



Nature et grâce chez saint Thomas d'Aquin (II)

Michel Gervais

Volume 31, Number 3, 1975

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1020495ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1020495ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Gervais, M. (1975). Nature et grâce chez saint Thomas d'Aquin (II). *Laval théologique et philosophique*, 31(3), 293–321. <https://doi.org/10.7202/1020495ar>

NATURE ET GRÂCE CHEZ SAINT THOMAS D'AQUIN (II)

Michel GERVAIS

II. DÉSIR NATUREL ET GRATUITÉ

Dans la première partie de cet article¹, nous avons voulu manifester le point suivant: le fait que la vision de l'essence divine soit objet d'un appétit de nature, comme l'enseigne saint Thomas, ne compromet pas son caractère surnaturel. Nous avons cru pouvoir en outre affirmer que l'existence d'un tel désir ne compromettrait pas non plus la gratuité de la béatitude. Mais peut-être avons-nous fait trop bon marché d'une objection qui a paru déterminante aux yeux d'un grand nombre de théologiens. Car, s'il est vrai qu'un authentique désir naturel ne peut être vain, ne s'ensuit-il pas nécessairement qu'en créant l'homme, Dieu s'obligeait en quelque sorte à combler les vœux de sa nature et à l'ordonner efficacement à la béatitude parfaite? Admettre qu'il y a dans l'homme une inclination de nature à l'égard de cette vision, n'est-ce pas établir un lien nécessaire entre la création et l'alliance ou, si l'on veut, entre la nature et la grâce, de telle sorte qu'une analyse approfondie de la nature humaine nous permettrait de conclure à sa destinée surnaturelle? Ne serait-ce pas, dès lors, abîmer la gratuité spéciale du surnaturel dans celle plus commune de la création et confondre, à la façon de Pélagé, la grâce de la formation de l'homme avec celle de sa vocation?² La question est de taille. En fait, il s'agit de sauvegarder la transcendance et l'originalité du don que Dieu nous fait de la participation à sa propre béatitude.

En abordant ce problème, l'on est amené tout naturellement à considérer les principales questions soulevées au XX^e siècle touchant la gratuité de la destinée humaine. Ce sont nommément la question de la double finalité, l'hypothèse de la nature pure et le problème de la possibilité de connaître notre fin ultime qui se trouvent essentiellement liés au problème de la conciliation entre le désir naturel et la gratuité. Car, si le désir de notre nature est tel que seule la vision de Dieu peut le

1. Cf. *Laval théologique et philosophique*, vol. 30 (1974), pp. 333-348.

2. Cf. S. AUGUSTIN, *Epist.* CLXXVII, n. 7, *PL*, 33, 767-768; n. 2, col. 765; *Epist.* CXCIV, c. 3, n. 8, *PL*, 33, 873; *Sermo* XXVI, c. 5, *PL*, 38, 173; *ibid.*, c. 6; *ibid.*, c. 8, col. 175; c. 11, col. 175.

combler, il semble qu'aucune autre perfection ne puisse constituer notre fin ultime? Il faudrait, dès lors, écarter comme irrecevable l'hypothèse de la nature pure, c'est-à-dire d'une nature humaine que Dieu aurait ordonnée à une autre fin que la vraie béatitude. Il semble en outre que notre destinée effective pourrait faire l'objet d'une démonstration rigoureuse, étant en quelque sorte nécessaire à l'intelligibilité de la créature raisonnable. Somme toute, la révélation aurait ici pour seul rôle de venir confirmer une conclusion relevant essentiellement de la raison³. Toutes ces questions sont connexes au point que leur solution ne peut reposer que sur les mêmes principes.

1. *Distinctions capitales*

Tout s'éclaire, à notre avis, par le recours à certaines distinctions capitales qui ne nous semblent pas avoir été suffisamment mises en lumière dans le débat sur la nature pure et dans les discussions sur la cognoscibilité de notre destinée. Car, en un sens, il est tout à fait juste et conforme à la pensée de saint Thomas de dire que l'homme ne peut avoir d'autre fin ultime que la vision de l'essence divine. Par contre, si on l'entend d'une autre façon, pareil énoncé détruit complètement la gratuité de la béatitude. De même, l'on peut démontrer rigoureusement, nous semble-t-il, que la béatitude de l'homme consiste dans la connaissance du « *quid est* » de Dieu. Il reste cependant que notre destinée surnaturelle est un mystère et qu'elle surpasse toute connaissance et tout désir. Aussi bien ne peut-elle faire l'objet d'aucune démonstration.

Tout dépend en fait de ce que l'on entend par béatitude ou fin ultime et de ce qu'on veut signifier lorsqu'on dit de l'homme qu'il est ordonné à telle ou telle fin dernière. L'on peut en effet parler de fin ultime pour désigner le terme auquel, laissé à ses propres forces, l'homme est en mesure d'accéder en cette vie ou après la mort. Pour lui, c'est une fin dernière dans la mesure où les forces de sa nature ne peuvent le conduire au-delà. Toutefois, comme saint Thomas l'a fait remarquer à plusieurs reprises, cette béatitude doit être considérée comme imparfaite par rapport à l'amplitude du désir naturel ou à la béatitude à laquelle Dieu a effectivement ordonné

3. N'est-il pas remarquable, à ce propos, que saint Thomas ait conclu à notre finalité surnaturelle dans le troisième livre de la *Somme contre les Gentils*? Admettons que cet ouvrage constitue en sa totalité une œuvre théologique. Les trois premiers livres, on le sait, n'en sont pas moins consacrés « ad manifestationem illius veritatis quam fides profitetur et ratio investigat, inducentes rationes demonstrativas et probabiles » (L. I, c. 9). Si un doute subsistait quant au sens de ces propos, l'affirmation que fait saint Thomas au début du quatrième livre devrait achever de le dissiper : « Nam in praecedentibus de divinis sermo est habitus secundum quod ad cognitionem divinorum naturalis ratio per creaturas pervenire potest : imperfecte tamen, et secundum proprii possibilitatem ingenii, ut sic possumus dicere cum Job : *Ecce, haec ex parte dicta sunt viarum ejus*. Restat autem sermo habendus de his quae nobis revelata sunt divinitus ut credenda, excedentia intellectum humanum » (*ibid.*, L. IV, c. 1). Est-ce à dire que pour saint Thomas, notre destinée effective ne serait pas un mystère à croire, mais une vérité philosophique? Saint Albert ne le disait-il pas en toutes lettres : « Positio philosophica est quod finis prosperitatis animae post mortem est quod continetur primo motori per contemplationem » (*Summa de Creaturis*, tr. I, q. 1, a. 3, dans *Opera omnia*, T. 34, Vivès, p. 312, cité par R.-A. Gauthier dans « Trois commentaires 'averroïstes' sur l'*Éthique à Nicomaque* », *AHLDMA*, 22-23, 1948, p. 260)? Nous reviendrons sur ce point.

l'homme. C'est une fin ultime si l'on se réfère à ses forces naturelles, mais ce n'est pas une fin ultime absolument parlant, « *simpliciter* »⁴.

À vrai dire, seule peut être considérée comme vraie fin ultime et béatitude parfaite cette perfection susceptible de combler pleinement le désir naturel de la créature raisonnable. Ici, remarquons-le bien, l'on se trouve à définir la béatitude et la fin ultime non plus en regard des forces naturelles de l'homme, mais en regard de la capacité passive infinie de ses facultés spirituelles. Pour saint Thomas, il est clair que ces deux fins ultimes, si l'on peut ainsi s'exprimer, ne coïncident pas : l'homme est ouvert à une perfection infiniment supérieure à celle qu'il peut acquérir par ses propres forces. C'est dire qu'il est ordonné par nature à une béatitude qui ne lui est pas proportionnée.

Entendons-nous bien cependant sur le sens de cette affirmation. Car si tout être est, en un sens, ordonné comme à sa fin ultime à ce qui l'achève parfaitement, cela n'implique pas qu'il y soit ordonné de fait, concrètement. Il y a donc une double ordination à la fin ultime : l'une est en quelque sorte théorique, puisqu'elle fait abstraction des moyens concrets d'atteindre ce suprême achèvement : elle se définit seulement par référence à l'extension du désir naturel ; l'autre, au contraire, est efficace et trouve appui dans des possibilités concrètes de réalisation. Pour le cas de l'homme, l'on doit dire de lui qu'il est ordonné naturellement à la vision de l'essence divine : c'est en effet le seul bien capable de satisfaire pleinement son désir naturel de connaître. Cela n'implique pas cependant qu'il y soit ordonné efficacement. Tout dépendra de la fin ultime que Dieu lui aura assignée de fait et pour laquelle il lui aura donné des forces actives, naturelles ou surnaturelles.

Ainsi pouvons-nous, à notre avis, distinguer trois sens possibles de l'expression *fin ultime* dans le cas de l'homme. Il y a d'abord la fin ultime qui se mesure à ses forces naturelles : c'est une béatitude imparfaite qui consiste dans une certaine contemplation des choses divines en cette vie ou dans l'autre. Il y a la fin ultime en quelque sorte théorique, puisqu'elle se définit par simple référence au désir naturel sans considération des possibilités concrètes de l'obtenir : c'est le bien susceptible de satisfaire parfaitement les aspirations naturelles de l'homme. Enfin, il y a sa fin ultime concrète, celle à laquelle Dieu l'a effectivement ordonné. Nous savons par la foi que ces deux derniers sens se rejoignent en fait ; ils n'en sont pas moins dissociables en principe.

Sans doute, ces distinctions ne vont-elles pas de soi et on ne nous les concédera pas sans discussion. L'on prétendra, par exemple, que saint Thomas n'a jamais

4. « Augustinus nominat beatitudinem illam visionem Dei naturalem ; per quam tamen non erant beati simpliciter, cum majoris perfectionis capaces essent, sed secundum quid, scilicet secundum tempus illud : sicut et Philosophus in *I Ethic.* (Cf. *In I Eth.*, l. 16, n. 202) dicit aliquos in hac vita beatos non simpliciter, sed ut homines » (*In II Sent.*, d. 4, q. 1, a. 1, sol. 1). « Dupliciter homo potest esse perfectus : uno modo secundum capacitatem suae naturae, alio modo secundum quandam supernaturalem perfectionem : et sic dicitur homo perfectus simpliciter ; primo autem modo secundum quid... » (*De Virt. in comm.*, q. un., a. 10, ad 1). Cf aussi : *Ia IIae*, q. 65, a. 2 ; *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 1, sol. 4 ; *De An.*, q. un., a. 16, ad 1 ; *Ia*, q. 89, a. 2, ad 3 ; *Ia*, q. 64, a. 1, ad 1 ; *Ia IIae*, q. 3, a. 2, ad 4 ; *In Boet. De Trin.*, q. 6, a. 4, ad 3.

considéré la possibilité d'une continuation de la béatitude imparfaite après la mort⁵ et que, par conséquent, il n'a jamais envisagé l'hypothèse moderne de la nature pure. Ou bien encore, l'on n'admettra pas qu'il soit légitime de dissocier, comme nous le faisons, la fin ultime concrète de celle qui est définie par référence au désir naturel. Pour certains, en effet, la vision de l'essence divine est la seule fin ultime possible pour l'homme.

Pour notre part, nous croyons que ces distinctions sont pleinement fondées et qu'elles permettent de résoudre les principales difficultés soulevées à l'époque moderne touchant la gratuité de la destinée humaine. C'est ce que nous allons tenter de manifester.

2. *Unité de la fin ultime*

Si l'on se place dans l'ordre concret et dans le plan réel de Dieu sur le monde, il ne peut être question d'une double finalité pour l'homme. La foi nous enseigne en effet que Dieu a créé l'homme afin de lui faire partager sa propre béatitude. Il voulait donner à des êtres le bonheur d'avoir un Père tel que lui. C'est l'ultime pourquoi de la création de l'homme. C'est même l'explication dernière de la création de l'univers, puisque toutes choses ont été faites en vue de l'homme⁶.

Aussi bien, si l'on entend par fin ultime celle à laquelle l'homme a été effectivement ordonné, l'on doit dire qu'il n'en a qu'une seule : la vision de Dieu par essence. En vérité, l'homme est fait pour voir Dieu. De par l'institution divine, la

5. « La notion d'une fin naturelle extra-terrestre, écrit par exemple le P. de Lubac, est absente de l'œuvre de saint Thomas » (*Surnaturel. Études historiques*, Paris, 1946, p. 459). Cet auteur a certes raison d'affirmer qu'en parlant de la béatitude imparfaite qu'il oppose à la béatitude parfaite, saint Thomas entend désigner la félicité dont a parlé Aristote, c'est-à-dire une béatitude immanente à la vie terrestre. (Cf. *ibid.*, pp. 449-465; H. BOUILLARD, *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1944, p. 79). Cf. *In I Eth.*, l. 9, n. 113; l. 15, n. 180; l. 17, n. 206; *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 1, sol. 4. L'on retrouve constamment chez le Docteur Commun l'opposition entre « *beatitudo imperfecta... in hac vita* » et « *beatitudo perfecta... in caelo* » (cf. *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 1, sol. 4; *De Virt. in comm.*, q. un., a. 9, ad 6; *De Ver.*, q. 14, a. 10, obj. 2a; q. 27, a. 2; *Ia*, q. 62, a. 1; *Ia IIae*, q. 3, a. 2, ad 4; a. 5; q. 5, a. 3; a. 5; *C. Gtes.*, l. I, c. 5; l. III, c. 63; *In Boet. De Trin.*, q. 6, a. 4, ad 3. À ce sujet, cf. H. DE LUBAC, « Duplex hominis beatitudo », *RSR*, 35, 1948, pp. 290-299; H. RONDET, « Nature et surnaturel dans la théologie de saint Thomas d'Aquin », *RSR*, 33, 1946, pp. 77-78). Toutefois, saint Thomas dit bien qu'Aristote n'a pas nié la béatitude de l'autre vie dont il n'a, en fait, rien dit, « *nec asserens nec negans* » (*In IV Sent.*, loc. cit.). Il met même sur le compte du Stagiritte un argument visant à prouver que la béatitude de l'homme doit durer après la mort (cf. *In II Sent.*, d. 19, q. 1, a. 1, secundum argum. in contr.). Il sait par ailleurs que plusieurs philosophes ont placé le bonheur de l'homme dans un au-delà de la vie terrestre (cf. *In II Sent.*, d. 18, q. 2, a. 2). Cicéron est du nombre (cf. *Ia IIae*, q. 67, a. 1); de même tous ceux qui ont considéré comme intellect par essence l'âme, forme du corps (cf. *In IV Sent.*, loc. cit. Textes cités par M.-R. Gagnebet, dans « L'amour naturel de Dieu chez saint Thomas et ses contemporains », *RT*, 48, 1948, pp. 436-437). Il ne serait donc pas juste d'affirmer que saint Thomas n'a jamais pensé à la possibilité d'une béatitude naturelle se prolongeant après la mort. Du moins a-t-il rencontré cette idée chez maints philosophes sans la rejeter. N'a-t-il pas d'ailleurs explicitement attribué pareille béatitude aux enfants morts sans baptême? De toute manière, n'eût-il jamais lui-même explicitement considéré cet état comme une fin ultime possible pour l'homme que cela ne nous autoriserait nullement à conclure que sa théologie s'oppose à cette hypothèse et qu'il a nié la possibilité d'un bonheur naturel se continuant au-delà de cette vie.

