NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

75 Nº 7 1953

La gratuité du surnaturel

Léopold MALEVEZ (s.j.)

p. 673 - 689

https://www.nrt.be/es/articulos/la-gratuite-du-surnaturel-2541

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La gratuité du surnaturel

(Suite)

IV

Nous avons exposé les opinions de quelques théologiens récents sur la gratuité du surnaturel : l'essai D., le P. Rahner, Urs von Balthasar. Jusqu'ici, nous nous sommes borné à les rapporter. A présent, nous voudrions prendre parti.

La pensée de von Balthasar ne nous retiendra pas longtemps. Nous pourrions même, à la rigueur, nous contenter de la concession qui nous est faite. De notre point de vue humain, on nous l'accorde, la nature pure doit être déclarée possible, pour la protection de la gratuité du surnaturel. Aveu qui pourrait nous suffire. Après tout, le point de vue humain est le seul où nous pouvons nous fixer, et d'où nous pouvons regarder Dieu, parler de lui, de sa libre grâce, de son appel à la destinée surnaturelle. « Efforcez-vous de vous mettre au point de vue de Dieu lui-même ». Mais justement, cet effort est encore le nôtre. Impossible, pour nous, de transcender nos propres moyens de pensée et d'expression. En conséquence, dire, avec Balthasar, que l'idée de la nature pure est inévitable du point de vue de notre pensée, c'est reconnaître qu'elle ne peut pas ne pas régler toute notre réflexion sur les réalités de la grâce. Nous ne pourrions y renoncer que pour cesser tout discours, pour nous interdire toute théologie de l'ordre surnaturel.

Pourtant, faisons face à l'objection. On nous dit : en Dieu, pas d'existence idéale des possibles, ni d'indifférence préalable au libre dessein créateur, sauf pour une conception grossièrement anthropomorphique de l'intelligence et de la liberté divine. De là suit, ajoutait-on, que la thèse de la possibilité de la nature pure ne peut être vraie, absolument, du point de vue de Dieu; tout au plus l'est-elle **relativement, du point de vue de la créature.**

Mais cette conclusion n'est rien moins qu'évidente.

Il est vrai qu'Hamlet n'avait point de contenu, point de réalité, point de nom avant que Shakespeare ne l'ait conçu ni raconté dans son drame ; c'est la création de son auteur qui en a suscité l'idée, l'essence même, et si, comme il m'est loisible, j'appelle l'idée d'Hamlet sa possibilité, alors, je peux dire, c'est vrai, que sa possibilité ne précède pas, mais bien plutôt accompagne ou suit son être. Mais d'autre part, il est non moins vrai qu'avant de créer Hamlet, Shakespeare le portait virtuellement en lui-même ; non moins vrai également que sa puissance créatrice ne s'est pas épuisée dans l'invention d'Hamlet, ni de Desdémone, ni de tous les personnages qu'il a inventés en fait ; du moins, nous pouvons penser sans absurdité que le génie de Shakespeare débordait largement ses conceptions effectives. Or, cet au-delà, jamais conçu, il m'est permis d'en parler en termes d'objets possibles. Ce que disant, je ne donne pas à entendre que ces objets, que ces personnages, toujours demeurés virtuels, aient jamais eu une existence idéale quelconque dans la pensée de Shakespeare, ni que Shakespeare se soit trouvé devant eux comme devant des termes soumis à son choix ; mais je nomme simplement la virtualité, indéfinie, du génie shakespearien ; et je ne dis pas non plus que leur possibilité précédait leur être, ni qu'elle eût pu « engendrer » celui-ci ; ou si je le dis, c'est que je l'entends alors d'une possibilité qui est déjà l'être même, l'actualité, la plénitude, à savoir, une fois de plus, le génie de Shakespeare et sa puissance indéterminée d'invention.

Cette analogie peut nous éclairer dans la question ici traitée. En disant de l'univers de la nature pure (et en général d'un univers quelconque) qu'il est en Dieu, comme une possibilité d'existence, nous ne donnons pas nécessairement à penser que cet univers est contemplé objectivement par Dieu dans une sorte d'existence idéale, préalable à toute réalisation effective. En Dieu, c'est vrai, il n'y a rien que Dieu : point de division entre le sujet et l'objet, point d'essences opposées au regard divin, réellement distinguées en quelque mesure que ce soit, de l'intelligence du créateur ; point de royaume des possibles qui ne soit rigoureusement identifié avec l'*existence* absolue qui les fonde. Pas davantage, en disant de la nature pure qu'elle a été écartée du dessein créateur au profit d'un univers surnaturalisé, nous n'entendons qu'ait eu lieu, dans la volonté divine, un passage quelconque de l'indétermination à la détermination. Qu'est-ce donc que nous signifions positivement par l'affirmation des « possibles » ? Simplement ceci : l'être divin est indéfiniment participable ; son « imitabilité » dans la création n'a d'autre limite que le contradictoire ; la puissance créatrice déborde largement les termes auxquels elle confère effectivement l'existence. Nous ajoutons, il est vrai, que ce pouvoir créateur jouit d'une conscience distincte et pleinement déterminée de soi-même. **Mais il n'est rien de tout cela que le philosophe et à fortiori**

le chrétien contesteront : l'un et l'autre confessent une toute-puissance divine pleinement éclairée : mais comment celle-ci serait-elle sauve, si nous tenions par ailleurs que le pouvoir créateur ne s'étend pas au delà de l'univers qu'il pose en fait?

Il est vrai, on demandera : d'où savons-nous que la puissance créatrice embrasse déterminément parmi ses virtualités un univers de nature pure? Il faut répondre : la Parole de Dieu nous révèle que l'ordre existant effectivement est un ordre surnaturel; dans cette révélation, j'apprends que ce caractère de surnaturalité n'*était pas dû* à la condition de la créature spirituelle, mais qu'il est gratuit d'une gratuité distincte de celle de la création; au surplus, cette gratuité — nous le montrerons plus loin — ne peut pas se définir exclusivement par en haut; il faut bien (et au reste Balthasar nous l'accorde), la concevoir aussi par en bas : le surnaturel survient à une nature déterminable sans lui. Dès lors, la révélation de l'ordre surnaturel me donne des lumières sur quelques-uns des termes auxquels s'étend la puissance créatrice : elle m'apprend que le pouvoir divin d'invention comprend certainement parmi ses virtualités une créature spirituelle inférieure à la créature gratuitement surnaturalisée, c'est-à-dire précisément une nature pure.

