelle librement; en raison de ce décret, Dieu doit à sa sagesse et à sa fidélité d'accorder le don; on peut dire qu'il se le doit à lui-même; et néanmoins ce don infaillible reste gratuit, précisément parce que le fondement de son infaillibilité ne se trouve qu'en Dieu lui-même, et non pas dans l'essence de l'homme : sa collation infaillible ne vient pas combler dans le désir absolu une exigence que l'idée de l'homme ferait valoir. Tout autrement en va-t-il si le désir absolu est constitutif. Ici par hypothèse, l'appel divin ne s'est pas borné à susciter un désir absolu dans le sujet; mais le sujet, déclare-t-on, n'est concevable et ne peut exister sans ce désir; le mouvement vers Dieu entre dans son idée, dans sa possibilité même. En ce cas, la collation du don répond à une authentique exigence de la créature; l'exaucement du désir n'est plus gratuit, il est dû; l'infaillibilité du don de la grâce se dérive, ici, de la nature même; quoi qu'on en dise, la surnature devient une simple *sequela* (*necessaria*) *creationis.* Sans doute, ici aussi, on peut dire que Dieu se doit à soi-même de nous exaucer, mais on n'échappe pas à la nécessité d'avouer qu'il nous le doit aussi à nous-mêmes. Une fois supposé son décret de création, il doit à l'homme lui-même de lui accorder une destination sans laquelle sa nature n'est ni intelligible, ni définissable, ni possible.

Pour sauver, malgré tout, la gratuité du don, l'essai D. avait invoqué la comparaison du mendiant [31] : si je dis à un pauvre : venez demain déjeuner chez moi, ce mendiant est sûr de sa table, non pas toutefois en raison d'un droit suscité par mon invitation, mais en raison de ma libéralité qui m'a inspiré mon geste, et de ma fidélité à mes promesses. Mais la comparaison cloche en un point décisif : le mendiant n'a pas une disposition naturelle et constitutive à être nourri demain par cet hôte effectif déterminé; et par suite, c'est vrai, aucun droit en lui, aucune exigence; mais telle n'est pas la condition de l'homme dont on a commencé par dire qu'il a une disposition naturelle (Naturanlage) au surnaturel; ici, cette disposition de nature crée un droit, fonde une exigence, supprime la gratuité. Ou plutôt, il n'y a plus d'autre gratuité que celle de la nature même et du don de la création.

Il est vrai, l'essai D. a remarqué justement que la surnature, étant la communication de l'amour divin personnel et souverainement libre, se distinguera toujours, par son excellence, des autres dons conférés

31. *Orientierung,* p. 139.

à une nature dans sa création même; don incréé, elle restera, dans sa liberté, sans commune mesure avec les autres bienfaits; le fait qu'elle viendra combler un désir absolu constitutif n'empêchera pas cette distinction, ne lui enlèvera pas sa transcendance par rapport aux autres perfections de la nature. Mais cette remarque n'offre pas, dans le problème présent, tout l'intérêt que lui prête son auteur : pour un désir absolu constitutif, la surnature se distingue du don de la création, comme l'infini du fini, sous le rapport de l'excellence intrinsèque, c'est vrai, mais pas sous le rapport de la gratuité; à une nature qui, comme nature, le désire absolument, le Royaume est dû au même titre que les autres principes créés qui constituent notre essence. Or c'est une gratuité distincte qu'il faudrait, aux termes du dogme chrétien, assurer à la surnature.

En bref, Dieu veut pour les hommes la fin surnaturelle; cette volonté est bien le « primum in intentione divina ». Reconnaissons qu'elle suscite nécessairement dans la nature une inclination à la surnature; Dieu ne peut nous fixer cette fin sans nous accorder à elle par une disposition intérieure. Mais n'en concluons pas que cette disposition soit à ce point naturelle que la nature serait inconcevable sans elle. Autrement, il faudrait dire que, sans doute, la création de cette nature, prise comme tout, c'est-à-dire, avec cette disposition, serait une œuvre divine gratuite et libre, mais non plus que la surnature ait une gratuité qui lui soit propre.

