

LE SENS DU MYSTÈRE
ET
LE CLAIR-OBSCUR INTELLECTUEL

Éditions Saint-Remi
– 2018 –

Du même auteur aux éditions Saint-Remi :

LES TROIS CONVERSIONS ET LES TROIS VOIES 104 p., 12,00 €

EL REALISMO DEL PRINCIPIO DE FINALIDAD 276 p., 18,00 €

LE REALISME DU PRINCIPE DE FINALITE 362 p., 21,00 €

LE SENS COMMUN 391 p., 21,00 €

LA MERE DU SAUVEUR, et notre vie intérieure 400 p., 23,00 €

LA PREDESTINATION DES SAINTS ET LA GRACE 432 p., 23,00 €

LA PROVIDENCE ET LA CONFIANCE EN DIEU 406 p., 25,00 €

LA SYNTHÈSE THOMISTE 737 p., 32,00 €

DIEU, SON EXISTENCE ET SA NATURE 2 vol., 874 p., 60,00 €

DE EUCHARISTIA 440 p., 31,00 €

DE BEATTUDINE 493 p., 32,00 €

DE DEO TRINO ET CREATORE 460 p., 32,00 €

DE VIRTUTIBUS THEOLOGICIS 596 p., 34,00 €



Éditions Saint-Remi
BP 80 – 33410 CADILLAC
05 56 76 73 38
www.saint-remi.fr

R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.

PROFESSEUR DE DOGME A L'ANGELICO, ROME

LE SENS DU MYSTÈRE

ET LE

CLAIR-OBSCUR INTELLECTUEL

NATURE ET SURNATUREL

Chacun de nos actes contient un mystère ; s'il est bon et salutaire, celui de la grâce ; s'il est mauvais, celui de la permission divine du mal, pour un bien supérieur.

Éditions Saint-Remi

– 2018 –

Nous soussignés, lecteurs en théologie, déclarons avoir lu l'étude du T. R. P. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., Maître en théologie, intitulée *Le sens du mystère et le clair-obscur intellectuel* et nous en approuvons l'impression.

FR. PAUL AUNE, O. P.
F. FRANÇOIS VALETTE, O. P.

NIHIL OBSTAT
F. M. ST. GILLET, O. P.
Magister generalis.

IMPRIMATUR
Lutetiae Parisiorum,
die 5^a septembris 1934
† EUGENIUS JACOBUS,
Episc. Trallian.

SANCTAE DEI GENITRICI
SEDI SAPIENTIAE
IN SIGNUM GRATITUDINIS
ET FILIALIS OBEDIENTIAE

INTRODUCTION

Après avoir pendant une trentaine d'années, expliqué aux étudiants en théologie les œuvres de saint Thomas, notamment son Commentaire sur la *Métaphysique* d'Aristote, et presque tous les traités de sa *Somme Théologique*, nous avons eu l'idée de souligner ici ce qu'il y a de clair et ce qui reste de mystérieux dans la solution traditionnelle et thomiste des grands problèmes de la connaissance en général, de notre connaissance, soit naturelle, soit surnaturelle de Dieu, et dans celle des questions de la grâce¹.

On a dit de saint Thomas qu'il ne redoute ni la logique, ni le mystère. La lucidité de la logique le conduit nécessairement en effet à voir dans la nature des mystères qui parlent à leur manière du Créateur, et cette même lucidité l'aide à mettre en un puissant relief d'autres secrets, très supérieurs, ceux de la grâce et de la vie intime de Dieu, qui sans la révélation divine, nous resteraient inconnus.

1. Nous avons longuement traité ailleurs ce dernier problème, dans les articles *Prédestination*, *Providence* et *Prémotion divine*, du *Dictionnaire de Théologie catholique*.

Nous ne savons si nous pourrions mettre la dernière main à un traité de la grâce ; nous en exposons du moins ici les fondements, en traitant du principe de prédilection. Cf. II^e Partie, chap. VI.

On insiste naturellement d'habitude, nous l'avons fait souvent nous-même, sur le côté le plus lumineux de la doctrine de ce grand maître ; il n'est pas inutile d'attirer quelquefois l'attention sur le sens du mystère qu'il possédait éminemment. C'est ce que nous ferons ici.

