

Brigitte Cholvy nous a introduits à cette période difficile de la vie d'Henri de Lubac qu'ont été les années 1950-1960. Suspendu d'enseignement et soumis à un strict contrôle pour ses publications, de par la décision de ses supérieurs jésuites, Lubac a été victime d'une quasi-cabale de la part de certains théologiens, surtout issus des Facultés romaines, la Grégorienne des jésuites et l'*Angelicum* des dominicains. Son orthodoxie étant mise en cause, lui-même a écrit plusieurs fois aux autorités de la Compagnie de Jésus pour savoir ce qu'on lui reprochait au juste, sans jamais obtenir de réponse. Il n'était d'ailleurs pas le seul dans ce cas : les P. Congar, Chenu, Bouillard, Daniélou, mais aussi Karl Rahner en Allemagne, bref les plus grands esprits de l'Église du temps, eurent à subir des mesures vexatoires, d'autant plus pernicieuses qu'elles étaient diffuses et sans réalité canonique. Il faudra attendre le concile Vatican II pour que ces théologiens obtiennent une sorte de réhabilitation publique. Les textes les plus importants du concile leur doivent d'ailleurs beaucoup. Concernant Lubac, on doit au moins citer *Dei Verbum* et *Gaudium et Spes*, ainsi que dans une moindre mesure *Lumen gentium*.

La polémique violente dans laquelle Lubac a été jeté en 1950 et qui lui a valu sa disgrâce est souvent désignée par l'expression de « querelle du Surnaturel ». En apparence, il s'agit d'une question assez technique de la théologie, voire de l'histoire de la théologie, concernant la place de la « nature pure » dans l'anthropologie de saint Thomas d'Aquin. Mais en fait l'enjeu était spirituellement et existentiellement très important. Il conditionnait de manière globale la manière qu'ont les catholiques de penser leur rapport au monde, ce qui est peut-être l'enseignement le plus important de toute cette histoire : les grands sujets théologiques sont, malgré les apparences contraires, toujours actuels.

1. L'histoire d'un livre : *Surnaturel*

Le livre par lequel le scandale est arrivé a été publié en 1946. Mais en réalité Henri de Lubac était habité par la question du surnaturel depuis longtemps, depuis ses années d'étudiant jésuite au scolasticat de Hastings, en Angleterre. Avant même de partir au front pendant la première guerre mondiale, un des maîtres du jeune jésuite, le P. Huby, l'avait invité à vérifier si la doctrine de saint Thomas sur la *natura pura*, la « nature pure », correspondait à la présentation qu'en donnait l'école thomiste officielle. Huby disait alors :

Si l'on y réfléchit un peu, comment accepter une théorie qui, pour sauver la liberté de Dieu dans une hypothèse toute abstraite (une humanité sans autre fin que « naturelle »), enlève à Dieu sa liberté par rapport à la fin de notre humanité concrète, à laquelle il aurait « surajouté » une finalité surnaturelle¹.

De retour de la guerre, Lubac se met au travail. Entre 1920 et 1923 il travaille saint Augustin et surtout saint Thomas, le seul auteur qu'il met régulièrement en fiches pendant toutes ses années d'études. Il lit attentivement deux livres très significatifs du renouveau des études thomistes en France, *Le thomisme* d'Étienne Gilson (1^{ère} édition 1919) et *L'intellectualisme de saint Thomas* de

¹ Henri DE LUBAC, *Entretien autour de Vatican II*, Paris, Cerf, 1985, p. 32. Pour cette présentation succincte je me suis aidé entre autre de Bernard SESBOÜÉ, « Le surnaturel chez Henri de Lubac, un conflit autour d'une théologie », *RSR* 80/3, juillet-septembre 1992, p. 373-408.

Pierre Rousselot (1908). Surtout Lubac s'intéresse énormément à la philosophie de Maurice Blondel.

Pendant mes années de philosophie, à Jersey, j'avais lu avec ferveur *L'action*, la *Lettre sur l'apologétique* et diverses autres études de Maurice Blondel. Par une louable exception, certains de nos maîtres d'alors, dont les exclusives étaient sévères, admettaient, sans pourtant nous y encourager, que nous fréquentions la pensée du philosophe d'Aix. [...] J'avais beaucoup entendu parler de lui par le Père Auguste Valensin. Je l'avais visité une première fois en 1922².