En conclusion, je peux dire que la nature pure est possible, non pas seulement du point de vue de l'homme, mais du point de vue de Dieu même, et je peux reconnaître à l'affirmation de cette possibilité une vérité non pas seulement relative, mais absolue. Je le peux, car en tenant ce langage de la « possibilité », une fois de plus je ne donne à entendre *ni* que la nature pure s'oppose sous la forme d'un concept objectif à l'intellect divin, *ni* que Dieu a vérifié en soi-même un moment d'indétermination à l'égard de deux ordres également possibles, moment d'indétermination surmonté ensuite par le décret créateur de l'ordre surnaturel; et je n'entends pas davantage que l'être possible précède l'être réel, et encore moins qu'il l'engendre; mais je nomme seulement cet « infini de possibilité » qu'est Dieu, cette puissance inexhaustive d'invention qu'est l'*être* divin lui-même, que je ne pourrais lui refuser sans l'effacer lui-même de ma pensée.

Venons-en aux vues du P. Rahner et de l'essai D. Nous pouvons admettre, avec ce dernier, qu'il y a lieu d'ouvrir la théologie de la surnature par la remise en mémoire du dessein divin qui, *en fait,* a inspiré le geste créateur. Ne soyons pas d'abord attentifs à ce que Dieu aurait pu faire. Ce qui importe par-dessus tout, c'est de savoir ce qu'il a fait, et si possible, ce qui a motivé sa libre grâce. Or la révélation est seule à nous éclairer sur ces deux points : Dieu nous a appelés au Royaume, et cet appel a sa source dans une prédestination toute gratuite, dans un mouvement d'agapè qui n'a son motif qu'en lui-même, et non pas en nous. Et il fallait bien qu'il en fût ainsi :

l'excellence unique du don lui assurait une gratuité absolue. Ou si le chrétien compare aussitôt ce don à sa condition de donataire, c'est sa condition concrète de créature indigne et pécheresse qui s'offre d'abord à son attention. Il se peut que notre pensée, appliquée à l'intelligence parfaite de cette première gratuité, en vienne à établir qu'« il aurait pu en être autrement », même indépendamment du péché, que la nature pure était possible : nous en convenons, dès ici, avec Rahner, contre l'essai D. Mais de toutes manières, cette découverte ne sera guère qu'une considération dérivée et qu'une conclusion théologique. La vérité divine dont nous devons vivre est celle de notre vocation au Royaume et notre reconnaissance doit s'inspirer avant tout de la grandeur intrinsèque de cette destinée. Il faut convenir qu'une théologie trop rapidement et surtout trop exclusivement attentive à la nature pure et à sa possibilité (« remerciez-le de ce qu'il ne vous a pas laissés dans une condition inférieure absolument possible ») risque de nous fermer les yeux sur l'éminente valeur du don lui-même.

Mais admettrons-nous, après cela, l'idée d'un désir absolu (non constitutif) du Royaume, corrélatif en nous au décret qui, en Dieu, nous y destine? Accepterons-nous « l'existential surnaturel » du P. Rahner dans le sens précis qu'il lui donne?

Remarquons d'abord que les sources chrétiennes, Ecriture et tradition primitive, ne semblent pas énoncer expressément la présence en l'homme d'un désir de la possession de Dieu, et j'entends ici d'un désir *quelconque,* absolu ou conditionné. Certes, l'alliance de Dieu avec l'homme, comme aussi la totale gratuité de cette alliance, appartient à la substance du message. Mais en va-t-il de même de l'existence en l'homme d'un désir corrélatif à ce don et suscité par lui? La révélation chrétienne nous apprend-elle qu'à l'offrande de la surnature, démarche de l'agapé divine, corresponde en nous un appétit, un eros, un désir de le posséder dans sa perfection? L'idée en est déjà bien formée chez saint Augustin : « inquietum cor, donec requiescat in te [50] » : l'homme, même tombé, et indépendamment de la grâce, aspire à la possession de Dieu, comme à son seul repos. Mais, selon Nygren, chacun le sait, il faudrait voir dans l'apparition de cette idée, le résultat d'une contamination : l'agapé chrétienne, primitivement pure de tout mouvement ascensionnel, eût été progressivement corrompue par l'intrusion du mobile platonicien de l'eros [51].

Origine platonicienne (mieux : néo-platonicienne) que l'on serait tenté de confirmer par l'observation que voici : chez les théologiens scolastiques, l'idée du désir de voir Dieu est insérée dans une conception très générale du mouvement ascensionnel de l'univers : tous les êtres

50. *Confess.,* l. I, c. I, 1.
51. A. Nygren, *Eros et Agapé,* Paris, 1952, t. III, pp. 17, 35, 281, etc.

créés, nous dit saint Thomas, cherchent à refléter Dieu et à lui ressembler ; c'est là leur fin dernière [52] ; chacun la poursuit selon le mode propre de sa nature ; et donc, les êtres rationnels tendront à la ressemblance de Dieu dans la ligne même de leur intelligence, c'est-à-dire qu'ils aspireront à la possession *intellectuelle* de Dieu, dans la mesure de leur capacité. Or, cette interprétation ascensionnelle de l'univers est très certainement d'origine néo-platonicienne : c'est au néo-platonisme que saint Thomas emprunta le thème de l'émanation et du retour, de l'*exitus* et du *reditus*, dont il se servit comme d'un schéma dans l'organisation de la Somme théologique [53] ; et précisément le mouvement qui entraîne l'univers vers la ressemblance avec Dieu et les esprits vers la possession de Dieu remplit exactement la phase du *reditus*.

Les théologiens du désir de voir Dieu auraient donc d'abord à rencontrer la thèse de Nygren. Et sans doute, ils ne pourraient pas contester que les thèmes néo-platoniciens n'aient exercé quelque influence dans l'élaboration de l'idée de ce désir. Mais, d'autre part, ils pourraient montrer, croyons-nous, que les sources chrétiennes la préparaient, et même qu'elles suggéraient la conception d'un univers en inquiétude de Dieu : « La création attend anxieusement cette révélation des fils de Dieu » ; « en commun, tout entière, elle gémit et connaît les douleurs de l'enfantement jusqu'à ce jour [54] » ; de sorte que l'idée du désir de Dieu, loin de représenter une corruption des mobiles chrétiens, apparaîtrait comme leur développement homogène et authentique.

