

UNIVERSITÉ CHARLES
Faculté catholique de théologie

MÉMOIRE DE MAÎTRISE

UNIVERSITÉ CHARLES
FACULTÉ CATHOLIQUE DE THÉOLOGIE
Département de théologie systématique et pastorale

Jean-François Cavigioli

**AUX ORIGINES DE LA THÉORIE
DE LA NATURE PURE**

Mémoire de maîtrise

Superviseur : ThLic. Pavel Frývaldský, Th.D
Prague 2024

Déclaration

1. Je déclare avoir préparé cette thèse de manière indépendante et n'avoir utilisé que les sources et la littérature mentionnées.
2. Je déclare que le travail n'a pas été utilisé pour un autre diplôme.
3. J'accepte de mettre mon travail à disposition à des fins d'étude et de recherche.

Dompierre sur Besbre, France, le 22 avril 2024

Jean-François Cavigioli

Citation bibliographique

Aux origines de la théorie de la nature pure : mémoire de maîtrise/Jean-François Caviglioli ; directeur de thèse : Pavel Frývaldský.

ANNOTATION

Le mémoire de maîtrise intitulé « Aux origines de la théorie de la nature pure » cherche à comprendre comment, au 16^{ème} siècle, des commentateurs de saint Thomas d'Aquin ont pu être amenés à concevoir la nature humaine comme ayant une fin purement naturelle et non plus surnaturelle. C'est ce qu'on appelle la théorie de la nature pure. Le but de notre travail est d'étudier, en nous appuyant sur l'œuvre du Père de Lubac, les voies par lesquelles ils ont été amenés à élaborer une telle théorie. Notre première partie est consacrée à Cajetan et à l'application qu'il a fait à la nature humaine du principe d'origine aristotélicienne selon lequel « aucune nature ne peut tendre vers une fin qui dépasse ses capacités naturelles ». C'est l'application à la nature humaine d'un tel principe qui rend impossible l'existence en l'homme d'un désir naturel de voir Dieu. Notre deuxième partie concerne l'hérésie de Baïus et le recours à la *potentia Dei absoluta*. Au cœur de la doctrine de Baïus se trouve la négation de la gratuité du surnaturel. Pour s'opposer à cette hérésie, certains théologiens catholiques en sont venus à défendre la gratuité du surnaturel en recourant à la *potentia Dei absoluta* : Dieu demeure libre de ne pas donner le surnaturel en raison du fait qu'il aurait pu créer l'homme sans l'ordonner à la vision de Dieu ; puis, ils l'ont fait de manière plus radicale en niant l'existence du désir naturel de voir Dieu, de façon à être certains que le surnaturel ne puisse pas être exigé par l'homme. Notre troisième partie est consacrée à la théorie des limbes et à la question de la béatitude naturelle. Etant en état de péché originel, l'âme des enfants morts sans baptême ne peut pas accéder à la vision de Dieu, mais, n'ayant commis aucun péché mortel, elle doit pouvoir atteindre dans l'au-delà à un bonheur naturel. C'est pour rendre ce bonheur naturel accessible à l'âme des enfants morts sans baptême que certains théologiens en sont venus à nier l'existence du désir naturel de voir Dieu, car l'existence d'un tel désir rend impossible à l'âme des enfants morts sans baptême de pouvoir accéder dans l'au-delà à une béatitude naturelle, puisque, demeurant à jamais insatisfait en raison du fait qu'une telle âme est en état de péché originel, il ne peut être que cause de souffrance intérieure.

Mots-clés

Aristotélisme, béatitude naturelle, désir naturel de voir Dieu, gratuité du surnaturel, image de Dieu, juridisme, limbes, moralisme, naturalisme, nature essentielle, nature historique, nature humaine, nature pure, *potentia Dei absoluta*, puissance obédientielle, résignation, ignorance de la fin, surnaturel.

Nombre de caractères (espaces compris) : 224 662

Bibliographic citation

At the origins of the theory of pure nature: master's thesis/Jean-François Cavigioli; thesis director: Pavel Frývaldský.

ANNOTATION

This master's thesis, entitled "The origins of the theory of pure nature", seeks to understand how, in the 16th century, commentators on St Thomas Aquinas came to conceive of human nature as having a purely natural end rather than a supernatural one. This is known as the theory of pure nature. The aim of our work is to study, on the basis of the work of Father de Lubac, the ways in which they were led to develop such a theory. Our first part is devoted to Cajetan and his application to human nature of the principle of Aristotelian origin according to which "no nature can tend towards an end that exceeds its natural capacities". It is the application of such a principle to human nature that makes it impossible for man to have a natural desire to see God. Our second part concerns the heresy of Baius and the use of the *potentia Dei absoluta*. At the heart of Baius' doctrine is the denial of the gratuitousness of the supernatural. To oppose this heresy, some Catholic theologians came to defend the gratuity of the supernatural by resorting to the *potentia Dei absoluta*: God remains free not to give the supernatural on the grounds that he could have created man without ordering him to the vision of God; then they did so more radically by denying the existence of the natural desire to see God, so as to be certain that the supernatural could not be demanded by man. Our third part is devoted to the limbo theory and the question of natural beatitude. Being in a state of original sin, the souls of children who die without baptism cannot attain the vision of God, but, having committed no mortal sin, they must be able to attain natural happiness in the afterlife. It is in order to make this natural happiness accessible to the souls of infants who have died without baptism that some theologians have come to deny the existence of the natural desire to see God, since the existence of such a desire makes it impossible for the souls of infants who have died without baptism to attain natural beatitude in the hereafter, since, remaining forever unsatisfied because such a soul is in a state of original sin, it can only be the cause of interior suffering.

Key words

Aristotelianism, natural beatitude, natural desire to see God, gratuitousness of the supernatural, image of God, juridicism, limbo, moralism, naturalism, essential nature, historical nature, pure nature, *potentia Dei absoluta*, obedient power, resignation, ignorance of the end, supernatural.

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE 1 : CAJETAN ET LA COSMOLOGIE ARISTOTÉLICIEUNE	12
1.1. Une nature humaine close sur elle-même	12
1.1.1 Un principe philosophique qui ferme la nature humaine sur elle-même	12
1.1.2. Nature « essentielle » et nature « historique »	15
1.1.3. Le recours à la puissance obédientielle	17
1.1.4. Naturalisme philosophique et personnalisme théologique	20
1.1.5. Une tentative pour resouder la nature et le surnaturel	21
1.2. Une anthropologie purement philosophique	24
1.2.1. Une nature comme les autres	24
1.2.2. Une approche inductive de la nature humaine	25
1.2.3. Un retour à Aristote	27
1.2.4. Une nature humaine pensée en dehors de l'expérience humaine	28
1.3. Cajetan et le naturalisme	30
1.3.1. Naturalisme et théologie antihumaniste	30
1.3.2. Naturalisme et scepticisme	31
1.3.3. Anthropocentrisme et scepticisme	33
CHAPITRE 2 : BAÏUS ET LE RECOURS À LA <i>POTENTIA DEI ABSOLUTA</i>	35
2. 1. L'avènement de la mentalité juridique	35
2.1.1. Baïus ou le « juridisme pur »	35
2.1.2. Une nouvelle conception de l'état d'innocence	37
2.1.3. Le péché et la grâce	38
2.1.4. Une création du pessimisme infralapsaire	40
2. 2. Un surnaturel en vue de la nature	41
2.2.1. Le juridisme et l'anthropocentrisme	41
2.2.2. Le juridisme et le moralisme	43
2.2.3. L'instrumentalisation du surnaturel en vue de la nature	44
2.3. Une doctrine qui naturalise le surnaturel	46
2.3.1. Le naturalisme et l'inconsistance du surnaturel	46
2.3.2. Le naturalisme et la négation de l'image de Dieu	47
2.3.3. Le mérite : une pure conformité à la loi	48
2.3.4. Une pensée enfermée dans l'Ancien Testament	50
2.3.5. Baïanisme et pélagianisme	51
2.4. Une réponse erronée	53
2.4.1. L'état hypothétique de nature pure	53
2.4.2. Un état qui ne sert à rien	55
2.4.3. La seule issue : la négation du désir naturel de voir Dieu	56

2.5. Le piège de la mentalité juridique	58
2.5.1. Une erreur : penser à l'intérieur de la mentalité juridique	58
2.5.2. Une approche exclusivement philosophique de l'appétit naturel	60
2.5.3. Baïus, Cajetan et l'avènement du pélagianisme moderne	62
CHAPITRE 3 : LA THÉORIE DES LIMBES ET LA QUESTION DE LA BÉATITUDE NATURELLE	64
3.1. Une erreur : partir d'une opinion théologique	64
3.1.1. Une opinion théologique dépassée	64
3.1.2. Un cadre de pensée non critiqué	66
3.1.3. Une difficulté : comment concilier « nonaccès à la vision de Dieu » et « absence de souffrance intérieure » ?	67
3.2. Saint Thomas et la théorie des limbes	69
3.2.1. Une première solution : la résignation	69
3.2.2. La solution du <i>De Malo</i> : l'ignorance de la fin	71
3.2.3. L'originalité de la position de saint Thomas	72
3.2.4. Une solution qui pose des difficultés insurmontables	74
3.3. Une voie vers la théorie de la nature pure	76
3.3.1. Une conciliation impossible	76
3.3.2. La négation du désir naturel de voir Dieu	78
3.3.3. Le désir naturel de voir Dieu : un appétit élicite « irréalisable »	79
3.4. Une béatitude naturelle qui pose problème	81
3.4.1. Le « paradis naturel » des limbes	81
3.4.2. Une faille : une connaissance qui progresse sans fin	82
3.4.3. Une idéalisation de la sagesse philosophique	83
3.4.4. Une béatitude imparfaite	85
3.5. Le naturalisme ou l'impasse de la théorie des limbes	87
3.5.1. Une pensée située en dehors de l'expérience humaine	87
3.5.2. L'oubli du drame du péché et de la miséricorde divine	88
CONCLUSION	89
ABRÉVIATIONS	94
BIBLIOGRAPHIE	94

INTRODUCTION

L'homme est fait pour voir Dieu et c'est parce qu'il est fait pour voir Dieu qu'il porte inscrit en lui un désir qu'on appelle le désir naturel de voir Dieu. C'est là le cœur de l'anthropologie chrétienne. C'est bien cette conception de l'homme que partage saint Thomas d'Aquin lorsqu'il nous dit : « Notre intellect est fait pour voir Dieu¹ » ou encore « Tout intellect désire naturellement voir la substance divine² ». Ces deux propositions sont tout à fait claires. La première ne fait qu'exprimer la finalité de l'homme : la vision de Dieu, et la seconde, le désir inscrit en nous par l'acte créateur de Dieu et qui nous fait tendre vers une telle fin.

La vision chrétienne de l'homme est en fait toute simple et c'est sans doute là que réside la difficulté, car, s'il est une chose difficile pour notre intelligence, c'est d'appréhender ce qui est simple. Cette simplicité s'exprime de la manière suivante : l'homme est une créature qui est faite pour une fin qu'elle ne peut pas atteindre par elle-même – la vision de Dieu –, mais seulement par la grâce de Dieu. Robert Bellarmin, se faisant l'écho de la Tradition, a exprimé cela de manière très claire en affirmant : « La vision de Dieu est naturelle selon l'appétit, mais non selon l'obtention³ ». La vision de Dieu est bien naturelle selon l'appétit, puisque l'homme tend vers elle en raison d'un appétit naturel – le désir naturel de voir Dieu –, mais non selon l'obtention, puisque l'homme ne peut pas y parvenir sans la grâce. Au regard de la foi chrétienne, l'homme est donc le seul être naturel à posséder une fin qui n'est pas du tout proportionnée à ses capacités naturelles.

Ce fut longtemps une évidence que personne ne songeait à contester. Mais l'avènement de la Renaissance au 16^{ème} siècle – et, avec elle, celle de l'autonomie de l'homme – a peu à peu

¹ *Intellectus noster factus est ad hoc quod videat Deum. (De Veritate, q. 10, a. 11, ad 7).*

² *Omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem. (CG, III, 57, 4).*

³ *Visio Dei, naturalis quoad appetitum, non autem quoad assecutionem, Robert BELLARMIN, De gratia primi hominis, c. 7, in fine, in H. DE LUBAC, Le Mystère du surnaturel, Éd. du Cerf, Œuvres complètes XII, Paris, 2000, p. 152.*

remis en question cette vision si limpide de l'homme et ce qui semblait être une évidence commença à s'estomper pour faire place à une vision radicalement différente de l'homme : celle d'un être ayant une fin purement naturelle. Cette nouvelle vision de l'homme s'appelle, dans le langage technique du théologien, la théorie de la nature pure. Celle-ci désigne deux choses : soit un état hypothétique dans lequel Dieu aurait pu créer l'homme – Dieu aurait pu créer l'homme sans l'ordonner à la vision de Dieu –, soit l'homme tel que Dieu l'a réellement créé – l'homme a été créé avec une fin purement naturelle. La théorie de la nature pure désigne donc soit un « possible » qui aurait pu exister, mais n'a jamais existé, soit un être « réel », l'homme existant dans la réalité. Quand nous parlerons de « théorie de la nature pure », nous ferons surtout référence au second sens, le sens fort, celui d'un homme ayant une fin purement naturelle.

C'est le Père de Lubac qui, dans son ouvrage *Surnaturel. Études historiques*, a mis en lumière cette déviation théologique qui a su pourtant se faire passer pendant plusieurs siècles pour conforme à la foi chrétienne. Lors de sa parution en 1946, on a pu accuser de Lubac de faire une « nouvelle théologie », en rupture avec la Tradition, mais, en fait, s'il y a une théologie nouvelle, ce n'est pas celle élaborée par de Lubac, mais bien celle de certains des commentateurs de saint Thomas qui n'ont pas su lui être fidèles. Comme l'affirme de Lubac, dans une lettre à Maurice Blondel, « si « théologie nouvelle » il y a, c'est celle de Cajetan, de Suarez et de leurs lointains épigones, pas celle qui s'édifie à partir de la Bible, des Pères... et de saint Thomas lui-même. Sous couvert de modestes « études historiques » ; telle est bien la leçon, proprement théologiques, de *Surnaturel*⁴ ». C'est bien la notion de théorie de la nature pure qui constitue la nouveauté et non pas la critique qu'en a fait de Lubac.