Loin d'ignorer ce qu'il y a d'inexprimable dans les choses, le génie si lucide de saint Thomas le trouve déjà dans la nature même de la matière, pure puissance. La matière, qui peut devenir air, eau, terre, plante, animal, est, à ses yeux, une simple *capacité réelle*, susceptible d'être indéfiniment déterminée de mille et mille manières, capacité réelle *distincte* à la fois *et de l'acte* ou détermination à recevoir, si infime soit-elle, *et du néant*, et de la négation, et de la privation et *de la simple possibilité* prérequis à la création *ex nihilo*.

La pure puissance ou réelle capacité réceptrice, milieu entre l'être en acte, si pauvre soit-il, et le pur néant, est déjà quelque chose de très caché.

Saint Thomas trouve aussi le mystère dans les choses dès qu'il s'agit de passer d'un ordre de la nature à un ordre plus élevé, lorsqu'il faut par exemple définir *la vie* et en donner une définition qui puisse s'appliquer *analogiquement*, mais *au sens propre*, sans métaphore, et au brin d'herbe et à Dieu. De même lorsque, dans l'échelle des êtres, commence, avec la sensation, *la connaissance*, qu'il faut définir aussi de telle sorte que cette définition

puisse s'appliquer *analogiquement*, mais au *sens propre* et non seulement métaphorique, à la moindre sensation tactile et à la connaissance incréée que Dieu a de lui-même et de tout ce qui n'est pas lui.

Si saint Thomas a vu et délimité nettement ces secrets qui se trouvent déjà dans l'ordre de la vie végétative et sensitive, à plus forte raison a-t-il vu ceux de la *vie intellectuelle et spirituelle*, connue par nous *in speculo sensibilibium*, dans le miroir des choses sensibles, en particulier le mystère des relations de la nature et de la grâce, ou des rapports de la nature de tout esprit créé avec la *vie intime de Dieu*. C'est surtout ce dont nous parlerons dans cette étude.

* * *

On ne remarque généralement pas assez qu'à ce sens du mystère, qui se trouve si manifestement chez le Docteur Angélique, comme chez saint Augustin, correspond du côté de l'objet un clair-obscur intellectuel qui est de nature à captiver profondément l'intelligence.

L'idée du clair-obscur intellectuel vient tout naturellement à l'esprit d'un disciple de saint Thomas, lorsqu'il voit son maître, si épris de clarté, déclarer pourtant tout ce qui reste d'ineffable dans le réel depuis la matière jusqu'à Dieu.

Rien de plus clair pour les sens que le sensible visible et tangible; mais sous ces phénomènes il y a,

nous venons de le dire, quelque chose de fort obscur pour l'intelligence : la matière. C'est d'elle que nous abstrayons l'intelligible ; mais précisément à cause de cela elle reste comme un résidu en quelque sorte réfractaire à l'intelligibilité. La raison profonde en est que la matière est de soi indéterminée et capable de devenir toutes les choses sensibles, or ce qui est ainsi de soi indéterminé, potentiel et pure puissance, échappe à la connaissance qui ne s'arrête que sur ce qui est déterminé ou en acte : « *Unumquodque est cognoscibile secundum quod est in actu*¹. » « *Materia secundum se neque esse habet, neque cognoscibilis est*². » Sous la clarté sensible des phénomènes, du visible et du tangible, il y a l'obscurité de la matière, qui par son indétermination, sa pauvreté et son inconsistance reste insaisissable pour l'intellect.

De même rien de plus clair empiriquement que la différence qui sépare deux espèces animales, l'aigle et le lion, ou deux espèces végétales, le chêne et le sapin. Mais comment définir ces espèces autrement que d'une façon descriptive, empirique, comment les rendre intelligibles ? Seuls leurs caractères généri-

