



HAL
open science

” Surnaturel au crible du thomisme traditionnel ”

Henry Donneaud

► **To cite this version:**

Henry Donneaud. ” Surnaturel au crible du thomisme traditionnel ”. Revue Thomiste, 2001, Surnaturel, Une controverse au cœur du thomisme au XXe siècle, 101, p. 53-72. hal-02521680

HAL Id: hal-02521680

<https://hal.science/hal-02521680>

Submitted on 27 Mar 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

***Surnaturel* au crible du thomisme traditionnel**

Cette communication voudrait montrer la pertinence et l'ambiguïté d'un tel titre.

Chacun en comprend le sens immédiat. *Surnaturel* d'Henri de Lubac¹ a rencontré l'opposition de plusieurs auteurs qui, dans leur critique, en appelaient tous, plus ou moins directement, à l'autorité de S. Thomas. Parlons ici des critiques thomistes d'un ouvrage suspecté de non-conformité thomiste.

Or Henri de Lubac attribuait lui-même à son ouvrage, comme propos secondaire mais explicite, la redécouverte du vrai S. Thomas, par delà plusieurs siècles d'infidélité de la part de ses commentateurs attirés, au moins depuis Cajetan. Parlons alors d'une réhabilitation du vrai thomisme à l'encontre d'une tradition thomiste déformée.

Nous voilà donc devant au moins deux thomismes, ou du moins deux propos thomistes qui revendiquent l'un et l'autre la qualité de « traditionnel » : d'une part un thomisme conservateur, qui se pense traditionnel et que Lubac prétend n'être que moderne, au mauvais sens du mot ; d'autre part un thomisme critique et rénovateur qui en appelle d'une tradition récente à la tradition authentique.

Mais admettons, comme chacun l'aura spontanément entendu, que l'expression « thomisme traditionnel » renvoie aux critiques conservateurs du livre de Lubac. Nous retrouvons alors les coordonnées bipolaires qui encadrent la présentation courante de notre débat. Laissés à eux-mêmes, les héritiers de ce débat s'en tiennent facilement à une telle guerre de tranchée : pour les uns, Lubac a eu raison, y compris dans sa lecture de S. Thomas, contre des adversaires étroits d'esprit et incompetents en histoire des doctrines ; pour les autres, Lubac, malgré son imposant appareil d'érudition, a malmené S. Thomas et trahi par là l'équilibre d'une saine théologie du surnaturel.

L'historien voudrait tenter de dépasser cette alternative en menant une enquête sur cette marchandise que l'on qualifie de « thomisme traditionnel ». Toutes les critiques adressées à *Surnaturel* au nom de la tradition scolastique sont-elles de « même farine » ? Manifestent-elles une commune mentalité conservatrice, une même ignorance de la méthode historique, un même refus des questions nouvelles posées à la théologie ? Plus franchement, ne pouvait-on critiquer Lubac qu'en refusant toute concession aux facteurs de renouveau de la théologie, en particulier à ce que l'on a appelé la « nouvelle théologie » ?

Parmi bien d'autres possibles, nous retenons ici trois exemples choisis pour leur diversité emblématique : 1° la recension du jésuite romain Charles Boyer paru dans *Gregorianum* en 1947 ; 2° le long article critique du dominicain romain Rosaire Gagnebet paru dans la *Revue thomiste* en 1948 et 1949 ; 3° l'étude critique du dominicain salicétain Marie-Joseph Le Guillou parue dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* en 1950.

Charles Boyer

Ce jésuite français né en 1884, professeur à la Grégorienne depuis 1922, était alors l'un des piliers les plus autorisés de ce que l'on peut appeler, à la suite d'Étienne Fouilloux et du cardinal Ottaviani, le « Rempart », à savoir ce bastion doctrinal scolastique

¹ Henri de LUBAC, *Surnaturel, Études historiques*, Paris, Aubier, 1946 ; en abrégé : *Surnaturel*.

que les théologiens romains entendaient dresser contre toutes les contestations ou innovations post-modernistes au sein de la pensée catholique². Secrétaire de l'Académie pontificale Saint-Thomas d'Aquin, il était aussi un spécialiste reconnu de Saint-Augustin, dont il se faisait une spécialité de démontrer la complémentarité avec le docteur Angélique dans la tradition catholique³.

Chronologiquement, sa critique de *Surnaturel* fut le premier de nos trois textes. Elle parut dans la troisième livraison du *Gregorianum* de 1947, au début de l'automne, soit un an après la sortie du livre⁴. Par son genre littéraire, ce texte s'apparente à une recension critique. Il en a la taille encore modeste (seize pages), en honore partiellement le propos descriptif, même s'il ne donne pas le plan du livre, et déploie une critique directe de la thèse centrale.

Relevons deux traits spécifiques.

D'une part Boyer esquivait toute discussion historico-critique. Son propos reste exclusivement doctrinal et spéculatif. Il argumente en pur théologien contre un Lubac lui-même considéré comme pur théologien. Il ne consacre que deux pages à réfuter l'argument de Lubac selon lequel la thèse de la nature pure serait historiquement récente. La défense qu'il expose de cette thèse se situe donc sur le seul terrain de la vérité théologique, terrain réputé intemporel et immuable au cœur de la doctrine catholique. Nous sommes ici très loin de l'érudition historique.

D'autre part, Boyer, dans sa critique, ne se réfère pour ainsi dire jamais à S. Thomas, qu'il ne cite nulle part explicitement et dont il n'invoque que très marginalement l'autorité propre. Il ne cherche aucunement à rectifier les interprétations erronées que Lubac aurait donné de la pensée de S. Thomas, mais seulement à montrer comment Lubac, selon lui, ne parvient pas à honorer les exigences catholiques du problème théologique du surnaturel. Le point de vue de Boyer n'a donc rien d'explicitement thomiste. Il est celui d'une certaine tradition catholique réputée unanime, à l'intérieur de laquelle S. Thomas brille d'un éclat tout particulier, sans pourtant s'imposer comme le vecteur obligé du labeur théologique.

Boyer résume la « nouveauté⁵ » du livre de Lubac en deux éléments essentiels : d'une part une négation, celle de la possibilité d'un état de nature pure ; d'autre part une affirmation, celle de la présence en l'homme d'un désir naturel de la vision surnaturelle de Dieu.