Ce que nous voulons tenter de comprendre, c'est comment des théologiens ont pu être amenés à nier l'existence du désir naturel de voir Dieu et à opter pour une vision entièrement nouvelle de la nature humaine en rupture complète avec la foi chrétienne. Pour ce faire, nous voulons mettre en lumière les voies qu'ils ont suivies pour aboutir à la négation du désir naturel de voir Dieu. Ce qu'on pourrait appeler les « origines de la théorie de la nature ». Si l'on veut comprendre comment s'est constitué la théorie de la nature pure, il n'y a pas d'autre moyen que de chercher les erreurs commises par les théologiens qui en sont à l'origine. A la lecture de l'œuvre du Père de Lubac, nous avons retenu trois voies qui ont conduit à la négation du désir naturel de voir Dieu : Cajetan et la cosmologie d'Aristote, l'hérésie de Baius et le recours à la

⁴ H. DE LUBAC, *Lettre du 3 avril 1932 adressé à Maurice Blondel* in Etienne FOUILLOUX, *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II. 1914-1962*, Éd. DDB, Paris, 1998, p. 194.

potentia Dei absoluta et finalement la théorie des limbes et la question de la béatitude naturelle⁵. Ce sont ces trois voies que nous voulons étudier. Elles révèlent une chose : l'omniprésence de l'aristotélisme dans la genèse de la théorie de la nature pure.

Cette étude a ceci d'intéressant qu'elle nous permet de comprendre comme des théologiens catholiques de la Renaissance – et après eux, ceux qui ont repris leurs erreurs – ont, à leur manière, participé à l'émancipation de l'homme vis-à-vis de Dieu en séparant la nature humaine et le surnaturel au moyen de la négation du désir naturel de voir Dieu. Le surnaturel, tel que nous le considérerons, c'est tout d'abord la fin de l'homme : la vision de Dieu, puis, c'est le moyen de l'atteindre : la grâce. Les deux sont surnaturels, car les deux sont situées au-delà des capacités de la nature humaine : l'homme ne peut ni atteindre par lui-même la vision de Dieu ni produire par lui-même la grâce qui l'y conduira.

La théorie de la nature pure porte la marque d'une époque où commence à paraître une vision anthropocentrique de l'homme. L'homme de la Renaissance se met au centre et, parce qu'il se met au centre, il a bien plus de peine que ses devanciers à pouvoir se saisir comme un être portant inscrit en lui un désir qui l'ordonne à Dieu. Cajetan et Baïus sont des hommes de la Renaissance. Ils portent une soif d'autonomie et c'est cette soif qui transparaît dans leur théologie. Elle seule permet d'expliquer que leur théologie a abouti au naturalisme. Le naturalisme, c'est cette conception d'une nature humaine conçue comme n'étant plus du tout reliée au surnaturel.

Le naturalisme est inséparable de l'anthropocentrisme. Il ne peut naître qu'au sein d'une mentalité qui ne permet plus d'admettre l'existence d'un désir qui, parce qu'il nous réfère à Dieu dans notre être même, ne peut que venir contredire la soif d'autonomie d'un être qui a cessé peu à peu de se penser comme dépendant de Dieu. Chercher à comprendre comment Cajetan, Baïus ou après eux Suarez sont parvenus à la négation du désir naturel de voir Dieu ne peut que nous aider à comprendre comment est peu à peu advenue la sécularisation de notre monde, car la théorie de la nature pure est une étape – et non des moindres – sur ce chemin. Elle est bien un événement théologique incontournable, si l'on veut comprendre comment se sont opérées les grandes dissociations qui ont engendré notre monde et dont l'une des plus importantes, au plan théologique, est bien la séparation entre la nature humaine et le surnaturel.

⁵ Il existe encore une quatrième voie : celle de l'impeccabilité de l'ange. Celle-ci est étudiée dans la deuxième partie de *Surnaturel. Études historiques*, partie intitulée *Esprit et liberté dans la tradition théologique*, cf. H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*, Éd. Aubier/Montaigne, coll. « Théologie » 8, Paris, 1946, p. 187-321. Nous n'avons pas retenu cette quatrième voie, car nous avons privilégié l'anthropologie. Les trois voies que nous avons retenues concernent l'homme.

CHAPITRE 1 : CAJETAN ET LA COSMOLOGIE ARISTOTÉLICIENNE

1.1. Une nature humaine close sur elle-même

1.1.1 Un principe philosophique qui ferme la nature humaine sur elle-même

Nous débutons notre étude des origines de la théorie de la nature pure par la figure de Cajetan (1469-1534), car celui-ci en est bien l'une des principales origines en raison de son approche purement aristotélicienne de la nature humaine. Il est même, pour de Lubac, « l'inventeur du nouveau système⁶ » de la nature pure. Ce qui nous montre aussi, comme le dit Serge-Thomas Bonino, que « Cajetan ne peut être réduit au rôle d'un simple commentateur : il est un penseur original⁷ ». Il y a bien, en effet, chez Cajetan une pensée originale qui rompt avec la pensée de saint Thomas. En ayant voulu suivre exclusivement Aristote, Cajetan a appliqué à la nature humaine un principe d'ordre purement cosmologique qui trouve son origine dans le deuxième livre du *De Caelo* d'Aristote : « *Naturale desiderium non se extendit ultra naturae facultatem*⁸ ». Citons cet autre passage de Cajetan :

La nature n'accorde pas d'inclination pour une chose à laquelle toute la puissance de la nature ne puisse conduire. Le signe en est que pour n'importe quelle puissance qu'elle a placée dans

⁶ H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*, Paris, Éd. Aubier-Montaigne, coll. « Théologie » 8, 1946, p. 116.

⁷ S.-Th. BONINO, « Cajetan », *Dictionnaire des théologiens et de la théologie chrétienne*, Éd. Bayard-Centurion, Paris, 1998, p. 95.

⁸ « Le désir d'un être naturel ne peut pas s'étendre au-delà de la capacité naturelle de cet être. » Nous trouvons ce principe cité par de Lubac dans son ouvrage *Le mystère du surnaturel*, cf. H. DE LUBAC, *Le Mystère du surnaturel*, Éd. du Cerf, Paris, 2000, Œuvres complètes XII, p. 179. Il s'agit d'une citation du commentaire de Cajetan de la *Somme de théologie* (*In Primam*, q. 12, a. 1, n. 10).

l'âme, elle a donné des organes. Et au livre II du *Ciel*, il est dit que, si les astres avaient une puissance de croissance, la nature leur aurait donné les organes opportuns.⁹

Le fondement sur lequel s'appuie un tel principe est bien d'ordre cosmologique. En effet, c'est dans le *De caelo* d'Aristote que l'on trouve l'origine d'un tel principe. Il n'y est pas formulé tel quel, mais l'idée y est bien présente. Dans le livre II de ce traité, Aristote affirme que si les astres étaient capables de se mouvoir par eux-mêmes, ils auraient des organes appropriés pour les rendre capable de mouvement :

Si les astes se mouvaient par eux-mêmes, ils auraient vraisemblablement des mouvements spéciaux, mouvements qu'on n'observe jamais en eux, il est évident qu'ils ne sauraient avoir aucun mouvement par eux-mêmes. En outre, il y a cette absurdité que la nature ne les a munis d'aucun organe approprié au mouvement. Car la nature ne fait rien au hasard et ne négligerait pas, alors qu'elle étend sa sollicitude aux animaux, des choses si indispensables. Or elle semble bien avoir fait en quelque sorte exprès de priver les astres de tout ce qui leur rendrait possible un mouvement de progression venant d'eux-mêmes, et de les tenir le plus possible à l'écart de tout ce qui possède des organes de mouvement.¹⁰

On peut constater que, dans ce passage du *De caelo*, Aristote fonde l'incapacité des astres à se mouvoir sur l'absence d'organes ou de capacités naturelles à le faire : si les astres ne peuvent pas se mouvoir, c'est qu'ils n'ont pas d'organe ou de capacité naturelle les rendant capables de se mouvoir. N'ayant pas d'organe les rendant aptes au mouvement, ils ne peuvent donc pas se mouvoir. C'est à partir de ce passage du *De caelo* qu'Averroès a élaboré le principe selon lequel aucune nature ne peut tendre vers une fin qui dépasse ses capacités naturelles. Le mouvement étant quelque chose qui dépasse les capacités naturelles des astres, ceux-ci ne peuvent donc pas se mouvoir. Transposé au cas de l'âme humaine, un tel principe devient : la nature humaine ne peut pas tendre vers la vision de Dieu, car une telle fin dépasse ses capacités naturelles. Il va sans dire qu'ici Cajetan subit l'influence d'Averroès. Joseph Pieper nous rappelle l'importance d'Averroès dans la philosophie de la Renaissance :

Averroès est né en 1126 à Cordoue ; juriste, médecin, philosophe ; pour l'Occident du treizième siècle, le commentateur d'Aristote par excellence. Son rayonnement est d'une telle puissance

⁹ CAJETAN, *Commentaria in I^{am} partem Summae theologiae*, dans *Sancti Thomae Aquinatis (...) opera omnia, iussu Leonis XIII edita*, t. IX, Rome, 1903, p. 116, in MARIE DE L'ASSOMPTION, *Nature et grâce chez saint Thomas d'Aquin. L'homme capable de Dieu*, Éd. Parole et Silence, coll. « Bibliothèque de la Revue thomiste », Paris, 2020, p. 600.

¹⁰ Aristote, *De caelo*, II, 8, 290a 25-35, trad. Jean Tricot, Éd. Vrin, Paris, 1949.

dans l'Occident latin que l'on a carrément pu qualifier avec quelques raisons la philosophie de la Renaissance européenne d'« averroïsme ».¹¹

Pour Cajetan, ce sont bien les capacités naturelles d'une nature qui déterminent la fin vers laquelle elle peut tendre. À ses yeux, il faut toujours que la fin soit proportionnée aux capacités naturelles d'un être. On retrouve ici un autre principe d'origine aristotélicienne selon lequel la nature ne fait rien en vain¹². Or si la nature humaine tendait vers la vision de Dieu, la nature aurait fait quelque chose en vain, puisque la nature humaine serait incapable d'atteindre la fin vers laquelle elle tend. Dans une approche purement rationnelle de la nature, il doit toujours exister une proportion entre les capacités naturelles d'un être et la fin vers laquelle il tend, autrement la nature aurait été faite en vain. Ce qui est impossible. La nature humaine ne peut donc pas posséder un tel désir inscrit en elle.

En appliquant un tel principe à la nature humaine, Cajetan est donc conduit à nier l'existence du désir naturel de voir Dieu : « Il ne paraît pas vrai que l'intellect créé désire naturellement voir Dieu, parce que la nature n'offre pas l'inclination vers quelque chose vers quoi toute la force de la nature ne peut mener¹³ ». Cette négation du désir naturel de voir Dieu est importante pour Cajetan, car elle lui permet deux choses : garantir l'autonomie de la nature humaine par rapport à Dieu et garantir la gratuité du surnaturel. Ces deux objectifs ont été bien résumés par Guillaume de Tanoüarn :

Parce qu'(...) il conçoit la nature comme une puissance active, qui possède en elle-même tout ce qui lui est nécessaire, Cajetan ne peut envisager qu'un lien naturel se découvre entre Dieu et l'homme, lien qui viendrait compromettre à la fois la belle autonomie de cette créature préférée de Dieu et en même temps la souveraine liberté avec laquelle Dieu se communique lui-même aux étants créés.¹⁴

¹¹ J. PIEPER, *Saint Thomas d'Aquin suivi de La scolastique*, Éd. Téqui, Paris, 2023, p. 360. Saint Thomas connaît lui aussi ce principe élaboré par Averroès, mais il ne l'applique pas à la nature humaine. cf. J. Laporta, *La destinée de la nature humaine selon saint Thomas d'Aquin*, Éd. Vrin, coll. « Études de philosophie médiévale » 55, Paris, 1965, p. 76.

¹² On peut lire, dans le *De caelo*, cette affirmation : « Dieu et la nature ne font rien en vain », ARISTOTE, *De Caelo*, I, 4, 271a, trad. Jean Tricot, Éd. Vrin, Paris, 1949.

¹³ *In S. th.* Ia, q. 12, a. 2, n° 10, trad. cf. G. DE TANOÜARN, *Cajétan. Le personnalisme intégral*, Éd. du Cerf, coll. « La nuit surveillée », Paris, 2009, p. 647.

¹⁴ G. DE TANOÜARN, *Cajétan. Le personnalisme intégral*, Éd. du Cerf, coll. « La nuit surveillée », Paris, 2009, p. 468-469.

En homme de la Renaissance épris d'autonomie, Cajetan ne peut que chercher à fonder à la fois l'autonomie de l'homme par rapport à Dieu et celle de Dieu par rapport à l'homme. Si le désir naturel de voir Dieu existait, l'homme ne pourrait plus avoir une fin naturelle et ne serait donc plus autonome par rapport et Dieu serait obligé de nous donner la grâce, étant donné qu'un désir naturel exige d'être satisfait. La négation du désir naturel de voir Dieu lui permet donc de préserver cette double autonomie.

1.1.2. Nature « essentielle » et nature « historique »

Ne pouvant admettre l'existence d'un désir naturel de voir Dieu au plan ontologique, Cajetan est contraint de trouver une autre solution qui consiste à situer le désir de voir Dieu au plan de ce qu'il appelle la « nature historique ». Pour Cajetan, en raison du fait qu'une nature ne peut pas tendre vers une fin qui dépasse ses capacités naturelles, le désir de voir Dieu ne peut pas se situer au plan de la nature. Celle-ci ne peut plus être considérée comme reliée au surnaturel par un désir naturel de voir Dieu. Comme le dit Guillaume de Tanoüarn, « pour Cajetan, l'âme humaine, simple créature, ne recèle en elle-même aucun lien ontologique avec l'absolu¹⁵ ». Le désir de voir Dieu ne peut exister qu'au plan de ce qu'il appelle la « nature historique » et celle-ci relève exclusivement du théologien. Dans *Surnaturel*, de Lubac aborde cette distinction faite par Cajetan entre « nature essentielle » et « nature historique », la première relevant exclusivement du philosophe et la seconde, exclusivement du théologien :

(Le désir de voir Dieu) n'existe que dans la nature présente, telle que Dieu, historiquement, l'a constituée, en la destinant à cette fin surnaturelle et en l'éclairant de sa révélation. Par sa nature essentielle, non « élevée », l'être créé bornerait ses ambitions à l'obtention d'une fin toute naturelle, sans soupçonner même qu'une autre lui fût possible.¹⁶

De Lubac l'aborde également dans *Augustinisme et théologie moderne* :

Selon Cajetan, l'homme ne peut avoir de désir vraiment naturel que d'une fin qui lui soit connaturelle ; en parlant d'un désir de voir Dieu face à face, saint Thomas ne pouvait donc parler

¹⁵ G. de Tanoüarn, *Cajetan. Le personnalisme intégral*, Éd. du Cerf, coll. « La nuit surveillée », Paris, 2009, p. 468.