Mais nous n'avons pas à nous engager ici dans cette recherche. La question posée porte moins sur l'idée du désir de Dieu en général que sur celle du désir absolu comme tel. Elle est, très exactement, celle-ci : Quoi qu'il en soit de sa présence explicite ou simplement virtuelle dans les sources chrétiennes, le désir absolu est-il logiquement compatible avec la gratuité du surnaturel ?

La réponse appelle une distinction. Le désir de Dieu dont Rahner affirme la présence dans l'âme même du pécheur ne peut pas être inconditionné dans un sens plein et parfait. Par définition, le pécheur ne possède plus en lui-même aucun droit à la grâce divine ni à fortiori à la vie éternelle ; si cette grâce lui est rendue, il faudra voir dans cette restitution un geste d'une miséricorde toute gratuite et d'une condescendance souverainement libre, une initiative divine qui n'a sa source qu'en elle-même, et nullement dans les mérites, inexis-

52. *S.C.G.*, III, 19.
53. Cfr M.-D. Chenu, O.P., *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1950, pp. 261 suiv.
54. *Rom.*, VIII, 19, 22. On trouvera dans l'étude *Eros et Agapé* de M. J. Mouroux quelques amorces scripturaires de cette démonstration (cfr *La Vie Intellectuelle*, t. XIV, 1946, pp. 33 suiv.).

tants, de son bénéficiaire. Cela revient à dire que l'exaucement du désir de Dieu dont le pécheur demeure, nous dit-on, tourmenté, est suspendu à une *condition* tout extrinsèque et sur laquelle le désir lui-même ne peut rien : à savoir, précisément, à la libre miséricorde divine; désir conditionné par conséquent, ou s'il est absolu, certainement pas absolument absolu.

Toutefois, on a toute raison d'accepter un désir relativement absolu. Reportons-nous à une évidence déjà acquise. Toute volonté divine *ad extra* se définit par le terme qu'elle pose; si donc le décret divin qui a présidé à la création a été un décret de destination des hommes au Royaume, cette destination a dû se traduire par un certain effet au plus profond de nous-mêmes : au décret immanent à la volonté divine, a répondu en nous une certaine disposition, une ordination aux biens qui nous étaient promis. Ordination, au surplus, qu'il faut concevoir en termes de désir : car le Royaume ne nous était pas immédiatement conféré dans toute sa plénitude et dans son accomplissement; bien plutôt, nous était-il offert à titre de fin, d'ailleurs dernière : par suite, la disposition intérieure qui nous connaturalisait à lui prenait donc nécessairement la forme d'une tendance et d'un attrait. Enfin, attrait nécessairement absolu : il n'eût été conditionné — à supposer qu'il fut possible comme tel — que dans l'hypothèse où la destination n'eût pas encore été effective, du côté de Dieu, où Dieu se serait borné à créer d'abord une nature pure, ordonnée à une fin toute naturelle, se réservant de l'appeler plus tard à une fin supérieure; mais nous savons déjà que l'appel fut effectif, et qu'il ne se laissa pas décourager par la prévision du péché : c'est l'homme prévu d'avance comme pécheur que Dieu vouait, à travers la rédemption, à la possession de lui-même. Il y a donc bien, dans la nature concrète de l'homme tombé, un désir absolu du Royaume, et nous entendons par là l'attrait corrélatif au décret divin universel, à ce décret qui en fait, non pas en droit, fixait à tous les hommes pris *collectivement* leur fin unique, la fin surnaturelle, seule mesure, désormais, de la bonté absolue de leur action. Désir *relativement* absolu cependant, parce que conditionné, dans son exaucement *individuel*, au don tout à fait gratuit de la grâce sanctifiante [55].

Dans les limites ainsi tracées, l'idée de l'existential surnaturel ne rencontrera donc pas le désaveu des théologiens. Sans doute ceux d'entre eux qui défendent l'idée d'un désir naturel de voir Dieu n'envisagent guère qu'un désir conditionné; mais c'est qu'ils ne traitent le plus souvent que de la nature pure; ici, nous ne pourrions trop

55. Dans une étude antérieure, *L'Esprit et le désir de Dieu*, *Nouv. Rev. Théol.*, t. LXIX, 1947, nous avons identifié désir absolu et désir efficace. Nous voyons mieux aujourd'hui que cette identification ne se vérifie qu'entre le désir absolument absolu et le désir efficace. L'absolument absolu, étant consécutif à la présence de la grâce, nous meut efficacement vers la fin dernière; mais il est seul à le faire.

le souligner, nous entendons la nature historique et concrète; c'est en l'homme, tel qu'il a été, de fait, destiné par Dieu à la fin surnaturelle que nous discernons la présence et l'action d'un désir absolu de cette fin, et c'est à la thèse ainsi comprise que les théologiens, croyons-nous, ne feront pas objection. Déjà Blondel avait reconnu équivalemment l'existence du désir inconditionné quand il décrivait « l'état transnaturel » : « On ne peut que par une erreur indéniable raisonner comme si l'*état naturel* de l'incroyant, de l'ignorant, de l'apostat était l'état de « pure nature », cet état qui sans doute eût pu être, mais qui n'est pas, qui n'a jamais été et dont nous ne pouvons même définir précisément les conditions réelles [56] ». Dans quel état se trouvent donc les hommes privés de la grâce? Précisément dans l'état surnaturel, caractérisé par cette circonstance qu'ils y conservent, nonobstant l'absence de la grâce, la vocation surnaturelle, vocation intérieure, bien entendu, et qui les ordonne absolument au Royaume.