Négativement, ce que rejette Lubac à travers le concept de nature pure, c'est l'idée d'un ordre de moralité entièrement naturel, impliquant non seulement des capacités intellectuelles et affectives spécifiques, mais aussi une fin propre. Lubac, selon Boyer, refuse toute idée d'une finalité ultime naturelle, c'est-à-dire proportionnée aux capacités de notre nature. Il n'y a pour l'homme de finalité que surnaturelle. Son refus s'étend alors à toute idée de transcendance naturelle. L'homme ne va vers Dieu qu'en vertu d'un amour déjà surnaturel : « Pas de transcendance sans surnaturel » ; « il ne peut y avoir pour l'homme qu'une seule fin : la fin surnaturelle »⁶, selon les mots de Lubac cités par Boyer.

Positivement, le désir naturel de voir Dieu tel qu'exposé par Lubac, est éprouvé en nous comme la preuve de notre destinée nécessairement surnaturelle. Il ne nous

² Cf. Étienne FOUILLOUX, *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II, 1914-1962*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, p. 39.

³ Sur Charles Boyer (1884-1980), cf. la notice qui lui est consacrée dans le *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine*. 1. *Les Jésuites*, Paris, Beauchesne, 1985, p. 54-55.

⁴ Charles BOYER, « Nature pure et surnaturel dans le *Surnaturel* du Père de Lubac », dans *Gregorianum* 28 (1947), p. 379-395 ; en abrégé : BOYER. A compléter par un second article que nous n'envisagerons pas ici : « Morale et surnaturel », dans *Gregorianum* 29 (1948), p. 527-543.

⁵ BOYER, p. 380.

⁶ *Ibid.*, p. 380 ; citations de *Surnaturel*, p. 110 et 493.

fournit pas seulement un argument probable de notre destinée surnaturelle, ni une preuve de sa possibilité. « Il autorise la certitude qu'en fait nous sommes élevés à l'ordre surnaturel et destinés à la vision pleinement béatifiante⁷. »

Ceci posé, Boyer formule alors sa question, porteuse d'un doute plus que suspicieux : s'il n'y a pour l'homme de fin que surnaturelle et si notre désir le plus profond nous porte naturellement vers cette fin, peut-on encore dire que cette fin surpasse les exigences de notre nature ? Et s'il faut rendre compte de cette fin « sans l'hypothèse moderne de la "pure nature" et mieux qu'avec elle⁸ », peut-on encore la dire surnaturelle ?

Boyer rapporte alors ce qu'il comprend de la réponse de Lubac à cette objection. Certes, ce désir de voir Dieu appartient à notre nature ; il est absolu, « le plus absolu de tous nos désirs⁹ », et il nous prouve que telle est bien notre destinée. Mais il n'est pas pour autant nécessaire ; il ne crée pour nous, de notre part, aucun droit sur Dieu, aucune exigence de la vision surnaturelle de Dieu. Notre nature n'exige pas le surnaturel, dans la mesure où elle est elle-même toute entière don totalement gratuit de Dieu. Le désir naturel de Dieu ne pose donc pas en nous une exigence naturelle du surnaturel, mais il nous révèle une exigence déjà surnaturelle du surnaturel, car elle-même déjà inscrite gratuitement par Dieu en notre nature : « Surnaturel ne signifie pas un don au dessus de la nature pure, mais le don totalement gratuit de Dieu lui-même¹⁰. » Non pas une nature pure qui postulerait le surnaturel pour devenir elle-même, mais une nature créée par Dieu telle qu'elle aspire, du plus profond de son désir intérieur, à une vocation surnaturelle.

C'est ici que se déploie la principale critique de Boyer, toute entière fondée sur le concept même de nature et donc, en vis-à-vis sur celui de surnaturel. Le concept de nature implique nécessairement une essence, avec ses facultés propres et une fin qui lui soit proportionnée. Il y aurait donc contradiction à poser une nature sans poser en même temps une fin qui lui soit accessible. Dieu lui-même ne peut échapper à cette exigence : créant une nature, avec sa consistance propre, il lui doit une fin propre, capable de la mouvoir de l'intérieur.

Poser une telle fin naturelle n'implique pas de concevoir une nature strictement délimitée, absolument complète, fermée sur elle-même ; cela n'exclut même pas l'existence naturelle d'un « désir du surnaturel », désir naturel de voir Dieu surnaturellement, au delà des seules capacités de la nature : « Pourquoi les natures intellectuelles ne pourraient-elles pas porter leur désir au delà de ce que peut atteindre leur pouvoir naturel et de ce qui constitue leur fin naturelle¹¹ ? » Toute nature intellectuelle peut en effet porter son désir au delà de ses propres capacités.

Le fond du reproche de Boyer porte donc moins sur l'affirmation d'un désir naturel de voir Dieu, que sur les atteintes portées au concept de nature lui-même. Car derrière le concept de nature pure, c'est tout simplement celui de nature que saperait la thèse de Lubac. Le concept de nature, selon Boyer, implique nécessairement celui de fin naturelle, due à cette nature à raison de ce qu'elle est. Aussi si l'on tient avec Lubac qu'il n'y a qu'une seule fin pour l'homme, de deux choses l'une : soit cette fin est en fait naturelle, et alors « on n'a pas exalté le surnaturel, on l'a supprimé¹² » ; soit elle est effectivement surnaturelle, et c'est la notion même de nature humaine qui disparaît. Or la notion de nature, selon Boyer, est inhérente non seulement à la connaissance humaine, mais à la science divine elle-même, à ses

⁷ *Ibid.*, p. 382.

⁸ *Ibid.*, p. 383 ; citation de *Surnaturel*, p. 491.

⁹ *Ibid.*, p. 384, citation de *Surnaturel*, p. 484.

¹⁰ *Ibid.*, p. 384.

¹¹ *Ibid.* p. 393.

¹² *Ibid.*, p. 392.

raisons éternelles qui ont imparties à chaque créature une essence et des lois propres. Ecarter le concept de nature, c'est ruiner toute connaissance humaine, naturelle comme surnaturelle.

