

Le désir de voir Dieu chez saint Thomas d'Aquin

Jean-Louis Cazalais S.S.

Cette étude est extraite d'une dissertation soumise à la Faculté de Théologie de l'Université de Montréal, pour l'obtention du Degré de Docteur en Théologie en 1953.

Elle expose la solution donnée par Cajetan à cette question.

Le Sel de la terre

Introduction

L EXISTE RÉELLEMENT CHEZ LA CRÉATURE SPIRITUELLE un désir de voir Dieu. Ce désir de connaître et d'aimer Dieu dans l'ordre naturel est facile à expliquer puisqu'il est basé sur la structure essentielle de la créature spirituelle. En effet, comme l'explique saint Thomas, dans des textes que nous examinerons plus loin, l'intelligence, étant faite pour connaître, ne peut goûter de repos tant qu'elle ne connaîtra Dieu le plus parfaitement possible.

Est-ce que nous pouvons affirmer qu'il existe chez la créature spirituelle, un désir de voir Dieu qui s'achève dans la vision béatifique ? Ce problème est débattu depuis longtemps. Les théologiens les plus avertis prennent part à la controverse. Ils arrivent souvent à des conclusions opposées tout en prétendant s'appuyer sur la pensée du Maître. Voici comment s'exprime le père Motte à ce sujet :

On sait en effet que les textes de saint Thomas se laissent classer en deux séries : les uns semblent présenter la vision de l'essence divine comme la seule vraie béatitude des créatures spirituelles ; les autres affirment très clairement que cette

béatitude surnaturelle dépasse absolument les forces et les exigences de la créature. Selon l'importance prépondérante donnée à l'une ou à l'autre série d'affirmations, les théologiens s'orientent en deux sens différents. Les uns reprenant et poussant la réaction du père de Broglie, prétendent réhabiliter au nom de saint Thomas l'idée d'une finalité surnaturelle inscrite dans la nature même de l'homme. Les autres insistent, surtout au nom du dogme et au nom de saint Thomas lui-même, sur la distinction des deux ordres et l'absolue gratuité du surnaturel, et se rabattent, pour l'autre série de textes, sur l'une ou l'autre interprétation des grands commentateurs. Il en est enfin qui cherchent la *via media* ¹.

Le père de Lubac, dans un récent ouvrage ², expose l'opinion des théologiens les plus avancés sur ce sujet. Selon sa position, il n'existe pas d'autre fin possible pour la créature spirituelle que la vision béatifique. Les théologiens auraient déformé la pensée si personnelle et si juste des Pères de l'Église, en introduisant dans la créature spirituelle, la distinction radicale entre les deux ordres : naturel et surnaturel. Cette assertion avait déjà été développée par J. O'Mahoney. Le père Motte nous résume cette opinion :

Notre finalité naturelle dépasse donc la portée de notre efficacité naturelle ; bien que la vision béatifique soit au-delà de nos moyens actifs, c'est vers elle que nous sommes orientés par notre nature même ³.

Depuis la récente encyclique *Humani Generis* de Pie XII, il semble bien que cette position ne puisse plus être défendue :

Il n'est pas étonnant que ces nouveautés aient déjà produit des fruits empoisonnés dans toutes les parties de la théologie. [...] Certains déforment la vraie notion de la gratuité de l'ordre surnaturel, quand ils prétendent que Dieu ne peut créer des êtres doués d'intelligence sans les ordonner et les appeler à la vision béatifique ⁴.

Un autre groupe de théologiens dont le père Garrigou-Lagrange ⁵ semble être le représentant le plus autorisé, ne veulent en aucune façon accepter qu'il puisse exister dans l'ordre naturel une tendance, un désir efficace vers la vision béatifique. Ils affirment nettement leur position afin de sauvegarder intégralement le dogme de la gratuité de l'ordre surnaturel. Le troisième

1 — A. MOTTE, *Désir naturel et béatitude surnaturelle*, BT [Bulletin thomiste], III (1930-1933) 652. L'auteur expose ici la position des théologiens sur le problème.

2 — Voir H. DE LUBAC, *Surnaturel*, étude historique, Paris, Aubier, 1946.

3 — A. MOTTE, *ibid.*, p. 653.

4 — AAS 42 (1950) 570 : « *Ac mirum non est hujusmodi novitates, ad omnes fere theologiae partes quod attinet, jam venenosos peperisse fructus. [...] Alii veram « gratuitatem » ordinis supernaturalis corrumpunt, cum autem Deum entia intellectu praedita condere non posse, quin eadem ad beatificam visionem ordinet et vocet* ».

5 — R. GARRIGOU-LAGRANGE, « L'appétit naturel et la puissance obédictielle », RT [Revue thomiste] II (1928) 474-478.

groupe de théologiens a pour chef Cajetan, comme le rapporte le père Motte :

Au lieu d'exténuier les arguments de saint Thomas, pour sauver la gratuité du surnaturel, ou de compromettre celle-ci en prêtant à ceux-là valeur philosophique rigoureuse, il suffit de reconnaître que saint Thomas parle en théologien, supposant la nature en son état d'élévation gratuite : à ce plan son désir peut être exigeant, sans que le surnaturel cesse d'être transcendant ¹.

Nous prétendons que telle est bien l'opinion authentique de saint Thomas. Mais avant d'aborder cette étude, il serait bon de rappeler deux principes d'interprétation qui nous guideront dans le développement de cette position.

a) Saint Thomas écrit toujours comme théologien.

Il faut reconnaître que saint Thomas s'exprime comme un théologien, supposant la nature en son état d'élévation gratuite. Le témoignage du père Roland-Gosselin sur ce point est catégorique :

L'interprétation exacte des nombreux textes dans lesquels saint Thomas semble voir dans la béatitude surnaturelle le but vers lequel est orienté le désir naturel de l'homme ou de l'ange, interprétation difficile comme l'on sait, demande, croyons-nous, que l'on essaie d'abord de se représenter nettement de quel point de vue, et à l'aide de quelle méthode, saint Thomas observe le désir de l'homme. Son point de vue est toujours celui du théologien, même dans le troisième livre du *Contra Gentiles*. Nous supposons ce point acquis, et nous en verrons tout à l'heure les conséquences ².

Ce principe général s'applique à toute l'œuvre écrite de saint Thomas. Il est d'une importance capitale pour nous, et nous permettra de sauvegarder le sens plénier des textes que nous étudierons.

b) Saint Thomas écrit toujours d'une façon existentielle.

Il analyse en métaphysicien réaliste la situation. Une métaphysique réaliste vient servir le théologien et lui permet d'analyser la situation qui existe en fait. Avec saint Thomas, la scolastique atteint son apogée. Elle n'est pas empreinte de ce verbalisme qui amènera sa décadence quelques siècles plus tard. Par conséquent, lorsqu'il étudiera le surnaturel, le Docteur angélique aura en vue la créature spirituelle, telle qu'elle existe et qui est appelée par la souveraine bonté de son Créateur à participer de la vie même de Dieu.