¹⁶ H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*, Éd. Aubier/Montaigne, coll. « Théologie » 8, Paris, 1946, p. 279.

que du désir qui s'éveille dans l'homme tel que le considère le théologien, c'est-à-dire, préciset-il, dans l'homme élevé par Dieu, en fait, à une fin surnaturelle et éclairé par une révélation.¹⁷

La « nature essentielle » désigne donc la nature humaine considérée de manière absolue (*absolute*), c'est-à-dire en elle-même ou dans ses principes constitutifs – c'est la nature humaine en tant qu'elle est l'objet exclusif du philosophe et non pas du théologien. C'est donc la nature humaine tendant vers une fin purement naturelle. Cette nature essentielle, Cajetan ne l'appelle donc pas « nature pure », car, pour lui, la nature pure ne fait que désigner la nature humaine considérée « en soi » et non pas une nature humaine tendant vers une fin purement naturelle. C'est ce que relève de Lubac : pour Cajetan, « une « nature pure » ne pouvait être qu'une nature considérée selon ses seuls principes spécifiques, dans son essence, abstraitement¹⁸ ». Pour désigner la nature humaine créée par Dieu avec une fin purement naturelle, il utilise l'expression « nature essentielle ».

Quant à la « nature historique », elle désigne la nature humaine en tant qu'elle est l'objet exclusif du théologien. Une telle nature n'existe que chez ceux qui ont été éclairés par la Révélation sur la nouvelle fin que Dieu a librement choisi de donner à l'homme – la vision de Dieu – et qui ont été élevés par grâce de façon à pouvoir y tendre effectivement. Une telle nature n'existe donc pas en tout homme, mais seulement dans celui qui connaît la fin véritable à laquelle Dieu a finalement choisi de destiner la nature humaine et qui possède en lui, par un libre don de Dieu, le moyen de l'atteindre.

En fait, la distinction entre nature essentielle et nature historique renvoie à la distinction entre nature et personne. C'est ce à quoi veut nous rendre attentif Guillaume de Tanoüarn : « Les deux manières de considérer la créature intellectuelle recourent la distinction entre la nature (lorsqu'on considère un être en lui-même, c'est dans sa nature qu'on le connaît) et la personne¹⁹ ». La nature considérée en elle-même, c'est la nature essentielle. La nature historique, elle, renvoie à la personne. Elle désigne la personne qui existe concrètement – et donc historiquement – en tant qu'elle tend vers la vision de Dieu au moyen d'un appétit élicite

¹⁷ H. DE LUBAC, *Augustinisme et théologie moderne*, Éd. du Cerf, Œuvres complètes XIII, Paris, 2008, p. 144-145. Citons cet autre passage tiré d'*Augustinisme et théologie moderne* : « L'homme dont saint Thomas définissait la béatitude était donc seulement l'homme qui avait reçu, en fait, par une sorte de miracle, une finalité surnaturelle et qui avait observé certains effets surnaturels. Raisonnant sur cet homme que plus tard on appellera « historique », saint Thomas, toujours d'après Cajetan, raisonnait uniquement d'après les principes révélés et à l'adresse de théologiens qui admettaient comme ces principes », H. DE LUBAC, *Augustinisme et théologie moderne*, Éd. du Cerf, Œuvres complètes XIII, Paris, 2008, p. 234.

¹⁸ *Ibid.*, p. 268.

¹⁹ G. DE TANOÛARN, *Cajetan. Le personnalisme intégral*, Éd. du Cerf, coll. « La nuit surveillée », Paris, 2009, p. 646.

d'ordre surnaturel qui trouve son fondement dans la connaissance de foi en tant qu'elle lui a fait connaître que la fin de l'homme est la vision de Dieu. Nous ne nous situons plus au plan de l'appétit naturel, mais d'un acte de l'appétit élicite – en l'occurrence la volonté – qui s'enracine dans la connaissance acquise au moyen de la Révélation.

La position de Cajetan nous amène donc à devoir distinguer deux plans. Il y a tout d'abord le plan de la création qui est celui de la nature essentielle : Dieu crée un homme possédant une nature qui n'est pas ordonné à la vision de Dieu. Il y a ensuite le plan du surnaturel qui est celui de la nature historique : c'est le plan de la personne existant concrètement en tant qu'elle tend vers la vision de Dieu au moyen d'un appétit élicite d'ordre surnaturel fondé sur le don de la grâce et la connaissance de la fin véritable de l'homme au moyen de la Révélation.

Ce qui est sûr, c'est que, avec cette nouvelle vision de la nature humaine et de sa relation au surnaturel, le point de vue du théologien n'est dorénavant plus qu'un point de vue venant s'ajouter de l'extérieur à celui du philosophe. C'est bien désormais la philosophie qui atteint la nature humaine en elle-même et non plus la théologie. C'est le constat que fait Marie-Gabrielle Lemaire : « Autant dire que la considération du théologien devient un point de vue qui s'ajoute à celui de l'homme considéré « en soi » ou que le point de vue du théologien ne porte que sur un aspect particulier de l'homme.²⁰

1.1.3. Le recours à la puissance obédientielle

Ayant nié l'existence d'un désir de voir Dieu situé au plan de notre nature, Cajetan est bien obligé d'expliquer comment le désir de voir Dieu peut advenir en nous. Il le fait en recourant à la notion de puissance obédientielle : la puissance de l'âme à la grâce « *non est naturaliter, obedientialis*²¹ ». Ainsi l'ouverture de l'âme humaine au surnaturel repose, pour Cajetan, sur la puissance obédientielle et non plus sur l'existence d'un appétit naturel de voir Dieu. Olivier Boulnois définit ainsi la puissance obédientielle :

²⁰ M.-G. LEMAIRE, *Prendre conscience du Christ. Du surnaturel à l'intelligence spirituelle de l'Écriture : le mouvement de la conversion chez Henri de Lubac*, Éd. du Cerf, Paris, coll. « Études lubaciennes » XIII, Paris, 2023, p. 48.

²¹ CAJETAN, *In Primam secundae*, q. 113, a. 10, in H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*, Éd. Aubier/Montaigne, coll. « Théologie » 8, Paris, 1946, p. 137.

La puissance obédientielle renvoie à l'aptitude objective qu'a toute chose de devenir ce que Dieu a ordonné qu'elle soit. Elle est la capacité objective de *toute chose* (et non d'une nature en particulier) à faire l'objet un miracle, le corrélat de la puissance absolue de Dieu, qui peut modifier tout l'ordre des natures institués par lui. Ainsi, la puissance obédientielle n'est rien d'autre que le pouvoir d'obéir aux décrets divins, dans la mesure même où ils ne s'inscrivent plus dans l'ordre de la nature telle qu'elle fut créée.²²

Toute créature, en tant que créée par Dieu, peut devenir tout ce que Dieu voudra qu'elle devienne. L'homme, en tant que créé par Dieu, peut donc être élevé à désirer une fin qui dépasse ses capacités naturelles. L'existence de la nature historique repose ainsi sur la notion de puissance obédientielle. Sur ce point, Cajetan se sépare totalement de saint Thomas, car celui-ci ne fait jamais appel à une telle notion pour expliquer que notre nature puisse tendre vers la vision de Dieu, mais au seul appétit naturel de voir Dieu²³. La solution de Cajetan est donc plus complexe que celle de saint Thomas. Là où saint Thomas rend compte de l'ouverture de notre être à Dieu au plan de la création elle-même, Cajetan est obligé de faire appel à deux moments successifs : la théorie de la nature pure – une nature close sur elle-même – et la puissance obédientielle – une capacité à recevoir une nouvelle fin. Ces deux moments, Olivier Boulnois les a bien mis en évidence :

Chez Cajetan, le désir naturel du surnaturel se scinde en deux moments : la théorie de la *nature pure* et celle de la *puissance obédientielle*, c'est-à-dire, respectivement, l'accomplissement naturel de la nature humaine, et l'irruption violente d'un divin imprévisible qui vient en détruire la consistance.²⁴

Il y a bien ici deux moments successifs : tout d'abord, la constitution de la théorie de la nature pure ou d'une nature close sur elle-même par la négation du désir naturel de voir Dieu ; puis, le recours à la puissance obédientielle pour expliquer comment une ouverture à Dieu peut se créer au plan de la personne. La puissance obédientielle, comme le dit Guillaume de Tanoüarn, « n'est rien d'autre que la nature en état de puissance pure, tout abandonnée au

²² O. BOULNOIS, « Les deux fins de l'homme. L'impossible anthropologie et le repli de la théologie », *Les Études philosophiques* 2 (1995), p. 218.

²³ Pour saint Thomas, le recours à la notion de création suffit, car c'est en nous créant que Dieu a inscrit dans notre nature le désir de le voir. L'ouverture à Dieu de notre nature se situe au plan de l'appétit naturel. Il n'y a pas besoin de faire recours à la puissance obédientielle et à la toute-puissance divine pour l'expliquer.

²⁴ O. BOULNOIS, « Les deux fins de l'homme. L'impossible anthropologie et le repli de la théologie », *Les Études philosophiques*, 2 (1995), p. 217.

prodigieux influx de son Créateur²⁵ ». La nature humaine est donc totalement passive face à la toute-puissance de Dieu et cette passivité la livre à la toute-puissance divine qui peut en faire une créature ayant une fin différente de celle qu'elle avait reçu de Dieu lors de sa création. C'est ainsi en recourant à la puissance obédientielle que Cajetan explique comment l'homme peut s'ouvrir à une fin surnaturelle. Mais il ne faut pas imaginer qu'il conçoive l'actualisation d'une telle potentialité comme étant le fruit de l'arbitraire divin : à la puissance obédientielle correspond la toute-puissance du Dieu Trinité. C'est dans l'amour d'un Dieu qui veut se communiquer à l'homme et non dans l'arbitraire divin que Cajetan fonde l'actualisation de la puissance obédientielle. Guillaume de Tanoüarn situe bien la puissance obédientielle en référence à l'amour d'un Dieu qui, étant le souverain Bien, ne cherche qu'à se communiquer à nous :

Le point de départ de Cajetan, c'est l'amour de Dieu pour nous ou plus précisément, plus dionysiennement, le caractère infiniment diffusif ou communicatif du Bien, caractère que l'on peut évidemment vérifier par induction, mais qu'il suffit d'énoncer tant ce principe semble évident par lui-même. Si Dieu s'est incarné, si cette incarnation était « convenable », sans être en aucune façon démontrable, c'est parce que Dieu est le Bien et que le Bien se communique autant qu'il est en lui.²⁶

²⁵ G. DE TANOÜARN, *Cajetan. Le personnalisme intégral*, Éd. du Cerf, coll. « La nuit surveillée », Paris, 2009, p. 548.

²⁶ *Ibid.*, p. 548-549.

1.1.4. Naturalisme philosophique et personnalisme théologique

Une distinction dont il faut tenir compte, si l'on veut comprendre la position de Cajetan, est celle entre nature et personne. Il y a chez Cajetan à la fois un naturalisme philosophique et un personnalisme théologique. Cajetan est bien un homme de la Renaissance qui ne peut concevoir la nature humaine que comme étant autonome par rapport à Dieu et qui voit dans la personne humaine et sa liberté ce qu'il y a de plus parfait dans la nature. Il y a bien chez lui à la fois un naturalisme philosophique et un personnalisme théologique qui sont tous deux un reflet de la mentalité de la Renaissance : autonome de la nature humaine et exaltation de la personne et de sa liberté.

En raison de sa nature, l'homme est soumis aux lois de la nature et fait partie des êtres déterminés qui ne peuvent tendre que vers une fin qui ne dépassent pas leurs capacités naturelles. Mais il est aussi une personne, c'est-à-dire un être qui, par grâce, peut tendre vers une fin qui dépasse ses capacités naturelles. Mais, pour cela, il faut lui user de sa liberté. Guillaume de Tanoüarn nous rend attentif à cette distinction importante pour comprendre la manière dont il conçoit la relation entre la nature et l'ouverture de l'homme à Dieu :

Cajetan met au jour une autre dimension de l'homme, conduisant à une véritable anthropologie, c'est-à-dire à un savoir qui conçoit l'homme en dehors des lois communes de la nature, en dehors même des lois régissant sa propre nature, comme un être transformé par la parole qu'il a entendue, libéré par l'Évangile, métamorphosé par sa science du Christ, et devenu capable de répondre comme un sujet, libre de lui-même, libre d'accepter ou de refuser l'aventure qui se présente à lui. L'homme naturel, engoncé en lui-même et vivant sous la loi de son désir, est devenu une personne au contact de l'Évangile et de cette science nouvelle de la liberté et de la responsabilité du sujet qu'il diffuse.²⁷

Comme on peut le remarquer, Cajetan met l'accent sur la différence entre nature et personne. La personne est ce qu'il y a de plus parfait parmi les êtres de notre monde et le surnaturel est ce par quoi la personne peut s'extraire des lois de sa nature et réaliser ainsi sa liberté. Dès lors, le surnaturel n'est plus ce qui vient actualiser un appétit naturel, mais ce qui introduit la personne dans un univers entièrement nouveau, tout autre que celui de la nature : l'univers de la liberté et de la responsabilité qui est celui de l'Évangile. Il y a ici une dimension

²⁷ G. DE TANOÛARN, *Cajetan. Le personnalisme intégral*, Éd. du Cerf, coll. « La nuit surveillée », Paris, 2009, p. 662-663. Citons aussi cet autre passage du même livre : « Le véritable monde n'est pas celui de la nature, celui de l'inclination, celui d'Aristote (...). Le véritable monde commence avec le plan divin, et avec la grâce (...). Dans le véritable monde, l'être n'est pas le garde-fou qui nous maintient à l'intérieur de nos facultés, mais une aventure personnelle et collective qui n'a jamais fini de se déployer, en un *esse* toujours de surcroît qui n'est recevable que par Dieu », *Ibid.*, p. 648.

existentielle qu'il n'y a pas chez saint Thomas et qui révèle déjà une forme d'opposition entre nature et liberté, le plan de la nature étant celui du déterminisme et le plan de la personne, celui de la liberté. La nature humaine est vue close sur elle-même. Elle ne dit plus du tout ouverture à Dieu, mais uniquement ce qui enferme l'homme dans une espèce bien délimitée, celle de l'animal raisonnable. Ce n'est donc plus au plan de la nature que peut se trouver l'ouverture à Dieu. Comme le dit Guillaume de Tanoüarn, « ce n'est pas dans notre nature prise en elle-même et considérée comme une quiddité que nous pouvons porter l'infini ou communier avec lui²⁸ ». L'ouverture à Dieu ne peut plus se trouver que du côté de la personne et de sa liberté.