Cette critique de l'essai D. a déjà fait pressentir l'opinion positive du P. Rahner. A présent, il l'expose expressément. L'homme a été créé par Dieu pour l'alliance, pour recevoir en soi la plénitude divine. Cette libre destination fait naître nécessairement en lui une *« affinité »* (*« Kongenialität »*) [32] *à cette fin qu'on lui destine. Affinité très profonde* — elle le marque au cœur même de son être concret (sein Innerstes und Eigentlichstes) — et surtout inamissible : l'homme ne cessera plus d'être interpellé par l'amour divin; même dans les abîmes du péché il garde brûlante en soi cette aspiration vers Dieu et vers l'immédiation de la vie trinitaire. D'un mot, elle est « l'existential central et durable de l'homme concret [33] ».

32. *Orientierung*, p. 144.

33. « ...das zentrale und bleibende Existential des Menschen, wie er wirklich ist. » *Ibid.*, p. 144, *a*. Nous avons hésité à traduire « das Existential » par « l'existential » au lieu de « l'existentiel », terme plus accrédité, en français, dans la langue philosophique. Si nous avons fini par prendre le premier, c'est pour plus de fidélité à la pensée du P. Rahner : ce n'est pas sans raison qu'il n'a pas écrit « das Existentielle » mais bien « das Existential ». On sait, en effet, que Heidegger a distingué son analytique existentiale, de l'analytique, dite existentielle, de Kierkegaard et de Jaspers (cfr *Sein und Zeit*, Tubingue, 1949, 6e édit., p. 12) : la première a l'ambition de manifester les structures générales du *Dasein*, communes à l'ensemble des êtres humains, antérieures à toute décision personnelle, à tout engagement de la liberté (nous pourrions dire : la structure ontologique de l'homme); la seconde, au contraire, n'est guère qu'une description des possibilités concrètes offertes à l'existence, c'est-à-dire à l'acte par lequel je me pose en

Mais, à la différence de l'essai D., nous devons dire de cet existential que la profondeur de son insertion dans la nature ne l'empêche pas d'être gratuit, non dû (ungeschuldet), et déjà surnaturel. Aux termes de la révélation, il n'y a pas que le don de la création qui soit un don libre, mais plus libre encore le miracle inespéré de la venue de Dieu et de son amour personnel au-devant de notre existence. Or, si l'affinité susdite était constitutive de notre nature, s'il n'y avait aucune distinction entre l'existential concret et ce que nous sommes naturellement, en ce cas, nous pourrions sans doute encore, en êtres libres, nous révolter contre notre nature même, en haine de Dieu et du don de soi qu'il nous ferait en elle, mais nous ne pourrions plus voir venir à nous l'amour divin comme une grâce, comme une réalité imméritée. En bref, si le désir était naturel, Dieu, son terme, lui serait dû.

Par où l'on voit que, dans l'analyse de l'essence concrète de l'homme, s'impose au penseur chrétien une distinction entre l'existential qui nous réfère à Dieu et qui est déjà surnaturel, et ce qui demeure comme « reste », après abstraction de l'existential; en d'autres termes, le théologien est obligé de poser, en face de l'existential, la *nature*, en comprenant, sous ce mot, ce dont la pensée a besoin pour penser l'existential comme gratuit; il doit postuler, dans l'essence historique de l'homme, la présence d'une réalité encore concevable après que l'existential en a été abstrait à titre de détermination non due. Réalité dont il doit bien accorder qu'elle possède encore un sens et une possibilité d'existence (einen Sinn und eine Daseinsmöglichkeit), même si l'existential est imaginé comme absent. Faute de quoi, une fois de plus, l'existential, déclaré naturel, ravirait sa gratuité à la grâce à laquelle il nous ordonne.