Nul doute que le débat ne bute ici sur l'armature métaphysique de chacun de nos deux théologiens. Boyer élève le problème au dessus de toute contingence historique, au dessus de tous les aléas de la vie propre des différentes traditions doctrinales. Il s'en tient à la pure sphère de concepts théologiques réputés intangibles, ceux de la tradition scolastique, de la *philosophia perennis*. De son point de vue, tout se résume dans la thèse de Lubac à une impossibilité logique : le concept de surnaturel ne veut rien dire sans celui de nature pure. Dévoiler une telle incohérence suffit pour lui à réfuter la thèse de Lubac, en même temps que cela bloque toute discussion. Ajoutons que la connaissance des textes, de S. Thomas en l'occurrence, ne s'en trouve pas enrichie, et n'aide pas en retour à faire progresser la recherche de la vérité.

Rosaire Gagnebet

Dominicain de la province de Toulouse, né en 1904 et donc de vingt ans le cadet de Boyer, Rosaire Gagnebet compte lui aussi au nombre des chevilles ouvrières du « rempart » scolastique romain. Professeur à l'Angelicum depuis 1937, c'est un disciple direct du P. Garrigou-Lagrange sous la direction duquel il a rédigé sa thèse doctorale sur la nature de la théologie spéculative. Son zèle et sa vigilance doctrinale furent rapidement mis à contribution par les divers autorités romaines. Dès 1946, il devint secrétaire de la commission centrale des études de l'ordre des Prêcheurs, sorte de « Saint-Office dominicain », avant d'entrer au Saint-Office comme qualificateur en 1954¹³.

La marque d'un thomisme dominicain

Sa critique de *Surnaturel* se déploie fort différemment de celle de Boyer.

Par son genre littéraire d'abord. Il ne s'agit pas d'une recension mais d'un très long article de cent vingt pages, publié en deux livraisons de la *Revue thomiste*, à la fin de 1948 et au début de 1949, soit deux ans et demi après la parution de *Surnaturel*¹⁴. Ce délai assez long, qui peut s'expliquer par l'ampleur du travail, permet à Gagnebet de connaître et citer l'article complémentaire de Lubac, paru en 1948, « Duplex hominis beatitudo ».

Différence de matière, ensuite. Gagnebet n'offre aucune présentation d'ensemble du livre de Lubac ; il n'en expose jamais le plan ni même n'en résume l'articulation de la thèse centrale. Il s'en tient à un point d'apparence secondaire, la nouvelle interprétation que donne Lubac de la notion d'amour naturel de Dieu.

Différence, enfin et surtout, de propos comme de méthode. Gagnebet engage la discussion sur le terrain proprement historique de la pensée de S. Thomas. Il n'examine pas *Surnaturel* au point de vue direct de la vérité doctrinale de fond, mais à celui de la vérité d'une interprétation toute nouvelle de la pensée de S. Thomas, sur le point précis de l'amour naturel de Dieu. Son propos se veut d'abord exégétique : le S. Thomas décrit par Lubac correspond-il au véritable S. Thomas ? Le jésuite prétend retrouver la pensée authentique de S. Thomas à l'encontre de ses commentateurs modernes ; Gagnebet entend montrer, textes à l'appui, qu'il ne fait que s'en éloigner.

¹³ Sur Rosaire Gagnebet (1904-1983), cf. Étienne FOUILLOUX, « Du rôle des théologiens au début de Vatican II », dans *Cristianesimo nella storia. Saggi in onore di Giuseppe Alberigo*, Bologne, 1996, Il Mulino, p. 279-311.

¹⁴ Rosaire GAGNEBET, « L'amour naturel de Dieu chez saint Thomas et ses contemporains », dans *Revue thomiste* 48 (1948), p. 394-446, et 49 (1949), p. 31-102 ; en abrégé GAGNEBET 1948 et GAGNEBET 1949.

Deux corollaires se dégagent de ce propos. D'abord un usage massif de la méthode historique, marqué par l'accumulation de la quasi-totalité des textes de S. Thomas sur la question traitée. Paradoxe qui ne va pas sans piquant de la part d'un « thomiste romain » : dans son introduction, Gagnebet reproche à Lubac son manque de sens historique ; le jésuite déformerait S. Thomas au prisme de ses convictions personnelles et à l'encontre de l'objectivité des textes. La prolixité des citations latines, en des notes arides et interminables, rend la lecture de cet article des plus indigestes. Mais le profit en est certain : quelles que soient les limites de son sens exégétique profond, nul doute que Gagnebet ne fournisse matière objective à sérieuses corrections méritées par l'interprétation lubacienne de S. Thomas.

Second corollaire : si Gagnebet s'en tient au seul plan de l'exégèse et donc de l'histoire des doctrines, ce n'est pas seulement par souci tactique ou par pusillanimité théologique. Quoiqu'il ne s'en explique que de façon allusive, il est certain, pour lui, que toute déformation de la pensée de S. Thomas, et surtout du S. Thomas tel que compris par la tradition catholique multiséculaire, ne porte atteinte à la vérité doctrinale du catholicisme. A ce propos, nous pouvons avancer l'hypothèse suivante, capable d'éclairer la différence de point de vue entre Gagnebet et Boyer. Pour Gagnebet, la défense de la vérité théologique passe principalement par celle de la pensée de S. Thomas. Boyer situait le débat sur le plan intemporel des thèses théologiques catholiques considérées en elles-mêmes ; sans vraie perspective historique, et il en appelait pour cela à des témoins pris dans toutes les époques de la tradition et dont l'unanimité manifestait la vérité. Le dominicain, lui, concentre sa recherche sur la doctrine de S. Thomas, vecteur privilégié et sans égal de la vérité catholique. Cette différence est assez caractéristique des manières dominicaine et jésuite de se référer à S. Thomas, et donc de définir une appartenance thomiste.

Gagnebet concentre sa démonstration sur la question de l'amour naturel de Dieu. Il n'évoque que secondairement d'autres problèmes tels celui de la béatitude et des fins ultimes. Pourtant, par ce biais qui reste matériellement marginal dans la démonstration de Lubac, c'est bien le problème des rapports entre nature et surnaturel qui domine son propos.

L'amour naturel de Dieu

Gagnebet lit dans la position de Lubac la négation d'un authentique amour naturel de Dieu. Pour le jésuite, lorsque S. Thomas parle d'un amour naturel de Dieu, il s'agirait là d'une activité nécessaire, indélébile, purement physique, dénuée de toute liberté, non-morale car étrangère au libre-arbitre. Le seul amour de Dieu authentiquement volontaire, libre, délibéré et d'ordre moral, serait, selon S. Thomas, un amour déjà surnaturalisé, gratuit, fruit de la grâce. L'opposition entre les deux amours, naturel et surnaturel, recouperait celle qui sépare le nécessaire et le libre, le physique et le moral. Il n'existerait donc de réalité morale que surnaturelle. L'amour naturel de Dieu ne désignerait que le rapport à notre principe, Dieu cause de la nature ; seul un amour surnaturel pourrait nous référer volontairement et moralement à Dieu comme à notre fin.