1. SAINT THOMAS, I^a, q. 12, a. 1.

2. Saint Thomas s'exprime ainsi lorsqu'il se demande si Dieu a une idée de la matière. Il répond I^a, q. 15, a. 3, ad 3^{um} : « Plato secundum quosdam posuit materiam non creatam, et ideo non posuit ideam esse materiae, sed materiae concausam. Sed quia nos ponimus materiam creatam a Deo, non tamen sine forma, habet quidem materia ideam in Deo, non tamen aliam ab idea compositi. Nam materia secundum se neque esse habet, neque cognoscibilis est. »

ques : substance corporelle, vivante, douée ou non de sensation, arrivent à l'intelligibilité, mais la *différence spécifique* du chêne, du sapin, de l'aigle ou du lion nous reste cachée ; impossible d'en avoir une connaissance intellectuelle distincte, d'où l'on pourrait déduire la propriété de ces natures comme on déduit celles du triangle ou du cercle. Pourquoi ? Parce que leur *forme spécifique* ou substantielle reste comme *enfouie, immergée dans la matière*. Et alors l'idée humaine de l'aigle ou du lion est comme un cône dont le sommet serait éclairé et la base resterait dans l'ombre ; l'aigle et le lion sont clairement intelligibles pour nous en tant qu'êtres, en tant que substance, substance corporelle, douée de vie et de sensation, mais ce qui formellement constitue l'aigle, comme aigle, ou le lion, comme lion, reste intellectuellement fort obscur, nous ne dépassons guère la définition descriptive ou empirique. Aussi saint Thomas note souvent que les *différences spécifiques des êtres sensibles sont souvent innommées*¹. Il y a pénurie de termes, parce qu'il y a pénurie d'idées distinctes.

Il y a sans doute un des êtres sensibles dont nous connaissons distinctement la différence spéci-

1. I^a, q. 29, a. 1, a. 3^m : « Quia substantiales differentiae non sunt nobis notae, vel etiam nominatae non sunt, oportet interdum uti differentiis accidentalibus loco substantialium ; puta si quis diceret : ignis est corpus simplex, calidum et siccum. Accidentia enim propria sunt effectus formarum substantialium et manifestant eas. » Cette affirmation est fréquente dans les œuvres de saint Thomas comme le montre l'Index général de ses œuvres au mot : *Differentia*, n^o 18, 19.

fique. C'est l'homme, parce que cette différence spécifique n'est plus enfouie dans la matière, mais la domine, émerge au-dessus d'elle. C'est la *ratio-nabilité* ou mode, non pas de l'animalité, mais de l'*intellectualité*, qui est intelligible, parce qu'elle est essentiellement relative à l'*être*, premier objet intelligible : « *Objectum intellectus est ens.* » L'objet de l'intelligence est l'être intelligible, comme l'objet de la vue est la couleur et l'objet de l'ouïe le son. Par suite l'intelligence humaine, relative à l'être, est intelligible à elle-même. L'homme, qui ne parvient pas à définir intellectuellement l'aigle ou le lion, peut se définir intellectuellement lui-même : animal raisonnable, et déduire de cette définition ses propriétés : libre, susceptible de moralité, doué de parole, etc.

Mais il y a dans l'homme un élément qui échappe encore en quelque sorte à l'intelligibilité : la matière qui est en lui principe d'individuation¹. D'où vient que deux hommes, si parfaitement semblables soient-ils comme deux jumeaux, aussi indiscernables que deux gouttes d'eau, sont pourtant *deux* et non pas un ? Cela vient de ce que la nature humaine se trouve, ici et là, en deux parties distinctes de la matière, comme la nature de l'eau est en deux parties distinctes constitutives de deux gouttes d'eau, qui n'occupent pas le même lieu dans l'espace.

1. Cf. SAINT THOMAS, I^a, q. 3, a. 3 ; q. 39, a. 1, 3^m ; q. 75, a. 4 et 5 ; III^a, q. 77, a. 2, c

La matière, capable de telle quantité (susceptible d'ailleurs d'accroissement) *plutôt que de telle autre*¹, fait que cet embryon humain est distinct d'un autre, cet enfant distinct de son frère jumeau. Au moins lorsque ces deux enfants sont vus en même temps, on voit qu'ils sont deux et non pas un. Et en chacun, la matière est principe d'une foule de différenciations individuelles, qui échappent au premier regard, mais qui apparaîtraient de plus en plus si l'on entraît dans l'intimité de ces deux jumeaux, en notant la manière différente dont ils réagissent sous l'influence des mêmes causes. *Ces différences individuelles* pas plus que leur principe radical ne sauraient arriver à être pleinement intelligibles pour nous. C'est ce qui fait dire aux scolastiques : *individuum est ineffabile*. L'individu humain est ineffable, non pas certes comme Dieu, qui est au-dessus des limites de l'intelligibilité, mais parce que l'individualité vient de la matière, qui, par sa pauvreté même, est aux frontières inférieures de l'être et de l'intelligible. En cela du reste *l'individualité* est fort différente de *la personnalité* ontologique (racine de la personnalité psychologique et morale), car la personnalité est ce par quoi chaque être raisonnable est un *sujet premier d'attribution indépendant* dans son être et son action : « *per se separatim existens, et per se separatim operans* ². »

1. « *Materia capax hujusce quantitatis ita quod non illius.* » C'est la formule de Cajetan.

2. Cf. SAINT THOMAS, III^a, q. 2, a. 2.

En Jésus-Christ, comme en nous, l'individualité vient de la matière, à raison de laquelle Jésus est né en tel endroit de l'espace, et à telle heure du temps, tandis que sa personnalité n'est autre que celle du Verbe fait chair : ce qui lui permettait de dire : « *Je suis la voie, la vérité et la vie.* »

* * *

Si l'individu humain, à raison de la matière qui contribue à le constituer, est ineffable, en lui la *vie de l'esprit* n'est pas moins mystérieuse mais pour un tout autre motif. La nature de notre propre esprit ne nous est connue que *dans le miroir des choses sensibles*. Pourquoi ? Parce que l'*objet propre de notre intelligence* (spécifiquement distincte de celle des anges et de celle de Dieu) est *le dernier des intelligibles* ou l'être intelligible des choses sensibles¹. Et, alors, malgré l'évidence des premiers principes rationnels comme lois de l'être et lois de l'esprit, malgré l'évidence subséquente du *cogito ergo sum*, la nature même de notre esprit reste assez mystérieuse pour nous, jusqu'à l'instant où notre âme, se séparant de son corps, se verra immédiatement, comme l'ange se voit.

Dans le cours de cette vie nous connaissons la nature de l'esprit d'une façon *négative*, en appelant le spirituel « l'immatériel », et d'une façon *relative*

1. I^a, q. 76, a. 4. Item I^a, q. 12, a. 4.

aux choses sensibles, en disant que la vie de l'esprit est supérieure à la vie végétative et sensitive, ou, par analogie avec le monde des corps, avec les dimensions de l'espace, en parlant d'un esprit élevé, profond, très étendu ou encore de la fine pointe de l'esprit. Nous retrouvons ici les rayons et les ombres.

* * *

Dans la vie de l'esprit, *tout ce qui est relatif à l'amour*, dit saint Thomas¹, *est particulièrement mystérieux et souvent innommé*, parce que l'intelligence connaît moins ce qui se trouve en une autre faculté que ce qui est en elle, et parce que l'amour *tend vers le bien*, qui est dans les choses et non dans l'esprit : cette tendance, comme tout ce qui reste encore indéterminé, n'est pas pleinement intelligible. Il y a là encore un clair-obscur des plus captivants.

* * *

Enfin s'il est clair qu'il faut une cause première de l'univers, cause qui existe par soi, qui soit l'Être même, la Sagesse même, seule capable d'ordonner l'univers, la vie intime de Dieu nous reste très cachée. Souvent revient sous la plume de saint Thomas cette assertion : « *nescimus de Deo quid est*² » ; naturellement nous ne pouvons connaître

1. I^a, q. 37, a. 1.

2. I^a, q. 3, prologue, et q. 13, a. 1, a. 5, a. 11.

Dieu que par le reflet de ses perfections dans les créatures, et *sa vie intime* ou la *Déité* comme telle, n'est participable par aucune nature créée ou créable, mais seulement par la grâce sanctifiante, qui seule peut nous disposer radicalement à voir Dieu immédiatement comme il se voit et à l'aimer comme il s'aime.

Dès lors, tandis que le matérialisme a une vue horizontale des choses où les plus élevées descendent au niveau de la matière, la vraie sagesse a une vue verticale des choses et distingue de plus en plus nettement les deux obscurités dont nous venons de parler, celle d'en bas qui provient de la matière, de l'erreur et du mal, et celle d'en haut, qui est celle de la vie intime de Dieu.

*
* *

De plus saint Thomas, dont l'esprit est si désireux de clarté, dit souvent *fides est de non visis*¹ : l'objet de la foi est *non vu*, il reste *obscur*, bien que nous le connaissions avec certitude par le témoignage divin confirmé par des signes manifestes et parfois éclatants. Saint Thomas ajoute² : Une même chose ne peut être en même temps, et sous le même aspect, *vue et crue* par la même intelligence, c'est-à-dire *vue et non vue*.

1. II^a II^{ae}, q. 1, a. 4 et 5.

2. *Ibidem*.

Il suit de là que *les arguments de convenance* relatifs à l'existence et même à la possibilité des mystères surnaturels de la Sainte Trinité, de l'Incarnation rédemptrice, de la vie éternelle, malgré la lumière parfois très grande qu'ils contiennent, *ne sont pas démonstratifs*. Non pas qu'ils soient d'ordre inférieur à la démonstration ; ils sont au contraire d'une sphère supérieure au démontrable. Il reste en ces arguments quelque chose d'obscur : on peut toujours les approfondir sans toucher le fond ou plutôt le sommet qu'ils visent, et l'on tend ainsi vers une *clarté supérieure* qu'on prend souvent pour celle d'une démonstration et qui est d'un ordre beaucoup plus élevé, c'est *la clarté essentiellement surnaturelle* de la vision béatifique.

Ces arguments de convenance sont vis-à-vis d'elle comme le polygone inscrit dans la circonférence par rapport à celle-ci : on peut toujours multiplier les côtés du polygone, il ne sera jamais identique à la circonférence, mais toujours il s'approche d'elle.

Ces arguments de convenance sont inférieurs à la démonstration par leur rigueur, mais ils sont supérieurs à elle par leur objet ; ils pénètrent dans une sphère supérieure, où l'on ne peut entrer que par voie de probabilité, de sublime probabilité.

Une étude approfondie de ces questions et des problèmes connexes ramènerait les théologiens modernes vers une définition du *probable* quelque

peu oubliée, et vers la distinction radicale de *deux formes du probable*, qu'on tend parfois à confondre sous la même dénomination de probabilité, alors que pourtant, pour parler net, il y a d'un côté le *probablement vrai* et de l'autre le *probablement faux*. Nous en parlerons au chapitre IV.

* * *

Le disciple de saint Thomas est amené à distinguer constamment l'obscurité supérieure des mystères divins de l'obscurité inférieure qui provient soit de la matière, soit de l'erreur, soit du mal moral ou des mystères d'iniquité.

Enfin il remarque que son maître est particulièrement attentif à distinguer en chacun de ses articles la *vraie clarté* de la *fausse*, qui est celle d'objections quelquefois très spécieuses. Et l'objection, qui naît d'une vue superficielle du réel, est souvent plus facile à saisir que la réponse parfois fort élevée qui n'est pas à la portée de tous.

Pour faire saisir le sens et la portée de la pensée de saint Thomas sur ces problèmes, nous dirons d'abord brièvement quelle est, selon lui, la nature de la sagesse métaphysique et celle des deux sagesse surnaturelles : la théologie et le don de sagesse. Nous insisterons, à propos de l'objet de la philosophie première, sur la métaphysique du *verbe être*, sur sa différence avec le *verbe avoir* et sur ses rapports

avec le nom substantif, avec l'adjectif et l'adverbe, c'est-à-dire sur la métaphysique rudimentaire, mais très sûre et virtuellement très riche, qui se trouve cachée dans la grammaire ou dans le langage de tous les peuples.

Nous parlerons ensuite de l'esprit philosophique et du sens du mystère, de ce qui correspond objectivement à ce sens, c'est-à-dire du clair-obscur intellectuel, en insistant sur la distinction des *deux obscurités* dont nous venons de parler et sur celle des *deux clartés* non moins différentes l'une de l'autre.

Nous nous arrêterons particulièrement au clair-obscur qui se trouve en deux grands problèmes relatifs au rapport de la nature et de la grâce :

1^o *L'existence de l'ordre de la vérité et de la vie surnaturelles est-elle démontrable ?* Nous répondrons : oui, car il est rationnellement certain que la *vie intime de Dieu, la Dété*, nous reste cachée et ne peut nous être connue que par révélation divine : *nescimus de Deo quid sit*, comme le dit souvent saint Thomas.

2^o *La possibilité de la vision béatifique est-elle rigoureusement démontrable ?* Nous répondrons : non, car ce serait démontrer par la seule raison la possibilité d'un *mystère essentiellement surnaturel*, celui de la vie éternelle, la possibilité de la grâce sanctifiante et de la lumière de gloire, qui sont d'ordre très supérieur au miracle ou aux interventions

divines miraculeuses naturellement connaissables.

Nous verrons ensuite quelle est la doctrine de saint Thomas, expliquée par Cajetan, sur l'éminence de *la Dété* dans ses rapports avec les attributs divins naturellement démontrables et avec les personnes divines que seule la révélation peut faire connaître.

Pour mieux déterminer ce que doit être, surtout chez le théologien, le sens du mystère, nous étudierons la distinction profonde qui sépare la *sur-naturalité du miracle* de celle beaucoup plus élevée de *la foi infuse* et de *la grâce*. Nous verrons ce qu'est chez un saint Augustin et un saint Thomas ce sens du mystère dans le problème de *la prédilection divine* et du salut possible à tous¹. Nous terminerons en parlant du clair-obscur dans la vie de l'âme, et verrons en quelques exemples particulièrement frappants l'application pratique des principes ici énoncés.

Comme l'a fort bien montré M. J. Maritain, en son livre récent, *Les Degrés du savoir*, les grands Docteurs de l'Église ont eu à un haut degré, *le sens du mystère*. On peut dire d'eux ce qu'un penseur chrétien a écrit de la vraie grandeur :

« L'homme supérieur répond aux pressentiments inconnus de l'humanité... Il révèle aux hommes la

1. Il importe à ce sujet d'expliquer pourquoi certains sommets de la vérité peuvent paraître à quelques-uns si voisins de graves erreurs.

partie d'eux-mêmes qu'ils ne connaissent pas. Il descend au fond de nous plus profondément que nous n'avons l'habitude d'y descendre. Il donne la parole à nos pensées. Il est plus intime avec nous que nous-mêmes. Il nous irrite et nous réjouit, comme un homme qui nous réveillerait pour aller voir avec lui un lever de soleil. En nous arrachant à nos maisons, pour nous entraîner dans ses domaines, il nous inquiète et nous donne en même temps la paix supérieure... L'homme supérieur, incessamment tourmenté, déchiré par l'opposition de l'idéal et du réel, sent mieux qu'un autre la grandeur humaine et mieux qu'un autre la misère humaine... Il se sent plus fortement appelé vers la splendeur idéale qui est notre fin à tous... Il allume en nous l'amour de l'être et éveille en nous sans relâche la conscience de notre néant. Il est supérieur à ce qu'il exécute. Sa pensée est supérieure à son œuvre..., qu'il trouve toujours inachevée.¹ » Il aspire toujours vers une contemplation et un amour plus élevés, qu'il ne trouvera que dans la patrie.

1. E. HELLO, *L'homme*, t. I, chap. 8.

DIVISION DE L'OUVRAGE

PREMIÈRE PARTIE

LE SENS DU MYSTÈRE

| | |
|---|-----|
| CHAPITRE I. — La sagesse métaphysique et les deux sagesse surnaturelles | 27 |
| CHAPITRE II. — Le verbe être, son sens profond et sa portée. | 71 |
| CHAPITRE III. — L'esprit philosophique et le sens du mystère | 100 |
| CHAPITRE IV. — Le clair-obscur intellectuel. | 134 |

DEUXIÈME PARTIE

LE MYSTÈRE DES RAPPORTS DE LA NATURE ET DU SURNATUREL

| | |
|--|-----|
| CHAPITRE I. — L'existence de l'ordre surnaturel ou de la vie intime de Dieu | 157 |
| CHAPITRE II. — La possibilité de la vision béatifique peut-elle se démontrer ? | 176 |
| CHAPITRE III. — L'éminence de la Déité, ses attributs et les personnes divines | 206 |
| CHAPITRE IV. — Deux formes très différentes du surnaturel : le miracle et la grâce | 234 |
| CHAPITRE V. — La surnaturalité de la foi | 254 |
| CHAPITRE VI. — La prédilection divine et le salut possible à tous | 287 |
| CHAPITRE VII. — L'esprit pur créé et ses limites. | 318 |
| CHAPITRE VIII. — Le clair-obscur spirituel, dans certains épreuves de la vie de l'âme. | 331 |