Ceci nous demande de tenir ensemble de qui est contradictoire : une personne ouverte au surnaturel dont la nature est close sur elle-même. Nous sommes bien en présence d'un alliage hautement instable, parce que fondé sur une contradiction, résultant de l'union entre, d'un côté, un naturalisme qui prône une nature humaine close sur elle-même et donc fermée à Dieu, et, de l'autre côté, un personnalisme qui prône une personne humaine ouverte à Dieu et trouvant sa réalisation ultime au plan surnaturel. Une telle instabilité nous révèle que le surnaturel, pour Cajetan, n'est plus du tout enraciné dans la nature humaine par l'existence d'un désir naturel de voir Dieu, mais considéré comme venant s'ajouter à elle de l'extérieur. Quand l'ouverture à Dieu située au plan de la personne – ouverture surnaturelle qui est celle du désir élicite – ne se situe plus du tout dans le prolongement d'une ouverture à Dieu inscrite dans la nature humaine, une telle conséquence devient inévitable. Un tel alliage est nécessairement amené à devoir se défaire, car il est trop instable pour pouvoir demeurer tel qu'il est.

1.1.5. Une tentative pour resouder la nature et le surnaturel

Se rendant certainement compte de la séparation qu'il opérait entre la nature humaine et le surnaturel, Cajetan a tenté de la colmater. Il y a bien une séparation et c'est cette séparation que constate Jean-Hervé Nicolas : « Sans entrer dans l'étude détaillée de la position cajétanienne, disons simplement, et de façon quelque peu schématique que la nature et la grâce – le naturel et le surnaturel – y apparaissent comme deux réalités qui se font face plutôt qu'elles ne s'unissent vitalem²⁹ ». Mais ce colmatage, Cajetan le fait de manière maladroite, car il le

²⁸ G. DE TANOÜARN, *Cajetan. Le personnalisme intégral*, Éd. du Cerf, coll. « La nuit surveillée », Paris, 2009, p. 671.

²⁹ J.-H. NICOLAS, « Les rapport entre la nature et le surnaturel dans les débats contemporains », *RT* 95 (1995), p. 403.

fait en contredisant la pensée d'Aristote. C'est ce que nous voulons montrer ici. La solution de Cajetan consiste non seulement à nier l'existence du désir naturel de voir Dieu au plan de la nature, mais aussi – et c'est là qu'il tente de colmater la séparation qu'il a introduite entre la nature humaine et le surnaturel – à affirmer son existence au plan de l'appétit élicite, c'est-à-dire au plan de la personne. Mais, n'étant pas un appétit naturel, ce désir naturel situé au plan de la personne est à comprendre de manière totalement différente de celui qui est inscrit dans notre nature : comme étant un désir naturel de voir naissant spontanément en nous au plan de la personne suite au fait d'avoir appris, au moyen de la révélation, que notre fin est la vision de Dieu. Voilà ce que nous dit Cajetan :

La créature rationnelle peut être considérée de deux façons : d'une part de manière absolue, de l'autre en tant qu'elle est ordonnée à la félicité. Si elle est considérée de la première manière, alors son désir naturel ne s'étend pas au-delà de la faculté de la nature ; et alors je concède qu'elle ne désire pas naturellement la vision de Dieu en lui-même de manière absolue. Mais si elle est considérée de la seconde manière, alors elle désire naturellement la vision de Dieu, parce que, de même qu'elle a connu certains effets, par exemple de la grâce et de la gloire, dont la cause est Dieu, ainsi elle désire savoir comment Dieu est en lui-même absolument, non comme l'agent universel.³⁰

Pour Jorge Laporta, il s'agit de l'explication mise en circulation par Cajetan pour atténuer la séparation radicale causée entre la nature humaine et le surnaturel par la négation du désir naturel de voir Dieu qu'il a sans doute dû jugée trop peu conforme à la vision chrétienne de l'homme :

Le désir naturel de voir Dieu, dont parle Thomas, serait un désir qui surgit spontanément, « naturellement », dans l'homme dès qu'il a appris la bonne nouvelle d'être appelé à cette destinée inattendue. Cette explication, une fois lancée par le grand commentateur, n'a cessé de poursuivre sa carrière, avec des mises au point et des compléments variés.³¹

Il y a donc en nous, si l'on en croit Cajetan, un désir élicite qui naît « spontanément » du seul fait d'apprendre, par la Révélation, que notre fin est la vision de Dieu et cela sans qu'il

³⁰ CAJETAN, *Commentaria in I^{am} partem Summae theologiae*, dans *Sancti Thomae Aquinatis (...) opera omnia, iussu impensaue Leonis XIII edita*, t. IV, n° X, p. 116, Rome, 1888, in MARIE DE L'ASSOMPTION, *Nature et grâce chez saint Thomas d'Aquin. L'homme capable de Dieu*, Éd. Parole et Silence, coll. « Bibliothèque de la Revue thomiste », Paris, 2020, p. 533.

³¹ J. LAPORTA, *La destinée de la nature humaine selon saint Thomas d'Aquin*, coll. « Études de philosophie médiévale » 55, Éd. Vrin, coll. « Études de philosophie médiévale » 55, Paris, 1965, p. 39.

y ait dans notre nature un appétit naturel de voir Dieu. Au plan de la nature, la nature humaine ne désire pas naturellement voir Dieu, mais, en apprenant que la vision de Dieu est notre fin, alors naît spontanément en nous un désir de cette fin. Cajetan soutient donc tout ensemble qu'un désir élicite d'ordre naturel peut naître spontanément au plan de la personne et peut être conforme à notre nature sans pour autant que notre nature désire une telle fin. Il est ainsi amené à faire une distinction entre *naturalis* – qui est naturel au sens de venir de la nature – et *naturaliter* – qui est conforme à la nature. Cette distinction est bien exprimée par Guillaume de Tanoüarn : « Si le désir de Dieu ne vient pas de la nature (*naturalis*), est profondément conforme à la nature (*naturaliter*)³² ».

Il y a ici une incohérence de la part de Cajetan, car une telle position est intenable d'un point de vue aristotélicien. En effet, comment expliquer qu'un tel désir puisse naître spontanément en nous sans qu'il y ait en nous un appétit naturel pour la vision de Dieu capable de rendre compte de cette spontanéité. Au contraire, en niant l'appétit naturel de voir Dieu, on ne peut plus expliquer une telle spontanéité. Un désir élicite de voir Dieu ne peut pas naître spontanément en nous sans qu'il y ait dans la nature humaine un fondement à cette spontanéité et ce fondement est bien l'appétit naturel de voir Dieu : c'est parce qu'il y a en nous un appétit naturel de voir Dieu que peut naître spontanément en nous un désir naturel au plan de la personne.

Or Cajetan, par sa négation du désir naturel de voir Dieu, aboutit à devoir tenir quelque chose de contradictoire, à savoir que la personne puisse éprouver spontanément un désir pour un bien que sa nature ne désire pas. Ce qui n'est pas possible, car la spontanéité ne fait ici qu'exprimer au plan de la personne ce que veut la nature. Une scission s'opère ici entre ce que veut la nature et ce que veut la personne. On ne saurait comprendre qu'un tel désir puisse naître spontanément en nous si la nature ne désire pas le bien que nous désirons. La connaissance ne suffit pas à expliquer la spontanéité du désir, il faut recourir à l'appétit naturel pour l'expliquer.

³² G. DE TANOÜARN, *Cajetan. Le personnalisme intégral*, Éd. du Cerf, coll. « La nuit surveillée », Paris, 2009, p. 471.

1.2. Une anthropologie purement philosophique

1.2.1. Une nature comme les autres

L'application du principe selon lequel une nature ne peut pas tendre vers une fin dépasse ses capacités ne peut qu'aboutir à une profonde rupture anthropologique : le passage d'une anthropologie chrétienne à une anthropologie qui ne l'est plus. Comme l'exprime bien de Lubac, « là où la doctrine de l'*imago Dei* envisageait l'homme du point de vue de sa nature spirituelle promise à l'adoption filiale, la *natura pura* réduit la nature humaine à la nature tout court, en faisant entrer l'esprit dans le cas plus général de l'être naturel³³ ». La conséquence directe de l'approche adoptée par Cajetan est de ne plus pouvoir saisir ce qui différencie l'homme des autres êtres naturels. C'est cette différence entre l'homme et les autres êtres naturels qu'Henri Rondet met ici bien en évidence : « Tout être ici-bas possède une fin vers laquelle il tend et qu'il peut se procurer, grâce aux moyens qui lui ont été donnés avec sa nature. Or, l'homme fait exception à cette règle. La fin pour laquelle il a été créé est absolument hors de proportion avec sa nature³⁴ ».

Pour de Lubac, ce qui différencie la nature humaine des autres natures, c'est justement qu'elle tend vers une fin qui dépasse ses capacités naturelles. Or l'application de ce principe aristotélicien à la nature humaine ne permet plus du tout de penser que la nature humaine puisse tendre vers une fin qui dépasse ses capacités et qu'elle soit donc différente des autres natures. L'erreur consiste ici, comme l'a souligné Bernard Sesbouë, à avoir fait un « usage théologique de l'anthropologie d'Aristote³⁵ ». Le théologien ne peut pas se contenter de ne faire que reprendre l'anthropologie d'Aristote. Il doit penser l'homme à la lumière de la foi. Autrement, la nature humaine finit par être pensée comme toutes les autres natures, alors qu'elle en est bien différente. On tombe dans l'univocité et ce qui est perdu, c'est le caractère analogique de la notion de nature. Or un tel concept s'applique de manière à la fois semblable et dissemblable aux réalités naturelles et pas de la même manière. L'erreur de Cajetan réside donc bien dans le fait de considérer la nature humaine comme les autres natures. C'est ce qu'a bien mis en évidence Brigitte Cholvy :

³³ M.-G. LEMAIRE, *Prendre conscience du Christ. Du surnaturel à l'intelligence spirituelle de l'Écriture : le mouvement de la conversion chez Henri de Lubac*, Éd. du Cerf, coll. « Études lubaciennes » XIII, Paris, 2023, p. 48.

³⁴ H. RONDET, « Nature et surnaturel dans la théologie de saint Thomas d'Aquin », *RSR* 33 (1946), p. 79.

³⁵ B. SESBOUË, « Le surnaturel chez Henri de Lubac. Un conflit autour d'une théologie », *RSR* 80 (1992), p. 384.

Cajetan applique à la nature humaine, par le procédé de l'analogie positive, mais sans mettre en œuvre de moment négatif, un axiome valable pour la nature cosmique. Il rabat ainsi la nature humaine au rang des autres natures, en considérant que ce qui est valable pour les secondes est aussi nécessairement valable pour la première.³⁶

Cajetan, en appliquant son principe aristotélicien à la nature humaine ne voit plus que celle-ci est différente des autres natures. Pour lui, celle-ci ne peut tendre, comme toutes les autres natures, que vers une fin qu'elle a les capacités naturelles de pouvoir atteindre. Cette conception nouvelle de la nature humaine inaugure bien un courant théologique qui va se propager à travers plusieurs siècles :

Dans le sillage de Cajetan, Molina Vasquez, Sylvestre de Ferrare, Bartolomeo de Médina, Dominique Bannez, de nombreux théologiens répéteront, des siècles durant, presque en la psalmodiant, l'affirmation selon laquelle il n'existe pas dans la nature un véritable désir de voir Dieu. Ils se détachent ainsi de saint Thomas mais aussi des Pères qui, dans leur distinction entre *naturalia* et *divina* ne plaçaient pas l'âme parmi les *res naturalia*, mais bien parmi les *divina*.³⁷

Nous retrouvons ce courant à l'œuvre, par exemple, chez Ambroise Gardeil :

« Il n'y a pas d'exemple d'un appétit naturel qui ne soit accompagné de moyens actifs de réalisation. (...) Mais nous ne voyons pas que la nature intellectuelle ait à sa disposition des énergies et des instruments naturels, capable de se saisir de Dieu tel qu'il est en soi par la vision divine.³⁸

1.2.2. Une approche inductive de la nature humaine

En prenant la pensée Aristote comme unique référence, Cajetan se voit condamner à plus pouvoir aborder la nature humaine autrement qu'en philosophe. Ce qui signifie que le point de départ de son approche de l'homme ne peut plus résider que dans l'expérience sensible et

³⁶ B. CHOLVY, *Le surnaturel incarné dans la création. Une lecture de la théologie du surnaturel d'Henri de Lubac*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Études lubaciennes » X, 2016, p. 192-193.

³⁷ A. RUSSO, *Henri de Lubac*, Éd. Brepols, Paris, 1997, p. 135.

³⁸ A. GARDEIL, « Le désir naturel de voir Dieu », *RT* 41 (1926), p. 388. On pourrait aussi y joindre le Père Garrigou-Lagrange.

non plus dans la Révélation. Guillaume de Tanoüarn insiste bien sur ce point de départ de la démarche de Cajetan :

C'est l'expérience sensible qui permet de retrouver, à un niveau universel obtenu par induction et exprimé dans un jugement, les premiers balbutiements de vérité qui caractérisent l'intellect humain. (...) Les jugements premiers (...) ne peuvent avoir lieu qu'à travers la répétition de la même expérience sensible, ce que Cajetan, après Aristote, appelle « experientia ».³⁹

Le point de départ de Cajetan se situe bien dans l'expérience ou, dans ce qu'on peut appeler, l'induction. Celle-ci est cette « opération consistant à passer de l'observation du singulier existant à la saisie du principe universel, ou de la constatation d'un fait à la loi de tous les faits du même genre⁴⁰ ». Le principe selon lequel « une nature ne peut pas tendre vers une fin qui dépasse ses capacités naturelles » est typiquement un principe connu par induction. Or c'est ce principe que Cajetan applique à la nature humaine. De Lubac voit dans ce recours à l'induction une rupture avec l'anthropologie des Pères de l'Église dans laquelle l'homme est perçu non à partir de l'observation, mais à partir du miroir de l'Écriture :

Après l'époque des Pères, (cette vue mystique de l'âme humaine) avait dominé tout le premier moyen âge. Elle ne pouvait se maintenir dans son intégralité lorsqu'avec l'avènement d'une spéculation philosophique autonome, la méthode rationnelle et inductive eut été introduite dans l'anthropologie. Car l'intérêt premier se portait désormais sur l'âme, non plus telle qu'elle s'apparaît à elle-même dans les opérations de la vie spirituelle ou telle qu'elle se connaît dans le miroir de l'Écriture, mais telle qu'elle se manifeste objectivement à l'observation scientifique.⁴¹

Or, ce que l'on peut constater, c'est que Cajetan n'est plus capable de percevoir la nature humaine dans le miroir de l'Écriture et cela en raison du fait qu'il introduit dans l'anthropologie une méthode rationnelle et inductive⁴². La philosophie procède bien, comme le dit Géry Prouvost, « selon une démarche inductive de la raison travaillant sur l'expérience⁴³ ». Il est évident qu'en appliquant, au cas de l'homme, un principe fondé sur le recours à l'induction, on

³⁹ G. DE TANOÛARN, *Cajetan. Le personnalisme intégral*, Éd. du Cerf, coll. « La nuit surveillée », Paris, 2009, p. 157.