Mais alors, dira-t-on à Rahner, vous revenez à la théorie de la nature pure et vous la déclarez nécessaire! Sans aucun doute, répond-il. Mais nous n'en revenons pas, pour autant, à l'image précise qu'en donnent un bon nombre d'auteurs. A leurs yeux, le contenu de la nature absolue est pleinement déterminable; pour nous, il échappe presque entièrement à nos prises; il n'est pas une « grandeur » définissable et aucune horizontale un peu nette (keine saubere Horizontale) [34] ne se laisse tirer entre lui et le surnaturel; impossible d'établir exactement ce qui, dans notre expérience, relève de la nature comme telle. Par exem-

tant que personne libre. Or, quand il écrivait ces mots déjà cités : « das zentrale und bleibende *Existential* des Menschen, wie er wirklich ist », le P. Rahner se souvenait certainement de cette distinction et il entendait bien désigner, faut-il le dire, par cet existential surnaturel une réalité inscrite par Dieu en l'homme, en tout homme, avant tout exercice de la liberté. Par ailleurs, c'est en vain qu'on chercherait dans l'article du P. Rahner un usage quelconque de la notion précise, et proprement jaspérienne, de l'existentiel; il n'en avait nul besoin; et c'est pourquoi nous aurions pu, à la rigueur, employer le mot « existentiel » sans risquer de créer des confusions.

34. *Orientierung*, p. 145.

ple, il arrive à l'homme, dans la douleur, ou dans le travail accablant, ou en face de la mort, de sentir s'éveiller une aspiration à un monde meilleur, à une réalité absolue; ne l'oublions pas, cet homme est toujours sous l'influence d'un existential surnaturel (si ce n'est sous l'influence de la grâce proprement dite); aussi, est-il à penser que cette aspiration procède de cette disposition existentiale; comment la nature, prise en elle-même, réagirait-elle à ces phénomènes humains de la douleur et de la mort, nous ne le saurons jamais exactement.

Nous en aurons bien quelque soupçon. Car Rahner concède la perception possible d'un certain contenu de la nature. La définition de l'homme comme « animal raisonnable » pourra toujours paraître assez pertinente. En tout cas, en principe, il est possible au philosophe de construire de par ses propres méthodes (von sich aus) un certain concept de l'être humain, dont il pourra estimer quelques traits nécessaires et universels. Concept philosophique matériel qui fournira, en quelque sorte, un contenu au concept théologique purement formel de la nature pure. Mais cette philosophie de la nature absolue ne sera jamais pleinement certaine de ses résultats : qui lui garantira que des déterminations qu'elle incline à considérer comme purement naturelles ne relèvent pas de l'existential surnaturel? Et cette incertitude l'affectera surtout dans son étude de la relation de l'esprit à Dieu et dans la détermination des lois morales. Car c'est évidemment dans cette zone anthropologique spirituelle que l'existential surnaturel exerce au maximum son influence. Mais prenons-y garde : ne faisons pas dire au P. Rahner qu'il ne croit pas à une connaissance philosophique certaine de la nature, de la morale naturelle, du droit naturel; si nous le comprenons bien, il ne nie aucunement cette possibilité de certitude et de science : il nie seulement la connaissance certaine du contenu de la nature pure, mais non pas du contenu de la nature concrète; il entend bien qu'il est possible à la raison humaine d'établir en toute fermeté certains droits et certains devoirs de la nature humaine historique, de la nature effectivement ordonnée à Dieu sinon toujours par la grâce proprement dite, du moins par l'existential surnaturel.

Reste que la disposition absolue au surnaturel est elle-même gratuite et surnaturelle, c'est-à-dire détermine accidentellement une nature concevable et possible sans elle. Mais comment peut-elle s'y insérer, si, de par elle-même, cette nature pure n'a pas une disposition à la recevoir? En effet, il n'en peut être autrement : le P. Rahner en convient : il faut bien admettre une disposition naturelle et constitutive à la disposition surnaturelle, une « ouverture de la nature à l'existential surajouté » (« eine Offenheit für dieses übernatürliche Existential ») [35]. Et l'on n'hésitera pas à en parler, avec l'Ecole, en termes

35. *Orientierung*, p. 145.