La longue démonstration de Gagnebet va toute entière à prouver que telle n'est pas ce qu'enseigne S. Thomas ; que le docteur angélique et tous ses commentateurs jusqu'à Lubac ont au contraire fondé la différence entre les deux amours de Dieu sur la notion de « proportion » : l'amour naturel de Dieu est une réalité déjà pleinement volontaire, libre et morale, proportionnée à nos facultés affectives et rationnelles, quoique non surnaturelle, ni gratuite ni méritoire de la béatitude éternelle.

Notre dominicain commence par montrer que les prédécesseurs scolastiques de S. Thomas, dans la première moitié du XIII^e siècle, connaissaient déjà, à propos des anges, un amour délibéré et désintéressé de Dieu, quoique purement naturel, antérieur à toute élévation

en grâce. Il montre ensuite longuement comment S. Thomas, contrairement à ce que prétend Lubac, ne limite pas l'amour naturel de Dieu, chez les hommes, au domaine de la seule *voluntas ut natura*, aspiration aveugle qui pousse toutes les créatures à tendre vers leur fin, dans laquelle l'amour de Dieu reste implicite, non délibéré, mais qu'il s'étend jusqu'à celui de la *voluntas ut ratio*, acte explicite, délibéré, libre et pleinement moral. Cet amour naturel de Dieu, fondé sur la connaissance de Dieu comme cause de tout être, se porte vers Dieu comme vers la fin naturelle de notre être : « L'amour naturel de Dieu n'est donc pas seulement pour saint Thomas l'acte naturel nécessaire dépourvu de toute moralité dont nous parle l'auteur de *Surnaturel*, mais il peut être aussi un acte libre, naturel parce qu'accessible aux forces de la nature et conforme à ses aspirations¹⁵. » Certes, dans l'état de nature déchue, cet amour naturel de la *voluntas ut ratio* se heurte à des obstacles considérables, voire infranchissables. Notre nature n'en garde pas moins, en tant que telle, ces capacités et cette fin qui lui sont connaturelles.

La fin naturelle

Gagnebet en vient ainsi à défendre, contre Lubac, l'existence, chez S. Thomas, d'une authentique fin naturelle, propre à notre nature, proportionnée à ses capacités et donc à son désir conscient. Car l'inclination de notre nature a pour objet une fin naturelle, à savoir la béatitude *in commune*. Cette fin naturelle ou proportionnée n'est pas encore et ne peut pas être, du point de vue de nos capacités conscientes et libres, la vision bienheureuse. Pourtant, elle dépasse certainement l'horizon de notre vie terrestre. Malgré les obscurcissements de notre condition déchue, notre nature garde son orientation naturelle vers la contemplation amoureuse du créateur, Dieu comme fin ultime naturelle, connu et aimé à travers les créatures. Preuve en est le fait qu'après la séparation d'avec son corps, l'âme peut poursuivre et épanouir sa connaissance naturelle de Dieu, accompagnée d'un amour désormais inaltérable, qui comble pleinement les facultés proportionnées à notre conscience. Gagnebet évoque ici le sort des enfants morts sans baptême tel que décrit par S. Thomas : quoique purement naturelle, sans participation à la vision bienheureuse, leur béatitude est ultime et parfaite en son ordre, en tant que pleine actualisation de leurs capacités naturelles de connaissance et d'amour.

De même en va-t-il, selon Gagnebet, de l'amour naturel de Dieu par les anges. A en croire Lubac, S. Thomas n'aurait jamais professé l'impeccabilité naturelle des anges, du fait de l'impossibilité de concevoir dans un esprit créé un amour à la fois volontaire et infaillible. Le seul amour dirigeant volontairement les anges vers Dieu serait un acte surnaturel, gratuit, libre, et donc sujet à péché. Jamais S. Thomas n'aurait envisagé pour les anges une autre fin que la béatitude surnaturelle librement choisie. A quoi Gagnebet, fidèle à l'interprétation dominante des commentateurs modernes, oppose nombre de textes de S. Thomas distinguant chez les anges deux amours volontaires de Dieu, l'un naturel, l'autre surnaturel. L'amour naturel, quoique nécessaire et non-libre du fait de l'intelligence angélique, n'en serait pas moins pleinement conscient et volontaire, d'un volontaire supérieur, et non pas inférieur, à notre volontaire humain, fondé sur une connaissance parfaite et immuable de Dieu comme cause et fin de la nature : « L'acte d'amour nécessaire de l'ange pour Dieu, auteur et fin de sa nature, vérifie les deux éléments de la définition du volontaire parfait : principe intérieur et connaissance parfaite de la fin. [...] Sa nécessité ne l'empêche pas d'être pleinement volontaire et, sinon formellement du moins éminemment, moral¹⁶. »

¹⁵ GAGNEBET1949, p. 44.

¹⁶ *Ibid.*, p. 83 et 86. Contre Lubac et sa négation de la thèse de l'impeccabilité naturelle de l'ange chez S. Thomas, Gagnebet rejoignait en partie les critiques minutieuses du jésuite Jacques de Blic, professeur à la faculté de théologie de Lille. Cf. Jacques de BLIC, « Saint Thomas et l'intellectualisme moral, à propos de la peccabilité de l'ange », dans *Mélanges de science religieuse* 1 (1944), p. 241-280 ; « Quelques vieux textes sur

Limites

Toute la démonstration de Gagnebet va à prouver que S. Thomas a bien établi la réalité d'un amour naturel de Dieu, et donc d'une fin proportionnée à cet amour. Cet amour est fondé sur la réalité d'une nature consistante par elle-même, capable d'aimer consciemment et volontairement un bien ultime proportionné à ses capacités : Dieu comme principe de l'être créé.

Mais, silence non moins remarquable, notre dominicain ne dit à peu près rien de tous les textes dans lesquels S. Thomas affirme l'existence d'un désir naturel de la vision béatifique, c'est à dire le désir naturel d'une fin naturel disproportionnée à notre nature, « désir naturel du surnaturel » comme Lubac ne craint pas de l'appeler.