⁴⁰ O. DE LA BROUSSE, A.-M. HENRY ET Ph. ROUILLARD (dir.), *Dictionnaire de la foi chrétienne*, t. 1, les mots, Éd. du Cerf, Paris, 1968, « induction », col. 370.

⁴¹ H. DE LUBAC, *Augustinisme et théologie moderne*, Éd. du Cerf, Œuvres complètes XIII, Paris, 2008, p. 208-209.

⁴² H. DE LUBAC, « Remarques sur l'histoire du mot « surnaturel » », *RSR* 3 (1934), p. 251.

⁴³ G. PROUVOST, *Thomas d'Aquin et les thomismes*, Éd. du Cerf, Paris, 2007, p. 54.

s'interdit de pouvoir atteindre en lui l'existence d'un désir naturel de voir Dieu et donc de le concevoir comme étant différent des autres êtres naturels, c'est-à-dire comme un être qui ne peut pas atteindre sa fin par lui-même.

1.2.3. Un retour à Aristote

Ce qui explique que la nature humaine, chez Cajetan, soit abordée d'une manière purement philosophique – et donc par induction –, c'est le retour qu'il a voulu opérer à la philosophie d'Aristote. Gilson voit en Aristote le pire ennemi de saint Thomas : « Une chose est claire au moins dans mon esprit : le pire ennemi de saint Thomas, même dans l'ordre dominicain, a été Aristote, dont Cajetan est le prophète⁴⁴ ». Pour Cajetan, Aristote représente le véritable philosophe, celui qui a su le mieux atteindre aux vérités philosophiques qui sont accessibles à l'intelligence humaine. Comme le dit Etienne Gilson, « Cajetan tenait Aristote, non certes pour infallible, mais pour le représentant de la vérité philosophique accessible à l'homme le moins imparfait qui fût⁴⁵ ». Aristote représente bien pour Cajetan celui qui s'est est le plus rapproché de la vérité philosophique. D'où la tentation de retourner à lui pour penser ce qu'est l'homme. C'est à cette tentation que Cajetan a succombé.

Pour de Lubac, Cajetan – et avec lui, ceux qui ont suivi son interprétation – n'a pas su commenter saint Thomas en lui restant fidèle : « L'interprétation de Cajetan et de ses émules, qui commande pour une large part le thomisme postérieur, n'est point entièrement fidèle au texte qu'elle commente. Elle en fausse indubitablement le sens⁴⁶ ». C'est aussi l'avis de Bernard Montagnes, « Au vrai, le nom de commentateur convient assez mal à Cajetan : qu'il soit thomiste de conviction et d'intention ne l'empêche pas d'être un penseur personnel. Comment le lui reprocher ? Mais c'est là un fait dont il vaut mieux reconnaître les conséquences⁴⁷ ». En croyant commenter saint Thomas d'Aquin, Cajetan a en fait introduit dans son commentaire sa propre pensée.

Etienne Gilson, dans son livre *Le philosophe et la théologie*, en se fondant sur saint Bonaventure, distingue de manière judicieuse le « commentateur » de l'« auteur » : « Saint

⁴⁴ E. GILSON, *Lettre du 6 avril 1953 adressée à Jacques Maritain* in E. GILSON-J. MARITAIN, *Correspondance 1923-1971*, Éd. Vrin, Paris, coll. « bibliothèque des textes philosophiques », 1991, p. 188.

⁴⁵ E. GILSON, « Cajetan et l'humanisme théologique », *AHDLMA* 22 (1956), p. 131.

⁴⁶ H. DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, Éd. du Cerf, Œuvres complètes XII, Paris, 2000, p. 185.

⁴⁷ B. MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Thomas d'Aquin*, Éd. du Cerf, Paris, 2008, p. 127.

Bonaventure distingue le commentateur, qui n'ajoute au texte que ce qu'il faut pour le faire comprendre, de l'auteur dont l'intention principale est d'exprimer sa propre pensée, bien qu'il puisse incidemment citer d'autres écrivains à l'appui⁴⁸ ». L'auteur est celui qui élabore une pensée personnelle, alors que le commentateur ne fait que se mettre au service d'une pensée qui n'est pas la sienne, de façon à la faire mieux comprendre.

Toute la question de la théorie de la nature pure gravite autour de cette distinction, car une telle théorie n'a été possible que parce que Cajetan n'a pas été qu'un commentateur, mais aussi un auteur, c'est-à-dire un théologien qui élabore sa propre pensée et qui la fait passer pour celle de saint Thomas. Comme le remarque justement Etienne Gilson, « il faut en revenir partout et toujours à la formule justement célèbre : que saint Thomas soit son propre interprète, ce qui pratiquement veut dire qu'au lieu de juger de saint Thomas par ses commentateurs, il vaut mieux juger de ses commentateurs par saint Thomas d'Aquin⁴⁹ ». Il n'y a, en effet, pas d'autre méthode si l'on veut connaître la fidélité d'un commentateur que de le lire à la lumière de celui qu'il commente : dans notre cas, lire Cajetan à la lumière de saint Thomas.

1.2.4. Une nature humaine pensée en dehors de l'expérience humaine

Une nature humaine considérée à la seule lumière d'Aristote ne peut plus trouver son achèvement que dans l'ordre naturel. Cela n'est pas étonnant si l'on sait que, pour Aristote, comme le dit Guillaume de Tanoüarn, « tout l'élan de la nature n'a pour but qu'elle-même⁵⁰ ». Puisque la nature humaine peut trouver son achèvement au plan naturel, cela signifie que la connaissance que l'intelligence humaine est capable d'acquérir par ses propres capacités est doit être capable de l'apaiser. C'est une position totalement en rupture totale avec saint Thomas d'Aquin et avec l'expérience humaine. Voici un passage de Cajetan qui illustre parfaitement ce que nous disons et qui s'oppose entièrement à la position soutenue par de Lubac :

Je dirai que Dieu est désiré être vu en tant que cause des choses, et non selon la substance en elle-même. Et ainsi, il sera vu non ce qu'il est de manière absolue, mais ce qu'il est comme créateur, comme celui qui gouverne, etc., selon ce qu'il nous semble. En effet, à partir du premier moteur, nous désirons savoir ce qu'est cette substance en tant que premier moteur ; et

⁴⁸ E. GILSON, *Le philosophe et la théologie*, Éd. Arthème/Fayard, Paris, 1960, p. 228.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 225.

⁵⁰ G. DE TANOÛARN, *Cajetan. Le personnalisme intégral*, Éd. du Cerf, coll. « La nuit surveillée », Paris, 2009, p. 647.

les caractéristiques de celui-ci en tant que tel étant connues, le désir s'apaise, comme on le voit dans l'achèvement des sciences.⁵¹

Pour saint Thomas et pour de Lubac, il est impossible qu'une connaissance naturelle puisse satisfaire notre désir de connaître : aucune connaissance naturelle ne peut établir notre intelligence dans le repos, parce que la fin de notre intelligence ne réside pas dans une connaissance naturelle, quelle qu'elle soit, mais dans la vision de Dieu. Dans son *Contra Gentiles*, il affirme qu'une créature intellectuelle ne parvient à la fin ultime que lorsque son désir naturel est apaisé⁵² ». Mais il est impensable, pour lui, que notre intelligence puisse atteindre son repos dans une connaissance philosophique de Dieu. Si notre intelligence ne peut être apaisée qu'en atteignant la fin ultime, qui est la vision de Dieu, elle ne peut donc aucunement être apaisée par une quelconque connaissance naturelle d'ordre scientifique.

Nous sommes bien ici en présence de deux anthropologies totalement différentes : l'une, celle de Cajetan, où l'intelligence humaine trouve son repos dans la science ou la connaissance philosophique, et l'autre, celle de saint Thomas et de de Lubac, où l'intelligence humaine ne peut trouver son repos dans aucune connaissance naturelle. Pour saint Thomas et pour de Lubac, l'incapacité à trouver son repos dans une connaissance naturelle d'ordre scientifique, si elle ne saurait être une preuve de l'existence en nous du désir naturel de voir Dieu, est bien le signe que notre intelligence désire beaucoup plus qu'une connaissance naturelle de Dieu. Le fait que notre intelligence n'atteint pas son repos dans une connaissance philosophique de Dieu ne peut être que le signe que son désir naturel l'a fait tendre vers une fin qui ne lui est pas proportionnée. Saint Thomas nous met garde de croire que la connaissance philosophique de Dieu puisse apaiser pleinement notre intelligence :

Le bonheur, qui est la fin ultime, est un acte qui ne s'accompagne pas de la puissance à l'égard d'un acte ultérieur. Or, cette connaissance de Dieu obtenue par voie de démonstration demeure encore en puissance à l'égard de quelque chose de plus à connaître sur Dieu, ou des mêmes choses à connaître sur un mode plus noble : en effet, à ce qu'ils ont trouvé transmis par leurs

⁵¹ CAJETAN, *Commentaria in I^{am} partem Summae theologiae*, dans *Sancti Thomae Aquinatis (...) opera omnia*, iussu impensaque Leonis XIII edita, t. IV, n° IX, p. 116, Rome, 1888, in MARIE DE L'ASSOMPTION, *Nature et grâce chez saint Thomas d'Aquin. L'homme capable de Dieu*, Paris, Éd. Parole et Silence, coll. « Bibliothèque thomiste », 2020, p. 533.

⁵² SCG, L. III, ch. 62, 3, trad. Vincent Aubin, Éd. Garnier/Flammarion, Paris, 1999. De Lubac cite ce passage du *Contra Gentiles* dans son livre *Le Mystère du surnaturel*, cf. H. DE LUBAC, *Le Mystère du surnaturel*, Éd. du Cerf, Œuvres complètes XII, Paris, 2000, p. 239.

prédécesseurs, ceux qui leur succèdent se sont efforcés d'ajouter quelque chose concernant la connaissance divine. Une telle connaissance n'est donc pas le bonheur humain ultime.⁵³

Cajetan, en partant du principe d'Averroès, est obligé de nier l'expérience que nous faisons de notre connaissance pour pouvoir affirmer que l'appétit naturel de notre intelligence peut trouver son apaisement dans une connaissance philosophique de Dieu. En faisant cela, il ne peut aboutir qu'à une position qui n'est pas tenable, parce qu'elle s'oppose non seulement à la foi, mais également à l'expérience que nous pouvons faire de notre vie intellectuelle. Cajetan ne peut tout simplement plus penser l'homme existant, mais un autre homme qui n'existe pas. Nous sommes bien en présence d'une théologie qui est sortie de la réalité, parce qu'elle s'est rendue incapable de penser l'homme qui existe dans la réalité.

1.3. Cajetan et le naturalisme

1.3.1. Naturalisme et théologie antihumaniste

Cette approche purement philosophique de la nature humaine ne peut déboucher que sur le naturalisme. Le naturalisme peut être défini comme étant

la tendance d'un certain nombre de systèmes philosophiques, de conceptions de l'homme, ou de morales, voulant exclure toute référence à des réalités que l'homme ne peut constater par son expérience, ou découvrir par sa propre raison : ce qui exclut, par définition, toute référence au surnaturel.⁵⁴

L'anthropologie de Cajetan est une anthropologie naturaliste pour une double raison : la nature humaine n'y ait connu qu'au moyen de la raison inductive – nous sommes bien en présence d'une forme de rationalisme – et elle est considérée sans plus aucune référence au surnaturel. La caractéristique principale du naturalisme, c'est donc cette vision d'une nature humaine totalement coupée du surnaturel et considérée comme close sur elle-même obtenue par une démarche purement inductive. Là où la nature humaine peut se concevoir sans lien avec

⁵³ SCG, III, 39, 3, trad. Vincent Aubin, Paris, Éd. Garnier/Flammarion, 1999.

⁵⁴ O. DE LA BROSSE, A.-M. HENRY, Ph. ROUILLARD (dir.), *Dictionnaire de la foi chrétienne*, t. 1, les mots, Éd. du Cerf, Paris, 1968, « naturalisme », col. 503.

Dieu, là se trouve le naturalisme. Il est évident que le naturalisme est une menace pour l'existence du surnaturel, car, si la nature humaine peut trouver son achèvement au plan purement naturel, le surnaturel perd sa raison d'être qui est de porter la nature humaine à son achèvement. La théologie de Cajetan est bien une menace pour l'existence du surnaturel.

Mais le naturalisme de Cajetan est aussi une menace pour la grandeur de l'homme. Dans une conception chrétienne de l'homme, la grandeur de l'homme se fonde sur le fait d'être créé à l'image de Dieu. Ce qui veut dire que notre âme est un esprit. Or ce qui caractérise un esprit, à la différence de toutes les autres réalités créées, c'est d'être fait pour voir Dieu. Si on nie cela, l'esprit perd sa raison d'être. De Lubac, dans *Surnaturel*, a bien insisté sur le fait que l'esprit est fait pour voir Dieu : « Fait pour Dieu, l'esprit est attiré par lui...L'esprit est donc désir de Dieu⁵⁵ ». Mais, pour Cajetan, il n'en va plus du tout ainsi : la grandeur de l'homme, c'est d'être une personne, mais d'un point de vue purement philosophique, c'est-à-dire d'être une substance individuelle de nature raisonnable. Le fondement de la grandeur de l'homme, c'est donc d'être ce qu'il y a de plus parfait dans la nature : une personne humaine. La grandeur de l'homme n'est donc plus fondée au-delà de lui-même, mais en lui-même, c'est-à-dire sur la perfection de son propre être. La théologie de Cajetan est donc une menace, non seulement pour l'existence du surnaturel, mais aussi pour la grandeur de l'homme. C'est la raison pour laquelle Olivier Boulnois qualifie une telle théologie de « théologie antihumaniste⁵⁶ ». En niant l'existence du désir naturel de voir Dieu, la théologie de Cajetan se révèle bien être un antihumanisme : considérer la nature humaine comme étant autonome vis-à-vis de Dieu, c'est s'empêcher de pouvoir reconnaître la vraie grandeur de l'homme, celle d'un être fait pour voir Dieu.

