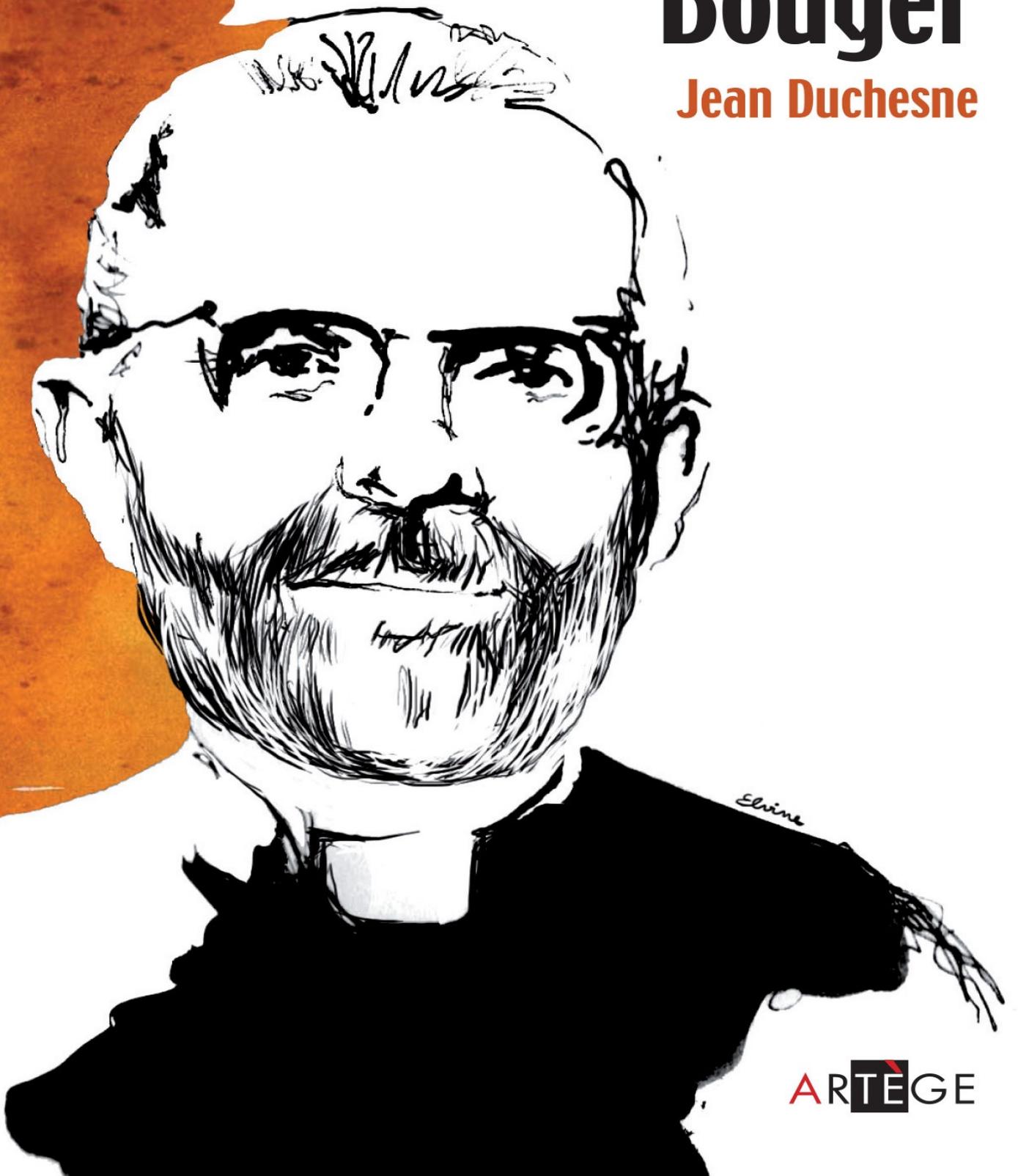


collection
Penseurs
Chrétiens

Louis Bouyer

Jean Duchesne



ARTEGE

Le désir de voir Dieu
et sa signification pour la théologie française
contemporaine

Tous droits de traduction, d'adaptation et de reproduction
réservés pour tous pays.

© 2015, Groupe Artège
Desclée de Brouwer
10, rue Mercœur – 75011 Paris
9, espace Méditerranée – 66000 Perpignan

www.editionsddb.fr

ISBN : 978-2-220-06703-2
ISBN epub : 978-2-220-07606-5

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

cette pensée moderne laïcisée (...) et cette “seconde scolastique”, puis la restauration du thomisme par Léon XIII, et enfin la “nouvelle théologie” des années quarante. De part et d’autre, qu’y a-t-il de commun dans la distance prise, quand on parle de nature, de raison, de liberté ? Comment la pensée catholique, en cette fin de siècle, peut-elle à la fois assumer sa critique de la modernité, clarifier sa dette ou ses emprunts à son égard, dissiper confusions et malentendus (internes, externes) accumulés au fil du temps, et, si je puis dire – mais c’est sans doute une utopie – présenter une pensée qui ait cours sur le marché intellectuel ? » Pensée *critique* de la modernité, et *non-lieu* (« utopie ») d’une pensée catholique « moderne », ou plutôt contemporaine, c’est-à-dire audible aux contemporains. Pour comprendre (mais aussi *en tenir lieu* ?), étudier l’entre-deux, les « rapports », les hybrides, les échecs et les crises⁸².

Mystique et politique : l’homme dissocié ?

Il faudrait ici suivre deux fils distincts (nous en tenant toujours à notre règle de méthode, nous fier aux indices écrits et publiés) : ce qui se joue dans le passage de la théologie à l’histoire ou plus largement des « sciences sacrées » aux « sciences profanes », notamment histoire et sciences des religions ; et ce qui s’est joué dans le passage du théologien à l’historien, ou au sociologue – on sait qu’Émile Poulat n’accorde pas grand prix à ces distinctions disciplinaires (entre sociologie et histoire)⁸³, sans doute pour nous rendre attentifs à celle, autrement importante, de « plans » et non plus de « domaines », entre théologie et sciences humaines. En d’autres termes : enjeu intellectuel de la « critique » (il n’est de connaissance que des phénomènes), qui lui fait dire à Guy Lafon, en 1983, que « l’air

que respire notre histoire [c'est-à-dire l'air que nous respirons], son fondement, son horizon indépassable sont kantien⁸⁴ » ; enjeu biographique de la « nuit critique », auquel fait allusion l'entretien avec Danièle Masson, en 2008 – il nous faut citer ce passage, l'un des très rares chez son auteur à s'apparenter à une confession, et qui porte justement sur le moment qui nous occupe : « J'ai connu, au-delà de la trentaine, ce que j'ai appelé la nuit critique par antithèse et analogie avec la nuit mystique. J'ai publié dans *L'ère postchrétienne* un texte de cette période qui évoque cette traversée du “Buisson ardent”, brûlant toutes les images et les représentations, naïves ou savantes, qui satisfont nos besoins de certitudes, sans pour autant aboutir à un athéisme qui me paraît s'en distinguer comme une philosophie négative de la théologie négative⁸⁵. » Daté de janvier 1950, soit le mois même de la soutenance de thèse à Fribourg, l'un de ces « écrits de jeunesse⁸⁶ » évoque en effet la nuit pour le fidèle, épuisé, isolé, séparé : une idéologie missionnaire⁸⁷ avait cru porter la vérité au monde, mais elle découvre un monde indifférent à sa vérité, se suffisant de la sienne et sans s'inquiéter de cette suffisance ; il faut alors aux chrétiens « rentrer dans la nuit de la foi, pour chercher ce qu'elle est et ce qu'ils sont⁸⁸ ». Plus explicite encore, « Nocturne⁸⁹ », daté de décembre de la même année (il avait eu trente ans en juin) : entré « sans l'avoir voulu dans un dépouillement obscur où l'on ne se sent plus d'appui », le chrétien affronte « le spectre de la double vérité » – répétant ce qu'a connu le Moyen Âge avec la découverte d'Aristote. Or, comme l'écrira Poulat dans un texte beaucoup plus tardif (1998), adressé, cette fois en sociologue et historien, aux théologiens, « on ne dépasse pas le modernisme en le fuyant ou en l'ignorant, mais en le traversant – comme le Buisson ardent – et en prenant soi-même en compte les

problèmes de tous ordres posés à “l’Église dans le monde de ce temps”⁹⁰. » Le modernisme, c’est-à-dire, d’abord, les méthodes historiques et critiques : « L’histoire, buisson ardent⁹¹ » ; la nuit critique, c’est-à-dire « une ascèse de l’objectivité et de la positivité⁹² ».

L’épreuve, non d’un silence de la théologie, mais de son impossible audience, a donc opéré comme une conversion à l’histoire, elle s’est trouvée convertie en traversée du « buisson ardent » des sciences historiques. Il y a un enjeu intérieur : « Nous avons porté la déchirure au plus intime de notre foi » écrit le jeune Poulat⁹³, à quoi fait écho trente-trois ans plus tard, dans les entretiens avec Guy Lafon, l’interrogation sur « une sorte de kantisme intime » (qu’il refuse pour son compte)⁹⁴. Il y a aussi un enjeu extérieur – celui assumé dès qu’il a commencé de publier, et donc comme chercheur en « sciences des religions »⁹⁵, de la démarcation, de la séparation. On pourrait ici accumuler les citations, où Poulat déclare que, précisément parce qu’il est historien ou sociologue, il n’est ni philosophe ni théologien. Les plus formelles se trouvent peut-être dans les entretiens avec Guy Lafon⁹⁶, parce que son interlocuteur se pose, lui, en philosophe et théologien – qui résiste à cette conception séparatiste des relations entre sa propre discipline et les sciences humaines⁹⁷. De la distinction des plans, on passe alors clairement – mais pour un temps seulement – à celle des domaines : « Entre la théologie et ce qu’on appelle suivant les cas les sciences religieuses, les sciences humaines ou les sciences sociales, il existe une frontière nette, ce que les géographes appelleraient une frontière naturelle⁹⁸. (...) Ces sciences auxquelles je me rattache, et dont le statut ne dépend pas de moi, se sont constituées dans une totale autonomie à

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

diviser, allant des thèses du *Syllabus* de Pie IX aux consignes de ralliement de Léon XIII, cherchant à concilier dans leur dialogue l'intégralité doctrinale et, sinon l'efficacité temporelle d'abord, du moins l'intelligence spirituelle de leur temps.

Ils restent partagés, et sans doute le resteront toujours, car nous sommes devant le procès toujours actuel que l'Église et le monde ne cesseront de se faire. Aussi ne s'agit-il pas d'un phénomène isolé sans autre portée que française. De plus en plus, notre monde moderne fait une expérience d'athéisme unique par son ampleur, ses moyens et sa systématisation. Le grand problème, c'est désormais de savoir comment il y a encore de la place pour Dieu dans ce monde et chez l'homme qui le forge. Et c'est ce qui donne sa valeur à la consigne du cardinal Suhard : « Le premier apostolat, au carrefour où nous sommes, c'est celui de la Pensée¹³⁹. » La question que s'adressent entre eux les théologiens est celle-ci : suffit-il de s'opposer de toutes ses forces au naturalisme ambiant pour ne pas participer à son esprit ?

Dans ces conditions, si nous voulons caractériser la théologie française contemporaine, il ne suffit pas de rechercher les exigences qui se présentent à elle lorsqu'elle a conscience de sa mission et du « grand appel des esprits et des âmes ». Il aurait fallu dans ce cas, à la suite du P. Daniélou, étudier ce besoin de retour aux sources bibliques et patristiques, de contact avec la pensée moderne et l'action pastorale¹⁴⁰. Mais que demandent les théologiens à la Bible, et que demandent aux théologiens les chrétiens qui pensent et qui agissent ? Quelle difficulté fondamentale a éveillé les consciences et fait naître les recherches ? Si, en raison de tout ce que nous avons dit, « de tous les chapitres de la théologie dogmatique, celui qui a le plus progressé depuis le XIX^e siècle et le plus intéressé le grand

public des prêtres et des fidèles, c'est, avec certaines parties du traité de la Foi, le traité de la Grâce¹⁴¹ », il fallait s'attendre à ce que le problème du *desiderium Dei vivendi* <désir de voir Dieu>, du désir naturel du surnaturel, pour employer les termes qui consacrent le durcissement des données, constitue pour longtemps la *crux theologorum* <croix des théologiens>. C'est pourquoi il pouvait être utile de le prendre comme centre de perspectives de cet exposé.

La tâche s'imposait, avant de déterminer la portée du débat, de débrouiller une question que les controverses n'ont pas contribué à simplifier et dont le byzantinisme, s'il existe, n'est certes pas notre fait. « Ce fut pour les théologiens scolastiques un objet d'études profondes et minutieuses, minutieuses parfois jusqu'à la subtilité », écrit l'un d'eux qui s'est penché sur la longue histoire du sujet¹⁴². Faut-il ajouter que toute originalité eût été ici déplacée ? Le mérite d'un travail de ce genre ne peut être que sa clarté, d'abord, sa fidélité dans l'exposé, poussée à l'occasion jusqu'à la littéralité, et aussi si ce n'est téméraire, l'objectivité dans l'analyse.

Bibliographie

Abréviations

<i>Bull. Thom.</i>	<i>Bulletin thomiste</i> (Organe de la Société Thomiste, Paris, Éd. du Cerf)
<i>DAFC</i>	<i>Dictionnaire apologétique de la foi catholique</i> (sous la direction du P. D'ALÈS, s.j., Paris, Beauchesne, 4 vol.)
<i>DTC</i>	<i>Dictionnaire de théologie catholique</i> (VACANT et MANGENOT, achevé sous la direction de Mgr AMANN, Paris, Letouzey et Ané)
<i>ETL</i>	<i>Ephemerides theologicae Lovanienses</i> (Louvain)
<i>NRT</i>	<i>Nouvelle revue théologique</i> (sous la direction de professeurs de la Compagnie de Jésus, à l'Université de Louvain)
<i>RA</i>	<i>Revue apologétique</i> (Paris)
<i>Rev. sc. phil. theol.</i>	<i>Revue des sciences philosophiques et théologiques</i> (Scolasticat dominicain du Saulchoir, Paris)
<i>Rev. thom.</i>	<i>Revue thomiste</i> (Scolasticat dominicain de Saint-Maximin, Var)
<i>Rev. sc. rel.</i>	<i>Revue des sciences religieuses</i> (Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg)
<i>RSR</i>	<i>Recherches de science religieuse</i> (publiées à Paris, sous la direction de pères de la Compagnie de Jésus) <Émile Poulat écrit « sciences religieuses », nous avons corrigé à toutes les occurrences>.

Remarque

Au cours de ce travail, quelques ouvrages sont cités sans indication de date, lorsque l'édition originale, ne présentant pas d'intérêt particulier, est devenue difficilement accessible : soit que le livre ait été l'objet de nombreux tirages, soit qu'il ait, depuis, été repris par un autre éditeur.

I – CONTROVERSE SUR LE *DESIDERIUM NATURALE*

A. D'ALÈS s.j., « Discours » (à l'occasion de la fête de saint Thomas d'Aquin, 7 mars 1925), *Bulletin de l'Institut catholique de Paris*, mars 1925, p. 77 s.

J.-V. BAINVEL s.j., *Nature et surnaturel*, Paris, Beauchesne, 2^e éd. 1905.

N. BALTHASAR, *Criterion*, 1928, p. 469 s.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

l'exultation de l'âme toute vibrante de la joie qui la possède. Et l'élan est si prenant que l'Église devra toujours veiller aux déviations qu'elle peut engendrer : on sait en quelles phrases, délicates parfois à interpréter, les mystiques allemands issus de maître Eckart exprimèrent l'union de la créature et du Créateur. Et pour les tenants de l'ontologisme qui croient transposer au plan philosophique leur expérience spirituelle, en se réclamant de Descartes, la connaissance de Dieu et de l'infini nous est plus immédiate que celle des choses¹⁴⁵.

C'est très souvent que saint Thomas, dans son œuvre, se fait l'écho fidèle de cette tradition, et elle tient une place importante dans son argumentation. Or, ces textes ont été l'objet de discussions passionnées sur l'interprétation qu'il convenait d'en donner, et ses commentateurs sont encore loin d'être d'accord. En France, la controverse s'est rallumée voici quelques années en soulevant toujours autant de passions. Comment expliquer qu'une thèse aussi classique fasse naître autant d'orages ?

II – Le renouvellement du problème

Ces divergences se comprennent facilement quand on a remarqué que le Docteur angélique renouvelle profondément la façon de poser le problème et bouleverse les perspectives habituelles. Ce n'est pas premièrement en mystique contemplatif ou en pasteur d'âmes qu'il parle, mais en théologien dont la tâche est d'ordonner scientifiquement le donné révélé, ce qu'il entreprend grâce, particulièrement, aux cadres de la philosophie aristotélicienne. Dès lors n'amène-t-il pas en plein jour pour la résoudre l'équivoque qui passait inaperçue aux yeux des Pères lorsqu'ils voyaient la nature uniquement dans la lumière de Dieu comme son image ? Avec lui, entend-on dire couramment, la

distinction de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel jusqu'alors confusément vécue est désormais clairement conçue. L'homme est fait pour recevoir le don de Dieu, pensait-on unanimement, et, certes, saint Thomas ne songe pas à le nier. Mais lorsqu'il pense avec Aristote, est-il toujours en droit de l'affirmer ? La doctrine traditionnelle est-elle compatible avec la philosophie nouvelle ?

Or son langage ne peut que dérouter. Il ne craint pas de parler d'un *desiderium naturale*, d'un désir naturel de voir Dieu, tel qu'il est, dans son essence ; il ne cesse d'affirmer que l'âme est naturellement capable de la grâce, que Dieu seul peut combler son désir naturel, que l'esprit est immédiatement ordonné à Dieu... À quoi pense-t-il ? Est-il victime du naturalisme grec ou son audace n'est-elle qu'apparente ? Avons-nous à faire au philosophe ou au théologien qui se contente d'habiller de mots nouveaux une thèse classique ? Légitamment, nous pouvons nous demander ce qu'il veut dire lorsqu'il affirme le caractère naturel d'un désir dont l'objet ne perd pas pour autant son caractère surnaturel. C'est ce qu'exprime la formule, dont on peut discuter la brièveté antithétique et qui d'ailleurs n'est pas de lui : *peut-il y avoir un désir naturel du surnaturel*?¹⁴⁶ ?

On voit aussitôt les deux accusations que doit faire naître toute interprétation qui voudra prendre les textes au pied de la lettre, les deux monstres que, depuis le XVI^e siècle, poursuivent les théologiens, baïanisme et rationalisme, dont la source commune est un naturalisme plus ou moins latent. Depuis longtemps, en effet, les controverses trinitaires et christologiques sont apaisées. Avec la Renaissance et la Réformation, c'est autour de la théologie de la grâce que vont se livrer les grandes batailles : luttes sur l'accord de la grâce et de la liberté, et, bien vite, le procès de la raison au surnaturel, si

bien que le modernisme, condamné par l'encyclique *Pascendi* comme « le carrefour de toutes les hérésies », sera principalement une hérésie de la grâce.

La confrontation des textes thomistes avec une problématique et des précisions théologiques qui lui sont postérieures ne s'avère pas de première facilité : déjà Jean de Saint-Thomas soulignait la division des commentateurs pour expliquer en quel sens cet appétit peut être dit naturel. Voilà en effet que la discussion d'un problème nouveau, posé par un changement radical de perspectives, va se poursuivre dans une atmosphère très différente de celle qui l'avait vu naître, avec une sensibilité théologique exacerbée par les dangers qui menacent l'Église. Toutefois, si cette nouvelle vision des choses risque d'influencer non seulement l'interprétation des textes mais aussi d'abord la solution qu'il convient de donner au problème, celui-ci va prendre une place qui peut sembler disproportionnée avec son importance réelle.

C'est pourquoi il ne faut pas nous étonner qu'une question bien petite et bien secondaire d'exégèse thomiste prenne un aspect si caractéristique et si épineux. Ce qui en soi n'est qu'un grain de sable dans le *Tractatus de Gratia*, un scolion qui peut sembler parfaitement étranger à l'Évangile, une controverse d'école, s'impose à nous comme un problème-témoin où se reconnaissent entre eux les théologiens : l'interprétation que l'on donne du *desiderium naturale* révèle toujours une mentalité théologique. « Nous touchons là, écrit le P. Motte, o.p., à un point cardinal de la doctrine thomiste. » Tandis que le P. de Lubac, s.j., y voit « le pivot de la philosophie chrétienne, le fondement de l'anthropologie traditionnelle » (*Surnaturel*, p. 173). Le P. Garrigou-Lagrange, o.p., accuse ses adversaires de décadence philosophique et le P. Descoqs, s.j., crie au scandale !