De tous ces textes, sur lesquels Lubac fonde l'essentiel de ses analyses thomasiennes, Gagnebet ne dit rien ; il ne les cite même pas. Si notre enquête ne pèche pas par précipitation, le terme même de *desiderium naturale* ou *desiderium naturæ*, n'apparaît nulle part ici sous sa plume, et n'est donc en particulier jamais appliqué à la vision divine. Gagnebet reproche à juste titre à Lubac d'ignorer tous les textes dans lesquels S. Thomas affirme que la vision divine excède non seulement les facultés naturelles de l'homme mais aussi son désir, en particulier tous ceux où il commente le verset de S. Paul : « Ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est jamais monté au cœur de l'homme, voilà ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment » (1 Cor 2, 9)¹⁷. Mais lui-même procède de même pour les textes allant dans l'autre direction.

Qu'en conclure, sinon que notre dominicain évacue une part décisive de la difficulté. En ceci, son usage de la méthode historique pèche gravement. Autant la démonstration paraît convaincante à propos de l'amour naturel, car les textes de S. Thomas, s'imposent, clairs et abondants ; autant elle se révèle plus que déficiente devant l'autre terme de la difficulté : qu'est-ce que cet appétit ou désir de nature dont S. Thomas affirme qu'il porte sur la vision de l'essence divine ? Dans les rares endroits où Gagnebet s'approche de la question d'une ordination à la vision béatifique, c'est pour dire « qu'elle n'est pas consécutive aux principes constitutifs de la nature intellectuel créé, mais réalisée par grâce¹⁸ ». Le fond de la thèse de Lubac, en particulier ses appuis en S. Thomas, ne manque pourtant pas d'évidence : c'est notre nature intellectuelle, et plus profondément notre qualité d'image de Dieu qui place en nous une inclination naturelle, un élan de notre nature vers la vision de l'essence divine, un « désir naturel de la béatitude » (*naturale desiderium*

la notion d'ordre surnaturel », *Ibid.* 3 (1946), p. 359-362 ; c.r. de *Surnaturel*, *Ibid.* 4 (1947), p. 93-112 ; « Échanges de vues [avec le P. de Lubac] à propos de la conception médiévale de l'ordre surnaturel », *Ibid.*, p. 373-379.

¹⁷ Cf. S. THOMAS d'AQUIN, *Summa theologiae*, I^a II^{ae}, q. 114, a. 2, resp. : « La vie éternelle est un bien qui transcende la proportion de la nature humaine (*excedens proportionem naturæ creatæ*), car il transcende même sa connaissance et son désir, selon 1 Cor 2, 9 : “Ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme”. » *Id.*, *Scriptum super librum secundum Sententiarum*, d. 29, q. 1, a. 1, resp. : « On ne parvient à une fin que par des œuvres proportionnées à cette fin (*per opera proportionata fini*). Or la vie éternelle est une fin qui transcende absolument (*omnino excedens*) le pouvoir de la nature humaine ; aussi surpasse-t-elle même sa connaissance et son désir (*etiam intellectum et desiderium superat*), selon 1 Cor 2, 9 : “L'œil n'a pas vu, l'oreille n'a pas entendu”. » *Id.*, *Scriptum super librum tertium Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 4, q^{la} 3 : « La fin à laquelle la générosité divine a ordonné ou prédestiné l'homme, à savoir la fruition d'elle-même, surpasse absolument le pouvoir de la nature créée, car “ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme, voilà ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment”, comme le dit 1 Cor 2, 9. Ainsi, par ses seules forces naturelles, l'homme ne possède pas une inclination suffisante vers une telle fin (*unde per naturalia tantum homo non habet sufficienter inclinationem in finem illum*). Aussi faut-il que lui soit surajoutée (*superaddatur*) quelque chose grâce à quoi il possède une inclination vers cette fin, tout comme par ses forces naturelles il possède une inclination vers la fin qui lui est connaturelle. »

¹⁸ GAGNEBET 1949, p. 69, n. 1.

beatitudinis)¹⁹.

A ce stade de notre étude nous nous trouvons devant un incontestable dilemme d'exégèse thomiste : quand Lubac développe unilatéralement la veine thomiste du désir naturel de la vision divine, Gagnebet s'en tient non moins unilatéralement à la veine non moins thomiste de la gratuité transcendante d'un tel désir, incapable de monter à la conscience humaine en dehors de la révélation et de la foi chrétienne.

Marie-Joseph Le Guillou

L'article de Marie-Joseph Le Guillou, dominicain de la province de France, survient dans la troisième vague des réactions à *Surnaturel*, juste avant le parution d'*Humani generis*, dans la seconde livraison de la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* de 1950, - soit quatre ans après la parution du livre²⁰. Le Guillou appartient lui-même à une troisième génération des critiques de Lubac. Né en 1920, il n'a alors que trente ans. Prêtre depuis trois ans seulement, il achève sa toute première année d'enseignement de la théologie morale au *studium* de sa province, au nom déjà légendaire du Saulchoir.

Son article ne relève pas du genre de la recension, encore qu'il prenne soin d'exposer le plan de *Surnaturel*. Il se présente plutôt et comme une étude critique, - puisque l'une des thèses centrales du livre s'y trouve contestée, - et comme un essai personnel de clarification. Au moins une qualité le rapproche de l'article de Gagnebet : son appartenance explicitement thomiste. A la différence de Boyer et Lubac qui se réfèrent à S. Thomas comme à l'un, parmi bien d'autres, des témoins de la tradition catholique, Le Guillou situe toute sa démonstration dans un cadre purement thomiste. La taille bien plus modeste de son article (seize pages) l'oblige à limiter les citations de S. Thomas, mais les références abondent. C'est bien la pensée de S. Thomas que Le Guillou entend exposer, et c'est d'elle qu'il se propose de dégager les principes de solution de ce « problème crucial »²¹.

Mais, à la différence de Gagnebet, Le Guillou évite soigneusement toute tonalité polémique, incisive ou suspicieuse contre le jésuite. Plus encore, il accueille des pans entiers de son ouvrage comme facteurs de redécouverte de la pensée authentique de S. Thomas. Du même coup, il ne se prive pas d'égratigner, par allusions anonymes mais fort claires, les arguments opposés à Lubac par les thomistes conservateurs comme Boyer et Gagnebet. Sans le dire explicitement, le Guillou cherche une *via media* capable de faire droit aux vérités mises en avant par Lubac, tout en les purgeant de leurs défauts et, pour cela, en les replaçant dans un cadre vraiment thomiste.

Équilibrer des éléments divers

Le Guillou cherche à tenir ensemble deux orientations complémentaires, présentes simultanément dans la pensée de S. Thomas.

D'une part, l'affirmation sans réserve du désir naturel de voir Dieu. Ce désir, inscrit au plus profond de notre nature intellectuelle, en tant qu'image de Dieu, porte notre volonté vers un dépassement permanent jusqu'à la vision de l'essence divine. Il manifeste à notre conscience « la symbiose authentique des deux ordres naturel et surnaturel », le second

¹⁹ S. THOMAS d'AQUIN, *Summa theologiae*, I^a II^{ae}, q. 2, a. 2, ad 3.

²⁰ Marie-Joseph LE GUILLOU, « Surnaturel », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 34 (1950), p. 226-243 ; repris dans *Id.*, *Le témoignage de Dieu*, Saint-Maur, Parole et Silence, 1996, p. 83-103. Nous citerons ici d'après l'édition originale ; en abrégé : LE GUILLOU. Sur la signification de cet article, cf. Georges COTTIER, « Le désir naturel de voir Dieu », dans Patrick CHAUVET, Mgr Pierre RAFFIN et alii, *Quand un homme témoigne de Dieu*, Actes du 4^{ème} Colloque Marie-Joseph Le Guillou, Saint-Maur, Parole et Silence, 1998, p. 19-46.

²¹ LE GUILLOU, p. 226.

ne doublant pas le premier dans « une juxtaposition hétérogène et incompréhensible »²². Il ne saurait être cantonné au rang d'une « simple disponibilité à l'action divine », « non-répugnance », « pure non-contradiction à l'égard du surnaturel », mais il consiste bien en une « ordination à la vision béatifique », une « convenance positive », une « attente », une « ouverture »²³. Aussi Le Guillou ne concède-t-il que du bout des lèvres, par respect pour la tradition scolastique, la légitimité de l'expression « puissance obédientielle », à la condition expresse d'entendre par là une « orientation ontologique » positive²⁴, qui est moins qu'une puissance active mais plus qu'une pure réceptivité. C'est dans cette première ligne que Le Guillou donne généreusement acte à Lubac de sa revalorisation du désir naturel, en vertu d'une ouverture sur l'infini inhérente à notre nature.

D'autre part, néanmoins, il insiste sur la sauvegarde indispensable tant de la gratuité surnaturelle du don de Dieu que de la consistance propre de la nature en ses structures spécifiques. Il se fait ici très critique envers Lubac, au nom même de S. Thomas et de sa tradition. Contre le jésuite, il défend la dualité des fins morales et le « clivage » entre naturel et surnaturel, avec en particulier l'incontournable légitimité du concept de « nature pure ».

Dire qu'il n'y a qu'une seule fin ultime concrète de l'esprit, la vision de Dieu, ne supprime pas mais appelle, au contraire, la nécessité de distinguer deux ordres de finalité, en fonction des ressources actives de l'esprit humain, des facultés d'actuation qui lui sont propres. Pour maintenir la gratuité absolue du don de Dieu, il faut poser la perception par l'esprit humain, devant ce désir de voir Dieu, « de la limite absolue de sa propre puissance²⁵ », de son incapacité à actuer ce désir, dont la réalisation ne peut venir que d'en haut. C'est pourquoi, face à cette fin transcendante, l'esprit connaît une autre fin, qui lui est connaturelle, à portée de ses facultés. Certes, ces deux ordres n'impliquent pas deux destinées possibles, parallèles ou encore moins divergentes, mais « deux pénétrations inégalement profondes de la destinée effective de l'esprit créé concret²⁶ ». Selon Le Guillou, il serait impossible de sauvegarder la transcendance gratuite de la fin ultime sans poser une certaine finalité correspondant à nos facultés naturelles. Car l'esprit ne peut entrer dans une démarche d'abandon à Dieu, seule manière de parvenir à sa fin ultime, sans se laisser élever hors du domaine de sa propre puissance active et donc au-delà des fins qui lui sont proportionnées.

Ainsi Le Guillou en vient-il à justifier « le clivage moderne entre naturel et surnaturel²⁷ », qui affleure déjà constamment chez S. Thomas. C'est ce dernier lui-même qui définit le surnaturel comme « ce qui dépasse la proportion de la nature, *id quod excedit proportionem naturæ* »²⁸. Pour s'ouvrir à l'actuation transcendante du Don de Dieu, l'esprit créé doit renoncer à s'en tenir à l'ordre des moyens et des fins qui lui est connaturel. Sans un tel ordre naturel qui puisse se laisser dépasser par la grâce, pas de dépassement, et donc pas de transcendance, pas de surnaturalité.

Défense de la nature pure

Nous abordons ainsi la critique la plus sérieuse que Le Guillou adresse à Lubac, dès son introduction. Selon notre dominicain, la visée du jésuite serait de « démontrer que la notion de nature pure est une notion tardive, malencontreuse, inutile pour défendre la gratuité totale du surnaturel²⁹ ». A quoi lui-même répond, en sa conclusion, par l'affirmation

²² *Ibid.*, p. 240.

²³ *Ibid.*, p. 232.

²⁴ *Ibid.*, p. 233.

²⁵ *Ibid.*, p. 237.

²⁶ *Ibid.*, p. 235.

²⁷ *Ibid.*, p. 238.

²⁸ *Ibid.*, p. 239.

²⁹ *Ibid.*, p. 227.

« de la possibilité radicale de la nature pure », possibilité qu'il érige même en nécessité, puisqu'il ne voit « aucun autre moyen de sauvegarder l'affirmation que la première création n'appelle pas de soi - par un lien nécessaire - la seconde création ». Le concept de nature pure s'impose pour préserver la gratuité du don divin. Il ne renvoie ni à une hypothèse qui de fait nous serait « totalement étrangère », ni à une nature entièrement close sur elle-même, mais à « la structure propre de notre esprit créée » avec son paradoxe d'être à la fois fini et ouvert sur l'infini³⁰. Sans ce concept, on se laisse conduire à établir un lien nécessaire entre esprit et la vision divine, lien qui serait absolument ruineux pour la gratuité du surnaturel.

Telle est d'ailleurs la pointe ultime de la critique de Le Guillou, en tête et en fin de parcours : l'affirmation dangereuse, par Lubac, d'une « liaison objective nécessaire entre la structure de l'esprit humain et la vision divine³¹ », d'un « lien de nécessité entre la nature de l'esprit et la vision béatifique³² ». Pour le dominicain, le désir naturel de voir Dieu ne peut aboutir qu'à la possibilité, non à la nécessité du surnaturel, sans rien nous dire de la réalisation concrète de cet appel. Pour le jésuite, au contraire, du fait de cette nécessité éprouvée d'en bas, ce désir nous conduirait à postuler la réalité du don divin. Autrement dit, l'actualisation de ce don gratuit ne serait plus seulement souhaitée et attendue de façon indéterminée, mais comme exigée nécessairement en sa spécificité surnaturelle. Seul le concept de nature pure, avec sa conjonction de finalité propre et de dépassement permanent, permet d'échapper à l'exigence du surnaturel réel sans supprimer l'attente du surnaturel désiré et gratuit.

Limites.

Les perspectives proposées par Le Guillou ouvrent sans conteste la voie à un principe de solution. Permettons-nous pourtant d'en relever deux limites.

D'une part, il n'est pas sûr que la pointe de la critique de Le Guillou soit recevable par Lubac dans le cadre même de sa pensée. Le jésuite met assez de soin à répéter que la nature, dans sa perspective, est elle-même un don gratuit, pour qu'on ne puisse le soupçonner de trahir l'exigence de surnaturalité. Pour Lubac, il n'y a de nécessité ou d'exigence que déjà divine en leur source, et non seulement en leur terme. La véritable question, - que Le Guillou ne fait que suggérer, quoiqu'elle soit de taille, - serait de savoir comment une telle conception de la nature comme don de grâce peut préserver la différence entre création ancienne et création nouvelle³³.

D'autre part, il ne nous semble pas que l'exégèse thomiste de Le Guillou parvienne à lever toutes les apories des textes de S. Thomas. Selon lui, le désir naturel de Dieu ne peut porter que sur la vision de l'essence divine en tant que cause première, en tant que béatitude *in commune*, et non pas sur l'intelligence de Dieu en sa propre substance, en tant que béatitude spécifique des bienheureux dans la lumière de gloire³⁴. Or S. Thomas va incontestablement plus loin, en parlant bel et bien d'un désir naturel dont les bienheureux ont concrètement la satisfaction plénière³⁵. Comment comprendre alors que, parlant d'un même

³⁰ *Ibid.*, p. 242.

³¹ *Ibid.*, p. 227.

³² *Ibid.*, p. 241.

³³ Cf à ce sujet Georges COTTIER, *art. cit.*, p. 41 : « C'est une méprise ruineuse que d'absorber la gratuité propre à la grâce et au surnaturel dans la gratuité radicale de la création. [...] Les dons impartis par le bien infini ne sont pas tous équivalents : les biens naturels, y compris ceux des natures intellectuelles, n'impliquent nullement par eux-mêmes l'exigence du don de la filiation divine. »

³⁴ LE GUILLOU, p. 233-234 : « La créature raisonnable aspire à la vision de l'essence de la cause première, mais il nous faut le secours surnaturel pour désirer effectivement, espérer, aimer Dieu *en lui-même* ; le désir naturel ne porte d'une manière précise que sur la vision de l'essence de la cause première *materialiter* ou *sub ratione commune*, et non en sa spécificité. »

³⁵ Cf. S. THOMAS d'AQUIN, *Summa theologiae*, I^a q. 12, a. 1, resp. : « L'homme a le désir naturel (*naturale desiderium*), quand il voit un effet, d'en connaître la cause, et c'est de là que naît chez les hommes l'admiration.

terme concret, cette vision bienheureuse dans le *lumen gloriae*, S. Thomas puisse tantôt affirmer qu'elle est l'objet d'un *desiderium naturale*, tantôt qu'elle dépasse non seulement toute connaissance, mais aussi tout désir de la nature humaine laissée à elle-même³⁶ ?

La solution de cette aporie exégétique est à rechercher non pas dans une différence de l'objet formel de ce désir (la béatitude *in commune* ou la béatitude *in se*), mais dans deux sens possibles du concept de désir, selon qu'on entend ce dernier soit comme un appétit métaphysique et ontologique, antérieur à toute délibération consciente, - auquel cas il porte naturellement sur la vision de Dieu, - soit comme un acte élicite, conscient et délibéré, - auquel cas il ne peut porter sur la vision béatifique de Dieu que sous l'influence de la grâce surnaturelle. S. Thomas parle effectivement d'un désir naturel de la béatitude *in se*, comme vision directe de l'essence divine, mais il entend par là non un acte concret, conscient et spécifiquement déterminé, mais une finalité inconsciente ontologiquement inscrite dans notre nature d'image de Dieu. Or, malgré la très juste perception des éléments d'apparence divergente qui constituent le fond de la position thomiste, Le Guillou ne parvient pas encore à rendre raison de leur unité profonde. Pour parvenir à la distinction de ces divers niveaux du concept de désir, il faudra attendre, une quinzaine d'année plus tard, les analyses minutieuses et presque toujours convaincantes de Jorge Laporta³⁷.

Conclusion

1. Nous voulions montrer et la pertinence et l'ambiguïté de la notion de « thomisme traditionnel ».

Sa pertinence ressort d'une convergence de nos trois auteurs dans la manière de critiquer Lubac du point de vue d'une certaine tradition thomiste, à savoir l'attachement au concept de « nature pure », et plus profondément à la dualité complémentaire des notions d'ordre naturel et ordre surnaturel. Nul doute qu'un fond métaphysique commun n'explique cette unité.

Mais l'ambiguïté s'impose plus encore, ou plus exactement une certaine gradualité des critères qui rapprochent nos auteurs deux-à-deux, selon des inclusions croisées.

Boyer comme Gagnebet, par attachement unilatéral à la défense de l'ordre naturel, restent réfractaires au renouveau de lumière que Lubac porte sur un pan obscurci de l'héritage thomiste, celui du désir naturel de la vision béatifique et de l'anthropologie religieuse sous-jacente. A ce point de vue, Le Guillou manifeste une réelle ouverture à cet aspect particulier du retour aux sources, si caractéristique des renouveaux théologiques du XX^e siècle. On ne s'étonne guère, alors, de retrouver Boyer et Gagnebet dans la même enceinte fortifiée, ou « rempart », à la différence d'un Le Guillou, acteur d'un thomisme plus « progressiste », rénovateur, ouvert à la critique historique et aux questionnements religieux

Si donc l'intellect de la créature raisonnable ne peut pas atteindre la cause première des choses, un désir de nature restera vain. Aussi faut-il reconnaître absolument que les bienheureux voient Dieu. » *Id.*, *Summa contra gentiles*, III, 51 : « Puisqu'il est impossible qu'un désir naturel reste vain, ce qui serait le cas si l'on ne pouvait parvenir à l'intelligence de la substance divine que désirent naturellement tous les esprits, il est donc nécessaire d'affirmer qu'il est possible de voir la substance divine par mode d'intelligence. »

³⁶ Cf. S. THOMAS d'AQUIN, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 14, a. 2, resp. : « Il y a pour l'homme un double bien ultime (*duplex bonum ultimum*) qui est au principe du mouvement de la volonté comme une fin ultime. L'un d'eux est proportionné à la nature humaine (*proportionatum naturae humanae*), car les forces naturelles suffisent à son obtention ; [...] l'autre est un bien de l'homme qui dépasse la proportion de la nature humaine, car les forces naturelles ne suffisent pas pour l'obtenir, ni pour le concevoir ou pour le désirer (*nec ad cogitandum vel desiderandum*), mais c'est à partir de la seule libéralité divine qu'il est promis à l'homme, selon 1 Cor 2, 9 : "l'oeil n'a pas vu, etc." »

³⁷ Jorge LAPORTA, « Pour trouver le sens exact des termes : *appetitus naturalis*, *desiderium naturale*, *amor naturalis*, etc. chez Thomas d'Aquin », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 40 (1973), p. 37-95.

contemporains.

Pourtant, les deux dominicains Gagnebet et Le Guillou partagent un attachement fondateur et normatif à la doctrine de S. Thomas. L'un comme l'autre, pour éclaircir une question théologique, s'attachent d'abord à scruter les textes de S. Thomas, d'une façon presque exclusive. C'est de là qu'ils dégagent les principes fondamentaux ou, selon l'expression de Le Guillou, les « données de structure³⁸ » commandant la solution du problème étudié. Certes, un écart important sépare leur manière de lire les textes et de mettre en œuvre la méthode historique. Nul doute, à cet égard, que Gagnebet ne fasse preuve d'une partialité trop peu critique, commandée par des préjugés étrangers à S. Thomas. Pourtant, par principe puis par méthode, ils partent l'un et l'autre de ce vecteur unifiant qu'est la doctrine de S. Thomas pour en extraire une intelligibilité théologique à valeur permanente.

Inversement, - et à supposer ce rapprochement point trop périlleux, - les deux jésuites Boyer et Lubac se réfèrent à S. Thomas comme à une autorité privilégiée certes, mais ni fondatrice ni vraiment normative. Quitte à le lire de façon radicalement contradictoire, - l'un s'y attachant à l'idée de nature pure, l'autre à celui de désir naturel, - ils recourent à lui comme à un témoin éminent mais non unificateur de la tradition catholique, un témoin qui vient à l'appui de thèses dégagées par ailleurs.

Identité doctrinale nativement et constitutivement thomiste ou simple référence plus ou moins privilégiée à S. Thomas ? Voici un critère de discernement que les historiens du thomisme gagneront à creuser pour mieux cerner les clivages internes à la « grande famille des thomistes ». C'est d'ailleurs cette piste de travail qu'a commencé d'ouvrir Michel Fourcade en distinguant deux types de lecture de la pensée du Docteur angélique : d'une part le thomisme « doctrinal » de Maritain, tout entier conçu du sein même de S. Thomas et de sa tradition ; d'autre part le thomisme « référentiel » de Blondel, qui utilise S. Thomas au service de son propre système, en l'assimilant à soi au lieu de se laisser assimiler à lui³⁹.

2. Lubac, au moyen d'une thèse largement fondée dans la tradition patristique et médiévale et étayée par une solide érudition historique, a favorisé la ré-invention d'un principe structurant de l'anthropologie chrétienne et donc thomiste, celui d'une nature humaine *capax Dei*, ontologiquement orientée vers la vision béatifique. En cela, même si telle ne fut pas son intention première, il a contribué à rapprocher le thomisme de ses sources authentiques.

Mais sa lecture de S. Thomas, réduite à l'univocité de cette seule thèse, manifestait une partialité peu conforme aux textes et à l'équilibre doctrinal du Docteur angélique. Aussi a-t-elle provoqué des réactions diverses de la part des héritiers attirés de la tradition thomiste. Figeant certains d'entre eux sur une thèse d'apparence contraire quoique non moins thomiste, - celle de la consistance propre d'une nature capable par elle-même d'une tension délibérée vers Dieu mais non proportionnée au désir élicite de la vision divine, - elle a pu en conduire d'autres à mieux percevoir la complexité intégrante de la pensée du Docteur angélique, et donc sa fécondité toujours actuelle. Les critiques de Lubac eux non plus n'ont pas travaillé en vain, empêchant avec plus ou moins de lucidité qu'un nouveau rétrécissement ne se substitue à de plus anciens.

C'est l'une des grandeurs de S. Thomas que son unité sans pareille ne puisse se laisser réduire à une thèse trop univoque. Aussi le thomisme vraiment traditionnel regarde-t-il toujours au-devant de lui-même, vers le jaillissement sans cesse renouvelé des mille

³⁸ LE GUILLOU, p. 240.

³⁹ Michel FOURCADE, *Feu la modernité ? Maritain et les maritainismes*, Thèse de Doctorat d'histoire sous la direction de Gérard Cholvy, Université Paul Valéry -Montpellier III, Dactylographie, 1997, p. 194-195.

virtualités de sa source. Ce pourquoi il peut valoir la peine de se dire vraiment thomiste, sans risque de partialité ou de sclérose. Ce pourquoi aussi, peut-être, l'Église ne se connaît pas deux Docteurs communs.

Fr. Henry DONNEAUD o.p.