de puissance obédientielle. A condition toutefois de ne pas la réduire à une simple non-répugnance : bien plutôt, la concevra-t-on comme le dynamisme naturel illimité de l'esprit: car un dynamisme illimité est, on peut le montrer, la condition à priori de la possibilité d'une vie intellectuelle et il est naturel de penser que ce dynamisme naturel constitue le point d'attache, le point d'insertion de l'existential surnaturel. D'autre part, on évitera d'identifier ce dynamisme avec « le dynamisme que nous éprouvons dans l'aventure de notre Dasein spirituel concret », car dans ce dernier, l'existential surnaturel est déjà à l'œuvre : en somme, le dynamisme purement naturel ne nous est pas donné dans l'expérience — du moins, nous ne pouvons l'y distinguer avec certitude de l'aspiration surnaturelle — nous n'en affirmons l'existence qu'à la lumière d'une déduction transcendantale des conditions à priori de toute connaissance intellectuelle. Irons-nous plus loin et y verrons-nous un désir de voir Dieu? Certainement pas un désir inconditionné, puisqu'il est simplement la capacité naturelle du seul désir inconditionné acceptable, de l'existential surnaturel; le confondre avec celui-ci équivaudrait de nouveau à nier la possibilité de la nature pure, d'une condition concevable où l'homme ne serait ordonné effectivement qu'à la possession de Dieu *in umbris et imaginibus*. Mais peut-être serait-il un désir conditionné de voir Dieu? Le P. Rahner ne se pose pas nettement la question, mais certains indices donnent à penser qu'il refuserait d'aller jusque-là et qu'il se borne à le concevoir comme une inclination indéterminée à tout bien.

Quoi qu'il en soit, on voit que Rahner, pour finir, rouvre la question du surnaturel dans les termes qui avaient été ceux de l'Ecole, au moins depuis l'époque de Cajetan. Avec l'essai D., Rahner avait souligné, au départ, l'importance de poser le problème de la surnature et de sa gratuité par rapport à la nature historique, le décret divin ayant suscité en l'homme concret un désir absolu du surnaturel; et nous pouvions croire alors que cette nouvelle optique allait faire taire les anciennes querelles, en les supprimant; mais dès là que le désir absolu est déclaré lui-même surnaturel, voici que se redressent tous les litiges anciens, sur la simple non-répugnance, sur la convenance positive et sur le désir conditionné.

III

L'essai de H. U. von Balthasar n'a peut-être pas été conçu dans l'intention de les refouler définitivement. Mais du moins c'est à cela qu'il aboutirait, s'il réussissait à se faire accepter.

Avec l'essai D., avec Rahner, Balthasar demande au penseur chrétien de souligner, au départ de sa théologie de la grâce et de l'homme, le souvenir de l'intention divine effective qui a présidé à la créa-

tion : en fait, Dieu a créé l'homme dans le dessein de se l'unir à lui-même : c'est cette destinée qui explique l'homme et lui donne son sens : sa bonté, sa vérité, son unité est celle d'un être orienté, au plus intime de lui-même, à la possession de Dieu.

Mais il va de soi que cette destination, tout en l'affectant dans son essence, est une faveur toute gratuite ; or une gratuité ne peut pas se définir en des termes purement absolus : un don n'est jamais gratuit que pour son bénéficiaire. Par conséquent, l'ordre effectif et seul existant de la surnature appelle nécessairement un concept corrélatif de nature, sans lequel il est impensable : « La grâce est grâce pour une nature et à une nature ; logiquement, sinon temporellement, elle présuppose toujours une nature [36] ». En d'autres termes, nous ne pouvons pas penser l'être humain concret que nous révèle la Parole de Dieu, sans engager dans cette pensée l'idée d'une nature qui fait face à l'orientation vers Dieu, qui en est le sujet non pas séparé, mais distinct, et qui constitue, dans l'unité indivisible de notre essence concrète, une sphère relativement indépendante, présupposée à la grâce, et non pas simplement dérivée de celle-ci comme une de ses formes ou de ses expressions. Aussi condamnable toute dérivation de la grâce à partir de la nature (Baius), aussi illégitime toute réduction de la nature à une forme de la grâce, toute destruction de la première par la seconde [37].