¹ — A. MOTTE, *ibid.*, p. 658.

² — M. D. ROLAND-GOSSELIN, « Béatitude et désir naturel d'après saint Thomas d'Aquin », *RSPT [Revue des Sciences philosophiques et théologiques]* 18 (1929) 193.

L'unité concrète du plan divin se trouve continuellement dans l'esprit du Prince des théologiens.

Il serait aisé – nous dit J. Maritain – de montrer que toutes les autres grandes thèses spécifiquement thomistes n'ont de sens, elles aussi, que pour une pensée tournée avant tout vers l'existence ; c'est pourquoi elles seront toujours contestées par toute philosophie qui n'est pas centrée sur la primauté de l'exister¹.

A l'aide de ces deux principes, nous espérons pouvoir démontrer clairement la vérité de notre affirmation. Dans une première partie, nous illustrerons que le désir que nous trouvons en fait chez l'homme et qui aussi, en fait se porte sur Dieu, unique fin de la créature spirituelle, est rendu possible et ne s'explique que par la puissance obédientielle de la nature à l'égard d'un objet surnaturel, et dans le cas précis par la puissance obédientielle d'un certain désir naturel de connaître l'auteur de l'univers, élargi et s'y dépassant, jusqu'au face à face divin. Aussi notre conclusion, en seconde partie, sera-t-elle la suivante : le désir de la vision béatifique, dans un contexte authentiquement thomiste, ne peut provenir de la seule nature comme telle, mais, bien de l'opération gratuite de Dieu auteur de l'ordre surnaturel, qui s'exerce en elle par sa grâce et qui utilise comme point de départ l'élan vital de sa créature spirituelle pour se faire rechercher et désirer lui-même.

La puissance obédientielle chez la créature spirituelle

L'infusion du surnaturel dans la nature ne vient-elle pas briser l'harmonie interne de la créature ? Comment l'homme peut-il réellement participer à deux ordres différents ? Cette situation n'implique-t-elle pas contradiction ? Pour le Docteur angélique, il n'en est rien. La coexistence de cet ensemble de réalités spécifiquement distinctes, ne vient en aucune façon troubler l'harmonie qui doit exister dans l'œuvre de la Suprême Sagesse. Entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, il n'existe aucune opposition. Cette coexistence ne comporte pas la perte de leur entité spécifiquement distincte. Aucune confusion ne résulte et ne peut résulter de cette situation existentielle dans laquelle l'homme est placé par la bonté de son Créateur ; au contraire il en ressort une harmonie qui témoigne bien de la sagesse infinie de l'Auteur du monde. Cette harmonie exigera une subordination de l'ordre naturel envers l'ordre surnaturel. La nature recevra de la grâce un perfectionnement, un complément qui viendront rectifier le désordre causé par le

1 — J. MARITAIN, *Cours traité de l'Existence et de l'Existant*, Paris, Hartmann, 1947, p. 65, n° 10.

péché originel, et l'orienter d'une façon proportionnée à une fin la dépassant complètement.

Nous verrons que Dieu a déposé dans l'âme de l'homme des aspirations à cet ordre supérieur. Ces aspirations vers le surnaturel ne proviennent pas formellement de la nature comme telle, mais de la grâce de Dieu achevant, dans un ordre supérieur, l'élan des facultés naturelles de l'homme, afin qu'il tende à cette suprême Béatitude qui lui est maintenant réservée par la volonté même de Dieu. C'est ainsi que nous croyons préférable de dire que ce désir est existentiellement une aspiration surnaturelle vers la vision béatifique. Rien n'est plus dangereux que de tomber dans l'erreur selon laquelle le surnaturel serait postulé, serait exigé par la nature. Nous verrons comment saint Thomas a su éviter cet excès. Le besoin du surnaturel ne peut être une loi de la nature ; impossible autrement de sauver la gratuité des dons que Dieu communique à l'homme, dans l'ordre surnaturel. Nous devons toujours avoir à l'esprit, lorsque nous traitons ces problèmes, la distinction dont nous avons posé les bases au début, entre la nature humaine proprement dite, spécifique, qui aurait pu être réalisée pure, et la nature humaine concrète, telle qu'elle existe, réalisée dans la descendance d'Adam, et unissant aux caractères spécifiques, des caractères de race également constants.

Entendue dans le second sens, la nature implique le surnaturel, non comme note spécifique, mais comme don gratuit reçu de son Créateur. C'est à ce titre que depuis le péché originel elle est déchue, diminuée, corrompue : ce qui veut certainement dire que l'humanité est dégénérée comme race, sur le plan de la grâce. Mais elle ne l'est pas au point d'avoir perdu sa capacité passive, sa destination surnaturelle, vestiges de son état primitif, dans lequel elle fut réellement créée. Moyennant ces précisions, il nous sera maintenant plus facile de comprendre ce que veut dire le Docteur Commun de l'Église lorsqu'il parle de désir de voir Dieu. Toujours cependant, il faudra se garder de confondre naturel et surnaturel et conserver clairement dans notre esprit la distinction essentielle entre les deux ordres. Dans un geste libre et spontané, Dieu a marqué la race d'Adam pour le surnaturel. Par ce geste qu'il n'a jamais rétracté, il dépose dans l'esprit de chaque homme, des germes de vie surnaturelle, dont l'influence est sensible en ceux-là mêmes où la divine semence est étouffée et ne parvient pas à lever. Ce serait se tromper que de prendre ce désir pour une aspiration formelle de la nature comme telle vers le surnaturel.

C'est ainsi que nous pourrions comprendre que le surnaturel, bien loin d'être une espèce d'intrusion d'un ordre supérieur et étranger dans l'ordre naturel humain, est au contraire un caractère dont notre nature doit être maintenant revêtue selon le plan même de notre divin Créateur.

Par conséquent la capacité de la nature se traduirait dans un désir d'être élevée à l'ordre surnaturel ? Le problème est très délicat et mérite que nous nous prononcions avec beaucoup de circonspection. Les controverses à ce sujet sont devenues fameuses. Voici comment s'exprime le père Roland-Gosselin à ce propos :

Il est, en effet, particulièrement difficile ici de s'exprimer avec exactitude, et il serait bien possible que, de part et d'autre, sous des expressions légèrement discordantes, l'on entendît au fond signifier une même chose ¹.

Essayons tout de même de clarifier notre position en suivant saint Thomas le plus près possible.