6. « Ultima autem perfectio, quae est finis totius universi, est perfecta beatitudo Sanctorum » (*Ia*, q. 73, a. 1). « Generationis autem et corruptionis ultimus finis est nobilissima forma, quae est anima humana, cujus ultimus finis est vita aeterna... Est igitur ultimus finis motus caeli multiplicatio hominum producendorum ad vitam aeternam » (*Comp. Theol.*, Pars Ia, c. 171, n. 339). Cf. aussi : *Ia*, q. 65, a. 2.

nature est ordonnée à la grâce. Cette ordination et la proposition à tous les hommes des moyens de salut qui en découlent procèdent de la volonté antécédente de Dieu sur le salut de l'humanité⁷. À se placer dans l'ordre actuel de ce décret divin, il est donc impossible de parler d'une double finalité pour l'homme, à moins qu'on veuille opposer à notre fin transcendante la béatitude bien imparfaite à laquelle l'homme peut accéder par ses propres forces ici-bas. Il faut se rappeler cependant que cette fin n'est pas ultime à parler absolument : elle l'est dans son ordre seulement. Et d'ailleurs, si l'homme la choisit consciemment et délibérément comme son ultime béatitude, il se trouve à mépriser la grâce de Dieu et en encourt une peine irréparable⁸.

D'autre part, si l'on entend par fin ultime cette perfection susceptible de combler parfaitement les inclinations naturelles à l'homme, l'on ne peut pas davantage parler de double finalité⁹. Un seul bien est en effet capable de satisfaire pleinement l'appétit naturel de connaître inscrit dans l'intelligence : c'est la vision de l'essence de Dieu. Qu'on relise saint Thomas sans prévention : c'est ce qu'il enseigne constamment. Pour lui, la simple connaissance de l'existence de la cause première ne saurait jamais apaiser le désir de l'intelligence. L'étonnement congénital à la raison humaine n'aura de cesse que dans la connaissance quidditative de la cause première. Du commentaire sur l'évangile de saint Matthieu jusqu'au *Compendium Theologiae*, son enseignement est toujours identique : rien en dehors de la vision de Dieu ne saurait tenir lieu de béatitude parfaite et de fin absolument ultime pour l'homme¹⁰. Tout autre bien laisse en effet le désir naturel inassouvi sous un aspect ou sous un autre.

C'est la part de vérité que comporte le rejet de l'hypothèse de la nature pure¹¹. Car, tenir pour possible un ordre de choses où l'homme aurait atteint une fin ultime

-
7. « Hujus voluntatis (scil. antecedentis) est ipse ordo naturae in finem salutis, et promoventia in finem omnibus communiter proposita, tam naturalia quam gratuita, sicut potentiae naturales et praecepta legis, et hujusmodi » (*In I Sent.*, d. 46, q. 1, a. 1).
8. Selon saint Thomas, c'est une des deux façons d'expliquer le péché de l'ange : « Sed in hoc appetiit esse similis Deo, quia appetiit ut finem ultimum beatitudinis id ad quod virtute suae naturae poterat pervenire, avertens suum appetitum a beatitudine supernaturali, quae est ex gratia Dei... Et haec duo quodammodo in idem redeunt : quia secundum utrumque appetiit finalem beatitudinem per suam virtutem habere, quod est proprium Dei » (*Ia*, q. 63, a. 3).
9. À ce point de vue d'ailleurs, tout être ne peut jamais avoir qu'une fin ultime : « Unicuique naturaliter convenit unus finis quem naturali necessitate appetit » (*De Malo*, q. 16, a. 5).
10. Pourtant, Cajetan n'hésite pas à « commenter » saint Thomas de la façon suivante : « Licet enim perfecta beatitudo simpliciter consistit in suprema conjunctione ad summum simpliciter : perfecta tamen beatitudo talis rei infimae qualis est homo consistit in conjunctione qualicumque, idest sibi proportionata, ad summum. Et sic diceretur quod beatitudo hominis consistit in illa cognitione Dei quam ex sensibilibus habere potest, quia ista est sibi proportionata » (*Comm. in Iam-IIae*, q. 3, a. 6, n. V). « Nam licet perfectio ultima intellectus ut sic, oportet quod sit verum per essentiam ; perfectio tamen ultima intellectus talis, puta hominis, sufficit quod sit verum tale » (*ibid.*, q. 3, a. 7). On est bien loin ici de saint Thomas pour qui « la vision de la substance divine est la fin ultime de toute substance intellectuelle » (*C. Gtes*, L. III, c. 58) ; « même infime » (*ibid.*, c. 25) ; pour qui également la connaissance de Dieu qu'on peut obtenir en partant du sensible « ne suffit pas pour constituer la félicité ultime de l'homme » (*ibid.*, c. 39).
11. Lorsqu'on parle de « nature pure », il faut bien s'entendre. Le P. H. Rondet a très bien distingué trois aspects du problème : « Lorsqu'on affirme en effet, dit-il, que l'homme aurait pu être créé dans l'état de nature pure, on peut vouloir dire : 1° qu'il aurait pu être créé sans la grâce et les vertus infuses ; 2° qu'il aurait pu être créé sans les dons que nous appelons aujourd'hui préternaturels ; enfin 3° qu'il aurait pu être ordonné à une fin purement naturelle ». (« Le problème de la nature pure et la théologie du XVI^e siècle », *RSR*, 35, 1948, p. 482). Lorsque, dans la suite de notre exposé, nous parlerons de l'hypothèse de la nature pure, c'est toujours sous ce troisième aspect que nous l'envisagerons.

naturelle qui eût comblé parfaitement les aspirations de sa nature, c'est aller contre l'enseignement explicite de saint Thomas d'Aquin et contre une saine conception des rapports entre la nature et la grâce¹². Car, « si la grâce nous destinait à une nouvelle fin, il faudrait conclure que la grâce, au lieu d'achever la nature, la supprime. On ne peut devenir autre chose sans cesser d'être ce qu'on était ; voilà ce que personne ne désire »¹³.

Il n'est pas possible en effet que Dieu crée un être intelligent sans que celui-ci désire naturellement le voir. L'intelligence implique par définition une ouverture sur l'être dans toute son universalité et une tendance à connaître non seulement l'existence, mais la nature de la cause dont procède cet effet universel qu'est l'être. Par conséquent, l'on ne peut concevoir un être intelligent qui n'ait pas la vision pour fin ultime au sens où nous l'entendons ici, c'est-à-dire comme une fin susceptible d'apaiser parfaitement le désir naturel. Le désir de voir Dieu n'est pas le fait de telle ou telle intelligence, humaine ou angélique¹⁴. Il se rattache à l'intelligence comme telle et découle nécessairement de son ouverture à l'être dans toute son universalité. Comme l'affirme en toutes lettres Thomas d'Aquin, « la vision de la substance divine est donc la fin ultime de toute substance intellectuelle »¹⁵. C'est même la seule fin ultime possible, si l'on entend par là celle qui peut combler parfaitement le désir de la nature. Aussi bien a-t-on raison d'affirmer avec J. Laporta que Dieu « ne pouvait créer

12. Il faut reconnaître au P. de Lubac le mérite d'avoir exorcisé l'hypothèse de la nature pure dans la mesure où elle signifierait la possibilité d'un ordre purement naturel où le désir naturel eût été néanmoins parfaitement comblé. Un texte de Medina illustre bien cette conception dualiste : « Duplex est beatitudo hominis : una naturalis, in cuius adeptione appetitus naturalis quiescit... Alia est beatitudo supernaturalis, in cuius adeptione quiescit appetitus supernaturalis... » (*In Primam Secundae*, q. 3, a. 8, Venise, 1950, pp. 45-47). Le P. de Lubac a montré les méfaits d'une pareille conception. D'une part, « voici que toutes les valeurs de l'ordre surnaturel, toutes celles qui caractérisent les rapports concrets de l'homme avec Dieu dans notre économie actuelle de grâce, vont se trouver réintégrés l'une après l'autre au sein de cet ordre 'purement naturel'... Dans cet ordre tout comme dans l'autre, voici que trouvent place et la foi, et la prière, et les vertus parfaites, et la rémission des péchés par charité infuse, et la grâce, et l'amitié divine, et l'union spirituelle avec Dieu, et l'amour désintéressé, et le docile abandon à 'l'Amour personnel'... Rien n'y manque. Rien, pas même une révélation, laquelle, surnaturelle en son origine et en son mode, eût été toutefois, en raison de son objet, 'entitativement naturelle'. La substitution, peut-on dire, est entière... Cette logique devait triompher dans une large partie de l'École, jusqu'à ce qu'enfin l'état de nature pure en vint à être conçu dans tout son détail 'comme un décalque de l'ordre concret existant' » (*Le mystère du surnaturel*, Paris, 1965, pp. 63-65). Par ailleurs, en considérant la nature comme « complète, consistante, suffisante, indépendante par elle-même à l'égard de tout 'ordre' supérieur », les tenants de la nature pure se trouvaient à juxtaposer complètement la nature et la grâce. Celle-ci perdait ainsi tout point d'attache dans l'homme : elle apparaissait dès lors comme un corps étranger. « Qui ne voit le profit qu'en devait retirer la 'philosophie séparée' ?... Nature et surnature s'y doublaient de telle façon, que la seconde n'apparaissait plus à une raison jalouse que comme une ombre vaine, ou ne faisait plus figure que d'ornement postiche. À mesure que l'une devenait un système complet, corrélativement, l'autre devenait aux yeux du penseur une superfétation. Tout le christianisme revêtait ainsi un caractère artificiel, et le pain de la doctrine était présenté comme une pierre » (*Surnaturel. Études historiques*, Paris, 1946, pp. 174-175). Il restera à voir si cette critique justifiée du P. de Lubac atteint toutes les formes de l'hypothèse de la nature pure.

13. J. LAPORTA, « Les rapports entre nature et surnaturel selon Thomas d'Aquin », *Sophia*, 36 (1968), p. 254.

14. « Omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Quilibet igitur intellectus creatus potest pervenire ad divinae substantiae visionem, non impediante inferioritate naturae » (*C. Gtes*, L. III, c. 57). « Finis cuiuslibet substantiae intellectualis, etiam infimae, est intelligere Deum » (*ibid.*, c. 25). Cf. aussi : *ibid.*, cc. 51 et 62.

15. « Visio autem divinae substantiae est ultimus finis cuiuslibet intellectualis substantiae » (*ibid.*, c. 58).

une intelligence, fût-ce en vue de la seule « béatitude naturelle », sans faire une nature essentiellement ordonnée à la vision béatifique »¹⁶.

3. Possibilité de connaître la fin ultime

De cela, la raison humaine pouvait acquérir l'évidence en se livrant à l'analyse du désir de connaître inscrit dans l'homme, comme saint Thomas l'a fait si souvent. Nous parlons ici d'une possibilité théorique, du type de celle qui a été définie par le premier concile du Vatican à propos de la connaissance naturelle de Dieu¹⁷. C'est une autre question de savoir si, en fait, l'homme aurait pu, sans la révélation, arriver à cette évidence touchant l'achèvement suprême auquel tendait tout l'effort de sa recherche intellectuelle. En tenant compte des conditionnements et des limitations de la connaissance humaine, celles-là même dont fait état le Docteur Commun lorsqu'il manifeste la nécessité de la révélation des vérités naturelles¹⁸, il paraît évident que l'homme n'aurait jamais pu, sans le recours d'une lumière extérieure, découvrir qu'il était fait pour voir Dieu et que rien en dehors de cette vision ne pouvait le combler parfaitement. Aucun philosophe connu ne s'est d'ailleurs élevé jusque-là. Eût-il envisagé cette suprême perfection que la considération de la faiblesse inhérente à l'intelligence humaine lui eût imposé plus de réalisme et l'aurait arrêté dans son élan¹⁹.

L'on doit dire cependant que les plus grands penseurs de l'Antiquité n'ont pas été sans entrevoir cette soif d'infini qu'il y a dans l'homme. N'est-ce pas cette pensée, par exemple, qui incitait Aristote à reconnaître le caractère tout relatif de son éthique en une affirmation toute simple, mais combien prégnante : « Nous dirons bienheureux, certes, les vivants, à savoir ceux d'entre eux qui possèdent et posséderont les biens susdits, mais bienheureux comme des hommes »²⁰. Il se rendait bien compte que la félicité qu'il assignait comme but ultime à la vie humaine ne remplissait pas les conditions de continuité et de perfection de la béatitude idéale. C'est cette même pensée qui, au dire de l'Aquinat, affectait d'angoisse le cœur des anciens philosophes : plus que les gens ordinaires, ils avaient conscience du caractère infini du désir de connaître inscrit dans l'homme, mais ils faisaient en même temps la triste expérience des limites de la science humaine. Jamais pourtant ils n'auraient osé parler en termes clairs d'une éventuelle vision de l'essence même de Dieu. D'ailleurs quel intérêt la

16. J. LAPORTA, « Les notions d'appétit naturel et de puissance obédientielle chez saint Thomas d'Aquin », *ETL*, 5 (1928), p. 275. « La vision restera sa fin ultime, même si la créature ne l'atteint jamais, même si Dieu ne décide pas de l'y mener avec le secours de la grâce » (*Id.*, « Les rapports entre nature et surnaturel selon Thomas d'Aquin », *Sophia*, 36, 1968, p. 254).