Dans un échange de lettres avec Maurice Blondel, dix ans plus tard, Henri de Lubac révèle que c'est au philosophe d'Aix qu'il doit la ligne directrice de sa théologie du surnaturel et peut-être de sa théologie tout court.

Mes réflexions sur le Surnaturel ne visent qu'à retrouver l'enseignement le plus traditionnel. Tant que cet enseignement ne sera pas dégagé des théories artificielles qui l'encombrent encore, on ne pourra, je crois, constituer une théologie du surnaturel pleinement cohérente. [...] C'est l'étude de votre œuvre qui m'a fait, voici onze ans, commencer à réfléchir à ces problèmes, et je crois rester fidèle à son inspiration. S'il fallait essayer de la définir, volontiers je prendrais pour formule ce texte de votre « Itinéraire » : « on craint de confondre, il faut craindre de ne pas unir assez... C'est en effet quand on ne sait pas bien unir qu'on craint souvent de confondre. Si trop souvent aujourd'hui la vie générale de l'humanité se retire du christianisme, c'est peut-être qu'on a trop souvent déraciné le christianisme des viscères intimes de l'homme. »

Et dans une autre lettre :

Si je me suis laissé aller à rêver devant vous de l'élaboration d'une théologie du Surnaturel, c'est dans l'idée, non point du tout que vous auriez dû la faire, mais qu'elle était maintenant à faire parce que votre œuvre philosophique lui avait préparé les voies. Et c'est précisément parce que vous avez su montrer l'hétérogénéité radicale et du « don premier » et du « don second », l'incommensurabilité indestructible des êtres créés et de Dieu, l'état de nature immanent à l'adoption divine elle-même, que devient inutile cette imagination d'une « pure nature » qui, avec toute la série de ses corollaires, encombre encore notre théologie classique³.

Cette fameuse théologie du Surnaturel qui cherche à retrouver la doctrine traditionnelle en montrant l'inutilité du système de la « nature pure », Lubac va d'abord l'élaborer dans une série d'articles. En 1931 : « Deux augustinien fourvoyés : Baïus et Jansénius » (*RSR*). En 1934 : « Remarques sur l'histoire du mot 'surnaturel' » (*NRT*). En 1939 : « Esprit et liberté dans la tradition théologique » (*BLE*). En 1945 : « la rencontre de *superadditum* et de *supernaturale* dans la théologie médiévale » (*RMAL*). Finalement en 1946 Lubac rassemble ces articles et les complète pour publier son grand œuvre : *Surnaturel*. Les critiques parfois très sévères qu'il rencontrera l'amènent à préciser sa pensée dans deux livres publiés beaucoup plus tard (1965), que Lubac appelle « les deux jumeaux » : *Le mystère du Surnaturel* et *Augustinisme et théologie moderne*. La dernière intervention sur le sujet remonte à 1980. Il s'agit d'un petit livre mais fort intéressant :

² H. DE LUBAC, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, in *Œuvres Complètes XXXIII*, Paris, Cerf, 2006, p. 15.

³ Antonio Rosso, *Henri de Lubac : teologia e dogma nelle storia. L'influsso di Blondel*. Roma, 1990, p. 191.

Petite catéchèse sur nature et grâce.

2. Le système de la *natura pura*

On l'a vu, Henri de Lubac voit dans le système de la nature pure un élément déviant de la théologie du surnaturel. C'est cet élément qu'il veut relativiser pour renouer avec la théologie des Pères et de saint Thomas d'Aquin. Mais de quoi s'agit-il exactement ? Pour le comprendre il faut remonter à la Modernité naissante (xvi^e siècle) et même jusqu'au Moyen-Âge (xiii^e siècle). Ces deux siècles, le xiii^e et le xvi^e, correspondent à des mutations intellectuelles et donc aussi spirituelles de grande ampleur.

D'abord le xiii^e siècle. Alors que saint Augustin, le *doctor gratiæ*, réfléchissait spontanément la grâce en corrélation avec ce qui s'y oppose historiquement, c'est-à-dire le péché, les scolastiques médiévaux la distinguent d'abord de l'élément ontologique créé qui en est le support, c'est-à-dire la nature. Pour Thomas d'Aquin comme pour tous les scolastiques, avant que de guérir l'homme de son péché (*gratia sanans*), la grâce est ce qui surélève l'homme au-dessus de sa condition naturelle pour le faire entrer dans la vie divine (*gratia elevans*).