Il existe entre la créature spirituelle et le Créateur des relations tout à fait spéciales qu'il convient de déterminer. Est-il nécessaire au salut de croire des vérités qui dépassent notre raison naturelle ? A l'occasion de la réponse, à cette question, la situation privilégiée de la créature raisonnable sera mise en relief :

Partout où des natures forment entre elles un ordre, il se trouve que deux choses concourent à la perfection de la nature inférieure : c'en est une que cette nature soit dans son propre mouvement, mais c'en est une autre qu'elle soit dans le mouvement de la nature supérieure. Seule toutefois dans la création la nature raisonnable est immédiatement ordonnée à Dieu. La raison en est que les autres créatures n'atteignent pas à l'universel, mais uniquement au particulier : elles participent à la perfection de Dieu, soit par le seul fait d'exister, comme les êtres inanimés, soit en outre par celui de vivre et de connaître le singulier, comme les plantes et les animaux. La nature raisonnable au contraire, en tant qu'elle connaît le bien et l'être dans leur aspect universel, se trouve ordonnée immédiatement au principe de ce qui est. La perfection de la créature raisonnable consiste donc, non pas seulement dans ce qui convient à cette créature selon sa nature, mais aussi dans ce qui lui est accordé par une certaine perfection surnaturelle venant de la divine bonté. Voilà bien par où il a été dit plus haut que l'ultime Béatitude de l'homme consiste dans une surnaturelle vision de Dieu ².

1 — M.-D. ROLAND-GOSSELIN, « Béatitude et désir naturel », *RSPT* 18 (1929) 212. L'auteur explique la position de saint Thomas sur le sujet. Nous adopterons à peu près son opinion.

2 — II-II, q. 2, a. 3 : « *Utrum credere aliquid supra rationem naturalem sit necessarium ad salutem ? Respondeo dicendum quod in omnibus naturis ordinatis invenitur quod ad perfectionem naturae inferioris duo concurrunt : unum quod est secundum proprium motum ; aliud autem quod est secundum motum superioris naturae... Sola autem natura rationalis creata habet immediatum ordinem ad Deum. Quia ceterae creaturae non attingunt ad aliquid universale, sed solum ad aliquid particulare, participantem divinam bonitatem vel in essendo tantum, sicut inanimata, vel etiam in vivendo et cognoscendo singularia, sicut plantae et animalia ; natura autem rationalis, in quantum cognoscit universalem boni et entis rationem, habet immediatum ordinem ad universale essendi principium. Perfectio ergo rationalis creaturae non solum ergo consistit in eo quod ei competit secundum suam naturam, sed etiam in eo quod ei attribuitur ex quadam supernaturali participatione divinae bonitatis. »*

Il existe donc chez la créature spirituelle une puissance spéciale. Saint Thomas précisera la nature de cette puissance dans le *De Veritate* où il se demande si la grâce du Christ est infinie. L'objection affirme que cette grâce est vraiment infinie. Il répond en distinguant :

La grâce du Christ n'est pas infinie selon son essence puisqu'elle est créée. Cependant il peut être affirmé qu'elle est infinie, car c'est la grâce la plus parfaite qui puisse être. La capacité d'une créature doit être qualifiée selon la puissance de réceptivité qui existe en elle. Dans la créature, cette puissance existe de deux manières. Par conséquent, nous pouvons qualifier la première de *puissance naturelle*, qui peut être remplie complètement, puisque son extension ne peut dépasser les perfections naturelles. Il existe cependant une autre puissance, appelée *puissance obédientielle*, selon laquelle la créature peut recevoir d'autres perfections de son Créateur. Cette puissance ne pourra jamais être remplie complètement, puisque la créature pourra toujours recevoir quelque chose de son Auteur ; quelle que soit, en effet, la perfection de la réalité communiquée par Dieu, la créature demeure nécessairement en puissance à l'égard de son Créateur. Le mode par lequel cette perfection est communiquée à la créature, qui augmente selon le degré de bonté de cette perfection, produit dans l'être créé une plus grande mesure de perfection reçue, plutôt qu'une plus grande capacité à la recevoir ¹.

Comme on le remarque, l'opposition est explicite : cette puissance que saint Thomas lui-même appelle « obédientielle » ne peut en aucune façon être assimilée à la puissance naturelle selon laquelle Dieu se doit de communiquer à l'homme les perfections nécessaires à son achèvement normal. Cette puissance, qui n'est pas naturelle, puisque le Docteur angélique l'oppose explicitement à celle-ci, ne comporte rien de positif. Elle consiste dans un état d'attente à l'égard de la suprême bonté de Dieu. Ses limites ne seront autres que celles posées par le contradictoire, l'absurde d'une part, et la toute-puissance de Dieu d'autre part. La créature pourra toujours recevoir de son Créateur. Certains de ces dons lui seront dus en justice et elle y aura un droit réel ; d'autres lui seront communiqués gratuitement qu'elle ne pourra exiger aucunement. A l'occasion d'une question concernant l'infusion des vertus dans l'homme, il précise encore la nature de la puissance obédientielle. Une objection se présente :

Il semble inutile de faire appel à l'infusion de vertus dans l'homme, puisque celui-ci est déjà en puissance par rapport à la communication de ces vertus. L'acte

¹ — *De Veritate*, q. 29, a. 3, ad 3 : « *Utrum gratia Christi sit infinita ? Ad tertium dicendum quod capacitas creaturae dicitur secundum potentiam receptibilitatis quae est in ipsa. Est autem duplex potentia creaturae ad recipiendum. Una naturalis, quae potest tota impleri ; quia haec non se extendit nisi ad perfectiones naturales. Alia est potentia obedientiae, secundum quod potest recipere aliquid a Deo ; et talis capacitas non potest impleri, quia quidquid Deus de creatura faciat, adhuc remanet in potentia recipiendi a Deo. Modus autem, qui crescente bonitate crescit, sequitur magis mensuram perfectionis receptae, quam capacitas ad recipiendum.* »

et la puissance sont dans le même genre, car le genre se divise en acte et puissance comme nous l'affirme Aristote. Comme cette puissance ne provient pas d'une infusion, il est inutile de dire que l'homme possède ces vertus par infusion.

Saint Thomas répond :

Il faut distinguer entre puissance active et puissance passive. A l'ordre différent entre les agents ordonnés pour actualiser une puissance passive, correspondra un ordre différent dans les puissances passives du sujet récepteur, car à la puissance passive correspond toujours une puissance active. Ainsi l'eau ou la terre possèdent en elles une puissance par rapport au mouvement qu'elles reçoivent du feu qui les consume ; elles possèdent aussi une autre puissance selon laquelle elles reçoivent une influence de la part des corps célestes ; enfin elles possèdent une puissance à être mises en mouvement par Dieu. De même que le feu et les corps célestes, qui actualisent les puissances mentionnées plus haut, ont une activité propre, ainsi seul un agent surnaturel a une puissance active capable de produire certaines actualisations que la puissance d'un agent naturel ne pourrait aucunement produire. Voilà pourquoi, nous disons qu'il existe dans toute créature une puissance obédientielle, en autant que la créature est toujours prête à recevoir tout ce que Dieu voudra bien lui communiquer.