Mais il importe de remarquer que ce concept d'une nature distincte de la grâce n'est guère qu'un concept abstrait et formel. *Abstrait* tout d'abord : en fait, n'existe que la nature graciée. Ou plutôt, la nature peut être privée de la grâce proprement dite ; mais dans cette privation, elle ne cesse d'être destinée par Dieu à la possession de lui-même, elle n'est pas réduite à l'état de pure nature ; elle reste insérée dans un ordre surnaturel. Il faut en effet se garder de confondre possession de la grâce et ordre de grâce ; le péché nous enlève la possession, mais non pas l'ordre et l'absence actuelle de la grâce dans le pécheur est toute différente de son absence dans une nature pure (à supposer que celle-ci soit possible) ; dans le premier cas seulement c'est une privation de ce qui devrait être : devoir être toujours actuel et qui constitue précisément l'*ordre* de surnature dans lequel l'homme demeure situé. Concept *formel* ensuite : et il faut entendre par là que le contenu du concept de nature n'est guère définis-

36. H. U. von Balthasar, *Karl Barth*, p. 291.

37. K. Barth n'a peut-être pas évité cette faute. Cfr A. Ebneter, *Der Mensch in der Theologie Karl Barths*, Zurich, 1952, p. 36 : « Aber in der ganzen Systematik, die nur ein reines « von-oben-nach-unten » kennt, lauert beständig die Gefahr, die Natur zu einer blossen *Form* der Gnade zu verflüchtigen. Alles Geschaffene wird nur Zeichen, Verheissung und Erwartung der Gnade. Selbst von protestantischer Seite wurde gegen Barths allgemeine Schöpfungslehre der Vorwurf erhoben, dass ein gewisser Schöpfungsdoketismus aufscheine, da alles nur noch eine Art Zeichensprache des Gottes-Bundes werde ». Ebneter invoque ici la *Dogmatik*, III, 1, p. 75, 82, 175 ; III, 2, p. 344 suiv.

sable à nos yeux : parce que fruit d'une abstraction, il n'est nulle part donné comme tel dans l'expérience; impossible d'en distinguer exactement les traits de ceux que la nature doit à son appartenance à l'ordre surnaturel. Aussi les questions de savoir si et en quelle mesure appartiennent à cette nature abstraite l'ignorance, la résistance intérieure au bien, la concupiscence, la maladie, la mort (et quelle forme de mort), comme aussi le mariage, la société, l'Etat, quelle serait la relation de cette nature à un Dieu qui ne se serait pas révélé personnellement, quelle la nécessité de la prière, le sort éternel de l'âme, la résurrection des corps, la béatitude finale : toutes ces questions ne peuvent que demeurer sans réponse [38].

Le P. Rahner nous a déjà tenu un langage assez semblable : impossible, nous donnait-il à entendre, de construire une morale de la nature abstraite. Ici Balthasar énonce expressément l'impossibilité d'une théologie purement naturelle. Il la fonde même sur deux motifs : la seule relation à Dieu qu'il nous soit donné de connaître est celle que contracte notre nature concrète, et celle-ci ne quitte jamais, même par le péché, l'ordre de la surnature; mais en outre, la lumière même dans laquelle nous construisons notre théologie est bien sans doute la lumière de la raison, mais non pas toutefois d'une raison abstraite, soustraite aux influences de l'ordre de grâce et de ce que Rahner appelait l'existential surnaturel : tout au contraire, c'est une raison qui est engagée, dès qu'elle s'éveille, dans la téléologie de la foi ou de l'incroyance [39]. Par là, Balthasar n'entend pas nier la possibilité de prouver Dieu, ni, d'une manière générale, de connaître Dieu, avec certitude, par la raison : il entend seulement que cette preuve et cette connaissance, et dans son point de départ (le monde de notre *expérience*) et dans ses *moyens* (la *raison*) *engage des éléments qui* ne relèvent pas de la nature abstraite.

Il n'y a donc nulle part en ce monde une réalité qui ne serait que nature [40]. Aussi le concept concret de nature, celui qui en fait une réalité engagée dans l'histoire du salut, est-il le concept essentiel et dominant (der beherrschende) [41]; le concept abstrait n'est guère qu'un concept auxiliaire (Hilfsbegriff), dont toute la fonction se borne à protéger le concept de grâce, à exprimer la substructure et la subjectivité dans laquelle la grâce vient s'insérer gratuitement. Pour énoncer son contenu, il suffit de dire qu'il désigne, dans l'homme, sa condition créée de sujet conscient et libre, spirituel et corporel [42] et y délimite une sphère relativement consistante (relativ eigenständige

38. Balthasar, *op. cit.*, p. 294.
39. *Op. cit.*, p. 291 : « Auch der Blick seiner Vernunft wird nicht der Blick einer ratio pura sein,... sondern der Blick einer je schon in der Teleologie des Glaubens oder Unglaubens stehenden Vernunft. »
40. *Op. cit.*, p. 298 : ein Stück « reiner Natur ».
41. *Op. cit.*, p. 300.
42. *Op. cit.*, p. 301.