17. Cf. Vatican I, *Constit. « Dei Filius »*, c. 2 : De revelatione, *DzS*, nn. 3004-3005 ; 3026-3027. — « Nous ne parlons que des principes de la raison, commente Mgr Gasser, et nous affirmons que Dieu peut être connu avec certitude par les principes de la raison, quoi qu'il en soit de l'exercice de la raison » (Réponse de Mgr Gasser, citée par J.-M.-A. Vacant dans *Études théologiques sur les constitutions du concile*. La Constitution « Dei Filius », Paris et Lyon, 1895, T. I, p. 290).

18. Cf. *C. Gtes*, L. I, c. 4 ; *Ia*, q. 1, a. 1 ; *Ila Ilae*, q. 2, a. 4 ; *In III Sent.*, d. 24, a. 3, sol. 1 ; *De Ver.*, q. 14, a. 10 ; *In Boet. De Trin.*, q. 3, a. 1, c. et ad 3. — Cf. aussi : A. DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, dans *Oeuvres complètes*, T. I, vol. 2, Paris, 1961, pp. 27-28.

19. Cf. J. LAPORTA, *La destinée de la nature humaine selon Thomas d'Aquin*, Paris, 1965, pp. 125-127 ; « Les rapports entre nature et surnaturel selon Thomas d'Aquin », *Sophia*, 36 (1968), p. 258.

20. ARISTOTE, *L'Éthique à Nicomaque*. Introduction, traduction et commentaire par A. GAUTHIER et J.-Y. JOLIF, T. I, Paris, 1958, L. I, c. X, 1101a 19-21, p. 25.

philosophie eût-elle trouvée dans la considération d'une béatitude hors de portée pour l'homme? Tout au plus certains, tel Platon, ont-ils parlé d'une vague contemplation de l'essence du beau et d'une certaine vision bienheureuse au terme de la vie terrestre²¹. D'autres, tel Averroès, ont imaginé une sorte de continuité mal assurée avec un Intellect séparé. Il est toutefois difficile de voir dans tout cela autre chose que de vagues pressentiments²².

Néanmoins, l'affirmation selon laquelle seule la connaissance du « *quid est* » de Dieu peut apaiser le désir naturel de l'intelligence et partant, constituer pour l'homme la béatitude parfaite, nous paraît être une vérité d'ordre naturel. Elle appartient à tout cet ordre d'affirmations qui ne transcendent pas de soi la raison humaine, mais dont la découverte a exigé en fait le secours de la révélation²³ et pour laquelle l'on est peut-être justifié d'employer l'expression « philosophie chrétienne »²⁴. Il est certain, en effet, que la révélation de la vocation de l'homme à la vision béatifique a, pour ainsi dire, affermi les pas de la raison dans l'analyse des aspirations humaines. Chez un saint Thomas, par exemple, dans ce cas-ci comme dans bien d'autres, la foi du croyant a conféré une sorte d'audace à la raison du philosophe, lui permettant d'aller jusqu'au bout de ses possibilités sans pour autant franchir les limites de son domaine propre. L'apport de la révélation a simplement joué le rôle d'une « stimulation extérieure »²⁵, même si ce rôle s'est avéré indispensable²⁶.

21. Cf. PLATON, *Phèdre*, 247c-3; 250b; *Le Banquet*, 210e-211a.

22. Ces lignes du P. de Lubac traduisent bien l'ambiguïté des formules païennes sur la destinée humaine : « Désir de voir Dieu, écrit-il, désir d'union à Dieu, désir d'être Dieu : tous ces termes, ou d'autres analogues, se rencontrent en dehors du christianisme, et indépendamment de lui. Mais que d'équivoques en chacun d'eux ! Nous pouvons bien discerner, par exemple, dans les aspirations mystiques dont l'histoire nous offre tant de si curieux ou de si hauts modèles, un témoignage en faveur de cette destinée pour laquelle Dieu nous a faits ; mais c'est à la condition de projeter sur eux la lumière de notre foi. En eux-mêmes, à les prendre en rigueur, surtout dans les théories qui les commentent et les systématisent, nous serions aussi bien fondés à y dénoncer parfois la parfaite antithèse du salut chrétien » (*Le mystère du surnaturel*, Paris, 1965, pp. 273-274). Cf. *ibid.*, pp. 273-280, en particulier ce qui est dit là sur l'attitude d'Origène et d'Augustin à l'égard des philosophes platoniciens.

23. L'on peut emprunter ici les mots de Gabriel Marcel : « Il est très possible que l'existence des données chrétiennes fondamentales soit requise *en fait* pour permettre à l'esprit de concevoir certaines des notions dont j'ai esquissé l'analyse : on ne peut sûrement pas dire que ces notions soient sous la dépendance de la révélation chrétienne, *elles ne la supposent pas* » (*Positions et approches concrètes du mystère ontologique*, Louvain et Paris, 1949, p. 89).

24. L'expression est cependant bien délicate à manier. Car, en un sens, l'on n'est pas plus justifié de parler d'une philosophie chrétienne qu'on ne l'est de parler d'une mathématique ou d'une physique chrétienne.

25. Le P. Malevez a bien décrit ce rôle de la foi en son aspect « noématique » ou objectif dans la recherche philosophique : « Par exemple, dit-il, ce sont les articles de son *Credo*, objectivement considérés, qui épargnent à la raison philosophique certains égarements... Pareillement, les mêmes articles du *Credo*, du moins après avoir été élaborés en quelque mesure par la réflexion théologique, peuvent accroître le trésor proprement philosophique ; par exemple, il est hors de conteste que la théologie de la Trinité et de l'Incarnation a apporté à l'intelligence de la relation, de la personne, de la subsistance, des lumières proprement rationnelles ou, du moins, contrôlables par la seule raison naturelle, mais que celle-ci n'aurait pas aperçues sans cette stimulation extérieure » (*Pour une théologie de la foi*, Paris et Bruges, 1969, pp. 10-11).

26. Comme l'écrivait fort justement le P. Roland-Gosselin, « la conviction première qui oriente son analyse et lui donne une entière sécurité c'est la foi en la parole de Dieu, promettant à l'homme la vision béatifique » (« Béatitude et désir naturel d'après saint Thomas d'Aquin », *RSPT*, 18, 1929, p. 200).

Ceci nous amène à parler de l'argument fondé sur le désir naturel, tel qu'il apparaît dans la *Prima Secundae*. Il faut distinguer nettement cet argument de celui que nous rencontrons à la question XII de la *Prima pars*. Nous sommes en présence de deux usages tout à fait différents du désir naturel de voir Dieu. Considérons la chose de plus près.

Ici, la conclusion de l'argument est la suivante : « l'ultime et parfaite béatitude de l'homme ne peut résider que dans la vision de l'essence divine »²⁷. Remarquons-le bien : cet énoncé fait complètement abstraction de l'existence de la béatitude parfaite. Il s'agit de savoir quel est le bien capable d'apaiser complètement le désir naturel de l'homme. C'est une tout autre question de savoir si l'homme est appelé de fait à pareille félicité. Saint Thomas conclut simplement que la seule perfection susceptible de satisfaire pleinement l'intelligence est la vision de l'essence divine. S'il peut le faire avec autant d'assurance, c'est sans doute, dira-t-on, parce qu'il le sait déjà par ailleurs. Soit, mais l'argument qu'il emploie pour le manifester n'en conserve pas moins son statut purement rationnel. À notre avis, c'est même une authentique démonstration philosophique et il est permis de parler ici avec le P. Roland-Gosselin de « preuves rigoureuses, qui s'imposent à la raison, encore que sans la foi aucun philosophe vraisemblablement ne les eût découvertes ou osé soutenir »²⁸.

Si on voulait exposer cette démonstration dans une forme très simple qui permettrait d'apercevoir plus facilement la forme logique du syllogisme, on pourrait l'exprimer ainsi : la parfaite satisfaction du désir naturel de l'homme exige la connaissance du « *quid est* » de la cause première ; or l'ultime et parfaite béatitude implique la pleine satisfaction de tout désir naturel ; elle consiste donc dans la vision de l'essence divine elle-même. Le moyen terme de l'argument, c'est la satisfaction du désir naturel qui est requise pour la béatitude parfaite et qui requiert, de son côté, la vision de Dieu. La majeure, qui affirme au fond l'existence d'un désir naturel de voir Dieu, a été prouvée par saint Thomas dans le corps de l'article ainsi qu'en plusieurs endroits de son œuvre, notamment au chapitre *L* du troisième livre de la *Somme contre les Gentils*. Quant à la mineure, c'est la définition même de la béatitude parfaite. Il nous semble donc que nous sommes en présence d'une véritable démonstration.

Comment dès lors expliquer ces autres textes où saint Thomas rattache explicitement la connaissance de notre destinée à la révélation surnaturelle ? Ainsi ce passage consacré au problème des enfants morts sans baptême : pour lui, ceux-ci ne

27. « Ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae » (*Ia IIae*, q. 3, a. 8).

28. M.-D. ROLAND-GOSSELIN, « Béatitude et désir naturel d'après saint Thomas d'Aquin », *RSPT*, 18 (1929), p. 207. — Nous nous accordons entièrement avec J. Laporta lorsqu'il écrit à ce propos : « Remarquons d'abord que le théologien Thomas d'Aquin fournit ici une preuve strictement philosophique. Et cette démonstration philosophique est sûre : impossible pour l'être humain d'atteindre l'apaisement complet de son besoin naturel de savoir avant d'être parvenu à connaître l'essence de la première cause... Il ne s'agit nullement ici de découvrir quelle destinée Dieu aurait pu, bien arbitrairement, nous fixer. Thomas prouve que l'être humain, étant ce qu'il est, ne peut trouver l'apaisement final de son insatiable besoin de savoir que dans la vision de la première cause. Une nature, une fin ; telle nature, telle fin ; la fin de toute créature intellectuelle : voir Dieu » (J. LAPORTA, *La destinée de la nature humaine selon Thomas d'Aquin*, Paris, 1965, p. 64).

souffrent pas d'être privés de la vision puisque, dotés de la seule connaissance naturelle, ils ne savent même pas qu'ils y étaient ordonnés :

Pertinet autem ad naturalem cognitionem quod anima sciat se propter beatitudinem creatam, et quod beatitudo consistit in adeptione perfecti boni; sed quod illud bonum perfectum, ad quod homo factus est, sit illa gloria quam sancti possident, est supra cognitionem naturalem. Unde Apostolus dicit, *I ad Cor.*, II, 9, quod *nec oculus vidit...*²⁹

Dans son commentaire sur l'*Éthique à Nicomaque*, saint Thomas semble même placer toute considération de la béatitude de l'autre vie hors du champ de la philosophie³⁰. Qu'est-ce à dire sinon que l'on n'est pas justifié de voir une démonstration philosophique dans l'argument de la *Prima Secundae*?

Notre interprétation de cet argument ne nous paraît pourtant pas compromettre le caractère d'incognoscibilité de notre fin surnaturelle, tel qu'affirmé par saint Paul dans sa première lettre aux Corinthiens³¹. D'une part, nous avons déjà reconnu qu'en fait, sans la révélation, l'homme n'aurait jamais su qu'il avait la vision de Dieu pour fin ultime. Historiquement, il semble d'ailleurs qu'aucun philosophe ne se soit élevé jusqu'à percevoir nettement que seule la vision quidditative de Dieu pouvait apaiser pleinement le désir de savoir inscrit dans l'homme. Tout cela « n'est jamais monté au cœur de l'homme »³².

Par ailleurs, même au sein de la foi, notre fin surnaturelle dépasse l'entendement : ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment demeure obscur aux yeux même du croyant. Il sait pourtant qu'il est ordonné à la vision de Dieu, mais en fait seul celui qui participe à cette vision peut comprendre vraiment ce qu'elle est.

Videre gloriam beatorum dupliciter contingit. Uno modo ut capiatur quid sit ipsa gloria, et qualis et quanta. Et sic nullus potest videre gloriam nisi qui est in gloria: superat enim et desiderium et intellectum eorum qui non sunt in ea. Hoc enim est manna absconditum, et nomen novum, scriptum in calculo, quod nemo novit nisi qui accipit, ut habetur *Apocal.*, II, 17...³³

En somme, savoir que notre béatitude parfaite consiste dans la vision de Dieu par essence, c'est savoir d'elle assez peu de choses. À bien des égards, celle-ci nous demeure inconnaissable.

Toutefois, force nous est de reconnaître que les explications précédentes ne suffisent pas à écarter le reproche qui pourrait nous être fait de ne pas sauvegarder l'aspect mystérieux de notre vocation surnaturelle. En vérité, ce qu'il importe surtout de remarquer, c'est que l'argument de la *Prima Secundae* ne nous dit absolument rien sur l'existence de la béatitude parfaite. Il laisse parfaitement intacte la question de notre destinée effective. Si la raison peut arriver à connaître avec certitude qu'hormis la vision de l'essence divine, rien ne saurait apaiser en nous le désir naturel et partant,

29. *De Malo*, q. 5, a. 3. Cf. aussi: *In II Sent.*, d. 29, q. 1, a. 1; *Ia IIae*, q. 114, a. 2; *De Ver.*, q. 14, a. 2; *Quodl.* VIII, q. 7, a. 1; etc.

30. « Loquitur enim in hoc libro Philosophus de felicitate, qualis in hac vita potest haberi. Nam felicitas alterius vitae omnem investigationem rationis excedit » (*In I Ethic.*, l. 9, n. 113).

31. *I Cor.*, 2, 9.

32. *Ibid.*

33. *Quodl.* VIII, q. 7, a. 1.

nous rendre bienheureux, elle ne peut rien conclure de positif et de certain touchant notre ordination effective à ce bonheur parfait. Car celui-ci dépasse absolument les forces de notre nature et ne peut dès lors procéder que de la pure libéralité de Dieu. Tout ce qui est au pouvoir de la raison, c'est de montrer la convenance de cette ordination, une fois qu'elle a été révélée. Le seul fait de démontrer que notre fin ultime est la vision de Dieu, toujours si l'on entend par là le bien susceptible de satisfaire pleinement le désir naturel, n'autorise donc pas à conclure quoi que ce soit touchant notre fin ultime concrète. L'argument n'enlève rien au caractère inconnaissable de notre vocation ; celle-ci demeure le fait d'« une sagesse de Dieu, mystérieuse, demeurée cachée, celle que dès avant les siècles Dieu a par avance destinée pour notre gloire, celle qu'aucun des princes de ce monde n'a connue »³⁴.

Bref, autre chose de conclure que le seul bien capable de nous procurer la béatitude parfaite est la vision de Dieu par essence ; autre chose de conclure que Dieu nous a effectivement ordonnés à cette sublime perfection. La première affirmation ne transcende pas les forces naturelles de la raison, du moins en principe ; la seconde au contraire la dépasse infiniment. Selon la belle formule du P. Gratry, « le don surnaturel est rigoureusement nécessaire si Dieu veut élever la créature raisonnable à son plus haut degré de perfection possible ; mais il n'est pas nécessaire que Dieu élève sa créature à ce plus haut degré de perfection »³⁵.

Nous sommes conduits par là à considérer le second usage que fait saint Thomas du désir naturel de voir Dieu, celui qu'on rencontre par exemple à l'article premier de la question *XII* de la *Prima pars*. C'est ici qu'il fait intervenir le principe selon lequel un désir de nature ne peut être vain.

Les auteurs se sont souvent demandé si, dans l'argument célèbre, le Docteur Angélique concluait à l'existence de la vision de Dieu par essence ou simplement à sa possibilité. À vrai dire, il n'est pas possible de trancher le débat de façon absolue dans un sens ou dans l'autre. C'est un cas, nous semble-t-il, où toute affirmation catégorique s'avère fautive. Car tantôt saint Thomas conclut à l'existence de la vraie béatitude³⁶, tantôt à la simple possibilité de la vision³⁷.

34. *I Cor.*, 2, 8.

35. P. GRATRY, « De la connaissance de Dieu », Paris, 1922, T. II, p. 354, cité par J. Laporta dans « Les notions d'appétit naturel et de puissance obédientielle chez saint Thomas d'Aquin », *ETL*, 5 (1928), p. 276. Cf aussi : L. MALEVEZ, « L'esprit et le désir de Dieu », *NRT*, 49 (1947), p. 9.

36. « Oportet ponere quod ad veram beatitudinem quandoque pervenire possit » (*In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 1, sol. 4). « Videbitur ergo per essentiam » (*In Matt.*, c. 5, n. 434). « Esset autem inane desiderium naturae si nunquam posset impleri... Oporter igitur quod impleatur post hanc vitam » (*C. Gtes.*, L. III, c. 48). « Unde simpliciter concedendum est quod beati Dei essentiam videant » (*Ia*, q. 12, a. 1). « Impossibile est autem naturale desiderium esse vanum. Consequimur igitur ultimum finem... » (*Comp. Theol.*, Pars Ia, c. 104, nn. 208-209).

37. « Cum autem impossibile sit naturale desiderium esse inane, quod quidem esset si non esset possibile pervenire ad divinam substantiam intelligendam, quod naturaliter omnes mentes desiderant ; necesse est dicere quod possibile sit substantiam Dei videri per intellectum, et a substantiis intellectualibus separatis, et ab animabus nostris » (*C. Gtes.*, L. III, c. 51). « Omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Quilibet igitur intellectus creatus potest pervenire ad divinae substantiae visionem, non impediante inferioritate naturae » (*Ibid.*, c. 57). Aussi : « Natura nihil facit frustra : esset autem frustra si moveret ad id ad quod impossibile est pervenire » (*In I De Caelo*, l. 13, n. 132).

Avec ceux qui n'iaient la possibilité d'une vision quidditative de Dieu, il n'avait qu'à réfuter leur erreur et donc à montrer qu'il n'y avait pas d'impossibilité radicale. À ce point de vue, l'argument du désir naturel s'avère tout à fait déterminant. Il est en effet certain qu'un désir naturel portant sur une impossibilité n'est pas conciliable avec la finalité dans la nature. Nous l'avons vu, s'il n'implique pas toujours les facultés actives nécessaires à son accomplissement, l'authentique désir de nature exige toutefois nécessairement une aptitude à le recevoir passivement.

Mais saint Thomas ne peut en rester là. Son office de théologien lui commande de dépasser la controverse. Du fait qu'elle est sagesse, on le sait, la théologie doit établir d'une certaine façon ses propres principes qui sont les articles de foi³⁸ et cela, non seulement en réfutant les objections soulevées contre eux, mais en faisant voir positivement leur caractère éminemment raisonnable. Ici, par exemple, l'Aquinat doit non seulement s'opposer aux négateurs du dogme de la vision par essence. Il doit en outre en montrer positivement la convenance. C'est ce qu'il fait lorsqu'il conclut à l'existence effective de la vision en s'appuyant sur le principe selon lequel la nature ne fait rien en vain.

N'allons pas croire cependant qu'il considère cet argument comme démonstratif. Il sait trop bien que notre vocation à la béatitude dépend de la libéralité toute gratuite de Dieu pour penser en démontrant l'existence à partir de pures considérations anthropologiques. En fait, sa preuve fait partie de ce qu'il est convenu d'appeler les raisons de convenance, purs arguments probables employés par le théologien pour rendre raisonnable l'hommage de sa foi, mais qui n'évacuent en rien le mystère³⁹.

La portée de notre argument s'éclaire par la comparaison avec un argument semblable rencontré plus loin dans la *Prima pars*⁴⁰. Il y est question de l'immortalité de l'âme. Après l'avoir prouvée rigoureusement en s'appuyant d'abord sur le fait que l'âme subsiste par soi, puis sur l'absence de contrariété dans l'intelligence, saint Thomas ajoute un autre argument plus faible, mais plus proportionné. L'argument repose sur le désir naturel de permanence qui se retrouve chez tout être intelligent. Un tel désir, dit-il, ne peut être vain. C'est dire que toute substance intellectuelle est incorruptible. Dans ce dernier cas, nous ne sommes pas en présence d'une démonstration. Notre auteur précise au contraire qu'il s'agit seulement d'un signe⁴¹. Or il nous paraît légitime de raisonner par analogie et d'appliquer cette précision au cas qui nous occupe : le désir naturel de voir Dieu n'est qu'un signe de notre finalité concrète.

38. Cf. *Ia*, q. 1, a. 8.

39. « Ratio autem persuasoria sumpta ex aliquibus similitudinibus ad ea quae sunt fidei inducta non evacuat fidei rationem » (*In Boet. De Trin.*, q. 2, a. 1, ad 5). De plus, ce que dit saint Thomas à propos des arguments de convenance sur la Trinité pourrait être affirmé de presque tous les arguments de ce genre : « Deum esse trinum et unum est solum creditum et nullo modo potest demonstrative probari, quamvis ad hoc aliquales rationes non necessariae, nec multum probabiles nisi credenti haberi possint » (*ibid.*, q. 1, a. 4).

40. *Ia*, q. 75, a. 6.

41. « Potest etiam hujus rei accipi signum ex hoc, quod unumquodque naturaliter suo modo esse desiderat. Desiderium autem in rebus cognoscentibus sequitur cognitionem. Sensus autem non cognoscit esse nisi sub hic et nunc : sed intellectus apprehendit esse absolute, et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis » (*ibid.*).

Cependant, diront certains, il y a toute une gamme de signes allant de l'indice léger jusqu'au « *τεκμήριον* », c'est-à-dire au signe certain⁴². Le P. Dockx estime, par exemple, que « le désir naturel de voir l'essence divine » est « le *signe certain* de l'intention de Dieu de combler en fait ce désir qu'il a lui-même inséré dans la nature rationnelle »⁴³.

Nous ne pouvons être d'accord avec lui. Il nous paraît clair, en effet, que cette opinion compromet le caractère mystérieux de notre vocation surnaturelle, quoi qu'en dise son auteur⁴⁴. De deux choses l'une : ou bien la conclusion de l'argument n'est que probable ; ou bien elle est certaine et, dès lors, elle ne peut plus être considérée comme un objet de foi, mais comme un objet de science et le mystère se trouve compromis.

Heureusement, rien n'oblige à penser qu'il faille interpréter saint Thomas dans ce sens. Il nous a d'ailleurs lui-même fourni la preuve du contraire. Dans un passage du commentaire sur l'*Éthique à Nicomaque*, il précise en effet la portée exacte de son argument. Nous n'avons pourtant jamais vu ce texte cité dans les discussions sur la cognoscibilité de notre fin ultime. Après avoir enseigné à la suite d'Aristote que le bonheur de cette vie ne remplit pas les conditions de la béatitude parfaite, le Docteur Commun ajoute de son cru un argument visant à montrer que ce parfait bonheur nous est réservé dans l'autre vie. Il s'appuie sur le désir naturel. Or il faut remarquer en quels termes prudents saint Thomas s'exprime :

Sed quia ista videntur non usquequaque attingere ad conditiones supra de felicitate positas, subdit quod tales dicimus beatos sicut homines, qui in hac vita mutabilitati subjecti, non possunt perfectam beatitudinem habere. Et quia non

42. « *Tekmerium, quod est signum evidens ad probandum* » (IIIa, q. 55, a. 5). Cf. ARISTOTE, *Les Premiers Analytiques*, L. II, c. 27, 70b 1.

43. S. DOCKX, « Du désir naturel de voir l'essence divine selon saint Thomas d'Aquin », *AP*, 27 (1964), p. 90.

44. Le P. Dockx essaie bien de concilier l'incognoscibilité de notre destinée avec le prétendu caractère contraignant de la preuve. Il en arrive à des affirmations curieuses qu'il est fort surprenant de rencontrer dans un article aussi remarquable par ailleurs. C'est ainsi que syllogisme et démonstration s'y voient identifiés comme s'il ne pouvait y avoir de syllogisme probable : « L'argumentation de saint Thomas, dit-il, est bel et bien une argumentation 'necessario concludens', autrement dit, une 'démonstration' » (*ibid.*, p. 94). Par ailleurs, l'auteur tombe inconsciemment dans une sorte de double vérité. Il prétend en effet qu'on peut démontrer rationnellement une vérité sans que celle-ci soit certaine puisque, étant un mystère de foi, elle demeure soumise à la libre décision du Créateur. « Si saint Thomas construit, d'une part, une argumentation rationnellement contraignant et admet, d'autre part, le caractère de mystère de foi de la vision béatifique, c'est que, pour lui, il n'y a là aucune incompatibilité... Une démonstration rationnelle, quelque convaincante qu'elle soit pour la raison, tombe trop court lorsque la vérité soi-disant démontrée est un mystère de foi » (*ibid.*, pp. 93-94). Puis il dit de ces « démonstrations » rationnelles convaincantes que « le théologien utilise ces raisonnements comme des preuves extérieures et seulement probables » (*ibid.*, p. 94). À moins d'entendre « démonstration » dans un sens si large qu'il devient abusif, l'on ne peut donner aucun sens acceptable aux propos suivants : « La 'conséquence' est 'nécessaire' vu les prémisses, mais la 'conclusion' n'est que 'probable' en tant que notre démonstration rationnelle débouche sur un mystère de foi. Nous sommes rationnellement 'obligés de conclure' à la possibilité de la vision de l'essence divine, mais nous ne savons pas si cette 'conclusion' est valide, non pas en raison de la faiblesse des prémisses (par exemple parce qu'il s'agirait d'un désir élicite inefficace, lequel peut être vain) mais en raison du manque de proportion entre une démonstration rationnelle, basée sur les natures créées, et une 'conclusion' qui, pour être réellement vraie, implique la libre décision du Créateur. Or, tout ce qui est basé sur la libre volonté de Dieu ne peut faire l'objet d'aucune démonstration rationnelle » (*ibid.*, pp. 94-95).

est inane naturae desiderium, recte existimari potest, quod reservatur homini perfecta beatitudo post hanc vitam⁴⁵.

Parce qu'un désir naturel ne peut être vain, « l'on peut raisonnablement estimer que la béatitude parfaite nous est réservée dans l'autre vie ». Il est clair que, pour saint Thomas, l'on est en présence, non pas d'une démonstration rigoureuse, mais d'un pur argument probable. Aussi est-ce aller beaucoup trop loin que de prétendre, comme le P. Dockx, que « du fait que la créature rationnelle la désire d'un désir naturel, la vision de l'essence divine est un bien dont on a la certitude qu'il sera, *en fait*, accordé »⁴⁶.

Et si l'on ne peut démontrer l'existence effective de la béatitude parfaite, c'est que rien dans la nature humaine n'exige pareille perfection. L'on peut fort bien concevoir en effet une nature humaine qui soit inclinée naturellement vers la vision de l'essence divine, sans y être ordonnée de fait. L'on voit par là combien sont liées entre elles la question de la cognoscibilité de notre fin ultime et l'hypothèse de la nature pure, sur laquelle nous reviendrons plus loin.

Pour l'instant, il faut considérer un autre argument du P. Dockx. Celui-ci veut prouver d'une part que, dans l'argument fondé sur le désir naturel, « ce que saint Thomas a en vue ce n'est pas une simple possibilité théorique, une non-contradiction, comme certains ont voulu l'exprimer, mais bien que la créature rationnelle atteindra dans l'un ou l'autre cas la vision de l'essence divine »⁴⁷. Par ailleurs, il entend montrer que le désir naturel est « le signe certain de l'intention de Dieu de combler en fait ce désir »⁴⁸. Il s'appuie, entre autres, sur un texte du *De Malo* où saint Thomas se demande si l'absence de vision est une peine qui convient au péché originel⁴⁹. La première objection que se fait l'Aquinat est la suivante. L'homme serait fait en vain s'il n'atteignait pas la fin à laquelle il est ordonné naturellement, c'est-à-dire à la vision de l'essence divine. Or Dieu, qui ne fait rien en vain, n'a pas cessé de causer la

45. *In I Eth.*, I, 16, n. 202. — Ainsi croyons-nous satisfaire à la requête que le P. de Lubac adressait à ceux qui interprétaient moins strictement que lui l'argument du désir naturel : « Les théologiens qui donnent cette interprétation, disait-il, devraient l'établir sur quelques textes au moins de leur auteur. Or ils n'en citent pas un seul où soit marquée quelque précision de ce genre » (*Surnaturel. Études historiques*, Paris, 1946, p. 469).