1.3.2. Naturalisme et scepticisme

La figure de Cajetan illustre parfaitement les deux faces du rationalisme : à la fois émancipation de la raison vis-à-vis de la lumière de la foi et diminution de sa capacité à atteindre la vérité dans l'ordre naturel. Donner trop de pouvoir de la raison – croire qu'elle ne peut pas atteindre par – entraîne l'affaiblissement de la raison. La théorie de la nature pure s'inscrit bien dans ce cadre de pensée où coexistent rationalisme et scepticisme. L'émancipation de la raison débouche en effet à la fois sur une pensée qui estime que seule la philosophie peut dire ce qu'est

⁵⁵ H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*, Éd. Aubier/Montaigne, coll. « Théologie » 8, Paris, 1946, p. 483.

⁵⁶ O. BOULNOIS, « Les deux fins de l'homme. L'impossible anthropologie et le repli de la théologie », *Les Études philosophiques* 2 (1995), p. 208.

l'homme et sur une pensée qui n'est plus capable d'atteindre des vérités qu'elle pourrait normalement atteindre par ses propres capacités au plan naturel, comme par exemple l'immortalité de l'âme.

Chez Cajetan, la négation du désir naturel de voir Dieu s'accompagne de l'incapacité à démontrer l'immortalité de l'âme humaine. La question de l'immortalité de l'âme humaine a été une question très débattue au 16^{ème} siècle et on peut dire que Cajetan a été l'initiateur de ce débat. C'est ce que nous dit Bruno Pinchard :

Cajetan a été l'initiateur du grand débat sur l'« immortalité de l'âme », qui occupe la première moitié du siècle, lorsqu'il montre, dans son commentaire au *De anima* d'Aristote, que la lecture de saint Thomas ne rend pas compte du texte et que la lecture d'Alexandre d'Aphrodise, qui conduit pourtant à la négation philosophique de l'immortalité, est préférable.⁵⁷

Ce débat a été l'occasion, pour Cajetan, de se positionner sur l'interprétation que donne saint Thomas des passages du *De Anima* relatifs à l'immortalité de l'âme. Pour Cajetan, cette interprétation n'est pas conforme à la pensée d'Aristote. Dans un passage de son *Commentaire de l'Ecclésiaste*, il nous fait part de l'incapacité du philosophe – et donc d'Aristote – à démontrer l'immortalité de l'âme : « Nul philosophe jusqu'ici n'a démontré que l'âme de l'homme est immortelle, on n'en voit aucune raison démonstrative, mais nous le croyons par la foi et c'est ce qui s'accorde le mieux avec les raisonnements⁵⁸ ». Cajetan se fonde sur Aristote. Or celui-ci, dans son *De anima*, affirme que « l'âme ne pense jamais sans image⁵⁹ ».

La difficulté sur laquelle bute Cajetan est celle de savoir comment l'âme humaine peut exister sans le corps si l'intelligence est incapable d'exercer son acte sans un recours aux images et donc sans le corps. C'est cette difficulté que constate Cajetan :

Je n'ai encore jamais rencontré un homme qui puisse attester d'une compréhension, sans aucune image, bien que beaucoup disent que cela est possible. Non seulement le fantasme est nécessaire pour apprendre, mais, dans tous les cas, pour comprendre. (Cette façon de connaître) correspond à un mode d'opération naturel qui suit un mode d'être naturel.⁶⁰

⁵⁷ B. PINCHARD, « Cajetan », *Dictionnaire de la théologie chrétienne. Encyclopaedia Universalis*, Éd. Albin Michel, Paris, 1998, p. 168.

⁵⁸ CAJETAN, *In Ecclesiasten*, verset III, 21, trad. Cf. E. GILSON, « Cajetan et l'humanisme théologique », *AHDLMA* 22 (1956), p. 115).

⁵⁹ ARISTOTE, *De anima*, III, 7, 431a, 16-17, trad. Jean Tricot, Ed. Vrin, Paris, 2003 (2^{ème} édition).

⁶⁰ CAJETAN, *In III De anima*, chap. V, n° 172, trad. Cf. G. DE TANOÛARN, *Cajétan. Le personnalisme intégral*, Éd. du Cerf, coll. « La nuit surveillée », Paris, 2009, p. 491.

L'intelligence a beau être une faculté inorganique, elle ne peut pas opérer sans le corps. Etienne Gilson résume bien la difficulté devant laquelle se trouve Cajetan : « Bien qu'en fait elle ne pense pas sans images, l'âme intellectuelle exerce cette opération à laquelle le corps ne prend aucune part⁶¹ ». Comment donc l'âme humaine peut-elle exister sans le corps si l'intelligence est incapable d'opérer sans le corps ? Ne faut-il pas que l'intelligence puisse opérer sans le corps pour que l'âme puisse exister sans le corps ? En fidèle disciple d'Aristote, Cajetan en vient lui aussi à nier que l'on puisse démontrer l'immortalité de l'âme, car Aristote, dans son *De Anima*, ne la démontre pas l'immortalité de l'âme et n'affirme nulle part que l'âme soit immortelle.

1.3.3. Anthropocentrisme et scepticisme

Le naturalisme de Cajetan présuppose une mentalité anthropocentrique. Comment concevoir un homme ayant une fin purement naturelle et croire que cela soit vrai, à moins que l'on ne pense à l'intérieur d'une mentalité anthropocentrique. Pour celui qui met l'homme au centre, il ne peut plus être étonnant que l'homme ait une fin purement naturelle. Il n'y a que si l'on considère l'homme à l'intérieur d'une mentalité théocentrique que l'application du principe d'origine aristotélicienne selon lequel une nature ne peut pas tendre vers une fin qui dépasse ses capacités peut apparaître surprenante et erronée. Si Cajetan pensait à l'intérieur d'une mentalité théocentrique – ce qui est le vrai cadre dans lequel doit s'inscrire la théologie – il ne pourrait pas admettre que l'homme ait une fin purement naturelle. La Renaissance, au 16^{ème} siècle, a bien été permise par l'avènement d'une nouvelle mentalité : celle de l'anthropocentrisme et c'est à l'intérieur de cette mentalité que Cajetan pense la nature humaine. Il n'y a pas seulement un retour à Aristote, il y a aussi une mentalité qui a permis ce retour : la mentalité de la Renaissance.

Une mentalité anthropocentrique ne dispose pas à se laisser éclairer par la lumière de la Révélation. On peut même dire qu'elle nous fait sortir du christianisme. Une intelligence qui pense à l'intérieur d'une mentalité anthropocentrique se voit soumise à deux dangers : le rationalisme et le scepticisme. Le cas de Cajetan est là pour nous l'attester. Surestimer la capacité de notre intelligence en pensant que seule la philosophie peut nous dire ce qu'est l'homme conduit nécessairement à un affaiblissement de la capacité de notre intelligence à atteindre à la vérité. Il y a un prix à payer : en refusant que la lumière de la foi éclaire le mystère

⁶¹ E. GILSON, « Cajetan et l'humanisme théologique », *AHDLMA* 22 (1956), p. 125.

de l'homme, on affaiblit le pouvoir de la raison. Cajetan refuse l'idée d'une philosophie chrétienne, car il veut d'une raison qui œuvre toute seule au plan des vérités d'ordre naturel. La théorie de la nature pure s'inscrit dans le cadre de rationalisme de la Renaissance qui inaugure la modernité dans sa volonté d'émancipation de l'homme, mais qui initie en même temps le scepticisme moderne. C'est ce mélange de rationalisme et scepticisme que Guillaume de Tanoüarn a bien su voir dans la personnalité de Cajetan :

Un trait de la physionomie intellectuelle de Thomas de Vio (Cajetan) revient sans cesse, qu'il faut exprimer, ce mélange détonnant de scepticisme et de rationalisme, cette exigence de démonstration, cette rigueur, ce goût pour la formalité intellectuelle qui est tempéré par une conscience aiguë des difficultés concrètes que rencontre la raison dans son exercice le plus ordinaire. C'est justement son goût pour la raison qui conduit Cajetan à se méfier des raisons en cultivant une forme de scepticisme qui contraste toujours avec la force impérative de ses raisonnements. Une telle complexité d'attitude, qui ne craint pas de dérouter en cultivant une apparente contradiction, nous avertit que nous sommes bien rentrés dans la modernité.⁶²

La pensée de Cajetan est bien un mélange détonnant de scepticisme et rationalisme. On pourrait dire un alliage instable fait à la fois de la force du raisonnement et d'une confrontation radicale aux limites de la raison. Il n'y a pas de rationalisme sans scepticisme et l'œuvre de Cajetan est là pour en témoigner : lorsqu'on donne trop de pouvoir à la raison, cela finit toujours par se retourner contre elle. En voulant penser la nature humaine d'une manière purement philosophique, Cajetan se prive de l'éclairage de la foi et cela finit par se retourner contre lui : il n'est plus capable de parvenir à démontrer l'immortalité de l'âme comme le faisait saint Thomas. Une raison qui veut atteindre par elle-même à la vérité là où le recours à la lumière de la foi est nécessaire finit par se confronter à ses limites et par douter de son propre pouvoir. La théorie de la nature pure n'aurait pas été possible sans ce « mélange détonnant » de scepticisme et de rationalisme.

⁶² GUILLAUME DE TANOÜARN, *Cajetan. Le personnalisme intégral*, Éd. du Cerf, coll. « La nuit surveillée », Paris, 2009, p. 528.

CHAPITRE 2 : BAÏUS ET LE RECOURS À LA *POTENTIA DEI ABSOLUTA*

2. 1. L'avènement de la mentalité juridique

2.1.1. Baïus ou le « juridisme pur⁶³ »

De Lubac consacre le premier chapitre de *Surnaturel* ainsi que celui d'*Augustinisme et théologie moderne* à un théologien flamand du nom de Michel de Bay ou e (1513-1589), qui enseigna à Louvain et qui eut pour élève Jansénius. Sa doctrine fut condamnée par Pie V en 1567⁶⁴. Pour qui connaît l'histoire de la théologie, Baïus est loin d'être un théologien sans importance. Dans son livre *Gratia Christi*, Henri Rondet juge que Baïus est même d'une « extrême importance dans l'histoire de la théologie de la grâce⁶⁵ ». De Lubac le pense aussi. Marie-Gabrielle Lemaire voit en lui l'initiateur d'une nouvelle mentalité, celle du juridisme :

⁶³ H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*, Éd. Aubier/Montaigne, coll. « Théologie » 8, Paris, 1946, p. 18.

⁶⁴Le pape saint Pie V publia, en 1567, la bulle *Ex omnibus afflictionibus*, qui condamna soixante-dix-neuf propositions tirées des ouvrages de Baïus. De Lubac a consacré à la théologie de Baïus le premier chapitre de son ouvrage *Surnaturel. Études historiques*, cf. H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*, Paris, Éd. Aubier/Montaigne, coll. « Théologie » 8, 1946, p. 15-37, ainsi que le premier chapitre de son autre ouvrage *Augustinisme et théologie moderne*, H. DE LUBAC, *Augustinisme et théologie moderne*, Éd. du Cerf, œuvres complètes XIII, Paris, 2008, p. 15-48, chapitre qui est, en fait, une reprise, en plus développé, du chapitre qui figurait dans *Surnaturel. Études historiques*.

⁶⁵H. RONDET, *Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique*, Éd. Beauchesne, Paris, 1946, p. 287.

Tout a commencé avec Baïus qui, au XVI^e siècle, a réduit le rapport de l'homme à Dieu à une question comtable. Son raisonnement est le suivant : la grâce élevant étant « nécessaire » à la perfection de la nature humaine, Dieu est tenu de donner à l'homme la vision béatifique à laquelle Il l'appelle en le créant.⁶⁶

L'homme devient un être qui commence à revendiquer ses droits face à Dieu et le surnaturel cesse dès lors de relever du don pour devenir un dû. Nous ne risquons donc pas de surestimer l'importance historique de ce théologien. La théorie de la nature pure fut en effet conçue comme une réponse à la théologie de Baïus et à sa conception d'un surnaturel pouvant être exigé par l'homme comme un dû. Pour comprendre la pensée de Baïus, il faut se représenter Dieu et l'homme sur un même plan. C'est là une erreur que nous pouvons commettre en ne considérant pas assez ce que veut dire être une créature. De Lubac, dans *Surnaturel*, nous met bien en garde contre l'erreur qui consiste à considérer Dieu et l'homme comme étant deux êtres situés en face l'un de l'autre sur un même plan :

Oubliant, ou du moins ne « réalisant » pas à fond notre situation de créatures, nous raisonnons plus ou moins comme si la création n'était qu'un fait, pure condition extrinsèque de notre position dans l'être, comme si elle affectait seulement notre origine, et non jusqu'à notre essence. Nous n'en discernons pas d'emblée les conséquences pour les données mêmes du présent problème. Aussi commençons-nous par envisager l'homme dans son rapport à Dieu comme on envisagerait un être de la nature dans son rapport à l'agent extérieur et fini, autre être de la nature, qui doit par hypothèse lui procurer sa fin. Nous imaginons deux êtres *en face* l'un de l'autre, donc égaux en quelque manière, et nous en concluons naturellement que, si l'univers a quelque cohérence, tout ce qu'il y aura de désir essentiel dans le premier de ces deux êtres entraînera le second dans un état de dépendance par rapport au premier.⁶⁷

La pensée de Baïus, comme le suggère de Lubac, peut être considérée comme un fruit du rationalisme et de la difficulté qu'éprouve notre raison à s'élever au plan du mystère. Mais cela est insuffisant, car, dans le juridisme pur de Baïus, entièrement centré sur l'idée de droit et de dû, il y a bel et bien un volontarisme sous-jacent : une attitude spirituelle désordonnée qui est celle d'une volonté qui s'affirme face à Dieu. C'est bien cette volonté d'affirmation de soi face à Dieu et donc d'autonomie par rapport à Dieu qui est au cœur de la doctrine de Baïus et une telle volonté d'affirmation ne dispose en rien à pouvoir reconnaître la réalité du surnaturel.

⁶⁶ M.-G. LEMAIRE, *Prendre conscience du Christ. Du surnaturel à l'intelligence spirituelle de l'Écriture : le mouvement de la conversion chez Henri de Lubac*, Éd. du Cerf, coll. « Études lubaciennes » XIII, Paris, 2023, p. 40-41.

⁶⁷ H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*, Éd. Aubier/Montaigne, coll. « Théologie » 8, Paris, 1946, p. 485.