Sinnsphäre) [43] et relativement intelligible en elle-même, à peu près ce que nous appelons la sphère de la culture, des relations personnelles (du *Ich-Du*), du couple homme et femme, mais dont nous devons ajouter aussitôt que nous n'arrivons pas à la circonscrire exactement dans sa réalité propre et séparée, à la distinguer de la grâce qui la pénètre dans toutes ses fibres et lui impose sa marque dans toutes les directions (...die konkrete, von der Gnade nach allen Richtungen geprägte und gezeichnete Natur) [44].

Jusqu'ici, Balthasar n'a rien ajouté de substantiel aux vues de l'essai D. et de Rahner. Mais reste à lui demander s'il estime que la gratuité de la grâce peut se concevoir sans affirmer la possibilité de la nature pure. Supposons même en effet, comme il le veut avec l'essai D. et avec Rahner, que la nature abstraite ne soit pas exactement délimitable dans son contenu ni saisissable en elle-même, abstraction faite de l'existential surnaturel qui l'imprègne. Après cela, on est encore en droit de se demander s'il ne faut pas néanmoins, pour garantir la gratuité de l'ordre surnaturel, reconnaître à cette nature abstraite et inconnaissable une possibilité absolue d'existence séparée. L'essai D. répondait non, Rahner répondait oui. A première vue, il pourrait sembler que Balthasar se rallie simplement à l'avis de l'essai D. Le fait de la gratuité de la grâce, écrit-il, ne suffit pas à fonder l'idée que la nature pourrait exister sans la finalité surnaturelle [45]. Et ici et là, il donne à entendre qu'une définition de la gratuité par en haut suffit bien à garantir la transcendance de l'ordre surnaturel : il entend par là que l'excellence propre de la surnature, son caractère de don incréé qui la distingue de tous les autres dons conférés dans la création même lui assure une gratuité distincte et propre, très suffisante pour satisfaire aux exigences du dogme chrétien, sans qu'il faille la déclarer gratuite par rapport à une nature qui pourrait exister sans elle.

Mais on s'aperçoit vite que Balthasar fait une certaine concession à Rahner. Déjà il nous a dit que la gratuité de l'ordre surnaturel, bien que substantiellement définie par son excellence unique, et par suite concevable « absolument », ne pouvait pas néanmoins ne pas se concevoir « relativement », c'est-à-dire sans engager l'idée d'une nature abstraite à l'égard de laquelle elle est gratuite. En somme, il faut compléter le concept de gratuité par en haut au moyen d'un concept de gratuité par en bas. Maintenant, accordons quelque chose de plus : d'un certain point de vue et à un certain niveau de pensée, il faut dire que cette nature abstraite, bénéficiaire du don gratuit de la surnature, est absolument possible et réalisable sans ce don. De quel point de vue? Du point de vue de l'homme, non pas du point de vue

43. Balthasar, *op. cit.*, p. 311.
44. *Op. cit.*, p. 300.
45. *Op. cit.*, p. 295.

de Dieu. Du point de vue de l'homme, auquel la grâce échoit comme le don souverainement libre de Dieu, l'expression de la gratuité de cette grâce se transposera nécessairement et immédiatement en celle-ci « il aurait pu en être autrement » (dass es « auch anders gegangen wäre ») [46]. Et de fait : voici que l'homme se laisse dire par Dieu qu'il a été élevé à la hauteur de l'amitié divine; dans l'élan de gratitude que provoque cette révélation, comment voudrait-on que l'homme ne confesse pas son indignité? Haussé à cette condition d'enfant de Dieu, voici qu'il voit se former en lui la pensée de la « dernière place » (der Gedanke des letzten Platzes) : il s'aperçoit que lui revenait non pas la condition de l'ami, mais tout au plus celle de serviteur et de créature (et même cette dernière, il la confesse alors comme un pur don de l'amour). Ainsi du point de vue d'une théologie de la créature (vom Standpunkt einer kreatürlichen Theologie), on a toute raison de ne pas laisser tomber le concept de pure nature (tout en s'interdisant d'en mesurer le contenu).