Cette nouvelle manière de penser la grâce sera source d'un grand renouveau théologique et, disons-le, d'un véritable progrès. Il est clair aussi qu'elle devra, à plus ou moins long terme, se confronter à la question de la *gratuité* de la grâce. En effet, puisque l'homme pécheur n'est pas en état d'exiger de Dieu, qu'il a offensé, la grâce du pardon et de la réconciliation, la gratuité de la grâce est toujours implicitement contenue dans une réflexion qui s'organise autour du binôme grâce-péché. En revanche, si on pense prioritairement en termes de nature-grâce, on peut se demander si la grâce est vraiment gratuite, ou si elle n'est pas en quelque manière exigée par la nature pour que cette nature atteigne sa perfection. Pensons à l'adage thomasien : *gratia non tollit sed supponit naturam*, « la grâce ne supprime pas la nature mais l'accomplit ». Cet adage inscrit la grâce dans une certaine continuité avec la nature, de sorte qu'on peut se demander si, en disant *gratia supponit naturam*, on n'est pas malgré soi conduit à inverser les termes : *natura supponit gratiam*, ce qui annulerait tout caractère gratuit à la grâce et donc contredirait frontalement les affirmations du Nouveau Testament, notamment de saint Paul. Ce n'est donc pas une mince question !

En réalité les médiévaux n'ont pas vraiment conscience que leur nouvelle manière de réfléchir à la grâce met à l'avant-plan le problème de sa gratuité. Mais implicitement ils commencent de poser des jalons en ce sens en réfléchissant à l'état dans lequel se trouvait Adam avant la chute. Déjà saint Augustin s'était penché sur la question dans un de ses derniers traités, le *De correptione et gratia* (426). Il y affirme notamment qu'Adam avait été créé dans la grâce pour lui permettre d'atteindre, s'il ne s'y opposait pas, l'immortalité. Cette grâce originelle, c'est l'*auxilium sine quo non*, qu'Augustin distingue de la grâce qui sera donnée à Adam après le péché, l'*auxilium quod*, une grâce christique beaucoup plus intérieure car devant désormais prendre en charge la blessure du libre-arbitre de l'homme. Saint Thomas d'Aquin fera sienne cette idée

d'Augustin. À propos de la rectitude d'Adam avant la chute, il écrit :

Cette rectitude, en effet, consistait en ce que la raison était soumise à Dieu, les forces inférieures à la raison, et le corps à l'âme. Or la première de ces soumissions était cause à la fois de la deuxième et de la troisième ; aussi longtemps en effet que la raison demeurait soumise à Dieu, les éléments inférieurs lui restaient soumis, comme l'affirme S. Augustin. Par ailleurs, il est manifeste que cette soumission du corps à l'âme et des forces inférieures à la raison n'était pas naturelle ; autrement elle aurait persisté après le péché, puisque chez les démons aussi les éléments naturels sont demeurés après le péché comme le dit Denys. Par suite il est clair que la première soumission aussi, celle de la raison envers Dieu, n'était pas seulement d'ordre naturel, mais résultait d'un don surnaturel de grâce ; car il n'est pas possible que l'effet soit supérieur à la cause. (ST Ia Q. 95 a.1 r.)

Mais au Moyen-Âge cette opinion est loin d'être partagée par tous. Saint Bonaventure et le bienheureux Duns Scot, par exemple, sont d'un avis contraire.

Passons maintenant au XVI^e siècle, époque où un profond changement culturel et spirituel s'empare de l'Europe chrétienne. C'est l'âge où l'homme prend conscience de sa liberté, de son autonomie, de manière exacerbée. L'humanisme qui se développe alors conduit à une sorte de renaissance païenne, exaltant la nature humaine indépendamment de la grâce chrétienne.