Même thèse dans une étude du P. E. Brisbois [57] : « Si l'homme est appelé à sa destinée surnaturelle, il faut nécessairement que sa nature et sa volonté soient finalisées à cette nouvelle fin dernière... Il faut donc qu'il y ait, dans la nature humaine appelée à la béatitude surnaturelle, une disposition subjective nouvelle, une exigence nouvelle, antérieure à tout exercice délibéré du vouloir, antérieure même à la foi et la grâce sanctifiante, et qui finalise la nature humaine à sa destinée surnaturelle sous la forme d'un besoin nécessaire, indélibéré, du bien dernier absolu [58] ». « La vocation de l'homme, par Dieu, à sa fin dernière surnaturelle, n'est donc pas seulement un appel extérieur. Antérieurement à tout appel extérieur, l'appel divin a déjà retenti dans les profondeurs de la nature humaine, pour y susciter un nouveau vouloir non délibéré, analogue au vouloir premier naturel, un besoin de posséder le bien parfait suivant son essence, qui n'eût pas existé dans la volonté laissée à ses conditions naturelles. La vocation de l'homme à sa perfection surnaturelle modifie donc physiquement la nature humaine pour l'ordonner déjà d'une certaine manière, avant toute coopération libre de sa part, à cette nouvelle destinée : ordination éloignée, sans doute, car il ne s'agit pas encore ici de la grâce sanctifiante, ni d'un acte de foi, ni même de la foi habi-

56. *La Semaine sociale de Bordeaux, Annales de philosophie chrétienne,* décembre 1939, p. 268, cité par Bouillard, *op. cit.,* pp. 347, 348.

57. *Le désir de voir Dieu et la métaphysique du vouloir selon saint Thomas,* dans *Nouvelle Revue Théologique,* t. LXIII, 1936, pp. 1103-1105.

58. P. 1104 en note, l'auteur observe expressément : « Car ni la perte de la grâce sanctifiante, ni celle même de la foi, ne suppriment, dans une nature créée appelée par Dieu à la béatitude surnaturelle, cette exigence, qui n'est aucunement dépendante du vouloir délibéré. » Exigence? L'auteur emploie plus loin le mot plus modéré de « besoin » : dans sa pensée, ce n'est donc pas le fondement d'un droit, mais simplement ce que nous avons appelé le désir relativement absolu. Au reste, ce qui, dans ces textes, nous intéresse ici, c'est la seule affirmation d'une disposition subjective surnaturelle antérieure à la grâce sanctifiante.

tuelle, mais de cette disposition subjective préalable qui doit rendre celles-ci possibles, et qui est le besoin, l'exigence du bien dernier absolu, exprimée par un acte premier, indélibéré du vouloir ».

Qu'on veuille comparer ces textes du P. Brisbois à ceux du P. Rahner : on reconnaîtra entre eux une étroite parenté d'idée : la disposition subjective nouvelle « antérieure même à la foi et la grâce sanctifiante », dont nous parle le premier recouvre assez exactement l'existential surnaturel du second.

Accordons toutefois que l'acceptation de cette thèse ne laissera pas de poser de nouveaux problèmes au théologien. Les auteurs qui viennent de la proposer sont très attentifs à noter que ce désir absolu se distingue de la grâce (sanctifiante) et même peut s'en séparer, puisqu'il survit au péché. Mais précisément par quoi s'en distingue-t-il? Cette question s'impose à eux à un double titre.

Tout d'abord, ils ont déjà reconnu et ils vont nous le répéter plus loin, que le désir de voir Dieu, si absolu soit-il — ou plutôt, précisément parce qu'il est absolu — ne peut pas être déclaré « constitutif »; cela revient à dire qu'il vérifie déjà, dans la nature concrète, les conditions d'une réalité surajoutée, surnaturelle [59]; au reste, on le reconnaît expressément : après avoir dit de l'ordination à la fin surnaturelle (suscitée en tout homme par l'appel de Dieu au Royaume) qu'elle n'est pas la grâce sanctifiante, on la déclare cependant « surnaturelle » et « gratuite [60] »; mais parler ainsi n'est-ce pas la rapprocher de la notion de la « grâce » elle-même; ou du moins n'est-ce pas inviter l'esprit à déterminer avec plus de précision en quoi elle se distingue de la grâce proprement dite?

En outre, on sait que, dans la pensée de saint Thomas — simplement fidèle aux meilleures doctrines de l'augustinisme — la grâce habituelle n'a rien d'une forme passive, d'un ornement inerte, sans action sur les tendances de notre vouloir; tout au contraire, elle « incline » et même elle « meut » la volonté à vouloir un bien vers lequel elle n'est pas orientée par une inclination naturelle [61]. Saint Thomas écrira encore : « gratia promovet hominem in Deum [62] ». N'est-ce pas dire, en d'autres termes, que la grâce est le goût et l'attrait de Dieu, dans une âme qui ne l'avait pas jusque-là? Mais alors, une fois de plus, ne la voilà-t-elle pas singulièrement rapprochée de ce désir absolu dont on nous parlait tout à l'heure, si rapprochée que l'existence distincte de celui-ci doive en être remise en question?

59. Cfr plus haut l'exposé de Rahner, p. 578.
60. E. Brisbois, *loc. cit.*, p. 1105.
61. *De Verit., q. 22, a.* 8 : « ex aliquo superaddito, sicut est gratia vel virtus, inclinatur (voluntas) ulterius ad volendum aliquid aliud, ad quod prius non erat determinata naturali inclinatione. » Nous renvoyons ici à l'étude du R. P. G. Ladrille, *Grâce et motion divine chez saint Thomas d'Aquin*, dans *Bibliotheca del « Salesianum »*, 10, Turin, 1950, pp. 26-28.
62. *2 Sent., d. 29, q.* 1, *a.* 2.

Certes, ces difficultés sont surmontables. D'un mot, disons que le désir absolu précède cette présence spéciale de Dieu qu'inaugure le don de la justification; la grâce sanctifiante, au contraire, considérée comme inclination et motion, est consécutive à cette présence; dans la justification, Dieu vient habiter l'âme chrétienne; mais, parce que, mesurée à la plénitude de la vie céleste, cette présence n'est encore qu'un prélude et qu'un commencement — *gratia inchoatio gloriae* — voici qu'elle suscite une inclination vers son parfait accomplissement; inclination qui fonde, dans le sujet, un droit à l'obtention de son terme, qui confère à ses actes une efficacité surnaturelle, qui les constitue en autant d'étapes progressives vers le Royaume : la grâce sanctifiante est précisément cette inclination et cette exigence, toute différente, on le voit, de « l'existential surnaturel » : car si ce dernier est déjà lui-même désir de Dieu, cependant, n'ayant pas sa source dans un commencement de présence, il n'a rien d'un droit ni d'une requête, et les actes que nous poserions sous sa seule motion ne nous rapprocheraient pas de son objet.

Ainsi nous entrevoyons qu'il n'est peut-être pas impossible de distinguer le désir absolu de la grâce sanctifiante, mais précisément, nous ne faisons guère que l'entrevoir : une tâche considérable reste ici à charge du théologien.