Mais il n'en va pas de même du point de vue de Dieu. Le contenu de la sphère dite naturelle « est-il si grand, si absolu qu'il suffise, même *pour Dieu,* à fournir les éléments d'une possibilité d'existence : voilà ce que nous ne pouvons pas affirmer catégoriquement ». Car, une fois posé que, dans l'intelligence et la volonté divine, c'est *en fait* l'ordre surnaturel qui a donné son sens et son intelligibilité à l'être humain (par le fait même qu'il lui fixait sa fin, la fin surnaturelle), dès lors, nous ne pouvons plus vraiment savoir, si, en dehors de cet ordre de grâce, la nature jouit d'une intelligibilité, d'une possibilité quelconque. De toute éternité, Dieu n'a voulu qu'une chose : ouvrir à l'homme son amour. C'est pour cela qu'il a créé le monde : en regardant les choses à partir de ce point-là, on doit convenir que la question de savoir si un monde sans grâce eût pu exister, est une question oiseuse. « Et ce qui n'a pas d'importance pour Dieu, ne doit, en définitive, en avoir aucune pour l'homme, pas même pour son humilité [47]. »

Il est vrai, l'homme ne peut pas construire une théologie purement divine; il ne peut parler de Dieu du point de vue de Dieu; il faut bien que sa théologie se résigne à être une théologie de créature; et donc, aux réalités de la grâce elle-même, il donnera une expression nécessairement limitée à ses moyens humains. Aussi dirons-nous pour finir, que sa pensée demeurera, sur ce point, dans un état de tension : elle acceptera l'idée de pure nature, sans laquelle, nous l'avons vu, elle trahirait, de son propre point de vue, la gratuité de la grâce, mais elle la surmontera par l'idée d'un ordre de grâce dont Dieu lui

46. *Op. cit.*, p. 312. Littéralement : « il en eût été autrement » mais la traduction que nous avons préférée dans le texte n'est certainement pas fautive puisqu'on va nous dire un peu plus bas qu'on a raison de ne pas laisser tomber le concept de nature pure.

47. *Op. cit.*, p. 312.

dit qu'étant le seul réel, il est aussi le seul à avoir *absolument* intelligibilité et possibilité.

Balthasar ne s'explique pas davantage sur cette distinction entre le point de vue de l'homme et celui de Dieu. Risquons-en une interprétation. Appliqués à concevoir correctement la gratuité du surnaturel, nous ne pouvons pas ne pas la traduire en des termes qui placent la volonté divine devant un choix entre deux ordres d'essences possibles. « Il aurait pu en être autrement », disons-nous, et nous entendons par là que le vouloir divin — lequel, en fait, a décrété l'ordre surnaturel — s'est trouvé, dans un moment de raison antécédent, en face de deux ordres pareillement possibles : la nature pure et la surnature. Mais il va de soi, nous dirait Balthasar, que cette traduction inévitable de la gratuité engage une représentation de l'action divine tout à fait anthropomorphique, toute relative à notre manière de penser Dieu, nullement adéquate à son objet considéré dans son en-soi. Il est impossible que Dieu ait eu à choisir entre deux ordres. Sa nature même l'en rendait incapable. Un choix libre implique, dans sa notion même, une indifférence préalable. Mais, en Dieu, un état d'indifférence réellement préalable à l'acte même du vouloir est chose radicalement impensable. Il ne s'en suit pas que le décret divin de création et de destination à l'ordre surnaturel ne soit pas un acte pleinement libre : le pouvoir d'indifférence ou de choix, le pouvoir de la volonté *ad opposita* n'est nullement requis à la perfection de la liberté : il est une modalité d'exercice de la liberté, mais la liberté ne s'identifie pas avec lui : il y a liberté toutes les fois que la volonté se détermine elle-même, dispose de son acte, en est souverainement maîtresse [48].