Typique de la nouvelle mentalité, un humaniste de Louvain nommé Baïus (1513-1589). Baïus se veut fidèle disciple de saint Augustin, mais il se fourvoie complètement dans l'interprétation de son maître. Réfléchissant à l'état d'Adam avant la chute, donc indirectement au rapport nature-grâce, il estime que Dieu était tenu en stricte justice de conférer à sa créature humaine la béatitude qui seule pouvait achever sa nature. Si la béatitude est devenue une grâce, quelque chose d'immérité et de gratuit, c'est uniquement en raison du péché. Voici comment Lubac résume l'anthropologie de Baïus :

Entre l'homme et Dieu, qu'on ne parle donc plus d'un mystère d'amour : ce sont des relations de comptoir. La vie éternelle est proposée à l'homme à titre de stricte rétribution. L'homme exige, mérite, réclame ; Dieu fournit l'instrument de travail, puis il paye la note... On définirait assez exactement, semble-t-il, la doctrine baïaniste concernant l'état primitif de l'homme en l'appelant un pélagianisme impuissant. Selon Pélage en effet, l'autonomie humaine consiste en ce que la nature a une puissance propre en face de Dieu ; selon Baïus, elle consiste en ce que l'homme, en face de Dieu, a des droits. [...] Le pélagien parfait, c'est l'orgueilleux qui ne veut rien devoir à personne ; le baïaniste parfait serait le plaideur chicanier qui crie toujours misère en réclamant son dû. Baïus, c'est un Pélage qui se fait quémendeur. Pélage, où l'ascèse pure. Baïus, où le juridisme pur. (*Surnaturel*, p. 16-18)

La théorie de Baïus était très diffusée à Louvain, mais elle rencontra aussi des oppositions. Finalement elle sera condamnée par le Pape saint Pie V en 1567, dans la bulle *Ex omnibus afflictionibus*. Cette crise du baïanisme aura pour effet que, désormais, la gratuité de la grâce va occuper occuper le devant de la scène théologique, d'autant plus que le sujet est connexe avec les critiques que les Réformateurs adressent à la conception catholique du mérite et de la *fides caritate formata* (la « foi informée par la charité »).

Pour défendre contre le baïanisme la gratuité de la grâce, ou plutôt la gratuité du surnaturel

puisqu'il s'agit de penser à la grâce dans son rapport à la nature et non au péché, les théologiens vont alors élaborer un système autour du concept de « nature pure », *pura natura*. Cette expression est absente chez saint Thomas mais on rencontre parfois l'expression voisine de *pura naturalia*, qu'on pourrait traduire par « les [puissances] purement naturelles ». Par exemple dans les *Questions quodlibétiques* :

Parce qu'il était possible pour Dieu de créer l'homme dans une pure nature (*in puris naturalibus*), il est utile d'examiner jusqu'où l'amour naturel (*dilectio naturalis*) peut aller. Certains ont donc dit que l'homme ou l'ange, dans la pure nature (*in puris naturalibus*), aime Dieu plus que lui-même par amour naturel... mais cette position est insoutenable. (*Quod. I Q. 4 a. 3 r.*)

Pour Thomas cette considération de l'homme *in puris naturalibus* est utile, mais elle est quand même très anecdotique dans l'ensemble de son anthropologie théologique. Il la voit comme une sorte de guide épistémologique pour mieux cerner le contenu des concepts théologiques qui s'appliquent à l'homme réel, l'homme créé dans la grâce. C'est bien cet homme-là qui l'intéresse, et non un homme irréel que Dieu aurait éventuellement créé sans la grâce. Mais sous l'effet du baïanisme, ce qui était un point de détail de l'anthropologie thomiste va devenir comme l'axe porteur de tout un système théologique, système que l'on attribuera ensuite faussement à saint Thomas.

La constitution s'en est faite en plusieurs temps, à partir d'un théologien et mystique belge, Denys le Chartreux (1402-1471). Denys n'élabore pas encore un système théologique mais il prend consciemment position contre une idée très importante de saint Thomas, le *desiderium naturale Dei*. Pour Denys, ce « désir naturel de Dieu » est un non-sens car Dieu n'appartient pas à la nature et un désir naturel ne peut que se porter sur une finalité naturellement accessible. Denys reprend ici un principe très célèbre, tiré d'un traité cosmologique d'Aristote : « Dieu et la nature ne font rien inutilement » (*De Cælo*, I, 4, 271a), principe qui sera ensuite glosé en latin par les scolastiques : *desiderium naturale nequit esse inane*, « un désir naturel ne peut être vain ».