Elle ne fait que traduire une incapacité, au plan spirituel, à s'ouvrir à Dieu. Comme le dit de Lubac à propos de la pensée de Baïus, « entre l'homme et Dieu, que l'on ne parle plus d'un mystère d'amour.⁶⁸ » En raison du fait que l'amour n'occupe aucune place dans la relation entre l'homme et Dieu, le juridisme de Baïus – et c'est là toute son importance – constitue l'une des voies qui ont conduit à la dissolution du surnaturel.

2.1.2. Une nouvelle conception de l'état d'innocence

L'hérésie de Baïus se caractérise par une nouvelle conception de l'état d'innocence. En effet, Baïus en est venu à refuser de considérer que les dons ajoutés par Dieu à la nature humaine lors de sa création soient gratuits, mais à les considérer, au contraire, comme étant absolument nécessaire à l'intégrité de notre nature. Ce que refuse Baïus, c'est bien l'idée d'une élévation gratuite de notre nature au-dessus de sa condition normale. Parmi les propositions de Baïus condamnées par Pie V, nous trouvons l'affirmation que « l'intégrité de la première création n'était pas une élévation gratuite de la nature humaine, mais bien sa condition naturelle.⁶⁹ ». Baïus considère donc les dons faits par Dieu à la nature humaine lors de sa création comme n'étant pas du tout gratuits, mais, au contraire, comme lui étant dû. Mais cela ne veut pas dire que ces dons faisaient partie de la nature humaine ou étaient des propriétés qui en découlaient.

Pour bien comprendre ce que veut dire Baïus, il est important de faire ici la distinction entre « naturel d'exigence » et « naturel de constitution ». X. Le Bachelet nous éclaire sur le sens que Baïus donne au terme « naturel » :

Baïus, en appelant naturels les dons primitifs, n'entendait nullement dire qu'ils fissent partie intégrante de la nature humaine ou qu'ils en découlassent comme propriétés physiques, il prétendait seulement que l'intégrité de la première création les exigeait. En un mot, il affirmait ce qu'on peut appeler le naturel d'exigence, et non le naturel de constitution.⁷⁰

De Lubac fait aussi appel à cette distinction pour comprendre la position de Baïus : « (Pour Baïus), le surnaturel n'est pas une partie intégrante de la nature, mais ce n'est pas moins quelque chose de nécessaire à l'intégrité de cette nature, et par conséquent d'essentiellement

⁶⁸ H. DE LUBAC, *Augustinisme et théologie moderne*, Éd. du Cerf, Œuvres complètes XIII, Paris, 2008, p. 15-16.

⁶⁹ Cf. X. LE BACHELET, « Baïus », *DTC*, t. I-2, Éd. Letouzey et Ane, Paris, 1905, col. 67.

⁷⁰ *Ibid.*, col. 69.

requis par elle⁷¹ ». Au fondement de cette vision d'un surnaturel exigé par la nature comme un dû se trouve un refus que l'homme ait à dépendre d'un quelconque don de Dieu avant le péché. Comme l'affirme de Lubac, « Baïus se révolte à la pensée d'admettre que l'homme, avant d'avoir péché, doive déjà s'abandonner, dans l'affaire de son salut, au bon plaisir de son Créateur⁷² ». Pour Baïus, avant le péché il n'y avait pas de grâce, puisque les dons surajoutés par Dieu à la nature humaine lui était dû. Comme le dit de Lubac, « la grâce n'a rien à voir avec l'homme innocent : de par la loi même de la nature, l'homme a sur Dieu des droits stricts, si bien que l'indispensable secours divin n'est plus l'initiative dictée par un débordement de bonté tout gratuit, mais le paiement d'une dette de justice⁷³ ». Comme on le voit, avant le péché, Baïus ne veut aucunement entendre parler de grâce, mais uniquement de droits.

2.1.3. Le péché et la grâce

Pour Baïus, la grâce n'apparaît qu'après le péché. Cela se comprend facilement, car, en raison du fait qu'il a péché, l'homme ne se trouve plus dans une situation où il peut exiger de Dieu le surnaturel comme un dû. Il lui faut dorénavant passer par la miséricorde divine pour pouvoir se retrouver dans une situation identique à celle qui était la sienne avant le péché. Grâce à la miséricorde divine, l'homme peut donc entrer en possession de la grâce. Mais une fois en sa possession, il retrouve la capacité à pouvoir exiger le surnaturel comme un dû. On peut donc percevoir que cette dépendance vis-à-vis de la miséricorde divine se révèle en fait toute relative, car, pour Baïus, la grâce n'est que le moyen de pouvoir retrouver un rapport de stricte justice avec Dieu : si elle a bien sa source dans la miséricorde divine, une fois entrée en possession de l'homme, elle lui permet de pouvoir à nouveau revendiquer le surnaturel comme un dû et donc d'exiger de Dieu qu'Il vienne récompenser ses actes. Henri Rondet a bien su saisir la conception que Baïus se fait de la grâce :

La miséricorde rouvre les voies de la justice. Sans la grâce du Rédempteur, nous ne pouvons accomplir aucune œuvre bonne ; mais une fois cette grâce accordée, on retrouve l'économie

⁷¹ H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*, Éd. Aubier/Montaigne, coll. « Théologie » 8, Paris, 1946, p. 18. Cf. BAÏUS, *De prima hominis justitia*, c. 2, 3, 11.

⁷² H. DE LUBAC, *Augustinisme et théologie moderne*, Éd. du Cerf, Œuvres complètes XIII, Paris, 2008, p. 15-16.

⁷³ *Idem*.

primitive ; la grâce du Christ nous rend de nouveau capables de faire des œuvres bonnes et celle-ci, en vertu de l'ordination première, appellent nécessairement leur récompense.⁷⁴

La grâce est bien ce qui nous permet de retrouver le régime antérieur au péché où l'homme pouvait exiger le surnaturel comme un dû. Il en va donc comme si, une fois entré en possession de la grâce, l'homme cessait d'être dépendant de la miséricorde divine et pouvait à nouveau, comme dans l'état d'innocence, faire valoir ses droits pour exiger de Dieu en récompense la vie éternelle. La grâce n'a en fait pas d'autre rôle, pour Baïus, que de faire retrouver à l'homme la situation d'avant le péché, celle où l'homme, parce qu'innocent, avait des droits sur Dieu. On perçoit clairement, dans cette conception de la grâce, une volonté d'autonomie par rapport à Dieu. De Lubac a bien su relever cette conception tout humaine du mérite : « selon Baïus, le secours divin n'est qu'un moyen nécessaire mis à notre disposition, afin de nous permettre de mériter humainement, d'un mérite qui, à son tour, exige récompense.⁷⁵ » En fait, la grâce n'existe que pour nous réintroduire dans un état où nous pouvons mériter humainement d'une manière qui exige récompense. Ce que refuse Baïus, c'est en fait que ce soit Dieu qui nous donne de pouvoir mériter : il veut mériter d'un mérite purement humain qui ne doive rien à Dieu. Il y a ici une profonde incohérence, car on ne peut pas en même temps maintenir l'existence de la grâce et en même temps vouloir d'un mérite purement humain.

Il faut encore noter que, pour Baïus, la grâce vient élever la nature humaine au-dessus de sa condition. Ce qui n'était pas le cas dans l'état d'innocence. Le surnaturel n'existe donc pour Baïus qu'après le péché. C'est ce que nous dit de Lubac : « La grâce se trouvera seulement dans l'état de nature déchue, où l'homme aura perdu le droit aux dons primitifs, alors aussi l'élévation de la nature humaine pourra s'appeler en nous surnaturelle.⁷⁶ » Ce n'est donc qu'après le péché que la nature humaine se voit élever au-dessus de sa condition et non pas dans l'état d'innocence où il n'y avait pas de surnaturel.

⁷⁴ H. RONDET, *Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique*, Éd. Beauchesne, coll. « Verbum salutis », Paris, 1946, p. 289.

⁷⁵ H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*, Éd. Aubier/Montaigne, coll. « Théologie » 8, Paris, 1946, p. 16.

⁷⁶ X. LE BACHELET, « Baïus », *DTC*, t. I-2, Éd. Letouzey et Ane, Paris, 1905, col. 68.

2.1.4. Une création du pessimisme infralapsaire

Une telle vision de l'état d'innocence se fonde chez Baïus sur une vision pessimiste de la nature humaine dans sa condition présente. Ce que de Lubac appelle le « pessimisme infralapsaire⁷⁷ » Le Bachelet nous donne un bon aperçu de la vision que Baïus se fait de la nature humaine dans sa condition déchue : « Maintenant le libre arbitre laissé à lui-même ne peut faire aucun bien moral, ni surmonter aucune tentation sans pécher : il n'a plus de force que pour se porter au mal ou vouloir des biens d'ordre temporel, par exemple cultiver la terre, manger et boire⁷⁸ ». Il y a bien chez Baïus ce que de Lubac appelle « un pessimisme infralapsaire⁷⁹ ». On pourrait dire que son point de départ est celui d'un antihumanisme : celui d'une remise en cause de la capacité de l'homme à faire le bien⁸⁰. Comme le dit Henri Rondet, Baïus « pense que l'homme déchu est incapable de quelque bien que ce soit sans la grâce du Christ⁸¹ ». Baïus est donc très proche du protestantisme d'un Luther ou d'un Calvin quant à ce qui concerne l'état postlapsaire.

C'est ce pessimisme infralapsaire qui est créateur de l'« optimisme supralapsaire⁸² ». On peut dire que le fait de trop rabaisser l'homme dans sa condition présente conduit par contrecoup à lui octroyer dans l'état d'innocence un statut qui excède sa condition réelle de créature face à Dieu. C'est ainsi que devant la misère de la condition présente de l'homme, Baïus est amené à soutenir qu'avant le péché l'homme avait des droits face à son créateur. Henri Rondet a bien dépeint l'homme innocent selon Baïus : « pour Baïus, l'homme innocent a des droits en face de Dieu. (...) Adam peut exiger son dû : la vie éternelle est pour lui un véritable salaire⁸³ ».

C'est bien en expérimentant la nature humaine, sa misère et les possibilités très diminuées qui sont les siennes après le péché, que Baïus a abouti à la conclusion que la grâce est absolument nécessaire à la nature humaine si l'homme veut pouvoir agir conformément à la

⁷⁷ H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*, Éd. Aubier/Montaigne, coll. « Théologie » 8, Paris, 1946, p. 16.

⁷⁸ X. LE BACHELET, « Baïus », *DTC*, t. I-2, Éd. Letouzey et Ane, Paris, 1905, col. 44.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 19.

⁸⁰ Henri Gouhier, dans son livre *L'antihumanisme au XVII^{ème} siècle*, définit ainsi l'humanisme : « L'humanisme se définit par le fait de reconnaître un certain pouvoir à l'homme selon la nature », H. GOUHIER, *L'antihumanisme au XVII^e siècle*, Éd. Vrin, Paris, 1987, p. 95. On peut en déduire que l'antihumanisme consiste à ne pas reconnaître à la nature humaine de capacité à faire le bien.

⁸¹ H. RONDET, *Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique*, Éd. Beauchesne, Paris, 1946, p. 291.

⁸² H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*, Éd. Aubier/Montaigne, coll. « Théologie » 8, Paris, 1946, p. 16.

⁸³ H. RONDET, *Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique*, Éd. Beauchesne, Paris, 1946, p. 288.

loi morale⁸⁴. En considérant la vie morale actuelle de l'homme, Baïus ne peut donc concevoir les dons surajoutés par Dieu à la nature humaine que comme étant absolument nécessaires à la nature pour bien agir, tout comme les ailes de l'oiseau lui sont absolument nécessaires pour pouvoir voler. Cette image des ailes de l'oiseau, nous la trouvons chez de Lubac : « Selon Baïus, l'homme était fait pour bien agir, comme l'oiseau pour voler, et le secours de l'Esprit dont il jouissait avant la chute ne lui était autre chose que ce sont les ailes à l'oiseau⁸⁵ ». C'est bien cette vision pessimiste de la condition présente de l'homme qui est à l'origine de ce que de Lubac appelle « le naturel d'exigence⁸⁶ ». Pour penser de manière vraie l'état d'innocence, il aurait fallu à Baïus sortir de son pessimisme postlapsaire.

2. 2. Un surnaturel en vue de la nature

2.2.1. Le juridisme et l'anthropocentrisme

Tout comme Cajetan voulait retrouver Aristote par-delà saint Thomas, Baïus, lui, voulait retrouver saint Augustin par-delà la scolastique, car il estimait que celle-ci n'avait pas su lui être fidèle en s'étant perdue dans la complexité de ses distinctions. Mais, s'il est une chose que sa doctrine nous révèle, c'est qu'il n'a pas su lui être fidèle. Ce qui explique une telle infidélité, c'est l'attitude spirituelle qui consiste à exiger comme un dû ce qui ne peut être reçu que comme un don. Nous sommes bien ici en présence d'un juridisme, car, au centre de la doctrine de Baïus, nous trouvons la notion de « droit » : l'homme est un être qui a des droits face à Dieu et qui entend les faire respecter. Cette attitude juridique qui absolutise la notion de « droit » reflète une mentalité bien différente de celle de saint Augustin : une mentalité où ce n'est plus Dieu qui se trouve au centre, mais où c'est désormais l'homme qui se trouve au centre.

Une doctrine où c'est l'homme qui est au centre est une doctrine anthropocentrique. En se fondant sur le *Dictionnaire de la foi chrétienne*, on peut dire que l'anthropocentrisme consiste

⁸⁴ On peut faire un parallèle avec Luther. Tous les deux ont mis au point un moyen de sortir du pessimisme : l'idée d'un surnaturel qui peut être exigé comme un dû, pour Baïus, et la foi-confiance, pour Luther. Deux moyens de se frayer un chemin au-delà du pessimisme.

⁸⁵ H. DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, Éd. du Cerf, Oeuvres complètes XII, Paris, 2000, p. 126.

⁸⁶ H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*, Éd. Aubier/Montaigne, coll. « Théologie » 8, Paris, 1946, p. 18

« à faire de l'homme le centre de tout et la fin dernière de sa propre activité⁸⁷ ». G. Jacquemet, dans le dictionnaire *Catholicisme*, définit l'anthropocentrisme comme étant une « philosophie de la vie, où l'homme place en soi-même le centre de tout, c'est-à-dire fait de sa personne la fin dernière de son action⁸⁸ ». De ces deux définitions, il ressort que l'anthropocentrisme qualifie une attitude par laquelle l'homme se fait le centre de tout. Exiger le surnaturel comme un dû est par excellence le fruit d'une mentalité anthropocentrique.