Ainsi, il y a dans l'âme une puissance qui peut être actualisée par un agent connaturel ; l'on peut dire par exemple, que l'âme est en puissance à l'égard des vertus acquises. Il existe en plus dans l'âme une capacité qui ne peut être perfectionnée si ce n'est par l'activité propre de Dieu lui-même, comme auteur de l'ordre surnaturel ; et c'est bien par rapport à cette puissance que les vertus surnaturelles peuvent être infusées dans l'âme ¹.

Les analogies que saint Thomas n'hésite pas à employer nous montrent bien que la puissance obédientielle ne comporte dans l'âme, sujet récepteur des réalités surnaturelles, rien de positif, mais bien plutôt une pure capacité négative qui provient de sa constitution même de créature rationnelle. Cette

1 — De virtutibus, q. 1, a. 10, ad 13. « *Utrum sint aliquae virtutes homini ex infusione ? Praeterea, homo ante acquisitionem virtutis est in potentia ad virtutes. Sed potentia et actus sunt unius generis : omne enim genus dividitur per potentiam et actum, ut patet in III Physic. Cum ergo potentia ad virtutem non sit ex infusione, videtur quod nec virtus ex infusione sit. — Ad decimumtertium dicendum, quod quando aliquod passivum natum est consequi diversas perfectiones a diversis agentibus ordinatis, secundum differentiam et ordinem potentialium activarum in agentibus, est differentia et ordo potentialium passivarum in passivo; quia potentiae passivae respondet potentia activa : sicut patet quod aqua vel terra habet aliquam potentiam secundum quam nata est moveri ab igne; et aliam secundum quam nata est moveri a corpore caelesti; et ulterius aliam secundum quam nata est moveri a Deo. Sicut enim ex aqua vel terra potest aliquid fieri virtute corporis caelestis, quod non potest fieri virtute ignis; ita ex eis potest aliquid fieri virtute supernaturalis agentis quod non potest fieri virtute alicuius naturalis agentis; et secundum hoc dicimus, quod in tota creatura est quaedam obediencialis potentia, prout tota creatura obedit Deo ad suscipiendum in se quidquid Deus voluerit. Sic igitur et in anima est aliquid in potentia, quod natum est reduci in actum ab agente connaturali ; et hoc modo sunt in potentia in ipsa virtutes acquisitae. Alio modo aliquid est in potentia in anima quod non est natum educi in actum nisi per virtutem divinam ; et sic sunt in potentia in anima virtutes infusae. »*

capacité de l'âme à recevoir de son Dieu de telles perfections, constitue par conséquent le fondement du problème que nous essayons d'éclaircir : les relations entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel dans la créature spirituelle. Outre ce dont la nature est capable en elle-même, il y a ce qu'elle est capable de devenir par la volonté de Dieu. Créée, elle peut encore obéir à la volonté de son Créateur, s'il lui plaît de l'élever à un ordre supérieur, sans lui faire perdre son essence propre. Seule l'intelligence cependant peut être élargie et atteindre l'infini tel qu'il est en lui-même, sans perdre son essence propre. La capacité du surnaturel dans la créature spirituelle repose donc sur sa nature elle-même, faite à l'image de Dieu, dont elle tient le pouvoir de connaître. Ce pouvoir contient en lui des potentialités qui attendront de Dieu leurs actualisations et qui permettront à la créature d'atteindre la vision béatifique. Pourtant il faut s'arrêter aux limites de la nature créée. Celle-ci obéira à son Créateur, mais elle ne peut qu'obéir. Rien en elle qui soit du surnaturel, l'amorce ou encore moins l'exige : la puissance obédientielle, si réelle qu'elle soit, demeure absolument passive ; elle est une attitude d'expectative à l'égard du Créateur ¹.

Saint Thomas répétera pratiquement mot à mot le même texte à deux endroits différents de la *Somme théologique*, à propos de la puissance obédientielle. La première occasion lui sera fournie lorsqu'il traitera du motif de l'incarnation ² ; la seconde lorsqu'il étudiera la science du Christ ³.

Il existe donc une puissance obédientielle, chez toutes les créatures. Essayons de circonscrire le plus possible ce qu'il entend lorsqu'il applique cette notion à une créature en particulier : la créature spirituelle. Il faut encore une fois faire ressortir le caractère de pure passivité que comporte cette puissance dans la créature. Celle-ci se prête à l'action divine pour recevoir de Dieu tout ce qu'il lui plaira d'opérer en elle. Il n'y a aucun doute que la créature spirituelle a reçu dans le plan divin une place de choix. Saint Thomas fait très bien ressortir cet aspect, comme nous l'avons déjà illustré par le texte cité plus haut. La connaissance connaturelle d'une créature spirituelle lui fait atteindre à l'universel et par le fait même elle devient immédiatement reliée au principe de ce qui est : Dieu.

Cette situation privilégiée sera davantage affirmée lorsqu'il traitera de la puissance obédientielle de la créature humaine.

La puissance par laquelle l'intelligence obéit au désir de son Créateur de l'élever par grâce à l'ordre divin, est explicitée en de nombreux endroits de l'œuvre écrite de l'Aquinat, d'une façon tout à fait spéciale. Certains ont prétendu même que pour saint Thomas, la puissance obédientielle par

1 — Voir E. GILSON, *L'Esprit de la Philosophie médiévale*, 2^e édition, Paris, (1944), p. 362.

2 — Voir III, 1, 3, ad 3 : « *Utrum si homo non peccasset, nihilominus Deus incarnatus fuisset ?* »

3 — Voir III, 11, 1 : « *Utrum secundum scientiam inditam vel infusam Christus cognoverit omnia ?* »

laquelle la nature intellectuelle obéira à tout ce que Dieu veut opérer en elle, et la puissance par laquelle la créature spirituelle obéira à ce désir tout particulier de son Créateur par lequel elle sera élevée à l'ordre surnaturel et à la vision béatifique, se distinguent réellement ¹.

Nous ne croyons pas cependant qu'il faille aller jusque-là. La puissance obédientielle, étant analogiquement appliquée à chacune des créatures suffit pour expliquer en théologie toutes les puissances passives de la créature spirituelle à l'égard des désirs que Dieu peut avoir pour elle, y compris ce désir particulier permettant à l'intelligence créée de participer à la vie propre de Dieu, son Créateur et son Père. La capacité naturelle à la grâce est une réelle ordination passive à la toute-puissance divine, tout comme la puissance obédientielle que nous découvrons dans les autres créatures qui ne partagent pas la spiritualité, comme note essentielle de leur nature. La persistance de saint Thomas à distinguer entre la puissance obédientielle de la créature spirituelle et celle des autres créatures n'est qu'une des nombreuses applications de l'analogie à nos concepts théologiques.