Vient ensuite le cardinal dominicain Cajetan (1469-1534) qui inscrit la séparation des deux ordres (d'un côté l'ordre naturel, de l'autre l'ordre surnaturel) dans ses commentaires de saint Thomas. Pour lui aussi, le point incontournable se situe dans le principe aristotélicien que Dieu ne fait rien en vain. Un désir de Dieu ne saurait donc être naturel, sinon au sens très affaibli de non-répugnance logique, de non-incompatibilité. Adaptant une terminologie normalement utilisée pour les miracles, celle de *potentia obædentialis* (par exemple l'eau a une puissance obédientielle à être du vin, comme le prouve le miracle de Cana), Cajetan dit que la nature a une puissance obédientielle à recevoir le surnaturel, mais rien de plus.

Après Cajetan, c'est le cardinal jésuite Robert Bellarmine (1542-1621) qui énonce de manière très claire et complète le système de la *pura natura*. L'homme possède une fin naturelle et donc une béatitude naturelle, celles que peuvent élucider les philosophes et qui sont de soi accessibles à ses forces naturelles. Cette béatitude comprend l'accomplissement de désirs individuels et sociaux, comme : fonder une famille, avoir des amis, connaître la vérité, participer à la vie de la Cité, etc. À

cette fin naturelle est superposée une fin surnaturelle, l'amitié avec Dieu qui conduit à la vision béatifique, fin surnaturelle qui apparaît bonne à l'homme par l'infusion en lui d'un désir de Dieu qui est déjà une grâce surnaturelle. Bellarmin insiste aussi sur le fait que, avec ce système de la *pura natura*, on dispose de la meilleure réfutation à la naturalisation de la grâce par Baïus.

Enfin le système triomphe avec les théologiens de Salamanque, au premier chef le jésuite Francisco Suarez (1548-1617) et le dominicain Jean de Saint-Thomas (1589-1644), qui le présentent comme l'expression fidèle de ce que pensait saint Thomas d'Aquin. Quasiment tous les théologiens postérieurs estimeront sans autre examen que le baptisé est mû par deux fins superposées, l'une purement naturelle et mondaine qu'il partage avec les incroyants, l'autre surnaturelle et devant le conduire à la vision béatifique.

3. Le *desiderium naturale Dei*

Pour quelles raisons Lubac est-il si critique envers le système de la *pura natura* ? Il reconnaît bien volontiers qu'elle répond au désir louable de ne rien céder au baïanisme. Mais le prix à payer lui paraît exorbitant. Car la superposition des deux fins en l'homme, l'une naturelle, l'autre surnaturelle, conduit droit à l'extrinsécisme, c'est-à-dire à une conception de l'homme qui n'a aucunement besoin de Dieu pour vivre. Conçue à l'aube de la Modernité, le système de la *pura natura* n'échappe pas à l'affirmation du sujet humain et à l'exaltation de son autonomie, caractéristique de cette période. Citons ici un des grands spécialistes français de la philosophie médiévale, Olivier Boulnois, qui explique bien les conséquences catastrophiques de l'abandon du *desiderium naturale Dei*.

[Selon Cajetan], si il y a désir de Dieu en l'homme, ce désir n'est pas naturel mais surajouté par Dieu dans un acte gratuit de sa toute-puissance et de sa volonté. *En droit*, la nature est autosuffisante ; et si *en fait* l'homme désire toujours Dieu, c'est simplement parce que Dieu le veut et qu'il se substitue à l'ordre de la nature [...] De la sorte, Cajetan rend à la fois possible un humanisme sans Dieu (qui se suffirait sans le surnaturel) et une théologie imposée de l'extérieur, destructrice de la nature humaine, anti-humaniste⁴.

Si le désir de Dieu qui m'habite ne m'est pas naturel mais m'a été en quelque sorte imposé de force par Dieu, pourquoi ne pas envisager une existence humaine réussie sans Dieu, voire contre Dieu ? Le système de la *natura pura*, en fait, renoue avec le volontarisme arbitraire du nominalisme qui véhicule une image de plus en plus odieuse du christianisme. D'une certaine manière, la sécularisation, la laïcité agressive et même l'athéisme sont des enfants, illégitimes certes, mais des enfants quand même, de la *pura natura* ! C'est dans le cadre de pensée de la *pura natura* qu'ont pu émerger des théories philosophiques faisant de Dieu le concurrent de l'homme, et donc proposer une libération de l'homme par la répudiation complète de la religion.