Impossibilité qui se tire de la perfection du sujet. Il en est une autre qui se tire de l'inexistence des objets du choix : Dieu n'a pas pu choisir entre deux ordres possibles, pour la raison que les possibles n'ont pas en lui d'existence idéale, qui précéderait leur existence réelle. Ici, Balthasar pourrait se borner à invoquer l'autorité d'un moderne interprète de saint Thomas, le P. Sertillanges : « On sait que pour M. Henri Bergson, le possible est postérieur au réel, et non pas antérieur » ; cette thèse est « parfaitement thomiste en ce qui concerne les faits contingents, puisque ceux-ci n'ont pas de vérité *ante eventum*, pas d'intelligibilité, donc nulle possibilité objective ». « L'univers n'est pas possible avant d'exister. Sa possibilité n'est acquise, en Dieu même, que postérieurement à l'acte qui le crée, et cette possibilité n'est que la projection en arrière de son existence ». Pour saint Thomas, « le monde ne préexiste pas réellement sous forme d'Idées, même divines. Ce qui préexiste, c'est Dieu, simplement, et ce qu'on

48. C'est ce que A. Durand s'est attaché à montrer dans un article d'ailleurs tout à fait étranger au sujet ici traité, *La liberté du Christ dans son rapport à l'impeccabilité, Nouvelle Revue théologique*, 1948, pp. 811-822.

appelle Idées n'est que la projection en Dieu, par notre intelligence à nous, des objets du temps et des acquisitions du temps. Ces acquisitions du temps, qui sont la création même, sont donc bien un gain véritable et croissant; elles ne sont nullement une diminution, une réduction, si ce n'est par rapport à Dieu; mais cela qui le contesterait? Le réel n'est pas une ombre, mais une lumière grandissante jusqu'à ce que soit complet le nombre des « élus » et achevé « l'enfantement » universel dont parle l'Apôtre. Le « parfait » ne précède pas; on y marche. Le monde n'est pas tout fait d'avance et seulement manifesté; il se fait. Il n'est possible, encore une fois, que par projection en arrière, après avoir existé ». « Quand donc saint Thomas écrit que Dieu a tout créé *per intellectum*, il ne faut pas comprendre, quoi qu'il en soit des apparences verbales inévitables, que Dieu conçoit d'abord, puis qu'il crée, comme un fabricateur humain; mais bien que le créé émane de lui en lui empruntant son intelligibilité aussi bien que son être. L'intelligibilité, reportée en Dieu après coup, engendre la possibilité; ce n'est pas la possibilité qui engendre l'être. Le langage correct est de dire que Dieu est un infini de *possibilité*, et non qu'il y a en lui une infinité de *possibles*. La possibilité qui est en Dieu, c'est Dieu, et il n'y en a pas d'autre, si ce n'est pour les *rudiores* dont parle Cajetan (*In* q. 14, art. 5, n° 11). En ce qui nous concerne nous-mêmes, c'est notre existence en Dieu qui fonde notre possibilité, au lieu que ce soit notre possibilité en Dieu qui fonde notre existence. Et notre existence en Dieu, c'est Dieu, comme saint Thomas le répète fréquemment [49] ». En bref, Dieu ne pense pas d'abord les choses, ni les ordres du monde et ensuite les crée, ou crée, par choix, l'un d'entre eux, mais il crée un ordre, par l'acte même dans lequel il le pense; il n'y a donc d'existence idéale et donc de possible que celle de l'être même.

En somme, si nous n'avons pas fait erreur dans l'interprétation de la pensée de Balthasar, sa distinction du point de vue de l'homme et du point de vue de Dieu revient à celle-ci : la possibilité de la nature pure est une vérité relative — relative à nos moyens humains de penser la gratuité du surnaturel — mais non pas une vérité absolue.

Jusqu'ici, nous avons rapporté trois opinions, assez discordantes. On entend bien que notre étude s'est bornée à les exposer; nous ne les avons encore soumises à aucune critique et nous n'avons pas davantage désigné celle d'entre elles qui nous paraît devoir retenir, non peut-être sans certaines réserves, l'adhésion. Nous réservons cette tâche pour un prochain article.

(*à suivre*)

Saint-Albert de Louvain. L. MALEVEZ, S. J.

49. A.-D. Sertillanges, O.P., *Le christianisme et les philosophies*, Paris, 1939, t. I, p. 274, 275.