Après avoir accepté, avec les PP. Brisbois et Rahner, l'idée d'un désir absolu, se pose la question de savoir si nous le tiendrons pour constitutif et essentiel (essai D.), ou, au contraire, pour gratuit et surajouté (Rahner). De nouveau, omettons ici toute enquête dans les sources chrétiennes. N'interrogeons même pas, dans leur ensemble, les documents ecclésiastiques. Encore, ne pouvons-nous taire le texte récent de l'encyclique *Humani generis* : « D'autres (théologiens) déforment la vraie notion de la gratuité de l'ordre surnaturel, quand ils prétendent que Dieu ne peut créer des êtres doués d'intelligence, sans les ordonner et les appeler à la vision béatifique ». Ici, l'essai D. dirait, je l'entends bien, qu'il ne nie pas, quant à lui, cette puissance divine : mais, ajouterait-il, ces êtres spirituels ainsi destinés à une fin inférieure ne vérifieraient pas notre nature d'homme [63]. Mais cette défense ne serait guère efficiente. De toute évidence, la pensée de l'encyclique est celle-ci : si vous niez la possibilité, pour Dieu, de créer des êtres intelligents non destinés à la possession de lui-même, vous mettez en péril la gratuité de l'ordre surnaturel *existant*, c'est-à-dire de la surnature conférée aux hommes. N'est-ce pas dire que Dieu aurait pu créer, sans les ordonner à la vision béatifique, ces êtres humains qu'il y ordonne en fait [64] ?

63. Voir plus haut, p. 565.

64. En ce qui le concerne, le P. de Lubac pourrait dire qu'il ne nie pas cela même, puisqu'il écrit : « Après comme avant, nous pourrons continuer de dire

Bornons-nous donc une fois de plus à rechercher les seules raisons intrinsèques : l'idée du désir constitutif est-elle logiquement compossible avec la gratuité du surnaturel humain?

Il semble bien que l'essai D. ne pourrait rien opposer au raisonnement déjà proposé plus haut par le P. Rahner. Sans doute, nous l'avons dit, la première gratuité à reconnaître au surnaturel est sa gratuité absolue, définie par en haut, par la grandeur unique du don qui le constitue; mais il est impossible de penser jusqu'au bout cette gratuité sans la traduire dans les termes d'une gratuité relative, sans reconnaître qu'il aurait pu en être autrement, que la nature pure était possible. On a prétendu que le désir constitutif de la vision béatifique ne nuirait pas à la gratuité de celle-ci, pour la raison qu'il serait essentiel à ce désir de la vouloir comme gratuite, comme se donnant par delà toute exigence. Mais si ce désir est constitutif, il ne peut plus vouloir le don de Dieu comme un don purement gratuit : que le désir absolu soit essentiel, cela signifie que la nature n'est plus concevable sans lui; mais dès lors aussi on doit accorder que la destinée surnaturelle est nécessaire à l'intelligibilité, à la bonté, ou tout simplement à l'être même de la nature; elle est requise, elle est exigée par la possibilité même de l'être humain; ou si elle jouit encore d'une gratuité, c'est de celle-là seule qui affecte tous les dons de la création; or, tous conviennent qu'aux termes du dogme chrétien, il faut assurer aux dons de la surnature une gratuité qui leur soit propre.

A cette doctrine d'une gratuité du surnaturel fondée sur l'appel à la nature pure, on a reproché d'opérer un passage indu du possible au réel : il avait fallu d'abord considérer la nature humaine abstraitement, en l'isolant de sa fin concrète; après cela seulement, les tenants de la nature pure consentaient à considérer les conditions de l'être concret; et ils eussent été confirmés dans cette sorte de dialectique par l'expansion d'une ontologie « essentialiste », dont la double caractéristique est précisément de ne vouloir connaître le réel qu'en passant par le possible et de concevoir l'existence comme un obscur complément du possible [65]. — Négligeons les réalités historiques qui ont pu favoriser la fortune de l'idée de nature pure. La seule question est de savoir si en soi et logiquement cette idée est indépendante de l'ontologie essentialiste incriminée. Or il en est ainsi : sa formation ne résulte pas d'un processus de pensée qui va du possible au réel. Le théologien a d'abord devant les yeux la situation historique concrète de l'homme, l'*existence*, telle qu'il la voit à la lumière de la révélation;

---

que si Dieu l'avait voulu, il aurait pu ne pas *nous* donner l'être, et que cet être qu'il *nous* a donné, il aurait pu ne point l'appeler à Le voir » (*Le mystère du surnaturel*, p. 104; nous avons souligné). Un peu plus haut, cependant (p. 94), il disait : « elle (l'hypothèse de la pure nature) montre seulement, à supposer qu'elle soit fondée, que dans un autre univers un autre être que moi, possédant une nature analogue à la mienne, aurait eu cette destinée plus humble ».

65. Voir plus haut, p. 567.

de cette existence, la Parole de Dieu lui dit qu'elle est gratifiée d'une destination transcendante. Le théologien remarque ensuite que cette transcendance et ce don ne peuvent se soutenir devant la pensée sans engager l'idée qu'« il aurait pu en être autrement »; la réalité surnaturelle, observe-t-il, n'est pas intelligible comme telle sans l'acceptation de la possibilité du naturel. Sans doute, il y a bien, en cela, mouvement et dialectique, mais précisément, le passage s'opère du réel au possible, et non pas l'inverse. Et sans doute encore, ce « naturel » n'existe pas comme tel, il ne nous est pas donné à l'état pur dans notre expérience du monde. Mais on aurait tort d'en conclure qu'il n'est pas possible : de quel droit circonscrire le possible à l'existant, s'il est vrai que des possibilités peuvent se déduire comme conditions nécessaires à l'intelligibilité de cet existant? C'est ce qui se vérifie ici.

Cette réponse vaut également pour une autre objection déjà rencontrée. On dit : l'ordination d'un être à sa fin dernière — cette ordination qui commande toutes ses démarches, met en branle toutes ses facultés — ne l'affecte pas extrinsèquement, elle entre dans sa structure même, dans sa définition. Cet être ne pourrait pas l'échanger contre une autre, sans cesser d'être lui-même. Par conséquent, une destinée purement naturelle, inférieure à la vision béatifique, modifierait notre essence, notre nature même; nous ne serions plus conformes à l'idée qui nous définit.