Pour éviter ce piège mortel, Lubac invite à revenir à l'authentique anthropologie de Thomas qui définit l'homme non pas à partir d'une hypothétique nature pure, mais à partir du désir naturel

⁴ Olivier BOULNOIS, « Surnaturel », in *Dictionnaire Critique de Théologie*, Paris, Puf, p. 1129.

de Dieu. Les textes où Thomas en parle sont extrêmement nombreux. Citons-en deux ou trois très éloquents :

Si l'intellect créé ne peut jamais voir l'essence divine, soit il n'obtiendra jamais la béatitude, soit sa béatitude consistera en autre chose qu'en Dieu. Ce qui est étranger à la foi. [...] Semblablement c'est aussi contraire à la raison. Il appartient au désir naturel de l'homme de connaître la cause lorsqu'il voit un effet, et de là apparaît chez les hommes l'admiration. Si donc l'intellect de la créature rationnelle ne pouvait atteindre la cause première des choses, le désir de la nature resterait vain. (*ST Ia Q. 12 a. 1*)

Texte étonnant car Thomas fait fond sur le fameux principe que « la nature ne fait rien en vain » pour affirmer que l'homme peut jouir de la vision céleste ! Son approche est exactement contraire à celle de Deny le Chartreux, Cajetan, etc.

Autre texte, où Thomas montre que la justification de l'impie est à la fois un miracle et n'est pas un miracle.

La justification de l'impie n'est pas un miracle, car l'âme, par nature, est capable de grâce, ainsi que le remarque saint Augustin : « Du fait même qu'elle a été créée à l'image de Dieu, l'âme est capable de Dieu par la grâce. » (*ST Ia IIæ Q. 113 a. 10*)

Ici Thomas utilise une expression incroyable : l'âme humaine est naturellement capable de la grâce (*naturaliter anima est gratiæ capax*) !

Mais d'un autre côté Thomas n'est pas Baüs. Il a parfaitement conscience que la vision béatifique est une grâce accordée de manière totalement gratuite par Dieu à sa créature. Par exemple :

La vie éternelle est un bien qui dépasse la mesure de la nature créée parce qu'elle dépasse sa connaissance et son désir. (*ST Ia IIæ Q. 114 a. 2*)

Ou encore :

Il est évident que jouir de la gloire céleste et voir Dieu en son essence, bien que cela appartienne à la créature rationnelle, est cependant au-dessus de sa nature. La créature rationnelle n'est donc pas mue vers ce qu'elle désire par la nature, mais par Dieu lui-même, qui nous a formés pour cela. (*In epist. II ad Cor., 5*)

Est-ce que saint Thomas manquait de cohérence ? D'un côté « il affirme que la vision béatifique est la seule vraie béatitude des créatures spirituelles qui y tendent par un désir de nature ». De l'autre, « il tient que cette béatitude dépasse les forces et les exigences, le désir même de la créature⁵ ». Comment concilier ces deux points de vue ?

En réalité Thomas a parfaitement conscience du paradoxe. Mais le paradoxe ne devient incohérence que si l'on s'obstine à penser la finalité de l'être humain sur le modèle de la finalité des astres, eux qui rejoignent en quelque sorte mécaniquement leur lieux naturels, alors que la béatitude de l'homme est affaire de liberté. Ce qui explique l'impasse du système de la *pura natura*, au fond,

⁵ Émile POULAT, *Le désir de voir Dieu*, Paris, DDB, 2015, p. 93.

c'est l'impression trop grande du modèle cosmologique hérité du *De Cælo* d'Aristote. Thomas, pour sa part, garde présent à l'esprit que la béatitude que l'homme désire naturellement appartient à un autre registre, celui de l'amour entre le Créateur et sa créature. On le voit dans un passage où il se demande si, du fait que l'animal a une fin naturelle qu'il peut atteindre par ses propres pouvoirs, alors que l'homme ne peut atteindre sa fin surnaturelle que par le don de la grâce, l'animal ne serait pas supérieur à l'homme. Thomas répond bien sûr par la négative mais c'est sa manière d'argumenter qui est très intéressante.