Il est certain que l'on rencontre plusieurs fois dans saint Thomas cette affirmation que l'âme est par sa nature « *capax gratiae* » ou « *capax Dei* ». Voici un exemple :

La justification de l'impie, nous dit-il, n'est pas miraculeuse, parce que par sa nature, l'âme est capable de recevoir la grâce. La créature spirituelle créée à l'image de Dieu, devient par le fait même capable de recevoir la grâce, comme le rapporte saint Augustin ².

Nous savons comment la structure même du « *mens* » pouvait servir de fondement à cette affirmation. Cette expression est exacte et basée sur la puissance obédientielle de la créature humaine. Cette puissance n'est rien en elle-même que la plasticité de l'homme devant le pouvoir souverain de Dieu. Il reste cependant que c'est en se servant de notre âme que Dieu lui confère cette forme surnaturelle qui est la grâce. Cette puissance est purement passive car elle ne peut en aucune façon servir de fondement positif à l'infusion de la vie divine en nous. Cette puissance, partie intégrante de notre nature, nous permet cependant de constater que c'est vraiment la créature humaine qui est élevée à un ordre supérieur. Cette élévation ne lui revient que par le bon vouloir de la miséricorde divine. Cette puissance nous

1 — Voir L. CHARLIER, « Puissance passive et désir naturel », *ETL* [*Ephemerides theologicæ Lovanienses*] 7 (1930) 20-28.

2 — I-II, q. 113, a. 10 : « *Utrum justificatio impii sit opus miraculosum ? [...] Secundo in quibusdam miraculis operibus invenitur quod forma inducta est supra naturalem potentiam naturalem talis materiae : sicut in suscitatione mortui vita est supra naturalem potentiam talis corporis. Et quantum ad hoc, justificatio impii non est miraculosa : quia naturaliter anima est gratiae capax ; eo ipso quod facta est ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam* », ut Augustinus dicit. (De Trinit., lib. 14, cap. 8).

permet aussi de comprendre que l'infusion de la grâce en nous ne peut être appelée une création, même si elle s'en approche, comme l'affirme saint Thomas¹. La grâce est un accident, elle n'existe pas avant d'être produite en nous et lorsque nous la possédons, elle n'est pas juxtaposée à notre âme. La grâce sera éduite des puissances obédientielles de l'homme. Elle ne procède pas de la nature, mais nous pouvons affirmer qu'elle est produite dans la créature humaine. Notre âme ne peut en aucune façon attendre la grâce comme une perfection qu'elle pourrait exiger. Elle ne contient pas virtuellement la grâce, mais Dieu produit la grâce dans notre âme de notre être même dont elle reçoit l'existence et qu'elle qualifie à son tour divinement. C'est ainsi que nous pouvons dire que la grâce existe par l'existence même de notre âme². Voilà comment le Docteur angélique nous donne des éclaircissements indiscutables sur les relations qui existent entre la grâce et la nature.

Nous pouvons maintenant tenter une esquisse de synthèse à propos de puissances passives. Les puissances passives contenues dans l'univers sont de deux sortes : celles que des agents créés sont capables d'actuer, et celle que Dieu seul est en mesure de combler. D'où la distinction qui s'impose entre puissance passive naturelle et puissance obédientielle. Comme nous l'avons constaté, cette dernière se définit : ce que les êtres peuvent devenir sous l'action non pas d'une créature, mais de Dieu seulement³. Comme toute puissance passive, la puissance obédientielle comporte une dose de réalité, qui pour être imparfaite, ne doit pas être confondue avec une simple possibilité logique. Pourtant cette puissance circonscrite seulement par la nature du sujet et de l'agent, s'étend aussi loin que la toute-puissance divine et la potentialité des êtres existants.

Elle englobe non pas précisément tout ce qui ne répugne pas en soi, mais tout ce qu'il ne répugne pas que les choses puissent devenir. La puissance obédientielle d'autre part ne coïncide pas avec l'être des créatures, elle n'est que ce que la créature peut devenir sous la main divine⁴.

1 — Voir *De potentia*, q. 3 a. 8 ad 3 : *Ad tertium dicendum, quod gratia, cum non sit forma subsistens, nec esse nec fieri ei proprie per se competit: unde non proprie creatur per modum illum quo substantiae per se subsistentes creantur. Infusio tamen gratiae accedit ad rationem creationis in quantum gratia non habet causam in subiecto, nec efficientem, nec talem materiam in qua sit hoc modo in potentia, quod per agens naturale educi possit in actum, sicut est de aliis formis naturalibus.*

2 — Voir *De Veritate*, q. 27, a. 3, ad 9 : *Formae autem non subsistentes, sive substantiales sive accidentales, non proprie creantur, sed concreantur: sicut nec esse habent per se, sed in alio: et quomodo non habeant materiam ex qua, quae sit pars eorum, habent tamen materiam in qua, a qua dependent, et per cuius mutationem in esse educuntur; ut sic eorum fieri sit proprie subiecta eorum transmutari. Cette précision de saint Thomas est apportée pour répondre à la question suivante : *Utrum aliqua creatura possit gratiae causa esse ?**

3 — Voir *De Veritate*, q. 8, a. 12, ad 3 : *Ad quartum dicendum, quod duplex est potentia. Una est naturalis quae potest per agens naturale in actum reduci [...] Est autem alia potentia obedienciae, secundum quam in creatura fieri potest quicquid in ea fieri voluerit creator [...].*

4 — Voir G. LAPORTA, « Appétit naturel et puissance obédientielle », *ETL* 5 (1928) 260.

Pure passivité basée sur la nature par laquelle celle-ci est dans un état d'attente à l'égard de la volonté productrice de son Créateur, voilà bien ce qui constitue la puissance obédientielle.

Le désir de voir Dieu

La notion de puissance obédientielle expliquée, voyons maintenant ce que saint Thomas entend par le désir naturel de voir Dieu, que nous rencontrons si souvent en parcourant ses œuvres. Le désir naturel de voir Dieu est basé sur la puissance obédientielle de l'homme qu'il exprime d'une certaine façon et que nous essaierons maintenant de déterminer.

Il n'est pas nécessaire de rappeler tous les textes affirmant l'existence du désir de la vision béatifique dans la créature spirituelle. Sur ce point la pensée du saint Docteur est ferme et constante. La difficulté ne consiste pas, en effet, à connaître l'existence de ce désir mais bien plutôt d'en déterminer la nature exacte.

Voici l'affirmation la plus formelle, le texte le plus souvent répété. Ouvrons la *Somme théologique*. La Béatitude consiste-t-elle dans la vision de l'essence divine ?