Mais cette objection n'est pas insurmontable. Rappelons une fois de plus la démarche suivie par les tenants de la nature pure : tous conviennent, observent-ils, que la vocation à la fin surnaturelle est gratuite d'une gratuité qui lui est propre, qui n'est pas simplement celle du don de la création; de là suit que l'ordination à cette fin — cette ordination qui, en nous, est le corrélatif subjectif de l'appel divin — est nécessairement une réalité déjà surnaturelle; elle ne peut pas être essentielle, ni constitutive, et il faut bien que l'esprit incarné soit absolument possible sans elle, faute de quoi, la vocation à la fin surnaturelle perdrait sa gratuité distincte. En bref, la révélation du surnaturel porte virtuellement en elle l'affirmation de la possibilité de la nature pure.

Sans doute, nous voilà contraints logiquement à accepter que l'ordination intérieure à sa fin dernière puisse ne pas être la *composante* de l'esprit : c'est ce que l'essai D. déclare impensable. Cela serait en effet si cette fin dernière à laquelle il serait ainsi gratuitement ordonné était entièrement nouvelle, totalement autre que la fin qui serait la sienne sans cette ordination surajoutée. Pensons ici à l'animal, dont on nous dirait que Dieu l'ordonne à la possession immédiate de lui-même; nous ne pourrions donner un sens à une telle affirmation : car la possession immédiate de Dieu représente, pour l'animal, une fin absolument hétérogène à celle qu'il

poursuit naturellement : l'ascension de sa finalité propre à cette finalité supérieure signifierait pour lui la suppression de sa nature; ici, en toute vérité, l'identité du sujet ne serait plus respectée. Mais il en va autrement de l'homme. Les tenants de la nature pure peuvent bien ne pas admettre, s'ils le veulent, la présence, dans l'esprit humain comme tel, d'un désir conditionné de voir Dieu (certains d'entre eux, en effet, nous l'avons dit, ne veulent reconnaître dans la nature qu'une non-répugnance au surnaturel) ; mais du moins tous conviennent, qu'il y a, dans la nature même de l'esprit, un désir de possession intellectuelle de Dieu, au moins indirecte; pour tous, c'est à tout le moins une certaine connaissance de Dieu lui-même, d'ailleurs déjà très parfaite, encore qu'analogique, qui constitue la fin de l'esprit comme tel. Dès lors l'accès de cet esprit à une finalité qui l'ordonnerait à la vision intuitive ne signifierait pas pour lui un changement absolu de finalité; elle serait sans doute un perfectionnement, une élévation, mais elle le prolongerait dans sa ligne propre, dans le sens même de sa nature, elle actuerait cette puissance lointaine, cette possibilité radicale à la vision de Dieu que constitue, pour lui, sa connaissance naturelle analogique de Dieu.

Il est vrai, les opposants à la nature pure (et pas seulement eux, mais le P. Rahner lui-même) pourraient nous dire : comment pouvez-vous savoir s'il y a, dans la nature de l'esprit comme tel, un désir de connaître Dieu d'une manière quelconque, indirecte et analogique? Vous ne disposez d'aucune méthode pour atteindre, en toute certitude, ce qu'est l'esprit en lui-même, et ce qu'il poursuit de par sa nature, indépendamment de l'existential surnaturel qui l'anime. Vous ignorez sa fin naturelle. Nous nous expliquerons plus loin sur cette ignorance. Mais supposons même qu'elle soit réelle. Les théologiens de la nature pure pourraient répliquer : il nous suffit d'avoir établi la nécessité de la nature pure pour la sauvegarde de la gratuité du surnaturel : à partir de là nous pouvons conclure qu'il y a, nécessairement, dans la nature de l'esprit comme tel, une préparation, une disposition radicale à la finalité surnaturelle; même si nous sommes incapables de connaître la fin naturelle de la nature pure, et donc aussi, même si nous ne pouvons désigner, dans la vie naturelle de l'esprit, ce qui constitue, pour lui, la préparation lointaine au surnaturel, toujours est-il que cette préparation existe, parce qu'elle ne peut pas ne pas exister : ainsi l'exige la cohérence de la doctrine et l'intelligibilité du dogme chrétien : si la nature pure est possible, et si d'autre part, elle a été effectivement ordonnée au surnaturel, c'est qu'elle portait en soi une possibilité radicale de cette ordination.

Dès lors, disparaît toute répugnance à concevoir que l'ordination intérieure à la fin dernière surnaturelle puisse ne pas être la composante de l'esprit : puisque cette ordination survient à un être qui possède nécessairement une disposition à la recevoir, le don qui nous

en est fait respecte notre nature et en sauvegarde l'identité. Certes il l'élève et la transforme. Autrement que signifierait le terme même de surnaturel dont on le qualifie? On peut même dire qu'il l'élève *au-dessus* d'elle-même et qu'il la modifie *intimement*. Pour traduire d'un seul mot la double condition de cette modification, de cette détermination à la fois non-constitutive et pourtant tout à fait intérieure, on pourra peut-être dire d'elle qu'elle est un accident atteignant notre essence même (et non pas seulement nos facultés) [66]. Une nouvelle recherche s'amorce ici. Mais quoi qu'il en soit, nous sommes sûrs, dès maintenant, que la finalité surnaturelle, pour être conçue comme surajoutée, ne détruit pas l'essence, l'idée qui nous définit sans elle; bien plutôt, nous prolonge-t-elle dans notre ligne essentielle.

Il nous faut donc admettre, avec Rahner, et contre l'essai D., le caractère non-constitutif du désir absolu du Royaume, et par suite aussi, la possibilité de la nature pure. Mais si le désir absolu se greffe sur une nature concevable sans lui, impossible d'éviter la question de savoir comment cette insertion est possible; ne postule-t-elle pas, dans la nature, la présence d'une disposition au désir même? Autrement dit, — nous l'avons déjà observé [67] — l'opinion du P. Rahner rouvre, bon gré mal gré, les vieux problèmes. Sans les refuser tout à fait, le P. Rahner incline à penser, nous semble-t-il, qu'il est assez vain de s'y attarder, pour la raison qu'il est pratiquement impossible de les bien résoudre. Impossibilité qui tient au fait que la nature pure est à peu près inconnaissable, et que notre réflexion sur notre existence concrète ne nous offre pas les moyens d'y distinguer ce qu'elle doit d'une part à la nature pure et d'autre part à l'existential surajouté. Il nous reste à nous prononcer sur ce dernier point.