Une nature qui peut acquérir le bien parfait, quoique ayant besoin pour cela d'un secours extérieur, est d'une condition supérieure à celle de la nature qui ne peut pas obtenir ce bien parfait, mais qui obtient un bien imparfait sans avoir besoin pour cela d'un secours étranger, selon Aristote. Ainsi, celui qui peut obtenir une parfaite santé, mais avec l'aide de la médecine, est dans une meilleure condition de santé que celui qui peut obtenir seulement une santé imparfaite, tout en se passant du secours de la médecine. Voilà pourquoi la créature rationnelle, pouvant conquérir le bien parfait de la béatitude, en ayant besoin pour cela du secours divin, est supérieure à la créature privée de raison qui n'est pas capable d'un tel bien, mais obtient un bien imparfait par les seules forces de sa nature. (*ST Ia IIæ Q. 5 a. 5*).

Le principe intellectuel qui guide les partisans de la *natura pura* n'est pas un principe humain. C'est un principe physique, un principe cosmologique : *desiderium naturale nequit esse inane*, « un désir naturel ne peut être vain ». Thomas, avec une audace prodigieuse, subsume ce principe physique par un autre principe aristotélicien, qu'il a énoncé juste avant le texte cité : « ce que nous pouvons par nos amis, c'est par nous-mêmes, en quelque sorte, que nous le pouvons » (*Éthique à Nicomaque*, III, 3). Il est tiré de l'*Éthique à Nicomaque*, c'est-à-dire d'un livre réfléchissant à un ordre typiquement humain. Et ce principe parlant d'amitié, il permet à Thomas de nous rappeler que la grâce, au fond, n'est rien d'autre que l'amitié avec Dieu.

Dans son livre sur Henri de Lubac, John Milbank a mis cette citation d'Aristote en exergue et il la commente fort justement :

Elle expose le paradoxe du surnaturel inventé par les théologiens patristiques et médiévaux, et redécouvert par de Lubac : ce que Dieu opère en nous, à savoir la déification par la grâce, est en même temps le grand œuvre de notre vie, notre œuvre la plus personnelle⁶.

C'est vraiment la clef pour comprendre la pensée de saint Thomas sur la nature et le surnaturel. Notre déification par la grâce est en même temps l'œuvre de Dieu et notre œuvre la plus personnelle parce qu'elle ne consiste pas en un perfectionnement extrinsèque de la nature humaine, mais en l'ouverture de la nature humaine à l'amitié divine. La nature de l'homme n'a pas d'autre perfection à atteindre que d'être en alliance, en amitié avec Dieu. L'homme désire cette amitié, et comme Dieu la désire aussi et qu'il veut en faire le don à l'homme, la nature s'ouvre à la grâce dans l'acte même où elle se reconnaît inachevable et dépendante de Dieu pour rejoindre sa propre perfection.

De la sorte la gratuité du surnaturel est totalement préservée, et elle l'est bien davantage que

⁶ John MILBANK, *Le milieu suspendu*, Genève, Ad Solem, 2006, p. 31.

dans le système de la *pura natura* car cette gratuité est une requête *de la nature elle-même*. L'homme désire naturellement Dieu, mais il ne veut pas posséder Dieu comme on possède un objet. Il veut L'aimer et être aimé de Lui. Il serait contradictoire, pour l'homme, d'exiger comme un dû ce qu'il désire comme une grâce. Comme un homme qui, amoureux d'une femme, préférerait la perdre plutôt que de la contraindre à s'abandonner malgré elle.

4. Réactions du Magistère

Surnaturel date de 1946. Le 12 août 1950, le Pape Pie XII publiait l'encyclique, *Humani generis*, qui, après Vatican I et *Pascendi*, poursuivait le combat contre le modernisme. On y trouve une dénonciation de l'évolutionnisme de Darwin, de l'existentialisme, de l'historicisme, de l'idéalisme et de l'immanentisme. On y trouve aussi plusieurs paragraphes déplorant le zèle excessif de certains (aucun nom n'est donné mais c'est peut-être une allusion aux jésuite de Fourvière) qui proposent de renouveler l'enseignement de la théologie pour mieux répondre aux attentes du monde contemporain. Le Pape déplore que l'on tienne en peu d'estime la scolastique et que l'on rejette la *philosophia perennis* comme trop intellectualiste. Enfin, au détour d'une phrase, il prend position sur la possibilité que Dieu aurait de créer des natures spirituelles sans les appeler par grâce à la divinisation :