C'est parce que l'homme en est venu à se faire le centre de tout que l'attitude qui consiste à exiger le surnaturel comme un dû a pu se développer sans que son caractère erroné et illusoire en soit perçu. En effet, quand on pense à l'intérieur d'une mentalité erronée, on n'en perçoit pas l'erreur. Il faut s'en dégager pour pouvoir la percevoir. Se mettre au centre ou se faire le centre de tout est une attitude erronée, car elle ne permet plus du tout à l'homme de se considérer comme étant référé à Dieu dans son être même. Or, si l'homme ne se considère plus comme étant référé à Dieu dans son être même, il ne peut dès lors plus que se considérer comme autonome par rapport à Lui. L'anthropocentrisme ne peut donc déboucher que sur l'autonomie de l'homme par rapport à Dieu.

Le juridisme de Baïus ne peut que s'oppose au théocentrisme de saint Augustin. La doctrine de saint Augustin est une « doctrine qui fait de Dieu, de sa gloire à procurer, le centre, pour ainsi parler, autour duquel doit s'organiser toute l'activité spirituelle de l'homme⁸⁹ ». De Lubac nous rappelle que le christianisme ne saurait être qu'une doctrine théocentrique :

S'il est vrai que Dieu, qui a créé le monde par pure générosité, l'a néanmoins créé pour lui-même et pour sa gloire, *propter semetipsum et ad gloriam suam*. Le monde entier parvient à sa fin grâce à l'être spirituel, qui le reçoit en lui pour le rapporter à son Créateur. L'esprit donne à Dieu le monde en se donnant lui-même, dans un acte de remise totale.⁹⁰

Pour saint Augustin, comme pour de Lubac, le monde a été créé pour la gloire de Dieu et l'homme doit entrer dans le dessein divin qui consiste à ce que l'homme, créature spirituelle, douée de liberté, ramène la création à Dieu. Dans une vision théocentrique du monde, l'homme ne peut à aucun moment « se faire le centre de tout ». Or, dans le juridisme de Baïus, c'est bien

⁸⁷ O. DE LA BROUSSE, A.-M. HENRY, Ph. ROUILLARD (dir.), *Dictionnaire de la foi chrétienne*, t. 1, les mots, Éd. du Cerf, Paris, 1968, « anthropocentrisme », col. 47.

⁸⁸ G. JACQUEMET, « anthropocentrisme », *Catholicisme*, t. 1, Éd. Létouzey et Ané, Paris, 1948, col. 626.

⁸⁹ O. DE LA BROUSSE, A.-M. HENRY, Ph. ROUILLARD (dir.), *Dictionnaire de la foi chrétienne*, t. 1, les mots, Éd. du Cerf, Paris, 1968, « théocentrisme », col. 767.

⁹⁰ H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*, Éd. Aubier/Montaigne, coll. « Théologie » 8, Paris, 1946, p. 492.

l'homme qui se fait le centre de tout en exigeant le surnaturel comme un dû. En raison même de son anthropocentrisme, la pensée de Baïus participe de ce mouvement d'émancipation de l'homme vis-à-vis de Dieu qui est au cœur de la pensée de la Renaissance. Exiger le surnaturel comme un dû dénote d'une subjectivité qui est dans l'incapacité de s'ouvrir à Dieu. Elle ne peut dès lors plus que tenter de faire pression sur la volonté divine pour obtenir de Lui ce qui lui est nécessaire pour atteindre sa perfection morale et cela sans avoir à s'ouvrir à lui. Elle ne peut en venir qu'à la négation de la vie théologale et l'enfermement en elle-même. C'est ce constat que fait de Lubac : « Baïus s'enferme délibérément en lui-même⁹¹ ».

Cela nous rappelle le péché de l'ange qui a consisté, en reprenant une formule de *Surnaturel*, « à vouloir être bienheureux dans les limites de sa propre nature⁹² ». Refusant de s'ouvrir à Dieu au plan théologal, Baïus n'a plus d'autre issue que de se mouvoir sur le seul plan du perfectionnement moral et sa doctrine n'est en définitive qu'une recherche d'un perfectionnement de l'homme au plan moral.

2.2.2. Le juridisme et le moralisme

Le juridisme de Baïus débouche inévitablement sur un « moralisme ». Le moralisme est « une doctrine ou une attitude pratique tendant à faire de la morale un absolu, et, en conséquence, à minimiser les exigences de la vie théologale⁹³ ». Cela se perçoit dans le peu de place que Baïus accorde à la vie théologale dans sa doctrine. Ce que Baïus exalte, c'est uniquement la vie morale, mais sous un point de vue exclusivement juridique, car son moralisme est inséparable de son juridisme et des notions de droit et de loi qui y occupent la place centrale. Le moralisme de Baïus transparaît de manière évidente quand on compare sa pensée à celle de saint Augustin. C'est ce que fait de Lubac :

Lorsque saint Augustin nous dit que l'esprit ne se suffit point à lui-même, cette assertion ne signifie pas qu'il ait besoin, pour vivre sa propre vie créée, d'emprunter des forces étrangères : elle signifie que l'esprit tend, sans le pouvoir, à se dépasser pour vivre d'une vie plus haute, d'une vie qui n'est plus seulement la sienne propre.⁹⁴

⁹¹ H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*, Éd. Aubier/Montaigne, coll. « Théologie » 8, Paris, 1946, p. 33.

⁹² *Idem*.

⁹³ O. DE LA BROUSSE, A.-M. HENRY, Ph. ROUILLARD (dir.), *Dictionnaire de la foi chrétienne*, t. 1, les mots, Éd. du Cerf, Paris, 1968, « moralisme », col. 481.

⁹⁴ H. DE LUBAC, *Augustinisme et théologie moderne*, Éd. du Cerf, Œuvres complètes XIII, Paris, 2008, p. 39.

Ce que vise saint Augustin, c'est bien une vie plus haute que la sienne, celle de Dieu. Son attitude est donc théocentrique : il cherche Dieu et c'est parce qu'il cherche Dieu qu'il a besoin de son aide, car, sans Dieu, l'homme ne peut pas atteindre Dieu. Par contre, Baïus n'adopte plus du tout une vision théocentrique. Son besoin de Dieu n'est donc plus tout le même que celui de saint Augustin. Pour Baïus, en effet, si l'homme dépend de Dieu, c'est uniquement parce qu'il a besoin de Dieu « pour vivre sa propre vie créée » et non plus pour parvenir à une « vie plus haute » que la sienne, celle de Dieu. La position de Baïus est donc tout autre que celle de saint Augustin, car ce qu'il cherche, ce n'est pas une « vie plus haute » que la sienne, celle de Dieu, mais son propre perfectionnement au plan moral.

L'anthropocentrisme de Baïus opère bien un déplacement de l'ordre surnaturel à l'ordre moral et ce déplacement s'accompagne, comme on peut le constater, d'un accroissement de l'autonomie de l'homme par rapport à Dieu, car Baïus, n'aspirant pas à une « vie plus haute », ne dépend donc dès lors plus de Dieu pour atteindre à une fin qui dépasse ses capacités naturelles, mais uniquement pour atteindre son accomplissement au plan de sa vie morale. La doctrine de Baïus est bien un moralisme qui repose sur une vision anthropocentrique de l'agir humain, car ce n'est que si l'homme se met au centre de sa propre existence que la vie morale peut l'emporter sur la vie théologique. Dans une vision théocentrique de l'homme, c'est la vie théologique qui l'emporte sur la vie morale⁹⁵. Or chez Baïus, c'est tout à fait l'inverse : c'est la vie morale qui l'emporte sur la vie théologique.

2.2.3. L'instrumentalisation du surnaturel en vue de la nature

En mettant l'homme au centre de sa doctrine, Baïus ne peut qu'instrumentaliser le surnaturel, c'est-à-dire le considérer comme un moyen au service de la nature humaine et c'est ce qu'il fait. Le moralisme conduit nécessairement à l'instrumentalisation du surnaturel. Mettre au centre l'homme conduit à mettre au centre la vie morale et, lorsque celle-ci est au centre, le surnaturel ne peut plus être considéré que comme un moyen en vue du perfectionnement de la nature. La grâce n'y est dès lors plus vue comme un moyen en vue de la réalisation d'une vocation divine, mais uniquement en vue de notre propre perfection morale. Un passage

⁹⁵ La doctrine de Baïus est un moralisme d'où la vie théologique est absente. Dans un moralisme, la vocation divine ne peut que s'effacer devant la recherche de l'accomplissement moral de l'homme et la grâce ne peut plus être vue comme ce qui permet la réalisation d'une vocation divine, mais uniquement comme ce qui peut être revendiqué pour pouvoir atteindre à l'accomplissement de soi-même au plan moral.

d'*Augustinisme et théologie moderne* nous décrit bien l'inversion complète du christianisme opéré par Baïus : « L'homme selon Baïus prétend se servir de Dieu pour développer et parfaire sa propre nature ; une fois qu'il s'en est servi, il reste homme, tout comme avant⁹⁶ ». De Lubac voit ici une inversion de l'augustinisme, une inversion qui est en fait une perversion : « la force divine est mise au service de l'homme, en vue d'un but humain. Il y a là une inversion, qui est une perversion⁹⁷ ». Le terme de « perversion » utilisé par de Lubac dit de manière tout à fait juste cette inversion opérée par Baïus.

La doctrine de Baïus a pour conséquence importante d'instrumentaliser la grâce, c'est-à-dire d'en faire un moyen que Dieu doit nous donner au service de notre vie morale. Une inversion s'est bel et bien opérée et le surnaturel est désormais considéré comme étant en vue de la nature. Pour Baïus, comme le dit de Lubac, « le surnaturel est pour la nature, et non la nature pour le surnaturel⁹⁸ ». Ce n'est donc plus la nature humaine qui est en vue du surnaturel, mais le surnaturel qui est en vue de la nature humaine. Dans une telle perspective, le surnaturel ne peut plus être considéré comme étant la fin de l'homme, mais uniquement comme étant subordonné à la subjectivité humaine. On peut dire, comme le fait Marie-Gabrielle Lemaire, que « la nature devient la mesure du surnaturel⁹⁹ ». Ce qui est en opposition complète avec la vision chrétienne de l'homme, car, dans la vision chrétienne de l'homme, c'est l'homme qui est fait pour le surnaturel, autrement dit c'est la nature qui est en vue du surnaturel et non l'inverse. L'homme est fait pour la vision de Dieu et la nature humaine est faite pour lui permettre, avec l'aide de la grâce, d'atteindre à une telle fin.

Baïus nous introduit donc dans une mentalité qui n'a plus rien de chrétien. Dans le christianisme, Dieu ne peut pas être mis au service de la nature. L'attitude de Baïus ne permet donc aucunement de pouvoir entrer dans l'ordre surnaturel. Elle ne peut que laisser l'homme au-dehors du surnaturel. Mettre au centre de notre relation avec Dieu la notion d'exigence, c'est donc, comme on peut le constater, n'accorder de l'importance, en définitive, qu'à la vie morale et au perfectionnement de l'homme et non plus au surnaturel. La grâce ne peut dès lors plus être exigée en vue de la réalisation d'une vocation divine, mais uniquement en vue de notre

⁹⁶ H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*, Paris, Éd. Aubier/Montaigne, coll. « Théologie » 8, 1946, p. 33.

⁹⁷ H. DE LUBAC, *Augustinisme et théologie moderne*, Éd. du Cerf, Œuvres complètes XIII, Paris, 2008, p. 15-20.

⁹⁸ H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*, Éd. Aubier/Montaigne, coll. « Théologie » 8, Paris, 1946, p. 19, note 1.

⁹⁹ M.-G. LEMAIRE, *Prendre conscience du Christ. Du surnaturel à l'intelligence spirituelle de l'Écriture : le mouvement de la conversion chez Henri de Lubac*, Éd. du Cerf, coll. « Études lubaciennes » XIII, Paris, 2023, p.68.

propre perfection morale. Il y a ici en fait une grande illusion : celle de croire que l'on peut mettre le surnaturel au service de la nature.

2.3. Une doctrine qui naturalise le surnaturel

2.3.1. Le naturalisme et l'inconsistance du surnaturel

Le juridisme de Baïus, en raison même de son anthropocentrisme, ne peut aboutir qu'à naturaliser le surnaturel. C'est ce que nous dit de Lubac : « Baïus naturalise le surnaturel.¹⁰⁰ » Cela est dans la logique des choses : instrumentaliser le surnaturel en vue de la nature ne peut aboutir qu'à donner à l'homme une fin purement naturelle et donc à rendre le surnaturel inconsistant. L'instrumentalisation du surnaturel débouche sur une nature humaine qui ne peut plus être considérée comme étant référée à Dieu dans son être même. Dans son livre *Surnaturel*, de Lubac nous donne une définition de ce qu'il entend par « naturalisme ». Celui-ci consiste à affirmer que la nature humaine est « parfaite en elle-même, non point en dehors de tout secours divin (Baïus et ses disciples exigent précisément ce secours), mais en dehors de cette relation à Dieu qui l'ouvre et l'exalte au-dessus d'elle-même¹⁰¹ ». La pensée de Baïus conduit bien à la conception d'une nature humaine qui se comprend très bien en dehors de cette relation à Dieu qui l'exalterait au-dessus d'elle-même. Baïus ne veut pas d'une exaltation de l'homme qui serait due à Dieu. Le naturalisme existe nécessairement là où l'on refuse que la nature humaine soit ordonnée à Dieu et qu'elle doive trouver en Lui son accomplissement. C'est bien le cas chez Baïus.

Il est significatif que l'œuvre de Baïus ne contienne pratiquement pas de référence à la vision béatifique. De Lubac l'a bien relevé : « On remarquera qu'il n'est presque jamais question chez Baïus de la vision béatifique¹⁰² ». Le juridisme de Baïus ne peut pas reconnaître la vision béatifique comme étant la fin de l'homme. Là où le surnaturel est exigé, il ne peut plus être qu'instrumentalisé en vue de la nature humaine et celle-ci ne peut donc plus avoir d'autre fin qu'une fin purement naturelle. Soit l'homme adopte une attitude théocentrique et le surnaturel peut exister, soit il adopte une attitude anthropocentrique et le surnaturel ne peut plus

¹⁰⁰ H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*, Éd. Aubier/Montaigne, coll. « Théologie » 8, Paris, 1946, p. 32.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 68-69.

¹⁰² H. DE LUBAC, *Augustinisme et théologie moderne*, Éd. du Cerf, Œuvres complètes XIII, Paris, 2008, p. 41.

exister, car, si l'homme se fait le centre de tout, il ne peut plus avoir qu'une fin purement naturelle. La doctrine de Baïus, tout comme celle de Cajetan, a créé un cadre de pensée dans lequel le surnaturel se voit menacé