La pensée de Rahner et de Balthasar revient en somme à ceci : le concept de nature nous est indispensable pour penser la grâce elle-même; la nature est le sujet, le bénéficiaire de la gratuité [68]. Mais ce concept n'est guère qu'un concept purement formel, dans lequel nous ne réussissons pas à verser un contenu vraiment certain. D'où connaîtrions-nous, par exemple, que telles déterminations, tels élans, telles angoisses devant la mort ne relèvent pas de l'existential surnaturel plutôt que de la nature comme telle? Et non seulement, nous ne pouvons pas mesurer les possibilités positives de la nature pour la grâce, mais pas davantage ses répugnances, ses oppositions éventuelles. C'est un fait que nous éprouvons souvent une hostilité intérieure contre l'or-

66. S'il en était ainsi, l'existential surnaturel, l'ordination intérieure gratuite, ne différerait pas en cela de la grâce sanctifiante : de celle-ci, tous les théologiens thomistes conviennent qu'il faut bien l'insérer dans l'essence même de l'âme (et non pas seulement dans les « puissances », comme les vertus théologales).

67. Voir plus haut, pp. 579, 580.

68. H. Urs von Balthasar, *op. cit.*, p. 292.

dre surnaturel, que notre nature se révolte contre l'appel à une destinée supérieure, tentée qu'elle est de se fermer sur elle-même et de chercher son bonheur à l'intérieur des réalités « intra-mondaines ». Mais nous aurions tort d'attribuer cette répugnance à la nature elle-même, prise abstraitement, à une nature pure qui protesterait contre les renoncements que la surnature lui impose. En réalité, cette répugnance procède de notre nature concrète, c'est-à-dire d'une nature pécheresse, plus précisément encore, d'une nature dont le péché a consisté dans le refus du surnaturel. Dès lors, il est bien possible et même il est vraisemblable que l'indifférence, dite naturelle, au surnaturel, ou la sourde hostilité ou la révolte soient, en nous, le fait de la grâce *perdue*, et son effet, pour ainsi parler, négatif [69], la répercussion prolongée de l'antique péché de la race.

Concédons-le, en raison de l'emprise persistante de l'existential surnaturel, il nous est difficile de déterminer exactement les virtualités propres à la nature comme telle. Le P. Brisbois le reconnaît implicitement lorsqu'il écrit que « de ce fait — du fait de l'orientation intérieure de l'humanité historique à l'ordre surnaturel — il faut conclure que la psychologie du désir humain est entièrement changée, et ne ressemble plus à ce qu'elle eût été dans l'homme laissé à ses conditions naturelles [70] ». Mais pour être difficile, le discernement n'est pas absolument impossible. Je note d'abord que Rahner lui-même en convient, ou du moins que sa négation n'est pas absolument ferme : le philosophe, nous dit-il, obtient de par ses propres méthodes un concept autorisé (einen berechtigten Begriff) de la nature de l'homme, assez bien exprimé par le traditionnel « animal rationale ». Pourtant, si nous voyons bien, Rahner s'empresse de reprendre en quelque sorte cette concession, car, ajoute-t-il, nous ne pouvons pas savoir avec précision (genau) si le contenu de ce concept philosophique est vraiment pur, s'il ne couvre pas un élément dû à l'existential surnaturel [71]. Mais ce scrupule n'est-il pas excessif? Evoquons ici, par exemple, les conclusions de l'analyse transcendantale des conditions à priori de notre pensée, analyse à laquelle Rahner lui-même nous invite à recourir [72].

Cette méthode considère, à son point de départ, les données immédiates et nécessaires de la conscience dont elle constate qu'elles ne s'érigent en objet (immanent) « qu'au sein du jugement, ou, pour préciser davantage, dans l'affirmation judicative [73] ». A partir de là, elle dégage, par une analyse réflexive, les éléments et les relations que renferme l'objet comme tel. C'est ainsi qu'elle établira, comme

69. *Ibid.*, p. 294 : « Negativwirkung der Gnade im Bereich der Natur ».
70. *Art. laud.*, p. 1109, 1110.
71. *Orientierung, loc. cit.*, p. 145.
72. *Orientierung, ibid.*
73. J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique*, Cahier V², p. 519.

condition à priori de la possibilité de l'objet, la présence d'un donné sensible dans une faculté réceptrice, elle-même quantitative (dans une sensibilité), et par surcroît l'activité d'une faculté de synthèse, faculté intrinsèquement immatérielle et extrinsèquement dépendante de la matière; au surplus, elle s'efforcera d'expliquer le caractère d'opposition immanente, d'objectivité [74] que présente l'objet à l'intérieur du sujet, et peut-être devra-t-elle ici invoquer, comme source d'explication, la nature dynamique de la faculté spirituelle; c'est du moins ce qu'a pensé le P. Maréchal; mais il n'importe : l'essentiel, pour nous, est de constater que, par la voie de l'analyse transcendantale, nous sommes en tout cas en mesure de construire une science, partielle peut-être, mais certaine, de l'esprit, de notre esprit, ou mieux encore du sujet connaissant sensitivo-rationnel : en principe, nous devons pouvoir établir quelles sont les conditions subjectives logiquement nécessaires des données immédiates de la conscience, de ces données qui sont « un objet quelconque », et sans lesquelles il n'y aurait pas de conscience du tout.

Objectera-t-on que, par cette voie, nous réussirons, en effet, à définir notre esprit, tel qu'il est en fait, tel que Dieu l'a créé dans l'ordre de surnature, mais non pas tel qu'il est en droit, non pas la nature pure de l'esprit humain, mais sa nature historique, de telle manière que la question de savoir ce qui constitue l'esprit comme esprit, indépendamment de son ordination existentiale à l'ordre surnaturel, resterait, même au bout de cette voie « transcendantale », sans réponse?

L'objection pourrait d'abord invoquer le fait que l'esprit qui analyse, qui effectue cette réflexion transcendantale, est déjà l'esprit historique, orienté à la fin surnaturelle; autrement dit, la source même à partir de laquelle l'esprit cherche à s'éclairer sur lui-même est déjà pénétrée de surnaturalité; dès lors il est assez vain d'attendre d'elle une lumière sur la nature comme telle! Mais ici, il suffit de remarquer que la méthode transcendantale emploie, comme unique principe de démonstration, le premier principe, le « principe d'identité [75] »; or, on ne peut pas penser que ce principe soit, dans notre esprit historique, une norme de pensée dont il soit redevable à l'existential surajouté; manifestement, cette norme le constitue et le définit comme esprit : la notion même de la pensée contient en elle-même l'affirmation du principe d'identité, et l'on ne pourrait la lui arracher sans la détruire. Ainsi, dans la réflexion transcendantale, c'est à une lumière qu'il doit à sa constitution essentielle que l'esprit cherche à s'éclairer sur sa propre nature.