D'autres corrompent la véritable gratuité de l'ordre surnaturel, puisqu'ils tiennent que Dieu ne peut pas créer des êtres doués d'intelligence sans les ordonner et les appeler à la vision béatifique. (DzS 3891)

Était-ce une condamnation de la thèse exprimée par Henri de Lubac dans *Surnaturel* ? Ses adversaires l'ont prétendu, Lubac lui-même affirme le contraire⁷. Par ailleurs on peut se demander si *Humani generis* prend vraiment partie pour le système de la *pura natura* tel que le défendaient les adversaires de Lubac. En effet, Pie XII distingue bien le fait « d'ordonner » et le fait « d'appeler » à la vision béatifique. Or le désir naturel correspondrait bien au premier de ces verbes, mais nullement au second. Lubac a donc quelques raisons d'affirmer que « ceux qui avaient le plus poussé à des condamnations ne furent pas satisfaits de l'encyclique ; il le firent savoir à bien des signes⁸ ».

Après une traversée du désert de dix années, Lubac a été pleinement reconnu comme théologien de premier plan par le concile Vatican II et, évidemment, théologien parfaitement orthodoxe. On perçoit son influence sur l'anthropologie théologique de la constitution *Gaudium et spes*, qui ne fait aucun écho au système de la *pura natura* et insiste au contraire sur le fait que l'homme n'a qu'une vocation, qui est surnaturelle.

L'aspect le plus sublime de la dignité humaine se trouve dans cette vocation de l'homme à communier avec Dieu. Cette invitation que Dieu adresse à l'homme de dialoguer avec Lui commence avec l'existence humaine. Car, si l'homme existe, c'est que Dieu l'a créé par amour et, par amour, ne cesse

⁷ Cf. H. DE LUBAC, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, p. 72.

⁸ *Ibid.*

de lui donner l'être ; et l'homme ne vit pleinement selon la vérité que s'il reconnaît librement cet amour et s'abandonne à son Créateur. (GS 19)

Dans ce passage on n'emploie pas les termes techniques de nature et de grâce, mais ceux plus existentiels de vocation, de communion, d'invitation. En tout cas le concile dit clairement que Dieu cherche à entrer dans une relation vivante avec sa créature humaine dès que commence son existence. C'est une affirmation très forte, si l'on y réfléchit ! Elle sera confirmée un peu plus loin.

Associé au mystère pascal, devenant conforme au Christ dans la mort, fortifié par l'espérance, [le chrétien] va au-devant de la résurrection. Et cela ne vaut pas seulement pour ceux qui croient au Christ, mais bien pour tous les hommes de bonne volonté, dans le cœur desquels, invisiblement, agit la grâce. En effet, puisque le Christ est mort pour tous et que la vocation dernière de l'homme est réellement unique, à savoir divine, nous devons tenir que l'Esprit-Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associé au mystère pascal. (GS 22)

Le concile parle de « vocation dernière » plutôt que de « fin ». Reste que ce passage ne donne prise à aucun extrinsécisme, aucune superposition d'une fin naturelle et d'une fin surnaturelle. L'homme appelé par Dieu ne répond pas à sa vocation par une strate seulement de son existence, mais par tous ses actes.

Enfin le *Catéchisme de l'Église Catholique* publié en 1992 consacrera quelques paragraphes au désir de Dieu (n° 27-30), très homogènes à la compréhension lubacienne du *desiderium naturale Dei*. Ce désir fait partie de la condition créaturale de l'homme et il s'exprime dans une multitude de phénomènes, en particulier les phénomènes religieux. Il s'agit donc bien d'un dynamisme réel de l'existence humaine, et non pas d'une simple non-répugnance logique comme la puissance obédientielle de Cajetan.

Le désir de Dieu est inscrit dans le cœur de l'homme, car l'homme est créé par Dieu et pour Dieu. Dieu ne cesse d'attirer l'homme vers Lui, et ce n'est qu'en Dieu que l'homme trouvera la vérité et le bonheur qu'il ne cesse de chercher. (CEC 27)

De multiples manières, dans leur histoire, et jusqu'à aujourd'hui, les hommes ont donné expression à leur quête de Dieu par leur croyances et leurs comportements religieux (prières, sacrifices, cultes, méditations, etc.). Malgré les ambiguïtés qu'elles peuvent comporter, ces formes d'expression sont si universelles que l'on peut appeler l'homme *un être religieux*. (CEC 28)