La dernière et parfaite béatitude ne peut être que dans la vision de l'essence divine. Pour le prouver, deux considérations s'imposent. La première est que l'homme ne saurait être parfaitement heureux tant qu'il lui reste quelque chose à désirer et à poursuivre. La seconde est que la perfection d'une faculté doit être appréciée d'après la nature de son objet. Or l'objet de l'intelligence est la quiddité des choses, autrement dit leur essence, comme il est dit au livre *De Anima*, d'où il résulte que la perfection de l'intellect se mesure à la connaissance qu'il prend de son objet quant à son essence même. Si donc un intellect connaît dans son essence un certain objet, mais de telle sorte que par cet effet il ne puisse parvenir à la connaissance de la cause dans son essence même et savoir d'elle ce qu'elle est, on ne peut dire que cet intellect atteigne purement et simplement à la cause, bien que par l'effet envisagé il sache de cette cause qu'elle est. Voilà pourquoi en raison de sa nature même, le désir demeure à l'homme, quand il connaît un effet et l'existence de sa cause, de savoir en outre, au sujet de cette cause ce qu'elle est en elle-même. Et c'est là un désir d'admiration ou d'étonnement qui provoque la recherche, comme il est dit au début de la *Métaphysique*. Par exemple, quelqu'un, voyant une éclipse de soleil, comprend qu'elle doit avoir une cause, et comme il l'ignore, il s'étonne, admire, et sous l'empire de ces sentiments, il cherche, et son investigation ne cessera pas avant qu'il ne soit parvenu à connaître l'essence même de cette cause. De la même manière l'intellect humain, quand il connaît dans son essence un effet créé et ne sait pourtant de Dieu qu'une chose, à savoir qu'il est, ne peut prétendre être élevé en perfection jusqu'à atteindre purement et

simplement à la cause première ; il lui reste un désir naturel de chercher à connaître cette cause. Il n'est pas encore parfaitement heureux. En conséquence, pour la parfaite béatitude, il faut que l'intellect atteigne à l'essence même de la cause première. C'est ainsi qu'il obtiendra sa perfection par son union à Dieu comme à son objet, puisqu'en cet objet seul consiste la béatitude de l'homme, ainsi que nous l'avons dit ¹.

Saint Thomas répétera ce raisonnement dans le *Contra Gentiles* et aussi dans le *Compendium Theologiae*. Il serait difficile de trouver un plus beau texte se rapportant plus directement à la question. Il ne peut y avoir aucun doute dans notre esprit : à l'égard de la vision intuitive de Dieu, cause première, il existe dans l'âme humaine un désir. Ce désir est acte de la volonté et comme la volonté suit toujours l'intelligence, il sera le fruit de la connaissance que l'intelligence pourra avoir de la cause. Ce texte semble réellement affirmer que la béatitude surnaturelle est dans la ligne de la nature ; ce qui viendrait détruire tout ce que nous nous sommes appliqués à démontrer jusqu'ici. Il nous faut cependant être prudents dans nos conclusions et interpréter ces textes si clairs à propos du désir de nature, avec l'aide de tous les autres énoncés essentiellement thomistes que nous connaissons.

Le désir suit toujours la connaissance. Comme il est impossible à l'intelligence de connaître Dieu tel qu'il est en lui-même, par ses seules forces naturelles, nous pouvons donc présumer que ce désir ne sera appelé naturel qu'avec beaucoup de circonspection ². Le désir que nous avons rencontré pourra être dit désir naturel ; il suit la connaissance des effets de Dieu et il a comme terme, la vision de la cause première :

1 — Voir I-II, q. 3, a. 8 : « *Utrum beatitudo sit in visione divinae essentiae ? Respondeo dicendum quod ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae. Ad cuius evidentiam, duo consideranda sunt. Primo quidem, quod homo non est perfecte beatus, quandiu restat sibi aliquid desiderandum et quaerendum. Secundum est, quod uniuscuiusque potentiae perfectio attenditur secundum rationem sui obiecti. Obiectum autem intellectus est quod quid est, idest essentia rei, ut dicitur in III de Anima. Unde intantum procedit perfectio intellectus, inquantum cognoscit essentiam alicuius rei. Si ergo intellectus aliquis cognoscat essentiam alicuius effectus, per quam non possit cognosci essentia causae, ut scilicet sciatur de causa quid est ; non dicitur intellectus attingere ad causam simpliciter, quamvis per effectum cognoscere possit de causa an sit. Et ideo remanet naturaliter homini desiderium, cum cognoscit effectum, et scit eum habere causam, ut etiam sciat de causa quid est. Et illud desiderium est admirationis, et causat inquisitionem, ut dicitur in principio Metaphys. Puta si aliquis cognoscens eclipsim solis, considerat quod ex aliqua causa procedit, de qua, quia nescit quid sit, admiratur, et admirando inquirat. Nec ista inquisitio quiescit quousque perveniat ad cognoscendum essentiam causae. Si igitur intellectus humanus, cognoscens essentiam alicuius effectus creati, non cognoscat de Deo nisi an est ; nondum perfectio eius attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam. Unde nondum est perfecte beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae. Et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum sicut ad obiectum, in quo solo beatitudo hominis consistit, ut supra dictum est.* »

2 — Voir I, q. 75, a. 6 : « *Utrum anima humana sit corruptibilis ? [...] Desiderium autem in rebus cognoscentibus sequitur cognitionem* ».

Notre désir de connaître, est si fort qu'il nous pousse à savoir non pas seulement les effets, mais même l'essence de la cause qui les a produits. Tant que cette connaissance de la cause ne nous est pas communiquée, nous ne sommes pas en repos et notre désir continue à nous inciter à connaître. Impossible donc de concevoir notre désir de connaître en repos, si nous ne connaissons la cause première et cela non pas d'une façon quelconque, mais telle qu'elle est en elle-même. La cause première n'est nulle autre que Dieu ; ainsi voir Dieu tel qu'il est en lui-même sera donc la vraie fin ultime de la créature spirituelle ¹.

Les autres textes sont aussi explicites. Il nous suffit de bien retenir que le désir de connaître Dieu en lui-même sera toujours proportionné à la connaissance que nous avons de l'être suprême. Ce qui implique déjà pour qu'il devienne efficace une intervention de la divinité puisqu'il est impossible à toute intelligence créée de connaître Dieu tel qu'il est en lui-même, par ses seules forces naturelles. La béatitude consistant de fait dans la vision béatifique ne peut être appelée béatitude naturelle que pour Dieu lui-même. Par conséquent nous ne pouvons admettre que le désir naturel de la créature spirituelle provienne uniquement de sa nature. Pour bien comprendre ces textes, rappelons-nous le premier principe exposé dans l'introduction : saint Thomas est d'abord et avant tout un théologien, surtout dans la *Somme théologique* et le *Compendium Theologiae*. Connaissant par la Révélation le fait de l'appel de l'homme à la vision béatifique, il essaie d'expliquer et de trouver un point de raccordement avec la nature.