---

74. On pourrait dire aussi : caractère d'intentionalité, désignant par là, en termes husserliens, la propriété qu'a la conscience de se rapporter à des objets : conscience dit toujours conscience de quelque chose.

75. Maréchal, *op. cit.*, Cahier V², p. 52, p. 66.

Mais l'objection arguera surtout du fait que les données immédiates et nécessaires de la conscience, sur lesquelles travaille la méthode transcendantale, sont, en nous, le produit de l'esprit concret; par suite, impossible pour nous, de distinguer en quoi ces données relèvent de l'esprit comme tel ou de l'existential surnaturel, et donc également illusoire l'espoir d'une science quelconque de la nature pure. Mais ici non plus, l'objection n'est pas insurmontable. Reconnaissons que l'objet immanent est construit par un esprit orienté en fait (mais non constitutivement) à une destinée surnaturelle. Mais à l'intérieur de cet objet, il y a des éléments ou des caractères dont on peut dire dès l'abord qu'ils ne procèdent certainement pas de l'existential surajouté, qu'ils trahissent la marque indéniable du sujet sensitivo-rationnel dans sa constitution essentielle. Ce sont, par exemple, outre les conditions très générales d'espace et de temps dont la faculté réceptrice investit immédiatement les données sensibles [76], l'objectivité ou mieux l'objectivation de l'objet (la relation immanente d'opposition qui s'exprime dans cette forme tout à fait générale du jugement : cela est), comme aussi les deux notes d'universalité et de nécessité dont cet objet est affecté [77]. Prétendrions-nous peut-être que rien ne nous autorise à dire de ces caractères, des derniers surtout (objectivation et nécessité) qu'ils procèdent de l'esprit comme tel plutôt que de l'existential surnaturel? Et que donc, nous ignorons si, dans un ordre de nature pure (dont nous avons reconnu la possibilité absolue), le contenu de conscience de l'esprit incarné eût été revêtu de l'attribut de nécessité? Poser la question en ces termes c'est y répondre. Une conscience dont les contenus seraient privés de cet attribut ne serait plus qu'une conscience sensible; il faut bien que nous rattachions la nécessité à l'esprit comme tel, et non pas à l'existential surnaturel, sous peine de supprimer le sujet lui-même grâce auquel, en s'y insérant, cet existential a la possibilité d'exister.

On le voit donc, en principe, un certain contenu de l'esprit, dans sa constitution essentielle, peut être déterminé avec certitude; loin d'être entièrement indiscernable, loin de se présenter à la pensée comme un grand X indéchiffrable, uniquement requis à titre de condition, inconnaissable en elle-même, des réalités de la grâce, la nature pure peut révéler, sans doute possible, à l'analyse réflexive au moins quelques-unes de ses composantes immuables. Jusqu'où s'étendra cette

76. Maréchal, *op. cit.*, p. 521.

77. Nous songeons ici au mot de saint Thomas : « Nihil est adeo contingens quin in se aliquid necessarium habeat », que le P. Maréchal commente : « le contingent même renferme de la nécessité, s'agît-il d'un événement aussi modeste et aussi fugitif que « equus currit » ou que « Socrates sedet » : « in quantum currit, necessario currit », « in quantum sedet, necessario sedet »; ce qui veut dire que l'existence contingente, dès qu'elle est posée, se trouve sanctionnée par une nécessité absolue qui l'empêche de s'évanouir dans sa propre négation » (*Mélanges Maréchal*, t. I, p. 105). Voir *ibid.*, p. 106, l'inventaire des autres aspects absolus qu'étale tout objet fini.

anthropologie purement naturelle? Sommes-nous en mesure d'établir des droits et des devoirs dont le fondement ne serait à chercher, à aucun degré, dans l'ordination effective de l'homme à la destinée surnaturelle? Ce n'est pas ici le lieu d'envisager ces questions. Il nous suffit d'avoir établi la possibilité d'une science certaine, au moins partielle, de la nature humaine dans sa structure essentielle.

Mais, par là même, en même temps que nous fondons la légitimité de ce que nous avons appelé les « vieux problèmes », nous nous rendons un espoir de les pouvoir résoudre. Le P. Rahner l'avait observé très justement : dès là qu'on tient pour gratuite et surajoutée l'ordination de la nature historique à la destinée surnaturelle, on doit admettre une disposition logiquement préalable de la nature pure à cette ordination même [78]. Mais dès lors aussi se rouvre l'ancienne question de savoir en quoi consiste cette disposition? Simple non-répugnance? Ou puissance obédientielle à concevoir en termes de convenance positive? Ou peut-être même désir naturel de voir Dieu; bien entendu désir simplement et absolument conditionné (le désir inconditionné ne pouvant relever que de l'existential surnaturel, dans la nature historique)? A ces questions, la position du P. Rahner ne faisait guère espérer de solution, pour la raison déjà dite qu'elle estimait la nature pure pratiquement inconnaissable. Mais si, comme nous le pensons, cette déclaration d'ignorance n'est pas fondée, voilà que reprennent toute leur importance et toute leur valeur les tentatives de nombreux théologiens récents sur les rapports de la nature pure avec l'ordre de grâce. Dans ces tentatives, ils sont loin d'être arrivés à un accord parfait. Mais justement, le théologien de la grâce, même après les vues de l'essai D., du P. Rahner, de Balthasar, n'est pas en droit de les tenir pour illégitimes ni illusoires : nous l'avons montré, il demeure confronté avec ces problèmes anciens. Notre dessein n'était pas de les reprendre ici. Bornons-nous à conclure : l'essai D. et ceux qui se rattachent à lui ont heureusement attiré notre attention sur quelques points assez négligés par l'ancienne problématique (par exemple, l'existence d'une ordination au surnaturel distincte, dans la nature historique, de la grâce sanctifiante), mais ils n'ont annulé ni l'effort ni les résultats des théologiens qui les ont immédiatement précédés.

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

78. Voir plus haut, p. 579.