46. « Du fait que la créature rationnelle ne peut l'atteindre par ses propres forces, la vision de l'essence divine est un bien qui ne lui est pas dû 'ex conditione naturae', mais du fait que la créature rationnelle le désire d'un désir naturel, la vision de l'essence divine est un bien dont on a la certitude qu'il sera, *en fait*, accordé » (S. Dockx, *art. cité*, pp. 86-87). Une telle certitude ne peut nous venir que de la foi, nullement d'une analyse philosophique. Le P. de Lubac exagère pareillement la portée de l'argument : « Au reste, écrit-il, plusieurs textes parlent explicitement de quelque chose de plus que d'une simple possibilité, au sens que l'on donne à ce mot ; et ces textes fort clairs, obligent à conclure non pas au fait — car la pensée de saint Thomas se meut sur le plan des essences — mais davantage à un certain genre de nécessité » (*Surnaturel. Études historiques*, Paris, 1946, p. 468). Si l'on examine ces « textes fort clairs », l'on s'aperçoit qu'ils font appel non pas à la certitude du raisonnement, mais à celle de la foi. Ainsi : « Oportet ponere secundum nos... » (*In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1) ; « Oportet secundum fidem... » (*De Ver.*, q. 8, a. 1).

47. S. DOCKX, *art. cité*, p. 87.

48. *Ibid.*, p. 90.

49. *De Malo*, q. 5, a. 1.

génération des hommes après le péché. C'est dire que, même après le péché originel, l'homme n'encourt pas comme peine la privation de la vision⁵⁰.

Ce qui, à première vue, paraît tout à fait remarquable ici, c'est que dans sa réponse, saint Thomas ne nie pas que l'homme aurait été fait en vain s'il n'atteignait pas effectivement la béatitude. Au contraire, il le réaffirme plus clairement encore. Il s'appuie même sur cela pour conclure à la nécessité de l'intervention du Christ qui vient faire obstacle au péché et redonner à l'homme la possibilité d'atteindre la fin à laquelle il est ordonné naturellement⁵¹. Le P. Dockx a donc raison d'affirmer que saint Thomas argumente ici « à partir de l'impossibilité d'admettre que l'homme ait été fait en vain (ce qui serait le cas si aucun homme n'arrivait, en fait, à la vision de l'essence divine) pour admettre comme certaine l'intervention de Dieu en vue de lever l'obstacle qui, de soi, empêche toute l'humanité d'arriver à sa fin »⁵². N'est-on pas, dès lors, en droit de conclure avec lui que, dans la pensée de l'Aquinate, le fait qu'un désir de nature ne peut être vain permettait de conclure avec certitude à notre ordination effective à la vision béatifique?

À vrai dire, ce que l'auteur n'a pas vu, à notre avis, c'est que dans ce texte des *Questions disputées* et dans l'argument fondé sur le désir naturel, saint Thomas se place à deux plans tout à fait différents. Il se place ici dans l'ordre réel et historique. Il considère l'homme dans sa condition concrète et le voit déjà ordonné effectivement par Dieu à la vision. Or il est évident que si l'on se situe dans cet ordre concret, l'on doit dire que l'homme serait fait en vain si aucun homme n'atteignait jamais la fin que Dieu a assignée de fait au genre humain. Le péché se trouverait alors à mettre en échec le plan de Dieu. Celui-ci n'atteindrait pas l'objectif qu'il s'était fixé en créant l'homme, ce qui est évidemment impensable. En d'autres termes, si la fin concrète à laquelle Dieu ordonne l'humanité est la béatitude parfaite, il est certain qu'une peine qui entraînerait la perte de la vision pour tous les hommes est inconcevable, à moins de supposer l'intervention d'un libérateur qui l'en déchargerait. Autrement l'homme n'atteindrait jamais sa fin ; il serait fait en vain. À notre avis, ce texte dit exactement cela et rien de plus. Aussi bien, penser que saint Thomas y conclut à notre ordination effective à la vision et à la nécessité de la venue du Christ en s'appuyant sur l'impossibilité qu'il y aurait à ce que notre inclination naturelle soit vaine, c'est commettre un grave contresens. Il y aurait d'ailleurs dans le texte une pétition de principe puisque notre ordination effective à la fin surnaturelle y est déjà supposée.

50. « Quia, ut dicitur II *Phys.*, frustra est quod est ad finem quem non consequitur. Sed homo naturaliter ordinatur ad beatitudinem sicut ad finem ultimum : quae quidem beatitudo in divina visione consistit. Ergo frustra est homo, si non perveniat ad visionem divinam. Sed Deus propter peccatum originale non destitit causare hominum generationem, ut Damascenus dicit. Cum ergo in operibus Dei nihil sit frustra, videtur quod homo propter peccatum quod ex sua origine contrahit, non incurrat reatum carentiae visionis divinae » (*ibid.*, la obj.).

51. « Homo frustra et vane factus esset, si beatitudinem consequi non posset, sicut quaelibet res quae non potest consequi ultimum finem. Unde ne homo frustra et vane factus esset, cum peccato originali nascens, a principio humani generis proposuit Deus homini remedium, per quod ab hac vanitate liberaretur, scilicet ipsum mediatorem Deum et hominem Jesum Christum per cujus fidem impedimentum peccati originalis subtrahi posset. Unde in *Psalm. LXXXVIII*, 48, dicitur : *Memorare quae mea substantia : numquid enim vane constituisti omnes filios hominum ?* quod exponens Glossa, dicit, quod David petit incarnationem Filii, qui de sua substantia carnem assumpturus erat, et per ipsum homines erant a vanitate liberandi » (*ibid.*, ad 1).

52. S. DOCKX, *art. cité*, p. 88.

Par contre, l'argument fondé sur le désir naturel de voir Dieu fait complètement abstraction de tout état concret de la nature humaine. Ce fut justement l'erreur de Cajetan de penser que saint Thomas s'y référait à la nature humaine historique, déjà ordonnée effectivement par Dieu à la vision béatifique. En vérité, le désir de la vision ne se rattache pas à telle ou telle intelligence dans telle ou telle situation concrète. Il est le fait de l'intelligence comme telle : « *Omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem* »⁵³. Et il s'agit de savoir si un tel désir exige, sous peine d'être frustré, notre ordination effective à la vision. Nous disons que non. Dans la pensée de saint Thomas, il n'y a certainement pas de lien de nécessité, mais un simple lien de convenance entre le désir naturel et notre vocation à la fin surnaturelle. Le fait que l'appétit naturel de l'intelligence tende vers la vision de Dieu par essence permet de conclure avec certitude qu'une telle vision n'est pas impossible, quoi qu'en aient pensé maints philosophes et théologiens, particulièrement à l'époque de saint Thomas. Il nous permet en outre d'avoir une certitude probable touchant notre finalité concrète : il est en effet vraisemblable que Dieu comblera le désir qu'il a lui-même inscrit dans les êtres. « *Recte existimari potest, quod reservatur homini perfecta beatitudo post hanc vitam* »⁵⁴. C'est possible, c'est même probable, mais ce n'est pas nécessaire. Pour le croyant, un tel argument tient lieu de confirmatur. En lui faisant voir la convenance de son appel, il apporte un certain soulagement à l'insatisfaction de l'intelligence inhérente à sa foi. Pour les autres, ce raisonnement peut les aider à accueillir la révélation de notre vocation à une béatitude transcendante ; jamais cependant il ne les contraindra à y assentir.

Ne peut-on pas cependant donner plus de force à l'argument en faisant intervenir le concept de sagesse de Dieu ? Sans doute est-il inutile de s'appuyer ici sur la justice divine. Rien dans la nature humaine n'exige l'appel à la vision béatifique : il ne correspond à aucun « *debitum ex principiis naturae* »⁵⁵ et, même par fidélité à son propre plan — il ne peut jamais être obligé qu'envers lui-même —, Dieu n'est nullement tenu de nous ordonner efficacement à cette béatitude parfaite. Affirmer le contraire, c'est nier tout simplement la gratuité de notre vocation surnaturelle. Pourtant, n'est-il pas « logique » que Dieu comble le désir dont il est lui-même l'auteur ? Et si l'on ne peut faire appel au concept de justice divine, ne pourrait-on pas s'appuyer sur la sagesse de Dieu pour conclure avec certitude à notre vocation surnaturelle ? C'est l'avis du P. Dockx.

De ce désir naturel, écrit-il, on a la certitude qu'il ne peut être vain, non pas parce que Dieu *est obligé* de l'assouvir, mais parce que Dieu *est sage* dans ses œuvres. Dieu n'aurait pas mis au cœur de la créature rationnelle le désir de le voir s'il n'avait pas l'intention d'achever son œuvre, concédant librement, à qui lui plaît, la vision de sa divine essence⁵⁶.

Le lien logique... entre le fait de la vision de l'essence divine et le fait que le désir de celle-ci ne peut pas être fait en vain, n'est pas basé sur la *justice* de Dieu mais sur sa *sagesse*... S'il fait une créature qui, de par sa nature, est ordonnée à

53. C. Gies, L. III, c. 57.

54. *In I Eth.*, l. 16, n. 202.

55. Pour de nombreuses références à saint Thomas, cf. : C. RUINI, « La trascendenza della grazia nella teologia di san Tommaso d'Aquino », Rome, 1971, pp. 165-198.

56. S. DOCKX, *art. cité*, p. 87.

une fin, il est certain que, vu sa sagesse, il la conduira jusqu'à cette fin. Si cette fin excède ses forces naturelles, Dieu, parce qu'il est sage en tout ce qu'il fait, concédera, en fait, l'obtention de cette fin⁵⁷.

La question qu'il nous faut poser ici à l'objectant est la suivante. Selon vous, la sagesse de Dieu exige-t-elle qu'il nous appelle de fait à la vision de sa propre substance? Dieu est-il tenu, pour être cohérent dans son œuvre, de nous concéder la béatitude parfaite? Si vous répondez par l'affirmative, vous faites de la vocation surnaturelle une obligation de justice, alors que vous prétendiez en écarter l'idée. Car la justice de Dieu, c'est précisément l'exigence de sa sagesse. Dieu ne peut en effet avoir d'autre obligation qu'à l'égard de lui-même. Et quand on parle de la justice divine, l'on veut dire qu'en raison de sa sagesse et de sa bonté, Dieu se doit à lui-même d'être cohérent dans son plan, d'être fidèle à ses desseins et à ses promesses⁵⁸. Dès lors, si vous dites que la sagesse de Dieu requiert qu'il nous ordonne effectivement à la vision, vous faites de cette ordination un « *debitum justitiae* ». Si vous estimez au contraire que Dieu n'est pas tenu de nous ordonner à la fin surnaturelle, mais que cela *convient* à sa sagesse, nous vous le concédons volontiers. Cependant, il vous faut abandonner l'idée d'une certitude rationnelle touchant notre destination effective à la béatitude parfaite. En vous appuyant sur le désir naturel et sur la sagesse de Dieu, vous faites un excellent argument de convenance — c'est précisément celui de saint Thomas —, mais certainement pas une démonstration.

Ainsi notre destinée effective à la vision de l'essence divine n'est pas une vérité philosophique, connaissable à la seule lumière de la raison naturelle. Comment dès lors expliquer que saint Thomas la « prouve » au troisième livre de la *Somme contre les Gentils*⁵⁹, la rangeant ainsi, semble-t-il, parmi les vérités auxquelles la raison humaine peut accéder d'elle-même sans le secours de la révélation? C'est là une autre objection qu'il nous faut considérer avant d'aller plus loin. Au fond, ce qui est en cause ici, c'est le problème du plan du *Contra Gentiles*. Nous allons tenter de formuler brièvement un avis sur cette question déjà fort discutée.

Disons d'abord que les trois premiers livres de cet ouvrage ne constituent pas un traité de philosophie. En fait, nous y sommes en pleine théologie. Aussi bien que dans le quatrième livre, le propos de saint Thomas y est de « manifester la vérité que la foi catholique professe »⁶⁰. L'ordre de l'ouvrage dans son ensemble est d'ailleurs un ordre

57. *Ibid.*, p. 89.

58. « Et utroque modo Deus debitum reddit. Debitum enim est Deo, ut impleatur in rebus id quod ejus sapientia et voluntas habet, et quod suam bonitatem manifestat: et secundum hoc justitia Dei respicit decentiam ipsius, secundum quam reddit sibi quod sibi debetur. Debitum etiam est alicui rei creatae, quod habeat id quod ad ipsam ordinatur: sicut homini, quod habeat manus, et quod ei alia animalia serviant. Et sic etiam Deus operatur justitiam quando dat unicuique quod ei debetur secundum rationem suae naturae et conditionis. Sed hoc debitum dependet ex primo: quia hoc unicuique debetur, quod est ordinatum ad ipsum secundum ordinem divinae sapientiae » (*Ia*, q. 21, a. 1, ad 3).

59. Nous avons formulé plus haut cette objection, de façon plus explicite.

60. « Propositum nostrae intentionis est veritatem quam fides Catholica profitetur pro nostro modulo manifestare, errores eliminando contrarios... » (*C. Gtes*, L. I, c. 2).

théologique⁶¹ et les créatures n'y sont pas considérées sous le même angle qu'en philosophie⁶². De plus, le recours à l'autorité de l'Écriture y est constant.

D'autre part, quand saint Thomas déclare que dans les trois premiers livres, il a traité de la connaissance des choses divines dans la mesure où la raison naturelle peut y accéder d'elle-même, tandis qu'il abordera dans le quatrième livre l'étude des vérités que la révélation nous fait connaître, il faut bien l'entendre. Il ne voulait certes pas dire que toutes et chacune des propositions contenues dans les premiers livres étaient d'ordre strictement philosophique. Autrement, il faudrait admettre qu'il a rangé dans le champ de la philosophie des points comme ceux-ci : la non-éternité du monde⁶³, l'existence et la nature des anges⁶⁴, les miracles⁶⁵, le commandement de l'amour de Dieu et du prochain⁶⁶, l'obligation de la foi⁶⁷, le bien-fondé de la pauvreté et de la continence volontaire⁶⁸, la nécessité de la grâce⁶⁹, sa nature⁷⁰ et ses effets⁷¹, les charismes⁷², et autres thèmes du même genre. C'est là une chose impensable. À vrai dire, la distinction que Thomas d'Aquin établit entre les deux parties de son œuvre est beaucoup plus souple qu'elle ne paraît à première vue. Il lui eût d'ailleurs été extrêmement difficile en pratique de maintenir une séparation parfaitement étanche entre les deux grandes divisions de la *Somme*. Cela l'aurait obligé à revenir dans la deuxième partie sur un très grand nombre de questions déjà considérées dans la première du point de vue philosophique. L'élan de la pensée s'en serait trouvé constamment rompu et le propos de médiation entre la raison et la foi, gravement compromis.

En fait, la démarcation établie entre les deux parties du *Contra Gentiles* vaut pour les grandes lignes, mais pas nécessairement pour tous les détails. Si l'on considère les grands thèmes abordés dans les trois premiers livres, l'on doit dire qu'ils relèvent de la raison naturelle. Par exemple, l'existence de Dieu et certains de ses

61. « Exinde etiam est quod non eodem ordine utraque doctrina procedit. Nam in doctrina philosophiae, quae creaturas secundum se considerat et ex eis in Dei cognitionem perducit, prima est consideratio de creaturis et ultima de Deo. In doctrina vero fidei, quae creaturas non nisi in ordine ad Deum considerat, primo est consideratio Dei et postmodum creaturarum. Et sic est perfectior: utpote Dei cognitioni similior, qui seipsum cognoscens alia intuetur. Unde, secundum hunc ordinem, post ea quae de Deo in se in primo libro sunt dicta, de his quae ab ipso sunt restat prosequendum » (*ibid.*, L. II, c. 4).

62. « Considerationem circa creaturas habet doctrina fidei Christianae in quantum in eis resultat quaedam Dei similitudo, et in quantum error in ipsis inducit in divinorum errorem. Et sic alia ratione subjiciuntur praedictae doctrinae, et philosophiae humanae. Nam philosophia humana eas considerat secundum quod hujusmodi sunt: unde secundum diversa rerum genera diversae partes philosophiae inveniuntur. Fides autem Christiana eas considerat, non in quantum hujusmodi, utpote ignem in quantum ignis est, sed in quantum divinam altitudinem repraesentat, et in ipsum Deum quoque modo ordinatur » (*ibid.*).

63. L. II, c. 38.

64. L. II, c. 46-55.

65. L. III, c. 101-103.

66. C. 116-117.

67. C. 118.

68. C. 131-138.

69. C. 147.

70. C. 149.

71. C. 151-153.

72. C. 154.

attributs, sa causalité sur le monde, sa providence, l'âme humaine, la finalité des créatures et spécialement de l'homme sont tous des sujets relevant du domaine de la philosophie. Quant à ceux qui font l'objet du quatrième livre, ils transcendent absolument la raison naturelle. Ce dernier cas ne présente d'ailleurs aucune difficulté puisque non seulement les grands thèmes, la Trinité⁷³, l'Incarnation⁷⁴, les sacrements⁷⁵ et l'eschatologie⁷⁶, mais même toutes les questions particulières y relèvent de la foi. Pour ce qui est des trois premiers livres, si les chefs généraux ne sortent pas du champ de la philosophie, l'on ne peut en dire autant de tous les points particuliers. Il arrive en effet, principalement dans le troisième livre, qu'en abordant une question philosophique saint Thomas poursuit la démarche au-delà des frontières de la raison et considère la réponse de la foi. Il n'eût pas été opportun d'en reporter l'étude à plus tard pour des motifs étrangers au propos principal qui était de faire le pont entre la raison philosophique et la foi chrétienne⁷⁷. Aussi n'y a-t-il pas lieu de s'étonner de rencontrer, dans la première partie de l'ouvrage, des questions proprement théologiques comme la nature de la grâce ou le nombre des charismes. La question de notre ordination effective à la vision de Dieu par essence est de cet ordre. C'est un mystère qui transcende absolument la raison humaine.

4. *L'hypothèse de la nature pure*

Ainsi le désir naturel de voir l'essence divine n'implique aucune exigence à l'égard de notre vocation surnaturelle. Rien n'obligeait Dieu à le combler, ni sa justice, ni sa sagesse, ni même sa bonté. Aussi bien est-ce à la seule révélation que nous devons de connaître ce don sublime de la grâce divine. Aucune considération anthropologique n'eût jamais permis de conclure à notre destination effective à la vision de Dieu même. Tout au plus l'analyse du désir naturel de connaître inscrit dans l'intelligence nous permet-elle, une fois connue notre vocation surnaturelle, d'en percevoir la convenue. Qu'est-ce à dire sinon que Dieu aurait pu créer une nature humaine sans l'ordonner de fait à la vision béatifique? Ne doit-on pas admettre en effet que notre nature aurait pu exister sans avoir la vision de Dieu pour fin ultime concrète? De fait, l'hypothèse de la nature pure, car c'est bien de cela qu'il s'agit maintenant, semble constituer une suite logique de la gratuité et du caractère surnaturel de la destinée humaine. Pourtant, de nombreux auteurs ont mis en doute la valeur de cette hypothèse. Sans vouloir faire une étude approfondie de ce problème, nous ne pouvons cependant le passer sous silence, puisqu'il est essentiellement lié au sujet de notre étude.

73. L. IV, c. 2-26.

74. C. 27-55.

75. C. 56-78.

76. C. 79-97.

77. On sait que « lorsqu'il composait le *Contra Gentiles*, saint Thomas avait en vue surtout — non pas exclusivement — l'instruction et la réfutation des non-chrétiens, païens et autres, et notamment, ne l'oublions pas, des non-chrétiens d'Espagne, c'est-à-dire des Juifs et des Musulmans, auprès desquels travaillaient saint Raymond de Pennafort et les missionnaires dominicains » (M. Bouyges, « Le plan du *Contra Gentiles* de saint Thomas », *AP*, vol. III, cah. 2, 1925, p. 184).

En premier lieu, disons qu'à notre avis, il faut absolument rejeter l'hypothèse de la nature pure dans la mesure où elle impliquerait la négation d'un authentique désir naturel de voir Dieu. De fait, c'est l'une des formes qu'a prises cette théorie.

Selon bon nombre de théologiens, écrit le regretté P. Malevez, non seulement la destination effective à la vision est contingente, subordonnée à une nouvelle libéralité du Créateur, mais de par lui-même et dans sa constitution native, notre esprit n'éprouve même pas le désir de cette destination possible⁷⁸.

Nous croyons avoir montré suffisamment que cette opinion n'est conforme ni à la pensée ni à la lettre de saint Thomas et qu'en tout état de cause, elle mène tout droit à l'extrinsécisme.

L'on ne peut toutefois s'appuyer sur ces lacunes pour rejeter de façon globale l'hypothèse de la nature pure⁷⁹. La théorie se présente en effet sous une autre forme, que Malevez décrit en ces termes :

L'esprit pourrait exister sans jamais recevoir l'offrande de la surnature, mais du moins, en posséderait-il le désir conditionné ; c'est ce même désir, inscrit au plus profond de son être, vrai appétit de nature, qui le porterait à ses objets connaturels, qui commanderait en lui toutes ses démarches même les plus

78. L. MALEVEZ, « L'esprit et le désir de Dieu », *NRT*, 49 (1947), p. 11.

79. On a reproché au P. de Lubac de procéder de cette façon. Cependant, il est difficile d'accuser cet auteur d'avoir rejeté la nature pure de façon globale. Certaines affirmations explicites l'interdisent. Ainsi : « Si Dieu l'avait voulu, il aurait pu ne pas nous donner l'être ; et ensuite, de surcroît... cet être qu'il nous a donné, il aurait pu ne pas l'appeler à Le voir... Dieu n'a pu être contraint par rien, ni au dehors ni au dedans de lui, à me donner l'être. Il ne peut davantage être contraint par rien d'imprimer à mon être une finalité surnaturelle. Et s'il est vrai qu'en Dieu tout s'identifie dans une simplicité parfaite, par rapport à moi tout au moins, je dois distinguer soigneusement et maintenir toujours une double gratuité, un double don divin, donc, s'il est permis de parler de la sorte, une double liberté divine » (« Le mystère du surnaturel », *RSR*, 36, 1949, p. 104). Pourtant, quelques lignes plus loin, l'auteur semble nier qu'on puisse envisager une nature humaine sans finalité surnaturelle : « Mais pas plus qu'on n'avait le droit d'envisager sinon par manière de dire un sujet réel avant sa position dans l'être par l'acte créateur, pas davantage on ne pourrait réellement envisager cette nature avant d'y voir inscrite sa finalité surnaturelle » (*ibid.*, p. 105). Dans l'ouvrage si discuté, *Surnaturel*, il met sur le compte de saint Thomas le rejet de la nature pure (cf. pp. 459-460) et il affirme que « s'il y a dans notre nature un désir de voir Dieu, ce ne peut être que parce que Dieu veut pour nous cette fin surnaturelle qui consiste à le voir » (*ibid.*, p. 486). Selon lui, « il ne peut y avoir pour l'homme qu'une fin : la fin surnaturelle » (*ibid.*, p. 493). À notre avis, malgré des intuitions fort justes et fécondes, le P. de Lubac ne semble pas avoir vu clairement que l'affirmation selon laquelle l'homme a nécessairement pour fin ultime la vision de l'essence divine est susceptible de deux sens très différents dont l'un est acceptable, alors que l'autre détruit le surnaturel en son originalité et sa transcendance. Constamment il a été tenté d'inférer notre fin ultime concrète de la fin ultime définie théoriquement en fonction du désir naturel, sans remarquer assez que le passage de l'une à l'autre requiert une intervention spéciale de la libre grâce de Dieu, en soi dissociable du décret de la création. Aussi est-il venu très souvent bien près de confondre la grâce de la création et celle qui est à l'origine de notre appel. À notre sens, ce n'est qu'au prix de certaines incohérences qu'il a pu éviter de verser dans des positions hétérodoxes. Et le P. de Lubac a beau dire que saint Thomas n'a jamais envisagé l'hypothèse de la nature pure, au moins ne l'a-t-il jamais rejetée. Par ailleurs, comme d'autres l'ont souligné avant nous (cf. L. MALEVEZ, « L'esprit et le désir de Dieu », *NRT*, 49, 1947, p. 11 ; C. BOYER, « Nature pure et surnaturel dans le 'Surnaturel' du P. de Lubac », *Greg.*, 28, 1947, pp. 387 et 393), la critique qu'il fait de l'hypothèse de la nature pure l'atteint dans sa forme outrée, détruisant avec raison l'idée d'une nature intellectuelle n'ayant pas le désir de voir Dieu et qui pourrait être pleinement satisfaite par une « béatitude naturelle ». Il est rare cependant que sa critique porte sur l'expression moins rigide de l'hypothèse, celle que nous exposons ici (exception dans *Le mystère du surnaturel*, Paris, 1965, pp. 247-255).

humbles, de sorte que la surnature, encore que conditionnelle, n'en serait pas moins motrice de toute sa vie et sa fin dernière unique [entendons bien sûr : sa fin dernière « théorique »]⁸⁰.

Rejeter l'hypothèse de la nature pure en cette expression minimale, c'est se ranger avec ceux qui, selon Pie XII, « corrompent la vraie gratuité de l'ordre surnaturel en prétendant que Dieu n'aurait pas pu créer des êtres doués d'intelligence sans les ordonner et les appeler à la vision béatifique »⁸¹. En somme, qu'on le veuille ou non, c'est porter atteinte à la souveraine liberté de Dieu qui, en créant l'homme, se serait obligé à lui offrir de participer à sa vie intime.

Dans cette façon de sauvegarder la liberté divine, le P. Bouillard voit un anthropomorphisme.

On dit volontiers, écrit-il, que Dieu aurait pu destiner l'homme à une autre fin que la vision béatifique. C'est là un « anthropomorphisme » pour désigner la liberté divine et la gratuité du don. Une telle expression, déjà déficiente quand on veut rendre compte de la liberté humaine, l'est, à plus forte raison, pour caractériser la liberté divine⁸².

Reconnaissons qu'au plan réel, tous les attributs et toutes les volontés divines s'identifient dans la simplicité de Dieu. En outre, il n'y a pas lieu d'imaginer un Dieu qui, après avoir projeté la création de l'homme, aurait ensuite hésité entre deux destinées possibles à lui offrir, l'une, proportionnée à ses forces, l'autre, surnaturelle. Cependant, l'on ne peut s'appuyer sur cette absence de composition en Dieu et sur l'unité concrète de son dessein pour rejeter la distinction entre le décret de la création de l'homme et celui de son élévation à l'ordre surnaturel. À ce compte, il faudrait tenir que l'Incarnation est indissociable de la création du monde, sous prétexte qu'en fait le monde voulu par Dieu est un univers récapitulé dans le Christ. Il faudrait même dire que les mots *justice* et *sagesse* employés pour désigner des attributs divins sont des synonymes, puisqu'au plan réel la sagesse et la justice de Dieu sont identiques et qu'elles s'identifient même à l'essence divine. En face du mystère de Dieu, le langage humain a certes des limites absolues, qui sont celles-là même de nos concepts. L'on ne peut cependant les dépasser et s'en affranchir partiellement qu'après les avoir assumées pleinement. Sans doute y a-t-il là une certaine forme d'anthropomorphisme,

80. L. MALEVEZ, « L'esprit et le désir de Dieu », *NRT*, 49 (1947), p. 12.

81. « Alii veram 'gratuitatem' ordinis supernaturalis corrumpunt, cum autem Deum entia intellectu praedita condere non posse, quin eadem ad beatificam visionem ordinet et vocet » (Pie XII, *Litt. Encycl.* « *Humani Generis* », AAS, 42, 1950, p. 570). — Cf. K. RAHNER, « De la relation de la nature et de la grâce », dans *Écrits théologiques*, Paris, 1963, T. III, pp. 28-30.

82. H. BOUILLARD, « L'intention fondamentale de Maurice Blondel et la théologie », *RSR*, 36 (1949), p. 379. — L'auteur ajoute : « Même à titre d'approximation rudimentaire elle n'implique pas la considération d'une nature pure ». Et il apporte l'exemple de la « *potentia ad non esse* » qui, au dire de saint Thomas, réside plus en Dieu que dans les créatures (*Ia*, q. 104, a. 1, ad 1). Il en irait de même de la possibilité d'une fin naturelle : elle résiderait en Dieu et non en l'homme. Outre que saint Thomas ne dit pas que la puissance au non-être ne réside pas dans la créature, mais qu'elle réside *plutôt* en Dieu (« *magis est in Deo* »), l'analogie que le P. Bouillard établit n'est pas du tout évidente. Les deux cas nous paraissent au contraire tout à fait différents. Si l'« *esse* » suit par soi de la forme, il n'en va pas de même de la fin surnaturelle par rapport à la nature humaine.

mais c'est un anthropomorphisme inévitable et de bon aloi⁸³. Pour le cas qui nous occupe, l'on ne peut nier, à notre avis, que Dieu aurait pu nous créer sans nous ordonner à un bonheur surnaturel.

Cependant, d'autres objections sont apportées contre cette hypothèse. La moindre d'entre elles n'est certainement pas celle qui fait dépendre la théorie de la possibilité de la nature pure d'une conception extrinséciste de la finalité. Selon le P. de Lubac, la théorie

est née et s'est développée dans un milieu intellectuel où la notion de finalité s'était atténuée... La finalité n'était donc considérée que comme chose assez extrinsèque: non pas destinée inscrite dans la structure même de l'être et à laquelle il ne peut, ontologiquement, se dérober, mais destination reçue plus ou moins du dehors et après coup⁸⁴.

En réalité, la finalité d'un être lui est essentielle: elle fait partie de sa nature. Dans la définition d'une chose, c'est même la fin qui tient lieu de principe⁸⁵. Comment dès lors pourrait-on considérer une nature en faisant abstraction de sa finalité? Or c'est précisément ce que l'on essaie de faire lorsqu'on soutient l'hypothèse de la nature pure. En effet, l'on se trouve alors à détacher malencontreusement un être de sa fin en imaginant qu'il aurait pu avoir une fin ultime différente de sa destination effective. Mais ce qu'on n'a pas assez remarqué, c'est qu'alors, on n'a plus affaire au même être. Il y a en effet un lien nécessaire entre une nature et sa fin, si bien qu'une différence dans les fins entraîne une différence au plan des essences. En « dé-finalisant » la nature humaine, on l'a donc pour ainsi dire « dé-réifiée ». « En posant l'hypothèse d'un autre ordre de choses, on pose du même coup, qu'on le veuille ou non, une autre humanité, un autre être humain, et, si l'on peut dire encore, un autre moi »⁸⁶. Ce faisant, l'on passe complètement à côté du problème puisque l'être dont on parle maintenant n'est plus celui à propos duquel se posait la question de la gratuité.

L'objection n'est pas négligeable. Le P. de Lubac note qu'elle « sera particulièrement forte contre la thèse qui nie tout 'désir naturel' proprement dit dans l'état de nature pure »⁸⁷. À notre avis, elle n'atteint que celle-là.

Nous concéderons volontiers qu'en un sens, une nature humaine ayant une autre fin ultime que la vision de Dieu ne serait plus une nature humaine. Le désir de voir l'essence divine, nous l'avons vu, est inhérent à l'intelligence comme telle, si bien

83. Le P. H. Urs von Balthasar ayant déclaré possible l'hypothèse de la nature pure du point de vue d'une théologie de la créature (« von Standpunkt einer kreatürlichen Theologie ») mais n'ayant pas de valeur absolue du point de vue de Dieu (cf. « Der Naturbegriff in der katholischen Theologie », dans *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Cologne, 1951, pp. 278-335), le P. Malevez lui a répondu fort justement que le seul point de vue auquel nous pouvons nous placer est celui de l'homme et d'une « théologie de la créature »: « 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 » (« La gratuité du surnaturel », *NRT*, 75, 1953, p. 673).

84. H. DE LUBAC, « Le mystère du surnaturel », *RSR*, 36 (1949), p. 97.

85. Cf. *In II Phys.*, I, 15.

86. H. DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, Paris, 1965, p. 86.

87. *Id.*, « Le mystère du surnaturel », *RSR*, 36 (1949), p. 94.

qu'aucun être intelligent ne peut atteindre à son plein achèvement en dehors de la vision de l'essence même de la cause première. C'était d'ailleurs le sens de l'argumentation de saint Thomas sur la béatitude ultime de l'homme, dans la *Prima Secundae*⁸⁸. Si donc l'on entend par fin ultime le bien susceptible de combler parfaitement le désir naturel, il est juste d'affirmer qu'une différence au plan des fins implique une différence au plan des essences et *vice versa*, et qu'on ne peut concéder l'hypothèse d'une nature humaine qui trouverait dans une félicité naturelle son achèvement complet. Dans cette hypothèse, en effet, la grâce viendrait supprimer la nature et non la parfaire, puisque pour modifier sa « finalité ontologique » elle devrait changer son être même⁸⁹.

Cependant, là n'est pas la vraie question. Car il faut voir qu'il y a une grande différence entre l'ordination à la vision dont nous venons de parler et l'ordination effective à la béatitude parfaite. Et s'il est impossible d'imaginer que la nature ne soit pas ordonnée à la vision dans le premier cas, il est très possible au contraire d'envisager qu'elle ne le soit pas dans le second. Car, du fait qu'elle est gratuite et qu'elle transcende les forces de la nature, cette vocation concrète à la vision de Dieu n'est en aucune façon une dette ou une exigence. Elle peut donc ne pas être, sans que la nature en soit changée substantiellement. Une nature humaine que Dieu n'aurait pas ordonnée de fait à la béatitude parfaite ne cesserait pas en effet d'être elle-même puisqu'elle continuerait de se définir en fonction de cet ultime achèvement. En d'autres termes, l'homme aurait pu avoir une autre destination effective sans cesser pour autant de tendre naturellement vers la vision de Dieu. Bref, il y a une ordination à la fin ultime qui est une composante de l'esprit et qui devrait subsister même dans l'état de nature pure, sans quoi l'on n'aurait plus affaire à la même nature. Il y en a une autre qui n'est pas inhérente à la constitution de l'intelligence : c'est un pur don gratuit de l'amour de Dieu et elle aurait pu ne pas être sans que la nature en subisse une transformation substantielle⁹⁰. L'on est donc justifié de tenir pour possible un état où la nature humaine n'aurait pas eu la vision de Dieu pour fin ultime concrète.

La question se pose alors de savoir en quoi consisterait la béatitude imparfaite qui serait notre lot dans cet ordre hypothétique. À voir la façon dont certains décrivent l'inachèvement de cette félicité, l'on pourrait croire qu'il s'agirait non plus d'une béatitude, mais d'une sorte d'état intermédiaire entre la tristesse et la joie. Ils s'appuient là-dessus pour mettre en cause la consistance de cette fin ultime relative et pour en nier la possibilité concrète.

Ne devrait-on pas avouer, écrit par exemple le P. de Lubac, qu'en dehors de la vision de Dieu, l'homme demeuré fatalement inachevé, ne connaîtrait jamais, au sens propre, de *fin*? Laissé à sa seule nature, c'est-à-dire demeurant à jamais « imperfectus », il serait condamné à ne connaître jamais qu'une « sorte de joie

88. *Ia IIae*, q. 3, a. 8.

89. Cf. L. MALEVEZ, « La gratuité du surnaturel », *NRT*, 75 (1953), pp. 683-685.

90. « L'ordre surnaturel ne vient pas changer la finalité essentielle de la nature ; il n'ajoute que l'ordination effective et efficace à une finalité essentielle préexistente, mais que la nature abandonnée à ses seules forces ne pouvait réaliser » (J. LAPORTA, « Les notions d'appétit naturel et de puissance obédientielle chez saint Thomas d'Aquin », *ETL*, 5, 1928, p. 269).

91. H. DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, Paris, 1965, p. 247.

troublante », qui consisterait à « poétiser tous les jours la réalité par le rêve » et à « dilater la possession par le désir », tout en continuant de lancer un appel « dans un ciel indifférent et muet »...⁹¹

C'est presque le *schéol* des Juifs ou l'*hadès* des Grecs. Plus loin, l'auteur parle de « désespoir »⁹², voire même de « supplice affreux »⁹³. La description que fait saint Thomas du sort des enfants morts sans baptême diffère considérablement de ce tableau pessimiste⁹⁴. Or, le cas est analogue. Il y aurait eu chez l'homme de la nature pure, comme chez ces enfants, un désir naturel de voir l'essence divine, puisque ce désir se rattache à l'intelligence comme telle. Dans les deux cas, il fût demeuré insatisfait. Cependant, ce désir n'est pas tel que son inapaisement engendre nécessairement de la souffrance. C'est ainsi que, d'après saint Thomas, les enfants morts sans baptême ne sont pas affligés d'être privés de la vision béatifique. Après tout, il n'est pas raisonnable de regretter un bien qui ne nous est pas proportionné : le sage ne s'affligera pas de ne pas voler comme l'oiseau ou de ne pas être empereur. Non seulement ces enfants ne s'attristent pas de leur sort : ils se réjouissent même, au contraire, de ce que la divine bonté leur a départi une telle abondance de biens naturels⁹⁵.

L'on doit supposer qu'il en serait allé de même pour l'homme que Dieu n'aurait pas ordonné de fait à participer à sa propre béatitude. Sans doute son désir naturel n'eût-il pas été parfaitement comblé. Cela n'aurait cependant pas engendré chez lui une « souffrance essentielle »⁹⁶. On n'est donc pas légitimé de se fonder sur une prétendue souffrance causée par l'insatisfaction du désir naturel pour conclure à l'impossibilité de l'état de nature pure.

Il reste, objectera-t-on encore, qu'en soutenant cette hypothèse, vous admettez qu'un désir naturel peut être vain contre les affirmations répétées de celui que vous prétendez interpréter. Et d'ailleurs quel sens acceptable reconnaissez-vous à un désir naturel destiné à demeurer perpétuellement frustré ?

Reconnaissons que la signification du désir naturel de voir Dieu apparaît beaucoup plus manifestement à la lumière de la révélation de notre vocation à la vision béatifique. L'on découvre alors la finalité profonde de notre participation à l'intelligence et l'harmonie merveilleuse du plan de Dieu, auteur de la nature et de la grâce. L'aspiration naturelle de la créature raisonnable à la plénitude du savoir se révèle être la pierre d'attente qu'en sage architecte, Dieu avait posée pour y réaliser son plan d'amour. Dans l'hypothèse de la nature pure, il est clair que le désir naturel n'atteindrait pas cette fin et qu'il ne serait jamais parfaitement apaisé. Serait-il vain pour autant ? Sans doute n'atteindrait-il pas la plénitude de sa réalisation. La question est de savoir si l'on peut, dans cette hypothèse, lui assigner une raison d'être valable, suffisante pour que l'existence du désir naturel de voir Dieu ne soit pas une chose absurde.

92. *Ibid.*, p. 253.

93. *Ibid.*, p. 249.

94. Nous ne voulons évidemment pas ici prendre parti ni pour ni contre cette position de saint Thomas, mais simplement nous en servir pour illustrer le point en cause.

95. *In II Sent.*, d. 33, q. 2, a. 2. Cf. aussi : *De Malo*, q. 5, a. 1, ad 3.

96. H. DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, Paris, 1965, p. 80.

Or il nous semble que la chose est tout à fait possible. Car, même si l'homme n'était jamais appelé de fait à voir l'essence de Dieu, ce désir naturel de connaissance parfaite qui est en lui, cet étonnement congénital que chaque nouvelle connaissance fait rebondir plus loin n'en continueraient pas moins d'être à l'origine du dynamisme de toute sa recherche intellectuelle et même de toute son activité. Comme le souligne le P. Malevez dans un texte déjà cité,

c'est ce même désir, inscrit au plus profond de son être, vrai appétit de nature, qui le porterait à ses objets connaturels, qui commanderait en lui toutes ses démarches même les plus humbles, de sorte que la surnature, encore que conditionnelle, n'en serait pas moins motrice de toute sa vie et sa fin dernière unique⁹⁷.

D'ailleurs, s'il fallait admettre que toutes les inclinations naturelles sont vaines dès lors qu'elles ne sont pas parfaitement comblées, force nous serait de reconnaître que nous vivons dans un monde absurde et que la vanité y tient lieu de loi quasi-universelle. Qohélet aurait eu raison de croire que, dans notre univers, « tout n'est que vanité »⁹⁸. Car il est évident que tous les êtres perfectibles n'y atteignent pas leur ultime perfection. La chose est d'ailleurs impossible. Souvent, par exemple, le progrès d'un être sera conditionné par le recul, voire même par la disparition d'un autre. Dans d'autres cas, il suffira qu'un être parmi des milliers atteigne effectivement sa fin pour qu'aucun d'entre eux ne soit considéré comme ayant existé en vain. Bref, le fait qu'un désir naturel ne puisse être vain n'implique pas qu'il doive être effectivement et parfaitement comblé. Pour le cas qui nous occupe, le désir de la vision aurait sa raison d'être même s'il n'était jamais complètement apaisé.

Quoi qu'il en soit, ajoutera-t-on, l'hypothèse de la nature pure s'avère inapte à mettre en pleine sûreté le dogme de la gratuité totale du surnaturel. Selon le P. de Lubac, elle montre en effet comment le surnaturel est « gratuit par rapport à tel état hypothétique de la nature humaine, ou par rapport à une nature humaine en général, telle qu'on peut l'envisager en dehors de toute réalisation concrète »⁹⁹. Il reste cependant à « montrer... comment il l'est aussi et précisément par rapport aux hommes concrets que nous sommes, par rapport à tous ceux qui font partie de cette humanité présente, de cette humanité que Dieu a créée pour Le voir, ou, comme on dit quelquefois, de cette 'nature historique'. Il reste à montrer que le surnaturel est encore totalement gratuit pour moi, dans ma condition présente. Sans quoi l'on n'a encore rien fait »¹⁰⁰. Le P. H. Bouillard estime, de son côté, que l'hypothèse « n'atteint pas la réalité », qu'« elle ne résout pas le vrai problème »¹⁰¹.

Sans doute serait-il néfaste d'attacher à l'hypothèse de la nature pure une importance théologique trop considérable. On ne peut certes lui assigner le rôle de clé de voûte de la théologie des rapports entre la nature et le surnaturel comme on l'a fait

97. L. MALEVEZ, « L'esprit et le désir de Dieu », *NRT*, 49 (1947), p. 12.

98. *Qo.*, 1, 2.

99. H. DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, Paris, 1965, p. 81.

100. *Ibid.*

101. H. BOUILLARD, « L'intention fondamentale de Maurice Blondel et la théologie », *RSR*, 36 (1949), p. 380.

dans ce que le P. de Lubac a appelé le « système de la pure nature ». À ce propos, l'on devra toujours se rappeler que, pendant des siècles, l'on a pu sauvegarder pleinement la gratuité du surnaturel sans avoir recours à cette hypothèse¹⁰². De là à lui dénier toute utilité, il y a une marge que, pour notre part, nous ne sommes pas disposés à franchir.

Même si l'état de nature pure est un état purement hypothétique de la nature humaine, qui n'a jamais existé et n'existera jamais, il ne sera pas inutile de l'envisager, « *clarioris disputationis gratia* » comme le dit si bien Dominique Soto¹⁰³. Il s'agit, en fait, d'un passage par l'irréel. Mais ce passage ne vise pas simplement à apaiser un besoin de systématisation inhérent à l'esprit humain ou encore à satisfaire un penchant de l'intelligence aux spéculations et aux hypothèses. Il est essentiellement ordonné à une meilleure lecture du réel. Si l'on formule l'hypothèse d'un autre ordre de choses, c'est afin de mieux saisir les modalités concrètes de l'ordre réellement existant.

Un tel passage par l'irréel est chose courante en science. Il se rencontre ailleurs en théologie. La question traditionnelle du motif de l'Incarnation nous en fournit un très bel exemple. Si l'homme n'avait pas péché, se demandent les Pères, est-ce que Dieu se serait incarné? Il ne s'agit pas simplement ici de spéculer sur des hypothèses, mais de discerner le motif véritable de l'Incarnation du Verbe de Dieu.

Contrairement à une impression première, écrit le P. Martelet, un tel recours à l'irréel n'est pas de soi condamnable. L'homme qui est le bénéficiaire du monde et non pas son principe, se trouve devant le monde comme devant un fait. Donneurs ou déchiffreurs de sens, nous avons au moins le droit, sinon le devoir, de vérifier notre lecture, en supposant, notamment, les conséquences limites d'une lecture tout autre ou d'un texte tout différent. L'opération est « intellectuelle », elle est risquée; elle n'est pas proscrite pour autant. Elle est même féconde dans la recherche scientifique, où le contrôle expérimental qui caractérise la science assure à cette opération un critère et des limites précises. Or nous croyons aussi que le passage par l'irréel, que l'on peut appeler encore passage par la supposition contraire, joue, en théologie, un rôle limité mais essentiel, qui mérite d'être exactement compris¹⁰⁴.

« C'est une des structures avérées de l'esprit humain que de penser toute chose sur le mode de la nécessité », continue l'auteur¹⁰⁵. Appliquée aux réalités théologiques, cette tendance devient néfaste en ce qu'elle conduit à naturaliser la grâce et à transformer le don en exigence. En effet, « rigoureusement appliquée au monde de la foi, cette loi de reconstruction rationnelle des choses peut conduire et, de fait, a

102. Cf. H. RONDET, « Le problème de la nature pure et la théologie du XVI^e siècle », *RSR*, 35 (1948), pp. 481-521.

103. « Igitur licet nunquam fuerit, nec ex lege posita esse possit extra culpam et gratiam in mera sua natura creatus, et relictus homo, concipere illum tamen animo et effingere nihil vetat, clarioris disputationis gratia » (D. Soto, *De natura et gratia*, L I, c. 3, Paris, 1549, f. 7 r). — Remarquons toutefois que Soto ne considère pas la nature pure au sens moderne. Cf. H. RONDET, « Le problème de la nature pure et la théologie du XVI^e siècle », *RSR*, 35 (1948), pp. 496-504.

104. G. MARTELET, « Sur le motif de l'Incarnation », dans *Problèmes actuels de christologie*, Paris, 1965, p. 62.

105. *Ibid.*, p. 63.

conduit certains à transformer l'ordre donné de grâce et de gloire, en une structure de droit naturellement requise »¹⁰⁶.

Si notre promotion à une fin surnaturelle est une faveur gratuite, elle n'est pas nécessaire : il pouvait en être autrement de nous. Du même coup se trouve légitimée l'hypothèse de la nature pure¹⁰⁷ et on doit la regarder comme une condition indispensable pour penser le surnaturel comme gratuit. Comme le souligne le P. K. Rahner, « elle demeure un concept nécessaire et fondé en fait, si l'on veut faire sentir d'une manière réfléchie le caractère indu de la grâce »¹⁰⁸. Karl Barth a, là-dessus, une phrase remarquable. Après avoir insisté sur la liberté absolue de l'amour de Dieu pour nous, il s'exprime en ces termes : « En tout ceci, il est indispensable de ne pas perdre de vue ce que Dieu aurait pu faire mais n'a pas fait en réalité : car cette opposition seule fait comprendre ce qu'il a fait en réalité »¹⁰⁹.

Voilà précisément le point. En formulant l'hypothèse de la nature pure, l'on ne cherche pas à montrer que le surnaturel est « gratuit par rapport à tel état hypothétique de la nature humaine ». Il s'agit, au contraire, de l'ordre réel actuellement existant. La vocation surnaturelle de l'humanité présente est absolument gratuite. Elle pouvait donc ne pas être et je dois reconnaître que la nature humaine est concevable sans cette ordination effective à la vision béatifique. Autrement, je me condamne, quoi qu'on dise, à regarder la grâce comme un complément indispensable de la nature et j'établis un lien nécessaire entre la création et l'alliance.

Sans doute sera-t-il difficile de préciser le contenu de ce concept de nature pure. Non sans quelque outrage peut-être, le P. Rahner a souligné la quasi-impossibilité pour le théologien de tracer, dans l'expérience existentielle de l'homme, une ligne de démarcation nette entre ce qui relève de la nature et ce qui revient au surnaturel¹¹⁰. De son côté, le P. de Lubac a fort justement condamné l'audace avec laquelle les théologiens définissaient dans tous ses détails l'état de nature pure, transférant souvent dans cet ordre hypothétique « toutes les valeurs de l'ordre surnaturel, toutes celles qui caractérisent les rapports concrets de l'homme et de Dieu dans notre économie actuelle de grâce »¹¹¹.

Cette critique des excès du système de la nature pure ne justifie cependant pas un rejet pur et simple de l'hypothèse et ne permet pas non plus de contester son utilité, voire même sa nécessité.

106. *Ibid.*, p. 63.

107. Dans le texte suivant, Thomas d'Aquin n'envisage pas l'hypothèse de la nature pure telle que nous l'entendons ici. Le principe qu'il y énonce a cependant une portée générale et il justifie, à notre avis, l'hypothèse précitée. « Ubi cumque autem occurrit aliquid sine quo aliud a Deo volitum esse possit, hoc non procedit ab eo secundum rationem alicujus debiti, sed secundum meram liberalitatem. Perfectio autem gratiae et gloriae sunt hujusmodi bona quod sine eis natura esse potest » (*De Ver.*, q. 6, a. 2). À l'inverse, l'on pourrait dire : si la grâce et la gloire procèdent de la seule libéralité de Dieu, la nature est concevable sans ces perfections. Il en va de même de notre ordination à une fin surnaturelle.

108. K. RAHNER, « De la relation de la nature et de la grâce », dans *Écrits théologiques*, Paris, 1963, T. III, p. 30.

109. K. BARTH, *Dogmatique*, I, 1/*, Genève, 1953, p. 136.

110. K. RAHNER, « De la relation de la nature et de la grâce », dans *Écrits théologiques*, Paris, 1963, T. III, pp. 13-15 ; 29-30.

111. H. DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, Paris, 1965, p. 63.

Il en va de même du reproche qu'on lui fait de faire apparaître le don surnaturel comme une superstructure artificielle, une réalité superposée ou même une imposition tout à fait arbitraire. L'hypothèse jouerait ainsi le jeu de la pensée séculariste. Car il n'y aurait pas de différence substantielle entre l'idéal de suffisance rationnelle qui caractérise cette dernière et la conception de la nature humaine que véhicule l'hypothèse de la nature pure¹¹². Dans les deux cas, en effet, la nature humaine se présente comme un tout complet, achevé, se suffisant à lui-même et capable de se réaliser pleinement sans la grâce. Dans les deux cas également, l'on ne voit pas ce que vient faire le don surnaturel qui ne peut manquer d'apparaître comme un ornement postiche ou même comme une détestable intrusion étrangère¹¹³.

Comme nous l'avons déjà souligné, nous sommes ici en présence d'un argument très efficace contre une forme particulière de l'hypothèse de la nature pure, celle qui prétend que, dans l'hypothèse d'une ordination de l'homme à une fin purement naturelle, celui-ci eût été parfaitement comblé. Toutefois, l'hypothèse se présente sous une autre forme que la critique précédente n'atteint en aucune façon. L'on affirme ici que la nature humaine aurait pu exister sans être effectivement ordonnée à la vision béatifique, mais l'on maintient qu'elle n'eût pas été alors parfaitement achevée ou, en d'autres termes, qu'elle n'eût pas atteint sa fin absolument ultime, c'est-à-dire cette perfection susceptible de combler parfaitement l'élan foncier de ses facultés spirituelles. On est bien loin ici de cet humanisme clos, fermé sur lui-même, qui est commun à une certaine forme de la nature pure et à la pensée séculariste. Au contraire, l'on se trouve à sauvegarder, même au sein de l'état de pure nature, l'ouverture de la nature humaine à une finalité transcendante et c'est ce qui importe.

En somme, l'hypothèse de la nature pure se présente comme une hypothèse dont il faut condamner les excès et leurs conséquences néfastes sur la praxis chrétienne et sur la théologie des rapports entre la nature et le surnaturel. Bien comprise cependant, elle conserve une utilité incontestable et, de toute manière, on ne saurait la nier sans compromettre gravement la gratuité du surnaturel.

Ainsi s'éclaire à notre avis le problème de la conciliation entre désir naturel et gratuité. Une seule perfection s'avère capable d'apaiser parfaitement le désir naturel d'un être spirituel comme est l'homme : c'est la vision de l'essence même de Dieu et la communion immédiate avec lui. Antérieurement à toute activité de sa part, l'homme est ainsi fait que rien en dehors de la relation immédiate avec l'Être suprême ne saurait jamais l'achever parfaitement. Théoriquement, une analyse attentive du dynamisme des facultés spirituelles de l'homme aurait permis d'arriver à savoir avec certitude que seule la vision de Dieu pouvait constituer sa fin vraiment ultime. En fait, la révélation s'est avérée indispensable pour établir pareille certitude. Tout autre est la question de savoir à quel bonheur Dieu nous a effectivement destinés. La foi nous enseigne que, de fait, nous sommes appelés à la communion parfaite avec Lui. Mais elle nous enseigne également qu'une telle béatitude dépasse absolument les forces de la nature humaine et qu'il n'y a dans l'homme aucune exigence d'un tel perfectionnement. Jamais, par conséquent, l'homme n'aurait pu conclure à sa vocation surnatu-

112. *Ibid.*, pp. 15 ; 71-75.

113. Cf. H. DE LUBAC, *Athéisme et sens de l'homme*, Paris, 1968, pp. 98-99.

relle sur la base de considérations anthropologiques. C'est à la révélation qu'il doit de la connaître avec certitude. Il peut tout au plus en montrer désormais la convenance, mais jamais la nécessité. Car Dieu aurait pu ordonner l'homme à une fin purement naturelle, proportionnée à ses forces. L'homme n'en serait pas moins demeuré ouvert à une finalité transcendante, si tant est que le désir de voir Dieu fait corps avec la nature intellectuelle. C'est en vertu de sa bienveillance toute gratuite que Dieu comble parfaitement cette ouverture infinie de la créature raisonnable et il est essentiel à la foi chrétienne d'accueillir ce don comme indu et surnaturel.

Outre qu'elle nous livre une conception de l'homme extrêmement riche et belle, la doctrine de Thomas d'Aquin sur le désir naturel de voir Dieu manifeste un merveilleux équilibre dans la façon de concevoir les rapports entre la nature et la grâce. Ce problème tout à fait central, qui n'est qu'une facette du problème plus général de l'harmonie à maintenir entre la transcendance et l'immanence, entre l'élément divin et l'élément humain du christianisme, trouve chez le Docteur Commun une solution pleinement satisfaisante. Sa doctrine n'a rien de « ce mouvement de paresse » qui, au dire de Roger Mehl, caractérise l'hérésie¹¹⁴ et qui nous fait penser « l'un des termes à l'exclusion de l'autre... alors que les deux termes doivent être maintenus simultanément et deviennent faux s'ils sont posés dans l'absolu indépendamment l'un de l'autre ». Thomas d'Aquin évite, en effet, ces « deux écueils également redoutables, dont parlait Maurice Blondel, l'écueil d'un surnaturel tout postiche et l'écueil d'un surnaturel qui ne serait que le suprême épanouissement de l'intelligence atteignant et captant son objet »¹¹⁵. Et ce n'est nullement, comme le prétendait Laberthonnière, au prix d'« atténuations » et de « dissimulations » qu'il se serait imposées à lui-même « par orthodoxie »¹¹⁶ que saint Thomas a atteint pareil équilibre de la pensée. Nous croyons l'avoir manifesté et avoir montré aussi qu'on a eu tort d'affirmer que « la synthèse thomiste, à première vue si équilibrée, contient des ambiguïtés profondes en ce qui concerne la théologie du surnaturel »¹¹⁷. Un examen plus attentif de cette synthèse nous révèle au contraire une parfaite cohérence dans le maintien simultané de ces deux termes inaliénables : la gratuité de la vocation surnaturelle et son point d'insertion dans l'homme. Car si l'appel à la parfaite communion avec Dieu est pure libéralité de la grâce divine, il n'en répond pas moins à un certain désir de la nature. Selon cette belle formule de saint Bonaventure qui pourrait servir à résumer l'enseignement de saint Thomas : « Homo natus est elevari supra se »¹¹⁸. Peut-on vraiment mieux dire sur la grandeur de l'homme ?

114. *La condition du philosophe chrétien*, Neuchâtel, 1947, p. 139. — « Fides incedit media inter duas haereses » (Boèce *De Duabus Naturis*, c. 7 ; *PL*, 64, 1352 c). Cf. aussi : S. THOMAS, *In II Sent.*, d. 28, q. 1, a. 1 ; *De Spe*, q. un., a. 1, ad 7 ; *la Hae*, q. 64, a. 4, ad 3 ; *C. impugn...*, Pars IIa, c. 3, nn. 75-76 ; etc. M. BLONDEL, *Exigences philosophiques du christianisme*, Paris, 1950, pp. 29-30 ; H. DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, Paris, 1965, pp. 209-220 ; O. CULLMANN, *Études de théologie biblique*, Neuchâtel, p. 54.

115. M. BLONDEL, *Exigences philosophiques du christianisme*, Paris, 1950, p. 62.

116. *Oeuvres de Laberthonnière publiées par les soins de Louis Canet*. Études de philosophie cartésienne et premiers écrits philosophiques, Paris, 1938, pp. 128-129.

117. A. VANNESTE, « Le mystère du surnaturel », *ETL*, 44 (1968), p. 188.

118. *In II Sent.*, d. 3, p. 2, a. 3, q. 2, dans *Opera Omnia*, T. II, p. 126.