Dieu est aussi la fin dernière de la créature raisonnable considérée dans son ordre de nature. Par son intelligence, elle connaît l'existence du Créateur et naît chez elle le désir de savoir ce qu'il est lui-même. Mais cela ne fait pas encore de ce désir un désir d'ordre surnaturel. Sans doute, elle désire connaître son Créateur en lui-même et non plus par les effets créés qui le masquent sans le livrer, comme nous le connaissons aujourd'hui. Mais de là à dire qu'il s'agit d'une vision faciale, sans espèce créée intermédiaire, il y a un abîme !

Dans l'ordre purement naturel, il ne peut s'agir de cela. Quand nous désirons connaître une personne, notre désir sera complètement satisfait si nous sommes mis en sa présence, et pourtant nous ne la connaissons que par l'intermédiaire des « *verbum mentis* ». Aussi le pur désir naturel de voir Dieu ne peut s'étendre jusqu'à la vision faciale d'ordre surnaturel où Dieu

1 — Voir le *Compendium Theologiae* : *De duplici potentia, cui in rebus respondet duplex intellectus, et quis sit finis intellectualis creaturae [...]* Tale est autem in nobis sciendi desiderium, ut cognoscentes effectum, desideremus cognoscere causam, et in quacumque re cognitis quibuscumque eius circumstantiis, non quiescit nostrum desiderium, quousque eius essentiam cognoscamus. Non igitur naturale desiderium sciendi potest quietari in nobis, quousque primam causam cognoscamus, non quocumque modo, sed per eius essentiam. Prima autem causa Deus est, ut ex superioribus patet. Est igitur finis ultimus intellectualis creaturae, Deum per essentiam videre.

se communiquera sans intermédiaire aucun. Il suffira pour le combler de l'infusion par Dieu d'espèces qui le représentent imparfaitement si l'on veut, mais dont la perfection comblera la créature hors de toute attente, dans une extase béatifique d'ordre naturel.

Mais en fait, ce n'est pas à cette béatitude-là que Dieu nous appelle et nous ordonne dans l'ordre existentiel où il nous a définitivement lui-même placés. C'est à lui-même sans voile et sans intermédiaire qu'il nous appelle : le désir naturel que lui-même trouve en nous, il le développe par sa grâce, il l'achève, et le fait se terminer sur lui-même, objet personnel de possession faciale et béatifiante.

Il y a donc un désir naturel dirigé vers Dieu, auteur de la création. Par sa grâce actuelle, Dieu utilise la puissance obédientielle de cet élan de nature pour le faire aboutir sur lui-même, objet cette fois-ci d'une possession sur-naturelle sans intermédiaire aucun d'ordre créé. C'est à cela que Dieu appelle tous les hommes désormais dans l'ordre providentiel où nous vivons et c'est pour cela qu'il agit désormais en nous par sa grâce.

Aussi le désir naturel en fait aboutit-il bien sur la vision possessive de Dieu non plus seulement Créateur des hommes, mais Père de ses enfants. Mais entre le point de départ et le point d'arrivée, il y a l'intervention de la grâce de Dieu en quête de ses enfants, intervention rendue possible par la puissance obédientielle de ce désir même.

Est-ce que saint Thomas a traité le problème ailleurs en s'inspirant davantage de la philosophie ? Sous cet aspect, les textes relatifs aux limbes offrent un intérêt spécial. Pour combattre l'idée que les enfants morts sans baptême souffriraient de leur privation du bonheur du Ciel, le Docteur angélique n'hésite pas à réduire le désir que la nature spirituelle peut avoir de la vision béatifique à une simple « velléité ». C'est ainsi que dans un contexte de nature « *simpliciter dicta* », il nous illustre bien ce qu'il faut entendre par désir naturel de voir Dieu.

Voici comment se pose le problème dans le *Commentaire sur les Sentences*.

Être privé de ce que l'on désire, ne peut arriver sans produire une peine. Mais les enfants morts sans baptême désirent la vision béatifique, autrement leur volonté serait pervertie ; ce qui ne peut arriver que par un acte personnel d'un être humain pleinement doué de l'usage de sa liberté. Par conséquent, la perte de la vision béatifique constitue pour eux une peine.

La réponse de saint Thomas sera lumineuse et ferme :

Le désir de la volonté peut porter sur des choses irréalisables et sur des choses réalisables, comme Aristote l'affirme dans son livre sur les *Éthiques*. Un désir volontaire et ferme ne peut exister chez un être à moins qu'il ne soit ordonné d'une façon quelconque à l'acquisition de la réalité désirée. Si un tel désir ne peut se réaliser, il en résulte chez l'homme une peine profonde. Aucune peine ne peut

venir, cependant, du fait de la non réalisation d'un désir qui porterait sur un objet impossible à obtenir. Dans ce dernier cas il serait préférable d'appeler le mouvement de la volonté plutôt une velléité qu'un désir, puisque l'homme ne le désire pas d'une façon absolue, mais il le désirerait certainement s'il lui était possible de posséder la perfection désirée ¹.

La nature n'a donc qu'une velléité à l'égard de la vision béatifique, si elle est considérée comme telle. Peut-être saint Thomas a-t-il évolué sur ce point ? Le *Commentaire sur les Sentences* nous rapporte sa pensée lorsqu'il n'en était qu'à ses débuts comme professeur. Et pourtant le *De Malo* nous confirme la même assertion. « Il ne serait pas raisonnable, nous dit-il, que quelqu'un souffre de la perte d'une chose qu'il ne peut avoir. Il serait absurde en effet de concevoir un simple paysan regrettant de ne pouvoir devenir roi. ² » Le paysan désirerait sans doute devenir roi si la chose devenait possible pour lui. Le désir de la vision béatifique provenant de la nature uniquement n'est donc pas une ordination active de la volonté.

Dans le *Commentaire sur la deuxième Épître aux Corinthiens*, saint Thomas nous montre bien que le désir de tous les biens surnaturels, y compris la vision béatifique, ne provient en aucune façon de la nature, considérée en elle-même.