Il s'agit si bien d'une tournure d'esprit que les mêmes

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Chapitre II

Les éléments du problème

Nous savons que le péché a brisé l'unité intérieure de l'homme – c'est en ce sens que saint Paul opposait le vieil homme à l'homme nouveau, et que le Christ demandait à ses disciples d'être dans le monde sans être du monde. Mais il est une autre dualité qui s'impose à nous, antérieurement à tout péché et dans l'hypothèse même de la justice originelle (bien que cette interférence d'une double dualité ne soit pas faite pour simplifier les problèmes) : on l'exprime traditionnellement par l'opposition de nature et de grâce.

En effet, nous trouvons dans la Révélation une double affirmation : d'une part, Dieu a élevé l'homme à l'état surnaturel, parce qu'il le destine à jouir un jour de la vision béatifique ; d'autre part, cette vocation est une pure libéralité divine. Ainsi, et de quelque façon qu'il faille l'entendre, on ne peut éviter que l'intelligence créée présente au regard du théologien une apparente autonomie : en tant que nature spirituelle, elle est destinée à la vision intuitive ; en tant que nature créée, elle est incapable d'y atteindre par elle-même. Dieu a destiné l'homme à une fin qu'il ne peut éluder, et à laquelle rien ne lui permet de prétendre.

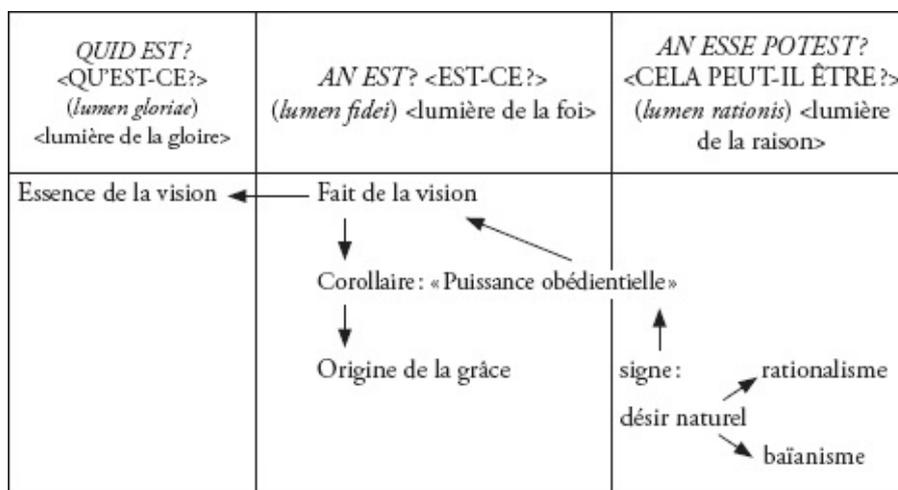
Le théologien se doit donc d'affirmer du surnaturel une transcendance qui n'exclue pas toute relation avec la nature, et c'est à l'intérieur de cette délimitation que se situeront nécessairement les explications théologiques qu'il essaiera d'en donner. En premier lieu, il déduira de ce fait, légitimement, une aptitude de l'homme à cette élévation, une capacité à recevoir le don divin, que peut seule actuer une libre intervention de Dieu. Comment exprimer de façon adéquate cette possibilité ? On parle généralement de puissance obédientielle, mais dès qu'on essaie de la préciser, on a l'impression d'une notion qu'on ne peut réduire à rien de connu.

On essaiera même d'exprimer cette aptitude d'une façon aussi

positive que possible, afin d'éviter le reproche d'extrinsécisme, en cherchant le rôle de cette puissance dans le mode de notre élévation. Quelle est l'origine de la grâce ? La nature est-elle, par rapport à elle, *materia in qua* <la matière en laquelle>, comme le pense Suarez, ou *ex qua* <de laquelle>, comme le veut Cajetan ?

Mais cela même reste insuffisant. Ce caractère non superflu que le théologien conclut d'un fait révélé et dont il cherche à montrer la convenance, le philosophe ne peut-il, en sens inverse, le lire avec sa seule raison dans notre nature ? Peut-il établir rationnellement cette aptitude, mettre en évidence un signe de préordination ? Plus brièvement, la simple analyse métaphysique peut-elle déceler en nous un désir de voir l'essence divine¹⁵⁵ ?

Pour comprendre les interprétations dont la pensée thomiste a pu être l'objet, il sera utile de clarifier les deux notions corrélatives de puissance et d'appétit auxquelles il est fait constamment appel, puis de constituer le dossier des principaux textes sur lesquels repose la discussion. À ce point, il nous sera possible de sérier les problèmes, en les situant les uns par rapport aux autres, et de classer les diverses positions prises par les théologiens devant le désir naturel.



I – La puissance obédientielle

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

creato... Nihil quietare potest voluntatem hominis, nisi bonum universale, quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo <il est impossible que la béatitude de l'homme soit dans un bien créé... Rien ne peut apaiser la volonté humaine sinon le bien universel, lequel ne peut être trouvé dans quelque chose créée, mais seulement en Dieu> (I^a II^{ae}, q. 2 a. 8, Éd. Vivès, II, 91). La créature spirituelle est en effet un être à part : *Sola natura rationalis creata habet immediatum ordinem ad Deum, quia ceterae creaturae non attingunt ad aliquid universale sed solum ad aliquid particulare... Perfectio ergo rationalis creaturae non solum consistit in ea quod ei competit secundum suam naturam, sed in eo etiam quod ei attributum ex quadam supernaturali perfectione divinae bonitatis* <seule la nature rationnelle créée est ordonnée immédiatement à Dieu, parce que les autres créatures n'atteignent pas quelque chose d'universel mais seulement quelque chose de particulier... Donc, la perfection de la créature rationnelle ne consiste pas seulement en ce qui lui convient selon sa nature, mais aussi en ce qui lui est attribué par une certaine perfection surnaturelle de la bonté divine> (II^a II^{ae}, q. 2, a. 3, Éd. Vivès, III, 89).

Voici maintenant, après la capacité naturelle de l'âme, son désir naturel : *Si numquam Dei essentiam videre potest intellectus creatus, vel numquam beatitudinem obtinebit, vel in alio ejus beatitudo consistet quam in Deo. Quod est alienum a fide... Similiter etiam est praeter rationem. Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum, et ex hoc admiratio in hominibus exurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae* <si l'intellect créé ne peut jamais voir l'essence divine, soit il n'obtiendra jamais la béatitude, soit sa béatitude consistera en

autre chose qu'en Dieu. Ce qui est étranger à la foi... Semblablement, c'est aussi contraire à la raison. Il appartient au désir naturel de l'homme de connaître la cause lorsqu'il voit un effet, et de là apparaît chez les hommes l'admiration. Si donc l'intellect de la créature rationnelle ne pouvait atteindre la cause première des choses, le désir de la nature resterait vain>, texte où saint Thomas se veut explicitement à la fois théologien et métaphysicien, et où désir naturel alterne avec désir de nature (I^a, q. 12, a. 1, Éd. Vivès, I, 69). La même idée revient quand il réfléchit sur la nécessité des vertus infuses et l'insuffisance des vertus connaturelles : *Naturale hominis desiderium in nullo quietari potest nisi in solo Deo* <le désir naturel de l'homme ne peut se reposer en rien sinon en Dieu seul> (*De virtutibus*, q. I, a. 10, Éd. Vivès, XIV, 210).

Le *Compendium Theologiae* nous fournit deux textes, aux chapitres 106 et surtout 104 : *Tale est in nobis sciendi desiderium ut cognoscentes effectum desideremus cognoscere causam ; et in quacumque re, cognotis quibuscumque ejus circumstantiis, non quiescit nostrum desiderium quousque ejus essentiam cognoscamus. Non igitur naturale desiderium sciendi potest quietari in nobis, quousque primam causam cognoscamus, non quocumque modo sed per ejus essentiam* <tel est en nous le désir de savoir que, connaissant un effet, nous désirons connaître la cause ; et en n'importe quelle chose, connues toutes ses circonstances, notre désir ne s'apaise pas jusqu'à ce que nous ayons connu son essence. Donc, le désir naturel de savoir ne peut être apaisé en nous jusqu'à ce que nous connaissions la cause première, non pas de n'importe quelle manière, mais par son essence> (Éd. Vivès, XXVIII, 41). Voici la même idée exprimée d'une façon encore plus détaillée : *Si ergo intellectus aliquis cognoscat essentiam alicujus effectus*

per quam non possit cognosci essentia causae, ut sciatur scilicet de causa quid est, non dicitur intellectus attingere ad causam simpliciter, quamvis possit per effectum cognoscere de causa an sit... Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae <si donc un intellect connaît l'essence d'un effet, et qu'il ne peut connaître ainsi l'essence de la cause, en sorte de savoir de la cause ce qu'elle est, on ne peut dire que l'intellect atteint tout bonnement la cause, bien qu'il puisse, par l'effet, connaître de cette cause qu'elle est... Il est nécessaire pour la béatitude parfaite que l'intellect parvienne à l'essence même de la cause première> (I^a II^{ae}, q. 3, a. 8, Éd. Vivès, II, 100).

La *Somme contre les Gentils* est particulièrement instructive pour notre propos, principalement au Livre III, les chapitres 25, 48, et 50 à 53. Saint Thomas veut redresser le raisonnement d'Avicenne, pour qui les esprits, procédant les uns des autres, sont béatifiés par leur réunion avec leur principe originel. Relevons le titre du chapitre 50 : *Quod in naturali cognitione quam habent substantiae separatae de Deo non quiescit earum desiderium naturale* <que, dans la connaissance naturelle que les substances séparées ont de Dieu, leur désir naturel n'est pas satisfait> (Éd. Vivès, XII, 313). Toujours la même idée un peu plus loin : *Cum 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 possibilite est substantiam Dei videri per intellectum* <puisque'il est impossible qu'un désir naturel soit vain (ce qu'il serait s'il n'était pas possible de parvenir à l'intelligence de la substance divine, ce que tout esprit désire naturellement), il est nécessaire de dire qu'il est possible de voir par l'intellect la substance de Dieu> (C. 51). Et

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

bonheur qui est absolu suffit à fonder une preuve de l'existence de Dieu Souverain Bien, en vertu du réalisme du principe de finalité¹⁸⁰, mais il ne faut pas le confondre avec le désir conditionnel de la vision béatifique, qui serait la béatitude parfaite pour moi s'il était possible que j'y sois élevé et si Dieu le voulait bien. Mais s'il est très probable que l'Essence divine, connue immédiatement et surnaturellement, ne dépasse pas l'objet adéquat de notre intelligence, il est impossible de le démontrer rigoureusement, car il s'agit là d'un mystère particulier.

De la même façon, le P. Gardeil, s'appuyant sur son exégèse de la puissance obédientielle et du désir élicite, tient que l'analyse de ce désir conditionnel ne peut établir que la non-impossibilité de la vision, une *mera non-repugnantia* <simple non-incompatibilité>. Plus exactement, il faudrait dire que ce désir ne peut être que conditionnel, de peur qu'il ne prouve plus qu'on ne le veut ; ce souci transparait lorsque, rencontrant certains textes gênants du Ferrarais dont il revendique le témoignage, il écrit honnêtement : « Une telle position nous paraîtrait bien étrange chez un thomiste aussi avisé. »

Le P. de Poulpiquet, o.p., qui avait cherché à jouer un rôle pacifiant dans les luttes qui s'étaient livrées autour de la thèse de M. Blondel, écrivait : « Ce désir n'est efficace et absolu que par rapport au Dieu accessible à notre activité rationnelle et volontaire¹⁸¹. » Mais comme cette satisfaction n'épuise pas la totalité du désirable, il reste place pour un désir inefficace et conditionnel d'une béatitude dont nous sommes capables, non pas en droit, mais « selon tout ce que la puissance divine peut réaliser » en nous. C'est également la pensée du P. Tonquédec, bien que son attitude à l'égard de M. Blondel, ait été toute différente et fort peu irénique : « Le désir naturel de la béatitude

se perd en des probabilités indécises et des rêves vaporeux. Toujours les aspirations humaines restent entravées par le doute sur les possibilités de la nature¹⁸². »

Enfin, M. Michel, professeur à la faculté catholique de Lille, s'y est rallié dans son article du *Dictionnaire de théologie catholique*, ainsi que le P. Blanche et le P. Cathrein, qui s'oppose au P. Elter, pour admettre la possibilité d'une béatitude naturelle parfaite, dans l'état de nature pure, car Dieu ne peut créer un homme sans lui donner une fin précise.

Le P. Mulard, qui rejette la position du P. de Broglie, entend maintenir le caractère nécessaire du désir. Mais la vision n'est pas son objet immédiat : il demeure *in communi* <en général>, c'est notre activité qui lui cherche un terme, et seule la Révélation montre que cet au-delà de toute connaissance humaine réside dans la vision. Il y a donc, dans la pensée de saint Thomas, deux plans qui restent distincts et que la raison seule ne peut rapprocher : d'une part, le désir de nature qu'il constate après Aristote, duquel, en vertu des deux principes aristotéliens admis par ses adversaires que tout homme a par nature le désir de savoir et que la nature ne fait rien en vain, on a tout à fait tort d'affirmer que Dieu ne peut pas nous élever ; d'autre part, la vision béatifique que Dieu nous accorde parce qu'il le veut bien et sans laquelle la béatitude sera toujours imparfaite.

B – Tous ceux qui admettent le désir naturel au sens fort ne sont pas cependant d'accord. Les uns parlent d'un désir inné, là où les autres ne veulent voir que désir élicite.

1° – Les partisans du désir élicite absolu reprochent aux théologiens précédents de manquer de sens métaphysique par crainte des hérésies.

À leur tête vient le P. de Broglie qui, reprenant avec un esprit

plus logicien la pensée en pleine ébullition du P. Rousselot, s'est surtout attaché, avec une grande finesse d'analyse – trop grande, diront certains – à réfuter et à prévoir les objections : selon lui, il y a un désir nécessaire et absolu, bien qu'inefficace, de voir Dieu, rationnellement connaissable et signe de notre aptitude réelle à l'ordre surnaturel ; né du désir de connaître, il est élicité consciemment par la connaissance et pleinement explicité par l'analyse métaphysique. Ainsi se trouve déterminée la place du surnaturel dans la philosophie, et par la suite « le rôle de la grâce n'est point précisément de nous faire viser une fin dernière à laquelle notre nature ne tendait pas, mais bien de nous faire viser de manière parfaite et suffisante la même fin que la nature visait de façon imparfaite et insuffisante¹⁸³ », ce qui d'ailleurs n'autorise nullement à parler d'une finalité surnaturelle de la nature.

Le P. Motte l'explique parfaitement : « Si l'indétermination native de notre appétit rationnel explique que celui-ci ne tende pas de soi vers la vision de Dieu, elle explique en même temps qu'il puisse y tendre... Ce qui est inné, ce n'est pas le désir de voir Dieu, qui naît seulement au cours de l'enquête, si elle est bien menée, mais c'est la loi intime de l'intelligence selon laquelle l'enquête se poursuit et va normalement jusque là¹⁸⁴. » Faisant abstraction de l'ordre des moyens, saint Thomas se place au plan de la possibilité absolue, et c'est pourquoi il est inutile de chercher à tout prix chez lui une béatitude naturelle parfaite pour sauver la gratuité du surnaturel.

Le P. Charlier étudie ce désir sous sa forme explicite, tel qu'il suit à une connaissance réfléchie des effets de Dieu, et montre qu'il fonde en l'homme une « capacité naturelle » à la vision. Le P. Roland-Gosselin, qui se borne à reconnaître le sens de l'argumentation et sa valeur strictement rationnelle, insiste sur

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

l'entendre sans équivoque, en premier lieu sa consistance rationnelle : si le philosophe ne peut faire appel à la foi pour garantir la réalité de sa conclusion, l'axiome qu'un désir de nature ne peut être frustré suffit, dit-on, à garantir la validité de son raisonnement.

Or, la difficulté que soulève le P. Garrigou-Lagrange nous oblige à poser une question préalable avant toute discussion. Il commence par demander : ne sommes-nous pas devant un faux problème ? Ne discute-t-on pas à vide pour avoir pénétré dans une zone interdite à la raison ? Comment le philosophe aurait-il connaissance rationnellement d'un désir dont l'objet reste, par hypothèse, surnaturel et mystérieux ? Le mystère de la vie intime de Dieu relève de la théologie, et que peut en dire l'esprit humain laissé à lui-même ? Dès lors, inutile de discuter ce dont je n'ai pas la moindre idée. Si ce désir existe, il est inconnaissable ; autant dire qu'il n'existe pas : nous sommes en face d'une « vérité qui est au-dessus de toute démonstration ».

La raison, en effet, peut prouver soit l'existence d'un ordre de mystères naturellement inconnaissables, nous dit-il, soit l'existence d'un fait particulier surnaturel *quoad modum* <quant à la manière>, comme le miracle. En aucun cas, elle ne peut atteindre tel ou tel de ces mystères en particulier, comme la vision, car ce qui est intrinsèquement surnaturel du point de vue de son essence l'est aussi sous le rapport de la connaissance qu'on peut en avoir, en vertu de l'axiome scolastique *ens et verum convertuntur* <l'être et le vrai sont convertibles>.

Concernant la possibilité positive de notre élévation, nous pouvons donc apporter de très nombreuses preuves de convenance peut-être, preuves dont l'accumulation accroîtra la valeur probante de chacune prise isolément, tel le polygone qui tend à s'identifier au cercle à la limite lorsqu'on multiplie indéfiniment le nombre de ses côtés. Jamais on n'en pourra

donner de preuve apodictique et contraignante, pas plus qu'on n'en pourra démontrer l'impossibilité : il s'agit d'un autre ordre. C'est même ce dernier résultat négatif qui sera notre seul gain positif : il est impossible de démontrer l'impossibilité de la vision.

L'argument que l'on veut rigoureux ne le serait qu'en un seul cas : si la connaissance intuitive de l'essence divine était nécessaire pour expliquer les effets de la Cause Première. Or personne ne songe à le prétendre, et par suite, toute démonstration prétendument nécessaire de notre ordination au surnaturel repose sur une pétition de principe et correspond à une intrusion de la raison hors de son domaine.

Cette objection demande à être envisagée de près. Cependant, pour reconnaître à l'argument une portée philosophique, il ne suffira pas de chercher s'il ne blesse en rien les exigences de la théologie : il lui faut pour cela une [[rationalité]] [valeur] intrinsèque, qui est peut-être encore plus difficile à établir.

II – La transcendance et ses degrés²⁰⁵

Selon le P. Rousselot, la preuve ne contient aucune allusion à la Révélation, elle repose tout entière sur une analyse de la connaissance humaine, dont les notions d'acte et de puissance sont le ressort. Et si elle conclut à la vision, c'est en respectant le mystère dont elle ne franchit jamais le seuil. Ainsi, le surnaturel dont presque tous les théologiens, et en particulier le P. Garrigou-Lagrange, admettent que la raison en puisse conclure l'existence à titre de positivité en Dieu²⁰⁶, on ne fait ici qu'en assurer l'existence à titre de possibilité en l'homme. Le vrai mystère, c'est que nous puissions penser : Dieu est – puisque cette connaissance va commander notre désir. De cette

façon, le P. de Broglie pense bien éviter toute objection.

Il reconnaît sans peine que le dogme de la vision béatifique nous dépasse à plusieurs titres. Son existence d'abord : *an est* <est-ce> ? C'est une vérité de foi pure découlant d'un libre appel de Dieu qui nous reste inconnaissable sans un témoignage exprès de sa part, témoignage lui-même infiniment mystérieux. Son essence aussi : *quid est* <qu'est-ce> ? Nous l'ignorons absolument, et si analogiquement notre langage théologique est objectif, la réalité qu'il exprime nous échappe cependant par tous ses caractères concrets et positifs.

Mais sa possibilité nous dépasse-t-elle aussi ? *An esse potest* <cela peut-il être> ? À ne considérer que les notions qui le définissent, son caractère apparaît assez paradoxal. Suivant l'axiome *agere sequitur esse* <l'agir suit l'être>, l'activité d'un être doit se proportionner à sa nature, et le produit de cette activité ne saurait l'emporter en perfection sur l'agent qui le produit. Pourtant tous les théologiens reconnaissent qu'il est impossible d'en démontrer le caractère contradictoire. On ne peut donc dire qu'elle soit impossible ; mais est-elle positivement démontrable ? Nous sommes devant un nouveau paradoxe : l'esprit laissé à lui-même peut-il se prononcer avec certitude sur la possibilité d'un fait, dont il ne peut connaître l'existence que par la Révélation ? L'incarnation, par exemple, nous reste mystérieuse, *etiam quoad an esse potest* <aussi quant à savoir si elle a pu être> : en va-t-il de même de la vision béatifique²⁰⁷ ?

Cette question revient en somme à se demander s'il existe entre la nature humaine et la vision un lieu qu'on ne trouve pas avec l'Incarnation par exemple. Selon le P. Blanche, exprimant un avis assez répandu, les créatures « ne peuvent pas même avoir l'idée, ni par suite le désir de cette vision ». Cette proposition,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

d'explication dialectique, comme « une exigence logique de l'intelligence à l'état pur²²¹ ». Mais, estime le P. de Lubac, il y a un « abîme entre le désir de connaître la Cause Première et son essence » ; certes « cet abîme, l'élan mystique le franchit d'un bond, mais peut-on dire que sa force lui vienne du principe qui avait mis en mouvement l'intelligence à la recherche de la cause des causes²²² ? » On suppose ainsi que cette conscience que l'homme prend de lui-même sous l'influence de la foi ne lui est pas essentiellement liée, et qu'on peut sans illusion l'en détacher pour la faire vivre d'une vie autonome.

Il faut reconnaître d'ailleurs que la plupart des théologiens se sont intéressés beaucoup moins à ce désir en lui-même et à sa connaissance concrète qu'aux conséquences qu'ils croyaient pouvoir ou non en tirer. Or, remarque le P. de Lubac, avec l'esprit, ce n'est pas un, mais deux besoins nouveaux qui apparaissent au monde : « Plus profond que le besoin rationnel, tout autre que lui, il y a le besoin mystique. » Une relation réelle et nécessaire les unit, mais de quelle nature est-elle ? Saint Thomas omet de les distinguer, par un défaut d'analyse qui se révèle une perspicacité profonde²²³ : leur opposition est intérieure à l'homme, mais l'élan mystique ne prolonge pas la recherche philosophique, et on ne trouve pas Dieu en progressant toujours plus avant dans la connaissance du monde : il se laisse trouver dès le premier instant, mais jamais sans un *sursum* <vers le haut>²²⁴.

Aussi, le P. de Broglie, en raison des limites précises qu'il s'est imposées, ne contredirait certainement pas à cette interrogation du P. de Lubac : « Le désir de la vision béatifique est-il, selon toute sa nature et toute sa force, connaissable par la seule raison, c'est ce que nous ne croyons pas²²⁵. » Mais la base qu'il se donne lui suffit-elle pour atteindre son but et son

inférence est-elle légitime d'un point de vue philosophique ? On peut le penser, il est difficile de l'établir. En tout cas, c'est un autre problème encore de chercher à démêler la composition hétérogène de ce désir, ce qui est en lui activité intellectuelle et élan mystique, dynamisme de l'intelligence et aspiration de l'esprit, ainsi que toutes les autres questions qu'il pose : jusqu'où peut aller cet élan mystique sans la foi ? Dans quelle mesure la révélation de notre vocation est-elle nécessaire à la conscience réfléchie qu'on en peut prendre ? Et s'il est une modalité de l'esprit qu'il doit informer totalement, quelles sont ses répercussions sur le psychisme humain, et comment se manifeste-t-il avant de s'être connu lui-même ?

Peut-être ne sommes-nous pas encore assez capables d'entrer dans le mystère des relations de la nature et de la grâce pour trouver réponse à toutes nos incertitudes. Le problème ne se réduit pas au dilemme : la raison est distincte de la foi ou elle ne l'est pas. Le philosophe suffit-il vraiment à « déterminer en vertu de l'évidence intrinsèque ce qui se peut et ce qui se doit naturellement ; ce qui sans se devoir se peut surnaturellement²²⁶ » ? Le donné révélé aussi bien que le donné créé sont reçus imparfaitement par l'esprit limité de l'homme. Aussi, n'est-ce pas la témérité, bien plutôt l'hésitation, qui s'empare de la raison quand elle découvre à quel point elle est impuissante à se comprendre elle-même. Nous n'avons pu éviter le problème des rapports de la philosophie et de la foi, et nous commençons à entrevoir une conception plus profonde de l'homme. Le désir de voir Dieu est un signe qui commence par nous introduire dans la conscience du mystère de notre propre vie, avant de nous rendre possible l'accès de l'autre mystère à qui il doit son existence. Mais ici, une autre difficulté se montre : le témoignage de notre nature ne pose-t-il pas une exigence à l'égard du [[don]] divin ?

Chapitre IV

Métaphysique du désir

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

qui, en effet, le fera heureux. « Ce que nous pouvons par nos amis, nous le pouvons en quelque sorte par nous-mêmes », comme il est dit au troisième livre de l'Éthique[>] (I^a, II^{ae}, q. 5, a. 5, Éd. Vivès, II, 114).

Une comparaison, malgré sa déficience, va permettre de préciser un dernier point : de même que l'esprit est puissance à voir Dieu, la matière première est puissance à exister. Or malgré la relation essentielle de la matière à l'existence à laquelle elle tend, il n'y a rien de choquant à ce qu'elle puisse rester pur possible et il est même contradictoire qu'elle puisse se trouver totalement actée. On dira que le possible ne se rend pas compte de son état, tandis que la nature spirituelle, désireuse de la vision et impuissante à l'obtenir, sera réduite à des lamentations éternelles.

Mais outre qu'il vaut mieux être tendu vers un bien trop grand pour qu'on ne puisse l'obtenir sans l'aide d'autrui, c'est mal raisonner que de partir d'hypothétiques tourments de l'âme pour en déduire [[les]] [des] lois de l'être. Une souffrance spirituelle est impossible métaphysiquement là où il n'y a pas de vrai mal spirituel. C'est ce qui faisait dire à saint Thomas que les enfants morts sans baptême connaissent leur « damnation » sans pouvoir en souffrir.

Cette comparaison vient de nous ramener à notre point de départ. Il y a dans l'âme humaine une capacité naturelle qui n'a pas pour objet tout ce qu'il plaira à Dieu d'opérer en elle, mais un acte bien défini ; c'est pourquoi elle est infiniment plus qu'une simple non-répugnance, qu'une puissance obédientielle qui ne peut jamais être comblée, car Dieu peut toujours produire de nouveaux effets dans la créature. Le désir naturel est le signe de cette capacité passive, « filet d'eau qui jaillit à la surface et qui décèle l'existence de la source souterraine », écrit le

P. Charlier, en résumant sa position d'une façon où beaucoup parmi les commentateurs récents pourraient se reconnaître. Il est distinct de la tendance à la béatitude *in communi* <en général>, qu'il présuppose, prolonge et concrétise ; c'est un acte élicite de la volonté ; il est conditionnel et inefficace naturellement par rapport à ses moyens de réalisation, mais absolu en soi. Rien dans ces affirmations ne peut heurter la saine doctrine catholique.

Le vrai mystère, c'est bien plutôt que nous puissions penser : Dieu est – et inversement, dès qu'apparaît la pensée, qu'il soit impensable pour un esprit que Dieu n'existe pas, sans qu'il se nie lui-même.

VI – Le désir inné et le problème de la finalité

Nous avons longuement suivi la souple progression des fines analyses du P. de Broglie. Utilisant le schéma actuellement classique en théologie d'une double fin possible de l'homme, il montre que le désir de voir Dieu, entendu comme absolu et inefficace, ne menace ni la transcendance ni la gratuité du surnaturel, et il exorcise la crainte que faisait naître habituellement cette expression.

Mais il lui faut pour cela distinguer entre l'ordre des faits contingents et l'ordre des essences nécessaires, et par suite définir la finalité d'une façon extrinsèque à l'essence ; il estime donc que la fin de l'être spirituel échappe au paradoxe de son essence. Il reconnaît, comme tous les thomistes, que chez saint Thomas l'appétit naturel indique une tendance nécessaire qui implique une ordination métaphysique se confondant avec la finalité même de l'être, mais ce caractère est commun à tous les êtres créés, et donc distinct du désir élicite : Aristote l'avait déjà

vu en disant que la créature tend nécessairement au Premier Moteur, et il n'indique en rien une ordination à la vision.

Dom Laporta²²⁹ rejette cette dissociation : « L'appétit élicite, soit nécessaire, soit libre, présuppose nécessairement l'ordination transcendantale de finalité. » Sans doute, le fait premier pour nous, c'est l'élicitation, mais elle n'intervient dans l'argumentation que pour prouver l'existence de cette ordination transcendantale, première *secundum esse* <selon l'être> : le *bonum in communi* qui est l'objet formel de la volonté, au niveau psychologique, ne peut, dans l'ordre métaphysique, être isolé de sa tendance à Dieu, et d'autre part rien ne permet d'y réduire la vision de Dieu, par assimilation à la connaissance en général ou à la tendance nécessaire au bonheur.

Ainsi, objet formel et finalité d'appétition ne peuvent être confondus : « Le désir de connaître qu'éprouve actuellement la volonté n'est que la manifestation à la périphérie consciente de l'âme de la finalité essentielle de l'intelligence et de l'être intellectuel tout entier. » Dieu ne pouvait pas plus créer une nature dont les forces auraient pu s'acquérir ou mériter la vision (ainsi s'évanouit le spectre pélagien ou semi-pélagien), qu'une intelligence qui ne serait pas ordonnée à cette vision. Le philosophe ne peut savoir par lui-même si nous sommes élevés en fait à l'ordre surnaturel, mais l'élévation ne fait que rendre actuelle une ordination qu'elle ne crée pas ; la véritable distinction réside entre la fin que nous ne pouvons pas ne pas vouloir d'un vouloir impuissant et celle que nous pouvons atteindre.

Mais [le] désir n'est pas appétit, remarque le P. Charlier ; pour saint Thomas, parler de désir, c'est évoquer un acte. Et le P. de Broglie note que dans tous les textes, il est question d'un désir élicite, consécutif à un acte de connaissance. Dom Laporta

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Sans doute, la capacité naturelle exige comme sujet des essences déjà constituées, possédant leurs caractères spécifiques, comme le fait remarquer le P. Roland-Gosselin, et cette essence actualisée à proportion de son pouvoir actif garde une potentialité naturellement irréductible, bien qu'on puisse la dire déjà parfaitement définie dans son orientation, du fait justement qu'elle est puissance d'un sujet déjà spécifié. « Connaissance naturelle et vision surnaturelle, qui ne sont pas du même ordre, sont de la même espèce », écrit E. Masure²⁵². Mais nous n'avons fait par cette constatation que définir le statut de la créature spirituelle qui ne peut être constituée d'emblée dans la possession de sa fin, qu'elle doit ratifier par une libre *conversio ad Deum* <conversion vers Dieu>. Nous n'obtenons que par grâce ce à quoi nous sommes destinés par nature, si nous ne sommes que par adoption ce que le Christ est par nature sans avoir besoin d'y être destiné ; la grâce achève par amour ce que l'amour tout-puissant n'avait pu faire dès l'abord à cause de sa perfection même.

Il faudrait pouvoir ici reprendre les formules frappantes que le P. de Lubac multiplie pour nous libérer des lourdes équivoques qui grèvent ces idées de velléité, de désir, d'exigence²⁵³ : « L'Esprit est désir de Dieu. Le désir de Dieu est absolu, le plus absolu de tous les désirs. » Mais son attitude, c'est l'attente, non l'exigence, terme dont l'allure juridique est tout à fait hors de propos ici, l'adoration et l'abandon, non l'arrogance : « L'Esprit désire non seulement Dieu lui-même, mais Dieu tel qu'il ne peut pas ne pas être, Dieu se donnant librement. » Nous avons distingué un double aspect du désir élicite : le désir naturel, « c'est en nous l'action permanente du Dieu qui crée notre nature, comme la grâce est en nous l'action permanente du Dieu qui crée l'ordre moral », au niveau duquel joue notre

liberté, dont les mérites sont l'homologue des exigences de la nature et nous créent aussi peu de droits. C'est pourquoi, au plan de la liberté, ce désir prend la forme d'un devoir plutôt que d'un besoin : « C'est parce que Dieu veut se donner à l'homme que l'homme est obligé de tendre à le posséder, avant même de comprendre qu'il ne le possédera qu'en se donnant à lui. » Ainsi, notre désir mesure notre dépendance et notre impuissance en face de Dieu (nous sommes au-delà des catégories trop humaines de l'optimisme et du pessimisme) ; tant s'en faut qu'il soit caprice et fantaisie : « Loin d'être dominé par lui, cet objet de notre vouloir le domine. » On voit combien cette position diffère de celle des augustiniens, Noris, Belleli, Berti, qui plaçaient en notre nature une exigence morale à l'égard de la grâce, et que pourtant l'Église n'a jamais voulu condamner. Il faut refuser de se placer sur le terrain du droit : « La fin surnaturelle ne peut en aucun cas être l'objet d'une exigence, même pour l'être qui n'en saurait avoir d'autre. » Les termes du problème sont maintenant inversés, et malgré l'abus qu'on en a fait, le terme d'exigence n'est au fond pas plus choquant que l'expression *capax Dei*.

Pas plus que le désir surnaturel n'est ce qui détermine le don, on ne peut dire que d'elle-même la nature appelle le surnaturel : « C'est le surnaturel si l'on peut ainsi parler qui suscite la nature, avant de la mettre en demeure de l'accueillir », et c'est pourquoi il n'y a pas à craindre que la grâce ne soit une simple *sequela creationis* <suite de la création>. Chercher la finalité de l'esprit s'entend, plus profondément que l'analyse abstraite, de ce qu'il est capable d'atteindre, de l'intention qui a commandé son apparition. Simple perfectionnement de facultés cognitives ou bouleversement profond de la réalité ontologique, quel est le sens de cette nouveauté radicale que représente son surgissement dans le monde ? Dans un Univers où l'Esprit origine tout, il ne

faut pas craindre de voir le lien qui unit la fin au motif qui l'enveloppe et qu'elle objective. Une finalité amputée à sa source ne risque jamais de trouver son terme. Aussi, « recevant du christianisme l'idée de notre fin dernière, recevons en même temps de lui l'idée de notre principe ».

Nous devons donc nous libérer d'une double imagination : « Celle qui concevait Dieu à la manière d'un homme, celle qui concevait l'homme à la manière d'un être naturel ». Notre élévation n'est pas moins gratuite que notre création : ni l'une ni l'autre n'était due, mais dans la sphère des possibles, il n'y a pas lieu de privilégier l'une au détriment de l'autre, sinon par une illusion de l'esprit : « Dès que je dis "je", j'existe, je suis finalisé. Impossible de dissocier réellement ces trois éléments pour les répartir en trois temps, entre lesquels il faudrait concevoir un double hiatus²⁵⁴. » Je ne puis me penser actuellement comme effectivement non créé sans contradiction, alors que les apparences demeurant inchangées si je me suppose dans l'état de nature pure. Mais hors la duperie du péché, dont le début de la Genèse nous donne l'image toujours valable, il n'y a jamais de moi autonome qui puisse poser une revendication, et si Dieu est engagé sans cesse à des dons nouveaux, parce que d'autres en les précédant les appellent, nous ne devons jamais oublier qu'il domine toute nécessité.

Ne pressons d'ailleurs pas trop cette impossibilité d'un ordre naturel. Le P. de Lubac ne se place pas au plan de la logique conceptuelle avec sa règle impitoyable du tiers exclu ; avec la Tradition, il reçoit ces deux vérités : « L'homme ne peut vivre que par la vue de Dieu, et cette vue de Dieu dépend absolument du bon plaisir divin. » Quand on se tourne vers la Bible, qui ne se soucie pas de spéculations sur les futuribles mais d'une histoire concrète, on y lit l'affirmation de l'appel gracieux de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Grégoire a crû à un état réel précédant la chute. À vrai dire, elle n'a guère d'intérêt pour lui. » En tout cas, ce que Grégoire affirme avec insistance et qui est important, c'est qu'« il n'y a pas de différence entre l'homme qui est apparu lors du premier établissement du monde et celui qui naîtra lors de l'achèvement de tout : tous portent également l'image divine ». Cependant, cette double nature permettra toujours de définir l'homme de deux façons contraires : microcosme ou image de Dieu, selon qu'on le réduit au monde matériel ou qu'on l'envisage dans sa dignité et sa vocation.

Mais quelle intention Dieu avait-il en nous créant à son image ? Bien que les décisions de Dieu soient au-dessus de toute intelligence, on peut dire que « s'il crée la vie humaine, il n'a d'autre raison que sa bonté. Aussi, quand pour ce motif il s'élançait à la création de notre nature, il ne manifeste pas à demi sa bonté toute puissante, donnant d'un côté de ses biens, pour se montrer jaloux par ailleurs de la participation qu'il en fait. » Images de Dieu, il nous faut prendre au sérieux le livre inspiré : « Si la divinité est la plénitude de tout bien et si l'homme est à son image, n'est-ce pas dans cette plénitude que l'image aura sa ressemblance avec l'archétype ? » Et c'est pourquoi il lui appartient d'être toujours tendu en avant dans l'épéctase.

Que cette spiritualité saine et solide soit aussi traditionnelle, nul ne songe à le contester. Y a-t-il unanimité patristique ? Le P. Malevez pense que le P. de Lubac a tendance à majorer les textes en sa faveur. Quoi qu'il en soit, le témoignage des Pères pose deux questions qui en déterminent la valeur :

- 1° – Ont-ils distingué ordre naturel et ordre surnaturel ?
- 2° – Ont-ils envisagé les questions d'essence ou seulement de fait ?

IV – L'idée de nature et la révélation chrétienne

« Il n'est pas possible de ranger les sens du mot nature, au point de vue sémantique, en une série linéaire. Ils paraissent s'être formés par rayonnement en plusieurs directions autour d'une idée primitive qui serait sans doute celle du développement spontané des êtres vivants suivant un type déterminé... Dès l'antiquité, ce mot présente toute la variété de significations qu'il a conservée chez les modernes ; et, en outre, la plupart des écrivains l'emploient dans toutes ses acceptions²⁹⁰. » Faut-il donc proscrire un terme aussi imprécis ? « L'emploi exclusif d'un mot plus précis, spécial à chaque conception, ferait évanouir ce qu'il y a de réellement un et en même temps de profond et de philosophique dans cette large signification », affirme avec son autorité le philosophe J. Lachelier²⁹¹.

Maurice Blondel a relevé que « déjà en grec, le mot φύσις <nature> chez Aristote comporte douze ou treize acceptions », et qu'aux significations multiples du mot, s'ajoute, dès qu'on cherche à l'opposer à surnaturel, le caractère vague du préfixe sur ; il suggère donc cette définition : « La nature, c'est en bloc tout ce qui est né, tout ce qui n'est pas Dieu... par contraste, le mot surnature désigne absolument et essentiellement Dieu. » Affirmer Dieu, c'est affirmer sa surnaturalité absolue ; par suite, est surnaturel « ce qui ne peut être naturalisé en aucune nature, c'est-à-dire ne peut provenir du développement d'une nature²⁹² ».

Or, l'idée de surnaturel est essentielle au christianisme : on en trouverait sans doute la substance dans la synthèse de deux vocables néotestamentaires μυστήριον <mystère> et χάρις <grâce>. Mais le terme lui-même, dont le P. de Lubac a retracé

le développement sémantique en des pages auxquelles il est facile de se reporter²⁹³, est assez tardivement venu. Introduit au IX^e siècle pour traduire le Pseudo-Denys, il acquiert vraiment droit de cité avec saint Thomas, et, dès lors, connaît avec un succès croissant une amplification constante de son contenu, dont témoigne l'essai de classification devenu classique du P. Garrigou-Lagrange dans son *De Revelatione*²⁹⁴. Finalement, « le surnaturel est maintenant l'une des catégories fondamentales de la théologie²⁹⁵ ».

Il n'en fut pas toujours ainsi. L'opposition de la nature et du surnaturel, qui nous paraît si évidente parce qu'elle nous est habituelle, n'est possible qu'à la suite d'une double décantation au cours d'une longue évolution de la pensée occidentale²⁹⁶. N'oublions pas, en effet, que ce sont les Grecs qui, en même temps que la raison, ont découvert la nature : λόγος <logos> et κόσμος <cosmos>. Ces deux notions ne peuvent avoir de sens pour une mentalité primitive, encore trop indifférenciée : « Le tardif et l'artificiel, c'est la primauté exclusive de la raison²⁹⁷. »

Pour le primitif, tout est à la fois naturel et surnaturel (ou, si l'on veut réserver ce dernier mot à son usage théologique, numineux), et la distinction du sacré et du profane est d'un ordre tout différent. Nietzsche l'a remarquablement exprimé : « Lorsqu'on rame, ce n'est pas l'aviron qui fait mouvoir le bateau ; ramer n'est qu'une cérémonie magique par quoi l'on contraint une puissance à donner l'impulsion au bateau²⁹⁸. » Le monde n'est pas fait d'objets et de qualités : mais de forces : « Il n'y a pas de différence fondamentale entre les êtres ; ils n'ont pas une nature immuable²⁹⁹. » Les caractères objectifs des êtres et des phénomènes à quoi nous attachons tant d'importance ne sont ni les seuls ni les plus importants : il est remarquable que les

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Bon nombre de commentateurs jusqu'ici s'effrayaient du désir naturel de voir Dieu et s'efforçaient d'énervier les textes qui en parlaient, ils y voyaient un désir qui n'était plus un désir, ou le désir d'un Dieu fait sur notre mesure et à notre image, d'un Dieu naturel, s'il est possible de hasarder cette expression, qui est bien dans la logique du mouvement, ou encore d'un désir qui était en nous le fruit de la grâce, en vertu de ce postulat que l'élan de la nature laissée à elle-même ne peut la porter au-delà de son ordre.

Dans leur réaction, le P. de Broglie et le P. de Lubac partent de préoccupations inverses. L'un, analysant la spiritualité de la nature humaine, cherche à définir « la place du surnaturel dans la philosophie de saint Thomas » : il parle en métaphysicien, suppose la légitime indépendance de sa discipline, et veut lui trouver un régime qui, tout en respectant cette autonomie, ne l'enferme cependant pas sur elle-même dans une illusoire insuffisance dont il sera ensuite difficile de la faire sortir. Le second retrouve l'unité brisée à partir de l'amour créateur ; loin de poser au principe de sa réflexion une définition de la nature humaine, il essaie d'en retrouver une vision complète dans la lumière de notre vocation ; nous sommes infiniment plus que ce que nous dit notre raison formée à l'école de la logique des classes et des sciences de la nature, et c'est ce qui explique que notre dynamisme puisse aller au-delà de tout ce que nous pouvons concevoir et cependant être nôtre.

De la doctrine traditionnelle aux explications timorées qui ont nécessité cette double réaction, que s'est-il donc passé ? Essayons de décrire, le plus possible d'après ces théologiens eux-mêmes, le cadre intellectuel dans lequel s'est opérée cette transformation ; bien qu'aucun n'en ait encore tenté une présentation synthétique, les indications éparses s'offrent en nombre suffisant pour qui ne cherche qu'une idée

d'ensemble³³⁴.

I – La voie des dissociations

Avec saint Thomas, nous avons vu se constituer nettement un plan de suffisance humaine, dans un esprit qui reste profondément augustinien. Sa perspective est donc « assez différente de celle qui dominera chez les théologiens contemporains de Suarez », et en particulier « il ne soupçonne pas encore les graves problèmes qui se poseront plus tard au sujet de la gratuité³³⁵. » Ses commentateurs conserveront tout d'abord toute cette part de l'héritage augustinien ; mais un temps viendra où cette culture patristique dont il se nourrissait aura sombré dans un grand oubli, en même temps que le sens de la grande tradition : la réaction inaugurée par Pétau au XVII^e siècle est à cet égard significative. « En mourant, un saint Bonaventure et un saint Thomas avaient fermé leurs yeux sur un monde dont ils avaient l'illusion d'avoir percé le mystère. Cinquante ans après, l'hésitation a gagné les esprits³³⁶. » L'ambiguïté que nous avons décelée sera levée au profit de l'aristotélisme, comme y invitaient l'esprit des temps et les nécessités de la controverse, et l'affinement que la théologie attendait de ce dernier sera tenté avec beaucoup plus de risque par d'autres philosophies, animées d'intentions différentes³³⁷.

« Les problèmes théologiques de la grâce et de la liberté souffriront singulièrement d'avoir été posés en fonction de la métaphysique d'Aristote », estime M. Rohmer. « Ces problèmes pouvaient en effet s'éclairer aux lumières d'une métaphysique nouvelle qui tendait à approfondir et à clarifier la conception, ici capitale, de la réalité propre à l'être créé³³⁸ », et à laquelle,

selon lui, s'essayait l'école franciscaine. Or, la remarque est d'autant plus intéressante qu'il semble, conclut le P. Bouillard, d'une étude historique sur l'évolution de la pensée de saint Thomas, qu'à partir du *Contra Gentiles*, il ait remarqué de plus en plus que la notion d'*habitus* ne recouvrait pas tout ce que l'Écriture et les Pères entendaient par grâce, même si l'on n'envisageait que la grâce de la justification³³⁹. Déjà, on avait remarqué de saint Anselme qu'il reste timide sur la place à accorder à la grâce sanctifiante créée et à l'inhabitation de l'Esprit en nous, comme s'il voyait dans la justice originelle une perfection en quelque sorte préternaturelle de la volonté³⁴⁰.

Il y a là deux faits distincts dont la conjonction va faciliter les glissements qui se préparent : d'une part, l'effort pour exprimer la théologie de la grâce dans les catégories aristotéliennes inaugurerait une problématique nouvelle, qui, malgré le progrès qu'elle réalise, ne laissait pas de soulever quelques difficultés ; d'autre part, la théologie occidentale avait beaucoup moins insisté que les Pères grecs sur notre divinisation³⁴¹. « Dans le problème de la sanctification, les Pères grecs considèrent surtout la grâce increée ; les scolastiques, au contraire, la laissèrent au second plan pour fixer leur attention avant tout sur la grâce créée dont ils cherchent à déterminer la nature et les effets³⁴². »

Des deux orientations selon lesquelles peut se définir la grâce : ou bien, théologiquement et plus traditionnellement, une participation à la vie divine, ou bien, anthropologiquement, comme ce qui dépasse notre nature, la seconde désormais l'emporte incontestablement. Le surnaturel est pensé comme une surnature et non plus ce qui est au-dessus de toute nature ; être [[*super*]] [*supra*] *naturam*, le privilège de l'esprit, est devenu la définition de la grâce. Le P. Laberthonnière a exprimé cette évolution, à son habitude, en termes féroces dont chacun

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Ainsi, tandis que le monde se laïcise et que diminue l'influence de l'Église, nous assistons dans la théologie à une série de dissociations qui doivent la rendre de plus en plus impuissante à remplir son rôle. En même temps, notre vision du monde se transforme profondément, des problèmes nouveaux se posent, qui nous mettent tous devant la même question : à quelles conditions y aura-t-il place pour Dieu chez l'homme moderne, à quelles conditions notre univers moderne pourra-t-il être « senti et pensé » comme religieux ? Sans vouloir ouvrir un procès de responsabilités qui serait complexe, on doit bien reconnaître qu'un indéniable progrès s'est payé d'une rançon terriblement lourde. Mais si le Christ a promis à ses disciples, d'une promesse qui ne peut prescrire, le don des langues (Mc 16, 18), quel chrétien, quel théologien saura se faire entendre du Prométhée moderne ? Nul ne peut éluder la question : voici plus de cinquante ans, Maurice Blondel, jeune étudiant, se la posait pour son compte et cela même permet d'entrevoir que son effort n'est pas sans relation avec celui des théologiens dont nous avons parlé plus haut.

« Le XIX^e siècle, a écrit Émile Boutroux – l'un des maîtres auquel il dédiera sa thèse –, fut d'une façon générale le siècle des cloisons étanches... La philosophie prétendait se suffire, ayant pour fondement la raison pure. Elle affectait, dédaignée au fond et par les sciences et par la religion, de les ignorer³⁷⁸. » Il y a là une situation difficilement compréhensible à un étranger : « En France, explique le P. Congar, la philosophie était étroitement laïque ; elle excluait le christianisme. En Allemagne, Fichte, Schelling et Hegel assumaient dans leur système une sorte de double idéologique du christianisme d'allure beaucoup plus religieuse³⁷⁹. »

Les souvenirs de [[Madame]] Raïssa Maritain évoquent assez

fidèlement ces années, auxquelles ils sont quelque peu postérieurs, et l'atmosphère de cette Sorbonne « qui, de loin, m'avait paru un bloc de science et de sagesse, et qui de près révélait ses failles et ses précipices », où régnait cette faune grouillante d'hérésies philosophiques que sont l'épiphénoménisme, le mécanisme, le monisme, le déterminisme, le scientisme, le positivisme, le matérialisme, le pragmatisme, le dilettantisme... Chez ces maîtres, qui souvent « désespéraient de la philosophie », il est pourtant fréquent de trouver « une recherche morale extrêmement large et élevée, mais étrangère à toute certitude métaphysique » ; certains étaient croyants « mais rien ne paraissait de leur foi dans leur enseignement ». Mystique, c'est le mot qui sert à condamner tous ceux qui voulaient « s'élever au-dessus de la simple constatation empirique des faits ». Et avec Jacques Maritain qu'elle épousera plus tard, la jeune étudiante se sent saisie dans leur incroyance commune de « cette angoisse métaphysique pénétrant aux sources du désir de vivre, capable de devenir un désespoir total et d'aboutir au suicide³⁸⁰. »

D'une façon plus précise, vers 1867, avait disparu l'éclectisme qui régnait sur l'Université de France depuis la Restauration, et à la philosophie succédaient les « sciences philosophiques » : psychologie, sociologie, épistémologie – qui se donnent chacune pour la philosophie totale ; parler de métaphysique ferait sourire. Comte et son positivisme qui se tournera en Humanitarisme, Littré, Renan et sa dissolvante critique biblique, Taine qui démonte l'intelligence et construit une psychologie sans âme, Berthelot le chimiste annonçant que « le monde est aujourd'hui sans mystère³⁸¹ », dominant les esprits.

Le même climat d'hostilité religieuse se retrouve en politique

: « La République s'identifie de plus en plus à l'anti-christianisme par haine des monarchistes qui cherchent aussi, hélas ! à s'identifier avec l'Église », écrit l'abbé Frémont, l'un des apologistes en vue, au cardinal secrétaire d'État Merry del Val, en déplorant que les efforts de Léon XIII pour dissiper cette confusion politico-religieuse soient restés à peu près vains³⁸². De 1879 à 1886, ce sont les lois scolaires qui imposent la laïcité, les premières lois sur les congrégations, la loi sur le divorce ; puis de 1900 à 1905, la laïcisation progressive des services publics et de nouvelles lois sur les congrégations, qui aboutissent à la séparation de l'Église et de l'État : « La République assure la liberté de conscience, garantit le libre exercice des cultes, mais n'en reconnaît et n'en salarie aucun. »

Pour comprendre à quel point le même esprit animait le Parlement et l'Université, il suffit de relire ce discours de Jaurès, le chef du socialisme français : « Ce qu'il faut sauvegarder avant tout, ce qui est le bien inestimable conquis par l'homme à travers tous les préjugés, toutes les souffrances et tous les combats, c'est cette idée qu'il n'y a pas de vérité sacrée, c'est-à-dire interdite à la pleine investigation de l'homme ; c'est que ce qu'il y a de plus grand dans le monde, c'est la liberté souveraine de l'esprit ; c'est qu'aucune puissance, ou intérieure ou extérieure, aucun pouvoir et aucun dogme ne doit limiter le perpétuel effort et la perpétuelle recherche de la race humaine... c'est que toute vérité qui ne vient pas de nous est un mensonge... c'est que si l'idée même de Dieu prenait une forme palpable, si Dieu lui-même se dressait visible sur les multitudes, le premier devoir de l'homme serait de refuser l'obéissance³⁸³. » Vivement applaudi, l'homme politique vulgarise une philosophie dont il a emprunté jusqu'aux formules à plus philosophe que lui.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

I – Du principe d'immanence à l'action nécessaire

Présent aujourd'hui à toute discussion, il est un principe inviolable pour les intellectuels, qu'ils considèrent comme une conquête définitive et qu'on a nommé le principe d'immanence : « Ce qui ne correspond pas à un appel, à un besoin, ce qui n'a pas dans l'homme son point d'attache intérieur, sa préfiguration ou sa pierre d'attente, ce qui est purement et simplement du dehors, cela ne peut ni pénétrer sa vie, ni informer sa pensée, c'est radicalement inefficace en même temps qu'inassimilable⁴²¹. » L'homme a désormais suffisamment pris conscience de lui-même, il a dû et doit encore se libérer de trop de chaînes, pour ne pas être particulièrement sensible à toute menace d'aliénation et de tutelle, d'où qu'elle vienne. Il n'est plus un enfant, mais dans l'acceptation courageuse de sa majorité, il entend ne s'en remettre à personne d'autre que lui du soin de diriger sa vie et de forger son destin.

Or, le surnaturel est, par définition, d'une part ce qui demeure toujours au-delà de nos capacités, de nos mérites et de nos exigences, de l'autre un don à la fois gratuit et obligatoire, le bonheur imposé. Bien plus, l'adhésion à la foi entraîne des réponses à des questions que se pose la raison laissée à elle-même ; la foi, en préjugant, supprime l'autonomie de la raison et la liberté de la recherche, en même temps qu'elle prescrit à la raison d'affirmer sa valeur critériologique. Aussi, à supposer que cette audience fût possible, comment admettre qu'elle soit due et même légitime ? Et « pourquoi serais-je obligé de m'enquérir et de tenir compte d'un fait divers survenu il y a 1 900 ans dans un coin obscur de l'empire romain, alors que je me fais gloire d'ignorer tant d'évènements contingents dont la curiosité

appauvrit ma vie intérieure⁴²² ? » Concluons : « Il n'y a pas de place en nous pour ce qui nous dépasse et se définit à nous par ce dépassement même⁴²³. » D'une part, le catholicisme, tel que nous le connaissons, historiquement, avec ses dogmes, ses pratiques, ses prétentions ; de l'autre, et s'excluant mutuellement par leur hétérogénéité incompatible, la raison avec ses exigences de libre critique, l'homme avec ses ambitions de libre réalisation.

Si le conflit, tel que le présente et le voit l'incroyant, existe réellement, il est insoluble. Il faut donc examiner si les rapports de la nature et du surnaturel ont été correctement décrits, si nous ne sommes pas, selon l'expression du P. Valensin, victime d'une illusion d'optique, que les théologiens ont eux-mêmes facilitée. Sans doute, s'imagine-t-on trop vite, parce qu'il est facile de la proclamer, savoir ce qu'immanence veut dire, alors qu'en fait on succombe à la magie d'un mot, trouvant en soi-même la source d'une nouvelle aliénation. Il faut scruter méthodiquement tout ce que cette notion implique, à quelles conditions elle est pensable, découvrir les solidarités qu'elle met inévitablement en jeu, et peut-être que l'immanence, loin d'exclure le surnaturel, l'appelle.

M. Blondel récuse ici la méthode psychologique et affective de Pascal, et plus encore ce qu'elle est devenue avec ses épigones, enquête sur les désirs, plaintes, impuissances et désespoirs de l'humanité, et présentation des convenances merveilleuses du christianisme pour y répondre⁴²⁴.

Beaucoup, même parmi les mieux intentionnés, s'y sont mépris parce qu'ils n'en ont pas compris les raisons profondes : l'homme moderne a trop conscience, non pas peut-être de ses forces, mais de sa dignité, pour accepter d'être ballotté de contradiction en contradiction et de prendre Dieu pour solution

à la double expérience inconciliable de sa misère et de sa grandeur, sans avoir le sentiment d'un abaissement et d'une démission humaine : « Devant les tableaux d'une félicité à faire pleurer de tendresse que vous offrez aux rationalistes convertis, je songe au sage loup qui, à la seule image du collier qu'évoque le poil râpé du chien rebondi, prend la fuite et court encore⁴²⁵. » Et symétriquement, « on faussera toujours la religion lorsqu'on la présentera comme devant aider l'homme à être parfaitement homme⁴²⁶. »

Bien qu'elle lui ait permis de prendre conscience de sa tâche propre, il ne peut s'en tenir davantage à la méthode, déjà plus philosophique, de son maître Léon Ollé-Laprune, l'analyse de la croyance, dont la philosophie ne peut méconnaître les droits, et de la « certitude morale », qui permet de dépasser Kant par la voie que lui-même nous propose, en restant fidèle à ses principes.

La seule démarche dont M. Blondel reconnaisse la légitimité, c'est une dialectique purement métaphysique dont la nécessité puisse s'imposer *etiam pro Turcis* <aussi aux Turcs>, ne supposant ni système philosophique particulier, ni principe[[s]] d'école. Aussi ne peut-il partir ni d'une affirmation de l'être ou de la définition d'une essence, ni, comme Descartes, d'une certitude où l'on puisse s'installer pour découvrir la vérité, ni de l'attitude kantienne totalement critique, ni d'une intuition psychologique des « données immédiates de la conscience », mais de ce que notre vie comporte de plus banal, de ces sujétions à quoi nul n'échappe, ce geste que je fais, cet objet que je regarde, tout ce monde qui m'entoure dans le perpétuel contact que j'ai avec lui. À l'opposition des idées et des objets, il substitue celle de la connaissance et de l'action.

Lui-même a tenu à s'expliquer sur ce point : « Loin d'opposer

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

limites, et que peut bien dire le philosophe du surnaturel ? Il faut reconnaître que, pour un esprit habitué aux exigences théologiques, la pensée de M. Blondel semble peu claire. Il parle pour des philosophes leur langage, mais les théologiens voient mal souvent comment le traduire dans le leur, qu'ils ont conduit à un tel point de précision.

« Absolument impossible et absolument nécessaire à l'homme, c'est là proprement la notion du surnaturel⁴⁷⁷ » et cependant, ne l'oublions pas, la raison n'en peut que formuler l'hypothèse et le postuler invinciblement ; elle le reçoit « non comme réel sous sa forme historique, non comme simplement possible ainsi qu'une hypothèse arbitraire, non comme gratuit ou facultatif, à la manière d'un don proposé sans être imposé, non comme convenable et approprié à la nature dont il ne serait qu'un suprême épanouissement, non comme ineffable au point d'être sans racines en notre pensée et en notre vie... mais comme indispensable en même temps qu'inaccessible à l'homme⁴⁷⁸. »

Le philosophe définit donc le surnaturel *via negationis*, prolongeant ainsi la méthode de la théodicée, car la philosophie ne saurait ni démontrer la nécessité rationnelle du fait, ni lui donner par elle-même un contenu positif, ni enfin vérifier expérimentalement cette hypothèse par quelque méthode ou analyse que ce soit ; elle se borne à préciser les données du problème, sans postuler en rien la réalité de l'ordre de la grâce. Mais alors pourquoi ne pas se contenter du terme de transcendance ? Il faudrait pour cela qu'il n'eût pas de multiples significations : s'il semble aux théologiens inoffensif, il est facilement équivoque et fuyant pour les philosophes qui, souvent, en Allemagne surtout, l'entendent avec une forte résonance apophatique, ou même agnostique, par opposition au

Dieu révélé. Or M. Blondel veut aller plus loin et, plus encore, éviter que son interlocuteur ne saisisse cette échappatoire : « Pour que le Transcendant (qui pour nous et par le mot même dont nous le désignons semble engagé dans la relation nous rattachant à lui) soit posé en soi, dans son absolue indépendance, un terme plus fort, plus paradoxal que transcendant est utile », et aussi plus concret ; le surnaturel, c'est « ce qui dans le Transcendant nous est essentiellement inaccessible », et il importe de distinguer « la notion encore simplement philosophique d'une surnaturelle transcendance et la notion chrétienne d'une surnaturelle charité communiquant par un don gratuit ce qui d'un point de vue purement métaphysique resterait nécessairement inaccessible à toute nature créée⁴⁷⁹ ».

De même que le vocable d'action, le couple transcendant-surnaturel enrichit donc progressivement son contenu, d'une théodicée naturelle spéculative où se découvre le mystère de la vie divine, de la reconnaissance de la présence active en nous du transcendant et de l'option qui la ratifie jusqu'à l'aveu de notre impuissance à nous unir à lui ou même à réaliser notre destinée, et à cette hypothèse nécessaire du surnaturel. Engagée dans cette voie, jusqu'où la raison philosophique peut-elle s'avancer ?

On se heurte ici à des préjugés tenaces, aussi bien chez les philosophes que chez les théologiens, qui partagent ensemble l'illusion de Descartes : « Le vice profond de son christianisme, c'est de mettre d'un côté le mystère absolu de Dieu que la volonté seule atteint, et de l'autre la clarté absolue de la pensée qui se repose pleinement souveraine chez elle⁴⁸⁰. » Parmi les philosophes, les uns estiment que les dogmes n'ont aucun rapport avec la vie et la pensée des hommes et des peuples, et il n'y change rien qu'il y ait par exemple une ou plusieurs

personnes en Dieu : « On y croit ou on n’y croit pas », opine le critique littéraire Ferdinand Brunetière, dont la conversion fut retentissante et dont l’abbé Frémont déplore le « préjugé incurable, à savoir que nos dogmes ne peuvent être un objet de connaissance raisonnée⁴⁸¹ ». M. Blondel pense au contraire que « la Révélation ne porte pas uniquement sur des vérités qui seraient absolument sans rapport possible avec l’aspiration de l’esprit. Ce qu’elle fait connaître, c’est ce qui a été incarné et vécu, non point seulement pour nous initier à des mystères tout spéculatifs, mais pour nous y faire participer », alors que souvent « on se figure que le propre du message religieux, c’est d’imposer l’acceptation d’un X⁴⁸² ».

D’autres craignent d’introduire la théologie et sa méthode d’autorité là où ne doit régner que la libre critique. Il s’explique donc devant ses collègues de l’Université : « J’ai entrepris pour extraire du catholicisme tout l’élément rationnel qu’il contient, ce que l’Allemagne a tenté depuis longtemps et tente encore pour les formes protestantes, dont la philosophie, il est vrai, est plus facile à dégager⁴⁸³. » Alors que l’ethnologie religieuse cherche de plus en plus à être non seulement collection mais compréhension, « il serait étrange qu’il fût scientifique d’étudier la lettre et l’esprit de tous les cultes, sauf d’un⁴⁸⁴ », et il revendique « la même liberté que s’il s’agissait des doctrines hindoues ou péruviennes⁴⁸⁵ ». Loin de nier la difficulté de fixer la relation de la connaissance rationnelle avec ce qui la dépasse sans abuser du connu et parler trop vite d’inconnaissable, et à cause de cette difficulté même, il croit possible et désirable de « discuter librement toutes les questions qui intéressent la religion la plus positive, sans qu’on la mette en cause ni pour se prononcer sur ce qu’elle offre, ni pour usurper ce qu’elle réserve⁴⁸⁶ ».

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

toutes les deux. De même que, philosophiquement, la nature s'ouvre à un transcendant qui lui reste mystérieux tant qu'il ne s'est pas révélé, réciproquement, comme l'écrit J. Vialatoux réfléchissant sur le problème de l'unité spirituelle de la vie intellectuelle, « ne retenir du catholicisme que son apport proprement surnaturel, ce n'est pas le prendre tout entier⁵¹⁶ ». La Révélation ne sous-entend pas la nature : elle l'intègre dans son économie ; elle considère « une nature naturellement surnaturalisable et effectivement gratifiée d'une vocation surnaturelle », et la raison, qui est « le goût de l'infini dans une conscience finie », n'est nullement fondée à lui opposer une fin de non-recevoir. « Le christianisme, écrit le P. de Montcheuil, ne peut être que seul dans une âme ; il ne peut s'y juxtaposer à quoi que ce soit ; il doit tout envahir pour tout animer. » Parler par exemple d'humanisme chrétien, ce n'est pas juxtaposer humanisme et christianisme pour donner à chacun une part de soi-même. « Il faut qu'il y ait une manière chrétienne d'être humain et il faut qu'être humain soit une condition pour être chrétien⁵¹⁷. »

Il s'ensuit des conséquences pratiques immédiates, car « ce n'est pas seulement dans l'ordre métaphysique que le *πρωτον ψευδος* <*proton pseudos*, erreur première> de la philosophie spéculative est la persuasion d'une suffisance stabilisée des êtres et des concepts : c'est aussi dans l'ordre éthique et pratique... Voit-on de mieux en mieux quelle rectification foncière est à introduire dans toutes les visées de la philosophie spéculative et éthique, pour que, même quand elle reste spiritualiste et en apparence chrétienne par le contenu, elle ne pêche pas contre l'esprit chrétien et ne risque pas d'en détourner les âmes⁵¹⁸ ? »

Le surnaturel n'est donc pas une question dernière qu'on peut

se poser comme si la réponse devait laisser toutes choses en leur état premier : « Complétant et transformant notre idée de Dieu, il ne se peut que la Révélation ne complète et ne transforme du même coup notre idée de l'homme⁵¹⁹. » Dès lors, demanderons-nous avec E. Masure : « Pourquoi lorsqu'il s'agit de définir une créature à fond, n'essaie-t-on pas de le faire en disant comment elle est liée à son Créateur ? » Pourquoi ne pas renverser les perspectives dans lesquelles on a pris l'habitude de se placer, comme si la nature était de plein droit première dans l'ordre des intelligibles, non seulement par rapport à nous, mais aussi à elle-même ? L'ordre chronologique des apparitions ne correspond pas nécessairement à l'ordre ontologique des essences et on n'a pas tout dit de la matière tant qu'on ne l'a pas envisagée comme du vivifiable, et la vie comme du spiritualisable⁵²⁰. À combien plus forte raison l'esprit est-il mystérieusement plus que lui-même, celui qui peut penser : Dieu est. Le P. Rondet nous livre une image suggestive : « Les yeux de la chouette sont faits pour la lumière du soleil, mais ils ne s'ouvrent que sur les ténèbres de la nuit⁵²¹. »

Il nous faut dépasser la tradition grecque transmise à l'Occident par Aristote⁵²² : pour elle, toute essence doit comporter une seule définition correcte, qu'il est possible à la limite de renfermer dans le nom qui l'exprime. Mais en raison de la limitation de nos concepts et de l'évolution de leur contenu, la recherche de la vraie définition, exclusive de toute autre, adéquate et définitive, ne peut être qu'un faux-problème ; par ailleurs, la plus profonde et la plus complète a peu de chances d'être la plus immédiate. Il est donc légitime en premier lieu d'admettre à chaque plan de connaissance une définition spécifique du même objet, valable à ce seul plan : ce n'est pas sombrer dans le relativisme, mais « renoncer à la soudure

autogène » entre la foi et la philosophie⁵²³, comme les différentes disciplines scientifiques l'ont déjà fait. Jamais la Révélation de Dieu ne viendra se raccorder avec nos ignorances.

Par suite, le théologien devra bien se garder d'utiliser telles quelles les notions que lui livre l'expérience commune. L'homme ne peut aller au bout de lui-même sans la foi ; et on ne résout rien en voulant substituer comme les modernistes une nature dynamique, en perpétuel devenir, à la nature statique des scolastiques. Dieu ne peut se faire entendre de nous qu'à travers les mots humains, mais, autant que l'homme dont il sort, le langage a besoin d'être purifié et transformé pour servir à balbutier l'ineffable. Pour le théologien, la nature doit d'abord être l'image de Dieu ; et de même que de Dieu toute paternité tire son nom sur la terre, seule la contemplation du mystère divin peut éclairer ce que nous sommes. Pareillement, nous n'avons pas à déduire ce qu'il est juste ou convenable à Dieu de faire d'après notre idée de la divinité pure, mais à écouter la Bible qui, en nous disant ce que Dieu fait, nous montre ce qu'il est. D'ailleurs, à recevoir une théorie complète de la nature pure sans relation avec l'ordre de la grâce, on arriverait à des conséquences théologiquement hardies. Grâce signifie bienfait ; comment dès lors accorder ces deux assertions : « l'homme en tant que tel ne désire pas la grâce, mais la grâce est un bienfait accordé à l'homme en tant que tel », demande le P. de Broglie ?

Allons plus loin : il ne peut limiter sa réflexion à un ordre de la grâce en abandonnant aux philosophes et aux savants l'ordre de la nature : « La foi ne nous enseigne pas seulement des vérités inconnues. Elle nous révèle aussi un aspect neuf de tous les objets anciens⁵²⁴. » Et par suite, il y a place dans sa science pour une « théologie » des réalités terrestres et des activités humaines, tenant compte de ce que, en quelques siècles, les

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

de s'orienter en sens inverse, l'un se préoccupant d'assurer la consistance des êtres, l'autre de briser leur suffisance. « Les thèses qui tiennent à cœur à Maurice Blondel, écrit l'un de ses commentateurs autorisés, semblent assez étrangères au saint Thomas de M. Maritain, déjà un peu moins à celui du P. Sertillanges. Et moins encore à celui du P. Rousselot⁵⁴⁸ ».

Ainsi, à mesure que la pensée blondélienne devient mieux comprise, on trouve affirmée cette parenté profonde, au-delà de toute ressemblance de surface : « Sans prétendre faire du Docteur angélique un précurseur de Maurice Blondel, on peut bien dire que le thomisme contient de quoi justifier, interpréter et clarifier quelques-unes des vues les plus heureuses parmi celles qui ont justement rendu célèbre le nom de l'auteur de *l'Action*⁵⁴⁹. » Mais il est facile de comprendre pourquoi on fut longtemps frappé d'abord par leurs oppositions : « Même en d'autres mots, M. Blondel ne répète en aucune façon saint Thomas. Mais il est d'autant plus significatif de voir que dans un tout autre contexte de problèmes et de concepts la philosophie médiévale et particulièrement le thomisme professent une doctrine de sens identique : la doctrine sur le désir naturel de voir Dieu⁵⁵⁰. »

Il est inutile de rappeler tout ce que le P. Rousselot doit à M. Blondel, à la fois dans la façon et dans les raisons qui orientèrent sa pensée, et même cette tendance à minimiser la connaissance conceptuelle qu'ils condamneront plus tard. Le P. Rousselot, écrit le P. Descoqs, fut « influencé dans une large mesure, très certainement et manifestement, par *l'Action*⁵⁵¹ ». Mais il est intéressant de signaler qu'on trouve encore Maurice Blondel à l'origine d'un autre effort aussi vigoureux mais plus indépendant, celui du P. Joseph Maréchal, s. j. (1878-1944), professeur à l'université de Louvain⁵⁵². Il entend réfuter sur son

propre terrain le kantisme dont la critique transcendantale suspend l'affirmation réaliste, et montrer la nécessité d'une métaphysique à partir de ses postulats. Kant part non pas d'un absolu ontologique, mais du phénomène ; le principe d'identité cesse de valoir comme clef du monde objectif et se réduit à une simple norme de la pensée. On peut admettre la légitimité de cette critique mais elle ne peut aboutir qu'en acceptant de se dépasser : le véritable problème n'est pas de savoir comme autrefois ce que le monde corporel est ou comment il est, mais ce que nous voulons dire en affirmant qu'il est. L'homme est d'abord un être agissant, et il affirme pour agir ; nos contenus de conscience s'insèrent toujours nécessairement dans la finalité absolue qui anime notre action.

Il s'agit donc, à partir de l'étude du relatif, dans le dynamisme intellectuel, de découvrir l'Absolu qui le fonde et dont toute affirmation humaine objective a pour condition nécessaire *a priori* l'affirmation métaphysique. Les conditions *a priori* ne sont donc pas, comme le pensait Kant, purement formelles, mais premièrement ontologiques. « Avec une essence abstraite on ne fait pas de l'existence, ni avec du formel de l'actuel, ni avec du logique pur du réel, bref, avec de la puissance, on ne fait pas de l'acte⁵⁵³. » Ou on en rejette toute pensée objective, devant quoi recule Kant, ou on en accepte toutes les implications transcendantales. La relation au réel requise pour que l'essence abstraite représente une essence réelle n'est donc pas seulement celle d'une forme à une matière, mais une référence à l'absolu : la métaphysique découvre à son terme ce qui est à son origine. Il est inutile d'objecter, comme certains scolastiques, que la relation avec le Transcendant est impossible à établir si l'être et ses déterminations ne sont pas supposés objectifs *a priori*, antérieurement à tout jugement, sous prétexte que ce

déterminisme est impuissant à objectiver quoi que ce soit. Il ne s'agit pas en effet d'aboutir à objectiver une succession phénoménale, mais de dévoiler les conditions de ce dynamisme et de cette succession sans lesquels ils ne peuvent être. Or, le philosophe ne peut éviter cette conclusion ; tout être, avant la conscience qu'il en peut prendre, est relation à un Transcendant.

II – Le sage dans la cité

Dans les périodes agitées, comme celle dont il s'agit ici, tout ce qui semble nouveau, quelles qu'en soient les irréductibles différences, prend un air de parenté et d'innovation dangereuse aux yeux des uns, qui ne manquent pas de chercher des alliés dans tout ce qui essaie de résister au « mouvement ». Aussi, loin de se résoudre dans la vérité et la charité, les oppositions se durcissent d'autant, en même temps que se révèlent des solidarités de pensée qui seraient peut-être passées inaperçues en d'autres circonstances. Il n'y a pas d'erreur purement spéculative, estimait M. Blondel ; inversement notre comportement pratique, nos réactions devant les événements, se relient toujours à un système de pensée qui nous tient dans sa logique plus étroitement que nous ne le pensons parfois : l'esprit ne connaît pas les cloisons étanches. J. Maritain a eu raison de faire remarquer que le problème de la philosophie chrétienne, c'est un peu celui de l'État chrétien⁵⁵⁴.

Or l'histoire politique des catholiques français, pendant cette moitié de siècle, est toute entière marquée par la lutte qui oppose Marc Sangnier et les démocrates-chrétiens, primitivement groupés au « Sillon » d'une part, Charles Maurras et les nationalistes de « l'Action française », de l'autre. Si Pie X reproche aux premiers, dans l'enthousiasme de leur foi et de leur

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

merveilleuse de degrés par où l'âme s'élève jusqu'à la contemplation⁵⁹⁵ ». Saint Bonaventure tend « de toutes ses forces à vivre une vie humaine aussi proche que possible de celle des bienheureux dans le Ciel⁵⁹⁶ ». La science est une connaissance intérieure des choses portant sur le sensible, en tant que tel, promise à Ève par Satan, et dont Aristote a fait la théorie.

Saint Thomas n'était pas moins mystique, mais son tempérament est autre. Saint Bonaventure est de ceux qu'hypnotisent les difficultés et les problèmes que fait nécessairement surgir toute initiative créatrice ; aussi le point qui demande explication dans la nouvelle synthèse ne lui a pas échappé : « Problème infiniment grave que celui de savoir s'il est possible d'ordonner les choses du point de vue des sciences qui est celui des choses mêmes ; ou si leur ordre ne suppose pas l'adoption d'un centre de référence qui rende leur système possible, précisément en ce qu'il ne s'y trouve pas inclus. Problème plus grave encore de déterminer ce centre de référence⁵⁹⁷. » Saint Thomas ne s'est pas attaché à résoudre les difficultés que suscitaient sa philosophie et qu'arrêtaient saint Bonaventure ; il a, si l'on peut dire, prouvé le mouvement en marchant et montré la fécondité de son point de vue : « Pour qu'une philosophie chrétienne soit possible, répond saint Thomas, il faut d'abord qu'elle soit une philosophie⁵⁹⁸. » L'avenir lui a donné raison, mais le problème demeure, remarque M. Gilson, et alors que « la philosophie moderne ne l'a ni oublié ni résolu⁵⁹⁹ », trop souvent les scolastiques l'ont oublié parce qu'ils l'avaient cru résolu. C'est l'honneur de M. Blondel, à l'écoute des besoins de son temps, d'avoir dit et d'avoir montré que tout en définitive tenait à lui. Abandonnons ici la métaphysique bonaventurienne pour ne retenir que son intention

augustinienne. Les deux systèmes forment-ils un couple inconciliable ? Oui, s'il faut les placer sur le même plan, si l'un d'eux a réussi où l'autre a échoué, mais est-ce le cas ? « Il ne nous semble pas que ces deux points de vue soient antagonistes, écrit le P. Huby, l'un de ceux qui contribuèrent à orienter le P. de Lubac ; bien plutôt, nous les jugerons complémentaires. Au lieu de renvoyer dos à dos saint Augustin et saint Thomas, ou de les faire s'embrasser à l'infini, peut-être pourrait-on déceler dans l'approfondissement de ces deux vérités le principe d'un accord⁶⁰⁰. » La solution n'est-elle pas de trouver comment ils doivent s'articuler, et finalement l'acceptation du principe aristotélicien n'a-t-elle pas pour effet de rendre au ferment augustinien une fécondité insoupçonnée ?

Notre effort doit être, en conséquence, double : d'une part, comme l'indique le P. de Lubac, il devra « consister par rapport à l'augustinisme, surtout à mieux mesurer la consistance réelle de l'ordre naturel à tous ses degrés, ainsi qu'à mieux distinguer cet ordre naturel de l'ordre du péché⁶⁰¹ ». On dirait que ce travail auquel saint Augustin n'a peut-être pas consacré une attention suffisante (mais à chaque siècle ses problèmes) ne pouvait s'effectuer qu'en deux temps : on a commencé par s'écarter de l'augustinisme pour faire exister cette philosophie autonome, avant de venir rechercher dans ce même augustinisme de quoi fonder et situer ce qu'une vision trop courte ne lui avait pas permis de découvrir. Mais n'est-ce pas déjà ce qui s'était produit aux temps de la primitive Église, lorsque, dans l'attente du Seigneur et le souci de diffuser la Bonne Nouvelle, toute l'attention était retenue par les problèmes religieux des communautés naissantes ? Et n'est-ce pas un augustinisme de mauvais aloi que nous pratiquons, où nos habitudes et notre paresse tiennent lieu d'un authentique sens religieux à ceux

dont le Christ a loué l'habileté ?

Les évasions intellectuelles ne sont pas toujours les plus évidentes : grâce à saint Thomas, n'hésite pas à reconnaître J. Maritain, cette autonomie a été établie dans le principe : « Après lui, elle n'a pas réussi vraiment à s'établir dans les faits⁶⁰². » Il ne faudra pas moins de sept siècles, pense-t-il, pour tirer pleinement les conséquences de ces principes, et c'est pourquoi il la juge et en avance sur son temps et si actuel pour le nôtre⁶⁰³. Mais, « jusqu'à présent – en ce qui concerne la pensée chrétienne – ni en métaphysique, ni surtout en morale, les thomismes ne se sont appliqués avec beaucoup de zèle à dégager pleinement la structure propre de leur philosophie des voies d'approche et de la problématique de leur théologie : et trop souvent la première paraît au jour comme la transposition dans le champ de la pure raison d'une théologie qu'on a privé de sa lumière propre qui est la foi, sans avoir procédé d'autre part à la refonte organisatrice » ; et si l'on cherche la source de cette défaillance, on la trouvera dans « un certain impérialisme théologique⁶⁰⁴ ». Rien de plus caractéristique à cet égard que de feuilleter le chapitre que le P. Garrigou-Lagrange, dans sa *Synthèse thomiste*, consacre à l'anthropologie ; ses vingt-cinq pages n'abordent que quatre points : spiritualité et immortalité de l'âme, son union au corps, ses facultés, les opérations de l'intelligence⁶⁰⁵.

De cette volonté, doivent découler les conséquences les plus pratiques : alors que le Moyen âge vivait dans un régime politique de type augustinien, la « Chrétienté sacrale », selon que la nomme M. Maritain, où « la distinction du temporel et du spirituel est une distinction intérieure à l'Église⁶⁰⁶ », alors que dans son *De regimine principum* qui manifeste le retard de ses positions politiques sur sa position philosophique, saint Thomas

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

qualifié en théologie. Comme j'ai rejoint la Mission de Paris, la question ne s'est plus posée dans l'immédiat. Cette thèse était pour moi une étape, simplement. Mais mon horizon intellectuel n'était pas dans les Facultés de théologie. Il était aux Hautes Études, avec Ignace Meyerson.

FT : Et Bachelard ? Il semble avoir aussi beaucoup compté pour vous.

EP : Oui, mais de manière différente. Meyerson a eu plus d'influence sur moi. Et c'est lui qui m'a fait rentrer au CNRS. La première fois que j'ai présenté ma candidature, en 1953, mon dossier a été rejeté, classé comme sans intérêt. Et l'année suivante, naïvement, je ne l'ai pas modifié. Pourtant cette seconde fois, j'ai été classé premier et j'ai été recruté, grâce à Meyerson, qui avait pris la décision de voir tous les candidats un par un. C'est Meyerson qui m'a soutenu et qui a fait ma carrière, en somme.

YT : Et vous avez fondé immédiatement le Groupe de Sociologie des Religions ?

EP : Henri Desroche, François-André Isambert, Jacques Maître et moi, nous sommes rentrés un par un au CNRS qui, à l'époque, recrutait individuellement. À ce moment-là, le Centre d'études sociologiques comprenait lui-même des centres spécialisés. Raymond Aron avait le sien, Georges Gurvitch aussi, etc., et seul Gabriel Le Bras n'en avait pas. Nous avons donc apporté à Le Bras un groupe dont il était le patron.

YT : Je reviens à votre thèse de théologie. Comment a-t-elle été reçue à l'époque ?

EP : La question ne s'est pas posée. Il n'y avait pas de soutenance publique, et ma thèse est demeurée enfouie dans les archives.

FT : Vous avez pourtant pensé la publier ? Vous avez ajouté en 1950 un chapitre centré sur Blondel et avec des aspects

philosophiques susceptibles d'intéresser un public plus large.

EP : Je n'en ai aucun souvenir. Mais j'ai toujours cru que ce travail appelait des compléments autour du père de Lubac. Malheureusement je ne suis plus en état de le faire. Le père de Lubac, qui était attaqué de tous les côtés, se présentait comme quelqu'un de traditionnel, qui ne déplaçait rien, qui ne bougeait rien, alors qu'en fait il a opéré le tournant anthropologique. Mais il ne pouvait pas le dire. Je pense que le père de Lubac a été le plus grand théologien français du XX^e siècle, et presque le seul. Le père Congar était un historien de la théologie.

FT : *L'encyclique Humani generis, c'est quelques mois après votre soutenance, et ça se gâte pour de Lubac à ce moment-là. Comment perceviez-vous ce contexte ?*

EP : *Humani generis* m'est apparue dans la logique romaine, mais moi je faisais ce que j'avais à faire, sans trop m'en soucier. Cela n'a certainement pas pesé sur ma décision de ne pas publier.

YT : *Avez-vous débattu avec le père de Lubac ensuite ?*

EP Non, parce que nos relations ont été distantes, disons sans sympathie active. Quand j'ai commencé à travailler sur le modernisme, il y avait des tas de noms que je ne connaissais pas. Gabriel Le Bras m'a dit : « Allez voir le père de Lubac, il sait tout, il vous le dira ; il vous attend. » Je suis donc allé le voir et il m'a répondu : « Moi, non, je ne vous attends pas. Que voulez-vous ? » Il m'a dit : « Je ne m'occupe pas du modernisme ». Certes non, mais il s'occupait de l'antimodernisme, ça revient au même ! Alors il m'a remis des petits bouts de papier qui étaient inutilisables, et je n'en ai jamais rien tiré d'autre. Mais je reconnais que c'est un très grand savant. Et surtout un immense lecteur, comme Turmel avant lui.

YT : *Avez-vous cherché d'autres interlocuteurs chez les*

théologiens ?

EP : Les jésuites ne m'ont jamais été très accueillants. Et les dominicains attendaient surtout qu'on travaille pour eux. Avec le père Chenu, on avait des liens d'action, mais pas intellectuels. Quand on allait dans des réunions, je disais toujours : « Le père Chenu souffle le chaud, et moi le froid. » Et je n'ai jamais eu de véritables contacts avec le père Congar. C'était un ours dans sa tanière ! Quant à Maydiou, je ne l'ai jamais rencontré.

YT : Vous n'avez jamais envisagé de rentrer dans un ordre religieux dit intellectuel, comme les jésuites ou les dominicains ?

EP : Certainement pas. C'était impensable. Je ne vois pas ce que j'aurais été y faire. J'ai toujours été autonome.

FT : Mais le sujet de la thèse, plus précisément, pourquoi l'avez-vous choisi ?

EP : C'était peu de temps après la publication du livre du père de Lubac, *Surnaturel*, et j'étais frappé par les polémiques entre théologiens ou philosophes catholiques sur ces questions. J'ai cherché à mettre au clair le dossier de ces controverses en en faisant l'histoire. Je pensais qu'il fallait prendre la mesure des bouleversements en cours par rapport aux données traditionnelles.

FT : Ce sont ces conflits qui vous intéressaient ? Ou la question elle-même ?

EP : Je me suis toujours intéressé aux conflits. Par la suite, j'ai fait ma thèse de doctorat ès-lettres sur la crise moderniste. D'une certaine manière, ce travail, du point de vue méthodologique, est un prélude à mon travail sur la crise moderniste. J'ai observé un conflit autour d'une question, et je me suis employé à le clarifier, c'est tout.

FT : Dans la thèse, il y a pourtant comme une sorte de cahier des charges ou d'agenda pour les théologiens.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

1971

56 – *Diario di un prete di dopodomani*, Rome, Edizioni Cinque Lune, 1971, 392 p. Traduction du n° 21, avec une préface nouvelle : « Dieci anni dopo ».

57 – Présentation de « La sociologie religieuse de Gabriel Le Bras » (trois études de Jean Gaudemet, Fernand Boulard et Jacques Maître), *L'Année sociologique*, vol. 20/1969, Paris, 1971, p. 301-302.

58 – « Intégrisme », dans *Encyclopaedia universalis*, tome VIII, Paris, 1971, p. 1076-1079.

59 – « Préface » à Jean-Pierre Deconchy, *L'Orthodoxie religieuse. Essai de logique psycho-sociale*, Paris, Éditions ouvrières, 1971, p. 15-20.

60 – « Le modernisme d'hier à aujourd'hui », *Recherches de science religieuse*, 1971, 2, p.161-178.

61 – « La dernière bataille du pontificat de Pie X », *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, Rome, 1971, 1, p. 83-107.

62 – « Compréhension historique de l'Église et compréhension ecclésiale de l'histoire », *Concilium*, n° 67, 1971, p. 15-28.

63 – « Préface » à Claude Savart, *L'Abbé Jean-Hippolyte Michon (1806-1881). Contribution à l'étude du libéralisme catholique au XIX^e siècle*, Paris, Société d'édition Les Belles Lettres, 1971, p. V-XII.

64 – « Préface » à Pierre Zind, *L'Enseignement religieux dans l'instruction primaire publique en France de 1850 à 1873*, Lyon, Centre d'histoire du catholicisme, 1971, p. VII-XVI.

65 – « Le Groupe de Sociologie des Religions », suivi de : « Sociologie religieuse et histoire », dans *Religion et religiosité, athéisme et non-croyance dans les sociétés industrielles urbanisées* (Actes de la XI^e conférence internationale de sociologie religieuse), Lille, Éditions CISR, 1971, p. 422-429.

66 – « Facciamo pienamente il nostro mestiere », Communication au « Dibattito sulla storia e la letteratura religiosa », *Rivista di Storia e Letteratura religiosa*, Turin, 1971, 1, p. 120-122.

67 – « À propos d'une thèse sur les débuts de l'ACJF. Une question de méthode », *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1971, 3-4, p. 947-959.

68 – « Histoire de l'Église et histoire religieuse », *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, Rome, 1971, 2, p. 422-440.

69 – Édition et présentation : *Corrispondenza romana, La Correspondance de Rome (1907-1912)*, Milan, Feltrinelli, 1971, 3 volumes non paginés 21 x 32 cm.

70 – « Panorama internazionale della crisi modernista », *Storia contemporanea*, Rome, 1971, 4, p. 673-683.

71 – « Panorama internazionale della crisi modernista », dans *Modernismo, fascismo, comunismo. Aspetti e figure della cultura e della politica dei cattolici nel '900*, G. Rossini (dir.), Bologne, Il Mulino, 1971, p. 3-13.

1972

72 – « Modernisme », dans *Encyclopaedia universalis*, tome XI, Paris, 1972, p. 135-137.

73 – « La mort de Louis Veuillot », *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1972, 1, p. 5-25.

74 – « L'Église dans les lacs de la contestation », dans *Psychologie comparative et art. Hommage à Ignace Meyerson*, Paris, PUF, 1972, p. 71-78.

75 – Interventions lors du débat général et d'une table ronde au Congrès de Fermo, dans *Romolo Murri nella storia politica e religiosa del suo tempo. Atti del Convegno di Studio. Fermo, 9-11 octobre 1970*, G. Rossini (dir.), Rome, Éd. Cinque Lune,

1972, p. 171-175 et 461-464.

76 – Interventions dans *Storia e sociologia religiosa*, Turin, Fondazione Giovanni Agnelli, 1972, 128 p., polytypé. Actes du colloque tenu à Turin autour de l'auteur, les 31 mai et 1^{er} juin 1971, sous les auspices du Centre d'études sur l'histoire et la sociologie religieuse du Piémont. Trois exposés de l'auteur, suivis de débats.

77 – Édition critique et dossier historique : *Une oeuvre clandestine d'Henri Bremond. Sylvain Leblanc. « Un clerc qui n'a pas trahi. Alfred Loisy d'après ses Mémoires »* (1931), Rome, Edizioni di storia e letteratura, 1972, 186 p.

78 – « 15 années, 7 000 fiches », présentation du volume de *Tables (1956-1970) des Archives de sociologie des religions*, Paris, Editions du CNRS, 1972, p. 4-13.

79 – « Préface » à Pierre Thibault, *Savoir et pouvoir. Philosophie thomiste et politique cléricale au XIX^e siècle*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1972, p. IX-XIX.

80 – « Pie X », dans *Encyclopaedia universalis*, tome XIII, Paris, 1972, p. 39-40.

81 – « L'Église catholique et la vie publique en France », *Archives de sociologie des religions*, n° 34, juillet-décembre 1972, p. 49-73. En collaboration avec Jacques Maître.

1973

82 – *Les « Semaines religieuses ». Approche socio-historique et bibliographique des bulletins diocésains français*, Lyon, Centre d'histoire du catholicisme français, 1973, 110 p.

83 – « Scrittori religiosi dell'Umbria alla fine dell'Ottocento e nei primi del Novecento », dans *Prospettive di storia umbra nell'età del Risorgimento. Atti dell'8^e Convegno di studi umbri*,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

- 203 – « Liberté scolaire, laïcité républicaine », *La Pensée*, n° 237, janvier-février 1984, p. 42-52.
- 204 – « Prêtres-ouvriers : l'aventure interdite », *Notre Histoire*, n° 1, mai 1984, p. 12-16.
- 205 – *Critique et mystique. Autour de Loisy ou la conscience catholique et l'esprit moderne*, Paris, Le Centurion, 1984, 336 p.
- 206 – *Chiesa contro borghesia. Introduzione al divenire del cattolicesimo contemporaneo*, Turin, Marietti, 1984, XX + 260 p.
- 207 – « Bruno de Solages (1895-1983) », *Universalis 1984*, Paris, Encyclopaedia Universalis, 1984, p. 603-604.
- 208 – « Le devenir des ministères. La période contemporaine », *Lumière et Vie*, n° 167, 1984, 2, p. 67-74.
- 209 – « La France est le plus laïque des pays catholiques », *Entretiens avec "Le Monde"*, vol. 4, *Civilisations*, Paris, 1984, p. 28-38.
- 210 – « Quand nous parlons d'indifférence... », *Catéchèse*, n° 96, juillet 1984, p. 9-18.
- 211 – « Préface » à Moisés Espirito Santo, *A Religião popular portuguesa*, Lisbonne, A Regra do Jogo, 1984, p. 5-9.
- 212 – Conclusions à « Louis Veillot et son temps », *Revue de l'Institut catholique de Paris*, 10, 1984, 2, p. 139-147.
- 213 – Édition du discours qu'Émile Masson aurait voulu prononcer en 1917 au lycée de Pontivy pour la distribution des prix, dans Jacques Gury (éd.), *Émile Masson, « Utopie des îles bienheureuses dans le Pacifique en l'an 1980 »*, Quimper, Calligrammes, 1984.
- 214 – « Chiesa e mondo moderno. Il caso dei preti operai », dans Andrea Riccardi (dir.), *Pio XII*, Bari, Laterza, 1984, p. 295-306.
- 215 – « Fernand Boulard et les matériaux pour l'histoire

religieuse du peuple français : un monument et une énigme », *Ricerche di Storia sociale e religiosa*, Rome, n° 25-26, juillet-décembre 1984, p. 327-332.

216 – « La lente reconnaissance des droits de l'homme et le pluralisme de leur interprétation », dans *Droits des peuples, droits de l'homme*, Paris, Le Centurion, 1984, p. 21-38.

217 – « Intégrisme », *Encyclopaedia universalis*, 2^e édition, tome 9, Paris, 1984, p. 1246-1249.

1985

218 – « Alfred Ancel (1898-1984) », *Universalis 1985*, Paris, Encyclopaedia universalis, 1985, p. 539-541.

219 – « François Ducaud-Bourget (1897-1984) », *Universalis 1985*, Paris, Encyclopaedia universalis, 1985, p. 562-563.

220 – « Modernisme », *Encyclopaedia universalis*, 2^e édition, tome 12, Paris, 1985, p. 421-424.

221 – « Pie X », *Encyclopaedia universalis*, 2^e édition, tome 13, Paris, 1985, p. 679-680.

222 – « Vatican (Cité du) », *Encyclopaedia universalis*, 2^e édition, tome 18, Paris, 1985, p. 635-637.

223 – Contribution à *Radioscopie d'une communauté chrétienne. Résultats d'une enquête menée auprès de 1 276 personnes fréquentant Saint-Bernard de Montparnasse. Analyses et commentaires*, Paris, Saint-Bernard de Montparnasse, 1985, 54 p., polytypé.

224 – « L'histoire sociale et religieuse depuis Gabriel Le Bras », dans *Dieci prolusioni academiche (1975-1985)*, Vicenza, Istituto per le ricerche di Storia sociale e di Storia religiosa, 1985, p. 51-66.

225 – « Les sociologies religieuses », *Cahiers internationaux de*

Sociologie, LXXVIII, 1985, 1, p. 131-132.

226 – « Lexique. *Homo religiosus* », *Sociétés*, n° 4, 1985, p. 5-6.

227 – « Préface » à Régis Ladous, *Monsieur Portal et les siens*, Paris, Éditions du Cerf, 1985, p. 7-15.

228 – « Préface » à Louis Secondy et al., *Entre Coulazou et Mosson, 10 villages, 10 visages*, Montpellier, 1985, p. 5-9.

229 – « Histoire des mentalités et histoire de l'électricité » et « Du feu sacré à la fée électricité », dans *L'Électricité dans l'histoire. Problèmes et méthodes*, Paris, PUF, 1985, p. 141-145 et 163-168.

230 – « Préface » à Serge Grandais, *Jean-Léon Le Prévost (1803-1874)*, Paris, Nouvelle Cité, 1985, p. 5-16.

231 – « Una nuova età della Chiesa. Un cammino non facile. Intervista a Émile Poulat », *Ricerca* (Rome), 1985, 4, p. 19-21.

232 – « La nef de l'Église sur la mer des contraintes », *Communio*, X, 1985, 5-6, p. 98-106.

233 – « Symbole et tradition », dans Jean-Pierre Laurant (dir.), *René Guénon*, Paris, Cahiers de l'Herne, 1985, p. 440-452.

234 – « Préface » à Jean-François Mayer, *Sectes nouvelles. Un regard neuf*, Paris, Cerf, 1985, p. 3-9.

235 – « Le service de l'homme et sa dignité. Réflexions françaises », *Conscience et Liberté*, Berne, n° 30, 1985, 2, p. 19-28.

236 – « Individu, bourgeoisie, modernité et les Églises chrétiennes. Postface d'un dossier laissé ouvert », *Le Supplément*, n° 155, décembre 1985, p. 81-93.

237 – « Henri Bremond et don De Luca », *Ricerca di Storia sociale e religiosa*, Rome, n° 28, juillet-décembre 1985, p. 61-69 et 99-102.

238 – « La querelle de l'intégrisme », *Social Compass*, La Haye, 1985, 4, p. 343-351.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Gioacchino Ventura, il pensiero politico d'ispirazione cristiana nell'ottocento, Florence, Olschki, 1991, p. 39-56.

376 – « Il cattolicesimo liberale nella recente storiografia », dans *Gioacchino Ventura, il pensiero politico d'ispirazione cristiana nell'ottocento*, Florence, Olschki, 1991, p. 779-784.

377 – « L'anno centesimo primo », *Studi sociali*, Rome, novembre 1991, p. 14-16.

378 – « Nous avons un ami », dans Henri Desroche (dir.), *Avec Placide Rambaud (1922-1990). Des communautés rurales à la Communauté européenne*, Anamnèse (Villejuif), n° 7, p. 12-18.

1992

379 – « De la sécularisation » *Raison présente*, n° 101, 1992, 1, p. 79-84.

380 – « Tolérance, séparation, laïcité », *Conscience et Liberté* (Berne), n° 43, 1992, 1, p. 6-9.

381 – « L'integrazione europea oltre l'individualismo : valori e culture in gioco », dans *I cattolici italiani e la nuova giovinezza dell'Europa*, Rome, Ed. Ave, 1992, p. 125-144.

382 – « Autour du mémoire du Père de Lubac. Pardon de Dieu et mémoire des hommes », *Revue des deux mondes*, avril 1992, p. 16-29.

383 – « Une brèche et un symbole. *Rerum novarum* un siècle après », *La Revue de l'économie sociale*, Dossiers XXV, 1992, p. 59-71.

384 – « Les catholiques ne se décident pas en politique pour des raisons théologiques », *Golias*, n° 29, 1992, p. 135-141.

385 – « Modernistica », *Recherches de science religieuse*, 1992, 1, p. 91-93.

386 – « Minima modernistica », *Rivista di Storia e Letteratura religiosa*, Turin, 1992, 1, p. 139-142.

387 – « Pour un grand commentaire de *Rerum novarum* », dans Jean-Dominique Durand et al. (dir.), *Cent ans de catholicisme social à Lyon et en Rhône-Alpes*, Paris, Éditions Ouvrières, 1992, p. 269-282.

388 – « *Umanesimo integrale* nella cultura degli anni trenta », dans Antonio Pavan (dir.), *Dopo “Umanesimo integrale”. Dibattiti di ieri, problemi di oggi*, Gênes, Marietti, 1992, p. 41-67.

389 – « Éthique et développement », *Notes et documents. Institut international Jacques Maritain*, Rome, n° 33-34, janvier-avril 1992, p. 114-116.

390 – « Libéralisme économique, qu’est-ce à dire ? », *La Nef*, septembre 1992, p. 19-21.

391 – « Sociétés de liberté et phénomènes d’intolérance », dans *Enseigner l’histoire des religions*, Besançon, CRDP, 1992, p. 219-225.

392 – « Préface » à Jean-Pierre Laurant, *L’Ésotérisme chrétien en France au XIX^e siècle*, Paris-Lausanne, L’Âge d’Homme, 1992, p. 11-16.

393 – « L’esprit du complot », *Politica hermetica*, n° 6, 1992, p. 6-12.

394 – « Analyse sociohistorique de la situation des religions en France », *Catéchèse*, n° 128, 1992, 3, p. 17-24.

395 – « Catholicisme et modernité. Un procès d’exclusion mutuelle », *Concilium*, n° 244, novembre-décembre 1992, p. 25-31.

396 – « René Biot et ses amis. Des hétérodoxies qui se connectent », dans Régis Ladous (dir.), *Médecine humaine, médecine sociale. Le docteur René Biot (1889-1966) et ses amis*, Paris, Cerf, 1992, p. 11-37.

397 – « Conclusions », dans Régis Ladous (dir.), *Médecine*

humaine, médecine sociale. Le docteur René Biot (1889-1966) et ses amis, Paris, Cerf, 1992, p. 221-223.

398 – « Le libéralisme économique entre deux encycliques. Cent ans de doctrine sociale catholique », *Foi et Développement*, n° 208, décembre 1992, 6 p.

399 – « À l'aube d'un nouveau millénaire », *Revue des deux mondes*, décembre 1992, p. 100-108.

400 – « Prolusione », dans *Annibale di Francia. La Chiesa e la povertà*, Rome, Éditions Studium, 1992, p. 19-27.

1993

401 – « Préface » à Jacques Maître, *Les Stigmates de l'hystérique et la peau de son évêque*, Paris, Anthropos, 1993, p. V-XVII.

402 – « Facteur humain et société ouverte dans l'entreprise », *La Pensée*, n° 291, janvier-février 1993, p. 49-58.

403 – « Catholicisme et libéralisme », *France-Forum*, n° 283-284, janvier-mars 1993, p. 47-51.

404 – « L'intégration européenne au-delà de l'individualisme. Valeurs et cultures en jeu », *Foi et Développement*, n° 212, avril 1993, 6 p.

405 – « Renan et le christianisme », *Rivista di Storia e Letteratura religiosa*, Turin, 1993, 1, p.171-173.

406 – « L'epistemologia dei documenti episcopali », *Studi sociali*, Rome, avril-mai 1993, p. 63-64.

407 – « La epistemología de los documentos episcopales », *Notas y documentos*, Caracas, n° 32-33, juillet-décembre 1993, p. 11-19.

408 – « Houtin (Albert) », *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclesiastiques*, Louvain, fasc. 143, t. XXIV, 1993, col. 1284-1287.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

l'homme d'aujourd'hui fait-elle peur à l'Église ? », *France-Forum*, n° 320, 1998, 2, p. 58-62.

546 – « Doctrine sociale catholique et libéralisme économique. De la naissance du grand capitalisme à la fin du communisme soviétique », dans *Le Musée social en son temps*, Paris, Presses de l'École normale supérieure, 1998, p. 135-146.

547 – « Des catholiques contre le monde moderne », *L'Histoire*, n° 224, septembre 1998, p. 38-43.

548 – « Il Vescovo emerito nell'istituzione episcopale », dans Antonio Denisi (dir.), *Il Vescovo meridionale nell'Italia Repubblicana (1950-1990) tra historia e memoria*, Saverio Mannelli (Catanzaro), Ed. Rubertino, 1998, p. 125-142.

549 – « Y a-t-il deux patries ? Un débat interne », *La Nef*, novembre 1998, p. 20-22.

550 – « Gesù ai nostri giorni », *Tertium millenium* (Rome), avril 1998, p. 22-23. Traduction espagnole : « Jesús en nuestros días », *ibid.*, éd. espagnole, juillet-septembre 1998, p. 18-19.

551 – « Catholicisme et modernité : le choc », *Incroyance et foi*, n° 86, été 1998, p. 12-17.

552 – « L'Europe entre la Chrétienté et l'Union / Europa zwischen Christentum und Union », dans *L'Europe et l'idée fédérale. Souveraineté et subsidiarité*, Abbaye de Maria-Laach, 1998, p. 13-21.

553 – « L'ère chrétienne est-elle achevée ? », dans Danièle Masson (dir.), *Dieu est-il mort en Occident ?*, Paris, Trédaniel, 1998, p. 161-169.

554 – « La loi de 1905 : solution laïque, problèmes chrétiens », dans Régis Dericquebourg (dir.), *Laïcité et mutations socio-religieuses*, Lille, Université Charles-de-Gaulle, 1998, p. 49-53.

555 – « Memorie sul cattolicesimo italiano del Novecento » (entretien avec Arnaldo Nesti), *Religione e Società* (Florence), mai-août 1998, p. 87-97.

556 – « La théologie trois fois déstabilisée : de son refoulement moderne à son modernisme refoulé », *Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 207, décembre 1998, p. 125-137.

557 – « Sociologues et sociologie devant le phénomène sectaire », *La Pensée*, n° 316, octobre-décembre 1998, p. 93-106.

558 – « L'évêque émérite dans l'institution ecclésiale », *L'Année canonique*, XL, 1998, p. 235-242.

559 – « L'Europa tra diversità e unità. Culture alla carta, valori in conflitto », dans Rade Petrovic et Francesco Russo (dir.), *L'Altra Europa. L'Europa centrale e i Balkani verso l'Unione europea*, Naples, Edizioni scientifiche italiane, 1998, p. 99-109.

560 – « La era postcristiana », *Religiones y sociedad* (Mexico), septembre-décembre 1998, p. 97-103.

561 – « Le Roy (Édouard) », *Dictionnaire des philosophes*, Paris, Encyclopædia Universalis et Albin Michel, 1998, p. 901.

562 – « Vignaux (Paul) », *Dictionnaire des philosophes*, Paris, Encyclopædia Universalis et Albin Michel, 1998, p. 1533-1535.

563 – « Bauer (Christian) », *Dictionnaire de la théologie chrétienne*, Paris, Encyclopædia Universalis et Albin Michel, 1998, p. 138.

564 – « Chenu (M.-D.) », *Dictionnaire de la théologie chrétienne*, Paris, Encyclopædia Universalis et Albin Michel, 1998, p. 206-209.

565 – « Sabatier (Auguste) », *Dictionnaire de la théologie chrétienne*, Paris, Encyclopædia Universalis et Albin Michel, 1998, p. 740-744.

566 – « Veillot (Louis) », *Dictionnaire des littératures de langue française, XIX^e siècle*, Paris, Bordas, 1998, p. 755.

1999

567 – « Laïcité. Conflits en suspens », *Le Monde de*

l'éducation, mai 1999, p. 44-45.

568 – « Prefazione » à Jean-Pierre Laurant, *Simbolismo e Scrittura. Il Cardinale Pitra e la chiave di Melitone di Sadi*, Rome, Archeios, 1999, p. 9-16.

569 – « Profil et caractères généraux des intégrismes religieux actuels », dans Jean Chélini (dir.), *L'Intégrisme, un phénomène transreligieux*, Aix-en-Provence, Université d'Aix-Marseille III, 1999, p. 5-14.

570 – « Sociologues et sociologie devant le phénomène sectaire », dans *New Religious Movements and the Law in the European Union / Les Nouveaux Mouvements religieux et le Droit dans l'Union européenne*, Milan, Giuffré, 1999, p. 1-22.

571 – *Les Prêtres-ouvriers. Naissance et fin*, Paris, Cerf, 1999, XIII- 650 p. Deuxième édition : voir n° 28 et deux chapitres (5 et 7) du n° 143. Bibliographie complémentaire (187 titres).

572 – « L'intégrisme, c'est quoi exactement ? » (entretien avec Jacques Chatagner), *Parvis*, n° 2, 1999, p. 16-18.

573 – « Le beau risque de la liberté », *Pierre d'angle* (Aix-en-Provence), n° 5, 1999, p. 8-11.

574 – « Préface » à Alain Garay, *L'Activisme anti-sectes, de l'assistance à l'amalgame*, Lewiston (New-York), The Edwin Mellen Press, 1999, p. VI-XV.

575 – « Les patronages catholiques dans l'histoire », dans Gérard Cholvy et Yvon Tranvouez (dir.), *Sport, culture et religion. Les patronages catholiques (1898-1998)*, Brest, Centre de Recherche bretonne et celtique (Université de Bretagne Occidentale), 1999, p. 373-379.

576 – « Association, syndicalisme et laïcité », dans Bruno Poucet (dir.), *Histoire et mémoire de la FEP-CFDT*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 19-24 et 37-41.

577 – *Jesus, a Galaxia. Un Evangelio e muttas Igrejas. Dos millenios de expansao christa*, Sao Paulo (Brésil), Paulinas,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

géographie ecclésiastiques, tome 29, 2006, col. 1203-1204.

698 – « Liberté ou libéralisme », *L'Escrioire* (Salon-de-Provence), n° 61, août 2006, p. 15-18, et n° 62, octobre 2006, p. 17-20.

2007

699 – « Séparation et associations. De l'interdiction des "cultuelles" (1906) à l'acceptation des "diocésaines" (1924) », *Droit et Religions. Annuaire*, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, vol. II, 2006-2007, p. 15-22.

700 – « Séparation et laïcité outre-mer en droit français. Un tour du monde avec escale en Guyane », *Droit et Religions. Annuaire*, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, vol. II, 2006-2007, p. 461-482.

701 – « Avant-propos » à Jean-Pierre Brach et Jérôme Rousse-Lacordaire (dir.), *Études d'histoire de l'ésotérisme. Mélanges offerts à Jean-Pierre Laurant*, Paris, Cerf, 2007, p. 7-16.

702 – « Préface » à Bernard Laurent, *L'Enseignement social de l'Église et l'économie de marché*, Paris, Parole et Silence, 2007, p. 5-10.

703 – « Catholicism », dans *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, Malden (Ma), Blackwell, 2007, volume 2, p. 407-411.

704 – « Alfred Loisy au terme d'un colloque », dans François Laplanche, Ilaria Biagioli et Claude Langlois (dir.), *Alfred Loisy cent ans après. Autour d'un petit livre*, Turnhout (Belgique), Brepols, 2007, p. 327-332.

705 – *Les Diocésaines. République française, Église catholique : loi de 1905 et associations cultuelles, le dossier d'un litige et de sa solution (1903-2003)*, Paris, La Documentation française, 2007, IV-578 p. (Préfaces de M. Dominique de Villepin, Premier

ministre, et de S. Ém. le cardinal Angelo Sodano, Secrétaire d'État émérite).

2008

706 – « La Guyane et son régime religieux dans le système français », dans Jean Baubérot et Jean-Marc Regnault (dir.), *Relations Églises et autorités outre-mer de 1945 à nos jours*, Paris, Les Indes savantes, 2008, p. 21-30.

707 – « Maurice Blondel et la crise moderniste, ou l'ouverture de la pensée », dans Jean Leclercq (dir.), *La Raison par quatre chemins, en hommage à Claude Troisfontaines*, Leuven (Belgique), Peeters et Institut supérieur de philosophie, 2008, p. 423-432.

708 – « Présentation » de Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France. Les mystiques français du Grand Siècle* (Morceaux choisis par Jean Duchesne), Paris, Presses de la Renaissance, 2008, p. 7-17.

709 – « Qu'est-ce qu'un culte ? Retour au réel », *Droit et Religions. Annuaire*, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, vol. III, 2008, p. 275-283.

710 – *France chrétienne, France laïque. Ce qui meurt et ce qui naît. Entretiens avec Danièle Masson*, Paris, Desclée de Brouwer, 2008, 282 p.

711 – « Histoire de l'Église ou histoire du christianisme ? », dans Angelo d'Orsi (dir.), *Luigi Salvatorelli (1886-1974), storico, giornalista, testimone*, Turin, Nino Aragno Editore, 2008, p. 27-37.

712 – « Le modernisme à la lumière des sciences religieuses au XX^e siècle », dans François Chaubet (dir.), *Catholicisme et monde moderne aux XIX^e et XX^e siècles*, Dijon, Éditions Universitaires de Dijon, 2008, p. 11-14.

713 – « Laïcité, de quoi parlons-nous ? Confusions et obscurités », *Transversalités*, n° 108, octobre-décembre 2008, p. 11-19.

714 – « Nationalisme et religions : le cas français », *Conscience et Liberté* (Berne), n° 69, 2008, p. 68-71.

715 – « The Place of Religion in the Cultures of the Nineteenth Century », *History of Humanity*, Vol. VI, chapitre 9, Paris, UNESCO, 2008, p. 260-278.

716 – « *Lamentabili* (décret du 3 juillet 1907) », *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, tome 30, 2008, col. 125-128.

2009

717 – « Au nom de la science, le modernisme. Au nom de la foi, l'intégrisme », dans *Le Due società. Scritti in onore di Francesco Traniello*, Bologne, Il Mulino, 2009, p. 253-262.

718 – « Conclusions » à *Émile Goichot, historien de la spiritualité*, Strasbourg, Presses Universitaires, 2009, p. 111-116.

719 – « Darwin, Dieu et la science », *France catholique*, 20 mars 2009, p. 8-13.

720 – « L'Église catholique dans l'espace public français », dans Bern Schröder et Wolfgang Kraus, *Religion im öffentlichen Raum. La Religion dans l'espace public. Perspectives allemandes et françaises*, Annuaire de l'Université de la Sarre, Band 8, Saarbrück (Allemagne), Frankreich-Forum, 2009, p. 219-229.

721 – *Aux carrefours stratégiques de l'Église de France, XX^e siècle*, Paris, Berg-International, 2009, 235 p.

722 – « Laïcité, les embarras du langage », *Sources vives*, n°145, mai 2009, p. 35-41.

723 – « Le Saint-Siège et l'Action française. Retour sur une

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Garrigou-Lagrange, O.P., Chicago, St. Augustine's Press, 2008.

27 Le maître aussi de Marie-Dominique Chenu, dont l'orientation est bien différente, et qui a pâti avant Lubac et la « nouvelle théologie » des charges de Garrigou contre un supposé historicisme.

28 Dans les années 1920-1923 ; voir la notice qu'il lui consacre dans *Lettres de M. Étienne Gilson...*, *op. cit.* p.77-78.

29 Pour une présentation synthétique de « la troisième scolastique en France au XX^e siècle », voir la contribution de Paul Gilbert (professeur à la Grégorienne) qui porte ce titre dans Philibert Secretant éd., *La philosophie chrétienne d'inspiration catholique*, Fribourg (Suisse), Academic Press Fribourg, 2006 (adaptation de *Christliche Philosophie im katolischen Denken des 19. Und 20. Jahrhunderts* [La philosophie chrétienne dans la pensée catholique du XIX^e et du XX^e siècles], Graz-Vienne-Cologne, Styria Verlag, 3 vol., 1987-1990), notamment le passage en revue des protagonistes : Gardeil, Mandonnet, Garrigou-Lagrange, Billot, Tonquédec, Descoqs (p.211-217), Boyer, Jolivet, Finance (p.224-228).

30 L'enjeu est explicité dans le chapitre ajouté à la version pour publication (donné ici en annexe). Voir, dans la bibliographie récente, Pierre-Yves Maillard : *La vision de Dieu chez Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2001.

31 Dont le point de cristallisation semble avoir été l'article de Jean Daniélou : « Les orientations présentes de la pensée religieuse », dans la revue généraliste des jésuites, *Études*, en avril 1946 : il fut perçu comme une sorte de manifeste de cette « école de Fourvière » (Lubac, Daniélou, Bouillard) qui venait de créer les collections « Théologie » et « Sources chrétiennes », activiste en matière de recherches historiques, notamment patristiques, d'ouverture à la modernité des courants d'idée (par exemple l'existentialisme) et des questions de société. (Poulat mentionne ce texte dans son introduction, notre édition p. 55, et le cite allusivement p. 79.) Voir Étienne Fouilloux : « Dialogue théologique ? (1946-1948) » dans *Saint Thomas au XX^e siècle*, actes du colloque du centenaire de la *Revue thomiste*, Paris, éd. Saint-Paul, 1994.

32 Deux allusions, notre édition n.10 p.80 et (reprise de cet article en volume) n.1 p.251.

33 Voir Étienne Fouilloux, *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II, 1914-1962*, Paris, DDB, 1998, 2^e éd. 2006, p.283.

34 Une allusion chapitre 1, notre édition p. 79. Voir la contribution d'Étienne Fouilloux : « Le Saulchoir en procès (1937-1942) », à la nouvelle édition du manifeste du P.Chenu comme régent des études (1937) : *Une école de théologie : le Saulchoir*, Paris, Cerf, 1985.

35 Notre édition p.104 et 105.

36 Déjà le sous-titre : « Les contre-sens du R.P.Garrigou-Lagrange » (notre édition p.79, conclusion p.251-252). Pour une mise au point plus détaillée, nous renvoyons à l'article et au livre déjà cités d'Étienne Fouilloux, auxquels nous empruntons les éléments du présent paragraphe. Le clivage était aussi politique (comme Poulat y reviendra dans le chapitre six, puis dans la version augmentée de son mémoire). Ainsi le P.Labourdette, en première ligne de l'offensive de la *Revue thomiste* contre Lubac, voit se dessiner une opposition entre Résistants (Saliège, Solages, Lubac) et Action française (Garrigou, « Angers, Solesmes, etc. ») qui lui fait craindre de « recevoir des coups des deux côtés » (cité par É.Fouilloux in « Dialogue théologique... » p.184).

37 Force est de reconnaître cependant que les deux rapporteurs n'insistent pas non plus sur ces aspects « sensibles » ; il faudrait étudier de plus près le contexte propre à Fribourg-en-Brisgau, comme auparavant à Strasbourg. (Ensuite ce sera l'arrêt de « l'expérience » des prêtres-ouvriers, en 1954, et ses retombées disciplinaires chez les dominicains ; mais c'est là une autre histoire, sans grand rapport avec l'objet de la thèse – en lui-même suffisamment explosif – même si elle a concerné de très près É.Poulat, puisqu'on a vu qu'il intégrait dès son retour la Mission de Paris.)

38 Voir encore très récemment, l'importante étude d'Adriano Oliva sur « la contemplation des philosophes selon Thomas d'Aquin », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t.96, 2012/4, p.585-662.

39 Voir par exemple *Revue thomiste*, t.101, 2001/1-2, actes du colloque *Surnaturel. Une controverse au cœur du thomisme du XX^e siècle*. On attend toujours la nouvelle édition de *Surnaturel* dans les *Œuvres complètes* du cardinal de Lubac, Paris, Cerf ; mais on peut renvoyer à celle des deux ouvrages qui en furent issus en 1965, *Le mystère du surnaturel* (t.XII, 2000) et *Augustinisme et théologie moderne* (t.XIII, 2008). Pour une mise en perspective, le lecteur pourra se reporter au *Panorama de la théologie au XX^e siècle* de Rosino Gibellini, trad. de l'italien par Jacques Mignon, Paris, Cerf, nouv. éd. 2004 – spéc. chapitre sept : « La voie de la théologie catholique. De la controverse moderniste au tournant apologétique », p.173-

40 Dans la même revue, on peut signaler quarante-cinq ans plus tard l'article du P.Jean-Hervé Nicolas sur « les rapports entre la nature et le surnaturel dans les débats contemporains », 1995/3 ; voir déjà les pages consacrées à « nature et surnaturel » dans son traité *Les profondeurs de la grâce*, Paris, Beauchesne, 1969.

41 Sur le lien entre les deux ouvrages, voir la présentation de Michael Figura à l'édition signalée *supra* (n.39), spéc. p.4-6 ; et le « schéma génétique des publications de Henri de Lubac au sujet du surnaturel » donné par Michel Sales dans la nouvelle édition de *Surnaturel*, Paris, DDB, 1991, p.13-14.

42 Né en 1922, théologien de la maison pontificale (1989-2005), secrétaire général de la commission théologique internationale (1989-2003), créé cardinal en 2003.

43 Paris, Parole et Silence, 2002. Voir aussi sa contribution au numéro déjà signalé de la *Revue thomiste* consacré à *Surnaturel* : « Sur la mystique naturelle », où, les assimilant à un « pansurnaturalisme », il s'en prend aux positions de Jacques Dupuis (professeur à la Grégorienne et directeur de la revue *Gregorianum* de 1985 à 1995), qui fit l'objet d'une censure doctrinale en 2001 (Congrégation pour la doctrine de la foi, « Commentaire de la notification à propos du livre de J.Dupuis *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux* », accessible sur le site internet du Saint-Siège) : c'est dire que ces questions, au moins dans les milieux romains, avaient gardé leur actualité.

44 « Quand saint Thomas répond aux thomistes. La controverse du surnaturel », *France catholique*, 22 janvier 1993. Le périodique publie le 16 avril, de F.Gaboriau, « Saint Thomas caricaturé ? », avec un texte d'Olivier Boulnois (alors rédacteur en chef de *Communio*) précisant ses positions et déclarant mettre fin à « la controverse ». L'ouvrage de F.Gaboriau (Paris, FAC éditions, 1993) reproduit les deux articles et les fait suivre d'un long développement, qui constitue sa réponse.

45 D'après son dernier éditeur, L'Âge d'Homme, Florent Gaboriau (1921-2002), docteur en philosophie de l'université de Münster et docteur en théologie (Rome), « enseigna à l'Angelicum » ; il est notamment le traducteur du *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot* de Martin Heidegger, Paris, Gallimard, 1970. Peu de traces dans les archives de la province de France (Paris), sinon qu'entré dans l'ordre des frères prêcheurs en 1942, ordonné prêtre en 1947, lecteur et docteur en théologie au Saulchoir en 1958-1960, professeur à la Mission de France (Pontigny) en 1962,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

126 Suivant la riche suggestion que nous a faite Pierre Lassave. Voir les passages consacrés à Poulat dans son intervention au colloque de l'Association française de sociologie des religions (2014) : « Le groupe de sociologie des religions (1954-1995), éléments de parcours d'un microcosme refondateur ».

127 *L'ère postchrétienne. Un monde sorti de Dieu*, Paris, Flammarion, 1994, p. 294. (Ce dernier chapitre : « La route de Siloé », est un hommage au livre de J.Lescure : *Un été avec Bachelard*, qui prend lui-même comme repère le commentaire de Bachelard à la *Siloé* de son ami Gaston Roupnel.)

128 *Ibid.*

129 *Ibid.* p.292.

130 *Ibid.* p.300 : « Cette philosophie du non qui porte le nouvel âge de l'esprit et qui fait coupure ».

131 *Ibid.*, p.299.

132 « La foi chrétienne dans le temps. Une histoire à entendre et à penser », ch.6 de *L'histoire savante...*, ici p.166. Il s'agit de la reprise de sa contribution au t.XIV de *l'Histoire du christianisme, des origines à nos jours*, dir. François Laplanche, Paris, Desclée, 2001 : « Anamnèse », p.259-278.

133 Ce que la civilisation occidentale « doit » au christianisme, thème dans lequel Poulat reconnaît une logique « Action catholique » (dans le rapport de l'Église au « monde ») qu'il n'a cessé de combattre – la permanence de ce combat constituant sans doute l'un des invariants de son œuvre.

134 *Op. cit.* p.171.

135 *Op. cit.* p.168. Le texte de Certeau rend néanmoins un son très différent de l'usage qu'en fait Poulat. Rédigé à la demande de l'Institut catholique de Paris pour justifier d'un enseignement en doctorat de théologie, publié par *Esprit* en juin 1971, aussitôt après le refus de l'institution à cet usage (sans qu'elle remette en cause son enseignement), « La rupture instauratrice », repris dans *La faiblesse de croire* (posthume, 1987), nous paraît la prise de position la plus nette et la plus critique de son auteur envers la théologie. Elle suscita en outre une prise de distance explicite du P.deLubac : voir notamment *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, Paris, Lethielleux, « Le Sycomore », 1981, t.II, p.447-449 ; et dès 1971 dans *Les Églises particulières dans l'Église universelle* (Paris, Aubier-Montaigne), où il « déclare », note p.55, que lire son *Exégèse médiévale* « "dans la perspective" où cet article le recommande est allé à l'encontre de toute notre pensée ».

- 136 Reste que « la laïcisation de la culture moderne fait de tout chrétien qui lui appartient un *homo duplex* » (*L'université devant la mystique...*, p. 185).
- 137 E.HOCEDEZ,s.j., *Histoire de la théologie au XIX^esiècle*, Desclée de Brouwer, 1947, t.III, p.11.
- 138 *Op. cit.*, p.402.
- 139 E.SUHARD, *Essor ou déclin de l'Église*, Paris, Éd. du Vitrail, 1947, p.42.
- 140 « Les orientations présentes de la pensée religieuse », *Études*, avril 1946, p.5-21.
- 141 E.HOCEDEZ, *op. cit.*, p.259.
- 142 H.LIGEARD, *La théologie scolastique et la transcendance du surnaturel*, p.3.
- 143 Ps.62 et 41. Voir aussi la vision de Moïse, Ex.33, 18.
- 144 Romancier français (1846-1917), converti au catholicisme, dont on a pu dire que l'œuvre était « un buisson de ronces où flambait dans le désert la Face mystérieuse ». Il fut à l'origine de la conversion de Jacques Maritain et son parrain.
- 145 On se rappelle que Descartes, rejetant le réalisme thomiste et renouvelant sous une forme laïcisée la vieille thèse augustinienne de l'illumination, demande à la véracité divine de garantir la réalité du monde. Voir G.RABEAU, « Philosophie », *DTC*, col.1491 ; M.BLONDEL, *Revue de métaphysique et de morale*, décembre 1930, p.423-469 << Saint Augustin, l'unité originale et la vie permanente de sa doctrine philosophique >>.
- 146 Entendons-nous bien sur le sens de cette question : le désir naturel de voir Dieu, de connaître l'essence de la cause première n'est pas le désir surnaturel de la vision béatifique. Ce dernier relève de la théologie, alors qu'il s'agit de savoir du premier s'il existe, et dans ce cas, s'il est justiciable de la métaphysique. On comprend que MgrAmann, professeur à la faculté de théologie catholique de Strasbourg et directeur du *Dictionnaire de théologie catholique*, estime le cas plus théorique que pratique. Mais là n'est pas la question et l'on passe à côté du problème quand on prétexte de ce que, l'homme vivant de fait dans un état surnaturel, il ne peut y avoir en lui concrètement de désir naturel, pour n'y voir qu'un pseudo-problème sans fondement. Serait-ce donc que dans un tel ordre la distinction entre le rationnel métaphysique ou empiriologique et le révélé est devenue caduque ? De même nous n'avons pas à traiter ici la possibilité d'une mystique naturelle, comme le néo-platonisme ou les religions non chrétiennes en

suggèrent à certains l'hypothèse (sur ce sujet, J.MARITAIN, *Les degrés du savoir*, p.526-548 [et *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, Paris, Desclée de Brouwer, 1939, p.131-177] ; R.ARNOU,s.j., *Le désir de Dieu chez Plotin*, Paris, 1921). Il s'agit, répétons-le, d'une question de compétence, des limites de la philosophie et de sa rencontre avec la théologie, d'une conception de l'être et d'une définition de l'Esprit.

147 À cette époque, les universités françaises ne jouissent pas de la même autonomie que les universités allemandes : leur ensemble forme ce qu'on appelle l'Université de France ; les nominations y sont faites par décision ministérielle, sur proposition d'avancement. Il existe en outre cinq instituts catholiques comprenant différentes facultés. Ces instituts n'ont pas droit au titre d'université et ne sont pas habilités à délivrer les diplômes d'État. Seule, en vertu du concordat napoléonien qui régit encore l'Alsace, l'université de Strasbourg possède une faculté de théologie catholique.

148 *Op.cit.*, p.5. Sur ce théologien dont la carrière si courte fut pourtant si décisive, on peut consulter l'étude biographique et doctrinale d'Élie MARTY, p.s.s., *Le témoignage de Pierre Rousselot,s.j.*, Paris, Beauchesne, 1940 ; ainsi que l'article bio-bibliographique du *DTC* que lui consacre le P.LEBRETON,s.j., doyen honoraire de la faculté de théologie de l'Institut catholique de Paris.

149 [. Voir à la Bibliographie.]

150 Il fut, avec MgrGrabmann, le seul invité du dehors par l'Académie romaine de Saint-Thomas-d'Aquin, pour la semaine augustinienne de 1930. Il est intéressant de signaler que depuis novembre 1948 est créée à la Sorbonne une chaire de philosophie thomiste.

151 Célèbre colline lyonnaise où se trouve l'un des scolasticats français de la Compagnie de Jésus.

152 *Bulletin de littérature ecclésiastique* de l'Institut catholique de Toulouse, avril 1947. Il serait vain de constituer le dossier du débat. On pourra consulter, dans le même bulletin (janvier 1947), un échange de lettres entre Mgrde Solages et le P.Nicolas, ainsi que les documents réunis dans la brochure *Dialogues théologiques*, Saint-Maximin, Les Arcades, 1947 <titre exact : *Dialogue théologique. Pièces du débat entre « la Revue thomiste » d'une part et les RR. PP. de Lubac, Daniélou, Bouillard, Fessard, von Balthazar s.j. d'autre part*>. Puis dans *RSR* : H.DE LUBAC, p.385s. (1946) et p.130s. (1948), J.-M.LE BLOND, p.129s. (1947), H.BOUILLARD, p.251s. (1948) ; P.GARRIGOU-LAGRANGE, *Angelicum*, p.126s. (1946), p.217s. (1947).

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

331 RSR, 1924, p.226, n.1.

332 RSR, 1946, p.82.

333 É. GILSON, *Études de philosophie médiévale*, Strasbourg, 1921, « La signification historique du thomisme » (p.76-124), p.115.

334 « L'histoire de la résistance chrétienne au XVIII^e siècle reste à faire », écrit par exemple Albert Cherel, ancien recteur de l'Université de Poitiers (*De Télémaque à Candide*, Paris, Éd. de Gigord, 1939, p.294).

335 H. RONDET, RSR, 1946, p.64-65.

336 G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïc au Moyen Âge*, op. cit., t.III.

337 Sur les préparations scolastiques de la philosophie moderne, voir É. GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Alcan, 1913 ; *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1930.

338 J. ROHMER, professeur à la faculté de théologie catholique de Strasbourg, *La Finalité morale chez les théologiens de saint Augustin à Duns Scot*, Paris, Vrin, 1939, p.238.

339 <*Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin*>, op.cit., p.137.

340 A. VERRIELE, op.cit. <*Le surnaturel en nous et le péché originel*>, p.229.

341 J. GROSS, ancien professeur à la faculté de théologie catholique de Strasbourg, *La Divinisation du chrétien d'après les Pères Grecs*, Paris, Gabalda, 1938.

342 E. HOCEDEZ, *Histoire de la théologie au XIX^e siècle*, t.III, p.254.

343 *Archivio di Filosofia*, 1933, p.15.

344 Le P. de Broglie conteste cette exégèse ; selon lui, jusque sa maturité, saint Thomas aurait eu une conception très anthropomorphique de la toute-puissance divine, celle qui est exposée ici. Puis il s'en serait dégagé, car, en Dieu, puissance, essence et justice s'identifient, et sa distinction correspondrait dès lors à ce qui est possible avant le décret divin et ce qui cesse de l'être après.

345 *Surnaturel*, p.269. On n'a pas encore étudié l'influence sur la théologie de l'averroïsme dont la poussée se conjugue avec celle du nominalisme ; mais on sait qu'il est à la source du rationalisme de la Renaissance, par le canal de l'Université de Padoue où étudia Cajetan et qui en fut toujours un foyer actif (voir É. GILSON, « La tradition française et la chrétienté », *Vigile*,

1^{er} cahier, Paris, Desclée de Bouver, 1931 ; et R.MORÇAY, *La Renaissance*, Paris, Éd. de Gigord, t.I, 1933, p.60-66, et t.II, 1935, p.156). [CONSTANTIN, *DTC*, « Rationalisme », col.1697 s.]

346 Cité par M.ÉLIADE, *Traité d'histoire des religions*, t.I, p.38.

347 Consulter sur ce point G.BACHELARD, *Le Nouvel Esprit scientifique*, Paris, PUF.

348 Des exemples dans *Surnaturel*, p.169, n.1, p.268, et p.269, n.7.

349 *Gratia Christi*, p.240.

350 H. BERGSON, *La pensée et le mouvant*, Paris, Alcan, 1934, pp.115-135. [É.HUGON, o.p., ancien recteur de l'Angelicum : « Dieu aurait pu, sans exiger aucune satisfaction, rétablir l'homme dans toutes les prérogatives de l'état d'innocence, lui conférer même des privilèges plus insignes et d'un ordre supérieur (...) Supposé que Dieu veuille réparer l'homme, il n'est nullement obligé de choisir comme moyen la Rédemption. Admis que Dieu demande une satisfaction, il n'est pas tenu de vouloir qu'elle soit égale à l'offense » (*Le mystère de la rédemption*, Paris, Téqui, 1915, p.9 et 292).]

351 *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1948, p.313, 141, 147, 148, 152 et 170. « On a parfois dit que l'existentialisme contemporain doit son succès au caprice d'une mode passagère. Nous n'en croyons rien. Pour la première fois depuis longtemps, la philosophie se décide à parler de choses sérieuses » (p.298). Voir aussi A.MARC,s.j., « L'idée de l'être chez saint Thomas et la scolastique postérieure », *Archives de philosophie*, vol.I, 1933.

352 *RSR*, 1949, p.96, n.10.

353 [. CONTENTSON (1641-1674), o.p., ancien élève des Jésuites, mêlé aux controverses protestantes et sympathisant avec les jansénistes, en distingue sept (*Theologia mentis et cordis*, Paris, Éd.Vivès, t.II, 277), mais il n'admet l'état de nature pure que de puissance absolue.]

354 *Surnaturel*, p.132.

355 Le P.de Lubac, dans son ouvrage, étudie cette évolution au moyen de trois études historiques, dont il est parfois difficile de dégager la synthèse : la formation du système de la nature pure, le problème de la créature spirituelle impeccable, et le développement sémantique du mot « surnaturel ».

356 M. J.CONGAR, « Théologie », *DTC*.

357 Voir H.DE LUBAC, *Catholicisme*, Paris, Éd. du Cerf, 4^e édition, 1947.

358 <*La philosophie au Moyen Âge*>, *op.cit.*, p.757.

359 P.MASSON-OURSSEL, professeur au Collège de France, *La philosophie*

en Orient, Paris, PUF, 1938, p.177. Dans le même sens : « Plus on remonte dans le passé, plus large apparaît le domaine de la religion. À l'origine, toute activité est religieuse » (J.PRZYLUKI, *La participation*, Paris, PUF, 1940, p.17).

360 Une excellente et impartiale mise au point d'un incroyant : L.FEBVRE, professeur au Collège de France, *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1947. Les différences sont d'ailleurs moins dans les innovations voulues que dans celles qui ont eu lieu sans que nul ne les remarque.

361 « La tradition française et la chrétienté », *Vigile*, p.74, n.1. « On peut se demander pourquoi un homme comme Cajetan ne l'a pas fait », ajoute-t-il. Peut-être ne s'est-on pas assez inquiété de ce qu'il doit à ses maîtres padouans. À défaut, il reste l'explication classique suivante : « Le XIII^e siècle, constate M.De Wulf, professeur à l'Université de Louvain, avait été le siècle des grandes personnalités. Au XIV^e siècle commence le règne des écoles. Or, à mesure que les écoles se constituent et se fortifient, les personnalités se font plus rares » (*Histoire de la philosophie médiévale*, t.III, Louvain, <Institut supérieur de philosophie>, 6^e édition, 1947, t.III, p.214).

362 Les étapes principales en sont retracées par G.DE LAGARDE, *op. cit.* <*La naissance de l'esprit laïque au Moyen Âge*> ; P.HAZARD, *La crise de la conscience européenne au XVIII^e siècle (1680-1715)* et *La Pensée européenne au XVIII^e siècle, de Montesquieu à Lessing*, Paris, Boivin, 1935 ; G.FONSEGRIVE, *De Taine à Péguy*, Paris, Bloud et Gay, 1919 ; M.CARROUGES, *La Mystique du surhomme*, Paris, NRF, 1948.

363 M.BLONDEL, *L'Être et les êtres*, Paris, Félix Alcan, 1935, p.522. Inversement, « l'effort d'un Leibniz pour relier et aboucher la nature avec la grâce est à la fois l'effet et la cause d'une erreur non moins grave », l'illusion moderniste.

364 É. GILSON, « La tradition française et la chrétienté », art.cit., p.74. [H.GOUHIER a parfaitement situé le point de déviation à propos de la conception cartésienne des rapports de la raison et de la foi – « conception d'origine thomiste, repensée par un esprit positiviste », dit-il (*La pensée religieuse de Descartes*, Paris, Vrin, 1924, p.288).]

365 *Les origines de la France contemporaine*, Paris, Hachette. Cette analyse de l'esprit classique (t.I p.288-318) reste très partielle malgré son intérêt. À cette époque déjà fermentent les germes du romantisme.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

traduction française avec notes doctrinales).

J. DE TONQUÉDEC s.j., « Deux études sur *La Pensée* de M. Maurice Blondel », Paris, Beauchesne, 1938, Appendice.

Albert VALENSIN s.j., *Traité de droit naturel*, Paris, Spes, 1922, vol. I, p. 72 s.

J. VAN DER MEERSCH, « De notione entis supernaturalis », *FTL*, 1930, p. 227 s.

A. VERRIELE p.s.s., *Le Surnaturel en nous et le péché originel*, Paris, Bloud et Gay, 1938, p. 56 s.

—, « La doctrine de saint Thomas sur Dieu », *RA*, avril 1929, p. 412-432.

—, « Quelques précisions complémentaires », *Bulletin des anciens élèves de Saint-Sulpice*, 1933, p. 352-366.

J. VIALATOUX, « Raison naturelle et religion surnaturelle », *RA*, février et septembre 1930.

Cette bibliographie se limite aux auteurs français. On peut cependant signaler deux auteurs étrangers dont l'œuvre a eu un certain rôle en France :

J. O'MAHONY o.m., *The Desire of God*, Dublin-London, 1929, thèse de l'Université de Louvain. L'auteur, partisan du désir inné, soutient l'unique finalité de l'esprit, en accord avec la tradition franciscaine.

J. SESTILI, *De naturali intelligentis animae capacitate atque appetitu intuendi divinam essentiam*, Rome, 1896. Ouvrage de base : étude historique à laquelle se réfèrent souvent ceux qui ont abordé depuis la question. Position analogue à celle du P. de Broglie, qu'il tenait de son maître, le P. Lepidi, o.p.

Quelques rapides indications sur les répercussions de la controverse dans les milieux romains :

C. BALZARETTI, o.p., *Angelicum*, p. 352 s. et 519 s. (adversaire du désir naturel et partisan de Cajetan).

A. FERNANDEZ, o.p., *Div. Thom. Piac.* <abr. *Divus Thomas, Piacenza*>, 1930, p. 5 s. et 503 s. (partisan du désir élicite).

M. MATTHIJS, o.p., *Div. Thom. Piac.*, 1936, p. 201 s. et *Angelicum*, 1937, p. 175 s. (partisan du désir élicite).

R. RITZLER, o.m.conv., *De naturali desiderio beatitudinis supernaturalis ad mentem S. Thomae*, Rome, 1938, thèse (partisan du désir inné).

S. VALLARO, o.p., *Angelicum*, 1934, p. 133 s., et 1935, p. 192 s. (partisan du désir élicite).

II – L'ŒUVRE BLONDÉLIENNE

On trouvera la seule bibliographie intégrale de l'œuvre de Maurice Blondel, précédée d'une courte notice biographique dans :

H. DUMÉRY, *La philosophie de l'action. <Essai sur l'intellectualisme blondélien>*, Paris, Aubier, 1948, p. 175-220.

Les œuvres principales qui intéressent notre sujet sont les suivantes :

L'action, thèse, Paris, Félix Alcan, 1893.

« Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux », *Annales de philosophie chrétienne*, janvier-juillet 1896.

« La semaine sociale de Bordeaux et le monophorisme », *Annales de philosophie chrétienne*, octobre 1909-juin 1910. Tiré à part : Paris, Bloud, 1910.

Une énigme historique : le vinculum substantiale d'après Leibnitz et l'ébauche d'un réalisme supérieur, Paris, Beauchesne, 1930.

Le problème de la philosophie catholique, Paris, Bloud et

Gay, 1932.

« L'office du philosophe », *Revue thomiste*, 1936, p. 587 s.

Toute son œuvre, immense et dispersée, devait trouver son expression dernière dans une double trilogie :

La pensée, Paris, Félix Alcan :

— t. I : *La genèse de la pensée et les paliers de son ascension spontanée*, 1934.

— t. II : *Les responsabilités de la pensée et la possibilité de son achèvement*, 1938.

L'être et les êtres. Essai d'ontologie complète et intégrale, Félix Alcan, 1935.

L'action, Paris, Félix Alcan :

— t. I : *Le problème des causes secondes et le Pur Agir*, 1936.

— t. II : *L'action humaine et les conditions de son aboutissement*, 1937.

La publication de la seconde est en cours d'achèvement :

La philosophie et l'esprit chrétien, Paris, PUF :

— 1^{re} partie : *Autonomie essentielle et connexion indéclinable*, 1944.

— 2^e partie : *Conditions de la symbiose seule logique et salutaire*, 1946.

— 3^e partie : *Crise de croissance et perspectives seules salutaires* (non paru).

Deux interprétations théologiques, compréhensives mais d'inspiration divergente :

Y. DE MONTCHEUIL s.j., *Maurice Blondel. Pages religieuses*, Paris, Aubier, 1942.

B. ROMEYER s.j., *La philosophie religieuse de Maurice Blondel*, Paris, Aubier, 1943.

En sens contraire, une opposition qui ne désarme pas :
J. DE TONQUÉDEC s.j., *Immanence*, Paris, Beauchesne <1933,
1^{re} éd. 1913>.

Une introduction vivante à l'œuvre et à la pensée
blondéliennes :

F. LEFEVRE, *L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel*,
Paris, Spes, 1928.

Pour l'étude du vocabulaire blondélien qui peut souvent
dérouter des esprits de formation scolastique, on consultera
utilement :

F. TAYMANS D'ÉPERNON s.j., *Le blondélisme*, Louvain, 1933,
p. 151-184.

A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la
philosophie*, Paris, PUF, 1947 (cinquième édition, qui présente
en un seul les trois volumes des éditions précédentes).