Le désir que nous avons de la vision béatifique, ne provient pas de la nature mais de Dieu ; c'est pourquoi saint Paul nous dit : « Et celui qui nous a formés pour cette destinée, c'est Dieu » ; comme s'il nous disait : nous voulons participer au bonheur du Ciel, de telle façon que le bonheur terrestre ne nous soit pas enlevé cependant. Ce désir pourtant, c'est Dieu lui-même qui le met dans nos âmes, comme il est rapporté dans l'épître aux Philippiens (2, 13) : *c'est Dieu qui, suivant sa bienveillance opère en nous le vouloir et le faire*. Comment expliquer cette situation ? Toute nature, possède en elle un appétit proportionné à sa fin naturelle, comme le poids d'un corps l'attire vers le centre de la terre où l'attend le repos. Si la nature possède un appétit l'attirant vers un bien qui la dépasse complètement, elle ne tend pas vers lui naturellement, mais exige d'un autre un secours qui lui permettra d'atteindre vraiment cette nouvelle fin. Il est évident que la jouissance de la gloire céleste et le fait de profiter de la vision béatifique dépasse

1 — *Super Sent.*, lib. 2 d. 33 q. 2 a. 2 ad 2 : « *Utrum pueri non baptizati sentiant in anima afflictionem spiritualem ? [...] Praeterea, carere illo quod quis vult habere, sine afflictione esse non potest. Sed pueri vellent visionem divinam habere: alias voluntas eorum actualiter perversa esset. Ergo cum ea careant, videtur quod ex hoc afflictionem sentiant. [...] Ad secundum dicendum, quod quamvis voluntas sit possibilem et impossibilem, ut in 3 Ethic. dicitur; tamen voluntas ordinata et completa, non est nisi eorum ad quae quis aliquo modo ordinatus est: et si in hac voluntate deficient homines dolent; non autem si deficient ab illa voluntate quae impossibilem est, quae potius velleitas quam voluntas debet dici: non enim aliquis illud vult simpliciter; sed vellet, si possibile foret.* »

2 — *De Malo*, q. 6, a. 3 : « *Utrum patiantur afflictionem interioris doloris qui cum solo originali decedunt ? [...] Non est absque inordinatione voluntatis quod aliquis doleat se non habere quod nunquam potuit adipisci; sicut inordinatum esset, si aliquis rusticus doleat de hoc quod non esset regnum adeptus. [...]* »

complètement la nature de la créature spirituelle, même si celle-ci est appelée par Dieu à une telle fin. Par conséquent le désir de la vision béatifique que l'on rencontre chez la créature spirituelle, ne provient pas de sa nature, mais de Dieu lui-même qui nous l'a communiqué gratuitement ¹.

Impossible de trouver affirmation plus catégorique sur le désir naturel de voir Dieu. Il existe vraiment un désir de la vision béatifique, mais il provient non pas formellement de la nature comme telle, mais de Dieu qui, par sa grâce, fait terminer l'élan de sa créature sur lui-même. Remarquons l'expression de saint Thomas à propos de ce désir : « *licet sit rationalis creaturae.* » Même si d'une certaine façon il appartient à la créature spirituelle, telle qu'elle existe présentement, ce désir ne peut avoir sa source explicative qu'en Dieu lui-même, auteur de l'ordre surnaturel.

Ce désir suppose donc la révélation de notre fin surnaturelle et il ne peut être dit un produit d'un certain progrès de la connaissance philosophique. Par conséquent, il nous faut bien distinguer entre le désir naturel de la béatitude que nous avons et qui provient de notre nature même et le désir tout particulier que nous avons de *cette* béatitude à laquelle Dieu nous appelle en fait : la vision béatifique. Ainsi notre âme qui est déterminée au bien en général et à notre bien, ne tend avant enquête de l'intelligence vers aucun bien particulier. Sans l'appel de Dieu à la vision béatifique, jamais aucune créature spirituelle n'aurait eu un réel désir de posséder Dieu en lui-même. Par conséquent, lorsque nous rencontrerons chez saint Thomas une insistance à démontrer la possibilité d'un désir de nature vers la vision béatifique, nous devons nous rappeler qu'il traite le problème en théologien tenant compte de la Révélation qui nous indique à quelle fin sublime Dieu a appelé les créatures spirituelles.

Il continue à démontrer l'heureuse harmonie qui doit exister entre la Foi et la raison, entre la philosophie et la théologie, entre la nature et la grâce. « La grâce ne détruit pas la nature, mais la perfectionne ². » La nature et la grâce, ayant Dieu pour auteur viendront s'unir dans une créature spirituelle et rendront témoignage de la sagesse et de la bonté infinies de celui qui les a faites.

1 — Super II Cor., cap. 5, l. 2 : « *Sed hoc, quod caelestem inhabitationem superindui cupiamus, non est ex natura, sed ex Deo. Et ideo dicit qui autem efficit nos in hoc, etc., quasi dicat: volumus superinduere caelestem habitationem, ita tamen quod non spoliemur terrena, et tamen, hoc ipsum quod volumus sic supervestiri, efficit in nobis Deus. Phil. II, 13 : Deus est qui operatur in nobis, et cetera. Cuius ratio est, quia quamlibet naturam consequitur appetitus conveniens fini suae naturae, sicut grave naturaliter tendit deorsum, et appetit ibi quiescere. Si autem sit appetitus alicuius rei supra naturam suam, illa res non movetur ad illum finem naturaliter, sed ab alio quod est supra naturam suam. Constat autem quod perfrui caelesti gloria et videre Deum per essentiam, licet sit rationalis creaturae, est tamen supra naturam ipsius, non ergo movetur rationalis creatura ad hoc desiderandum a natura, sed ab ipso Deo, qui in hoc ipsum efficit nos.* »

2 — I, q. 8, ad 2 [...] « *Cum enim gratia non tollat naturam sed perficiat [...]* »

Autour de la signification du désir naturel de voir Dieu, d'interminables controverses se sont élevées. Il est manifestement en dehors de notre thèse de prendre position parmi tous les auteurs qui y furent mêlés et compromis. Ce que nous avons montré jusqu'ici suffit pour remplir le rôle que nous nous sommes imposé. Le désir naturel de voir Dieu, loin de s'opposer à la distinction entre les deux ordres, naturel et surnaturel, vient la confirmer magistralement selon la doctrine la plus authentique du Docteur Commun de l'Église. Il suffit donc pour nous de constater que ce désir provient d'abord et avant tout de Dieu lui-même, et qu'il se trouve vraiment aujourd'hui dans la créature spirituelle. Nous renvoyons donc à plus tard une étude plus fouillée sur la signification exacte de ce désir dans la créature humaine. Est-ce qu'il est *inné* ou *élicite*, *efficace* ou non ? Tous des problèmes qui n'entrent pas dans l'orbite normal de cette étude.

Nous pouvons maintenant conclure. Le désir naturel de la vision béatifique s'explique par la doctrine de la puissance obédientielle de l'élan de notre nature que la grâce de Dieu surélève jusqu'à lui ; ainsi sont mises en évidence la gratuité de tout l'ordre surnaturel et sa distinction essentielle avec l'ordre naturel.

Ce désir de voir Dieu ne peut servir de preuve pour démontrer la possibilité de la vision béatifique pour la créature spirituelle, puisqu'il fait lui-même existentiellement partie de l'ordre surnaturel. Cette possibilité ressort très bien au contraire si l'on admet que c'est Dieu lui-même qui a communiqué à l'homme ce désir vers une fin à laquelle il n'avait pas le droit d'aspirer normalement.

Il faut aussi conclure encore une fois que saint Thomas s'exprime toujours en théologien supposant la nature en son état d'élévation gratuite. De cette façon la merveilleuse synthèse esquissée par saint Thomas dans ses œuvres ressort avec beaucoup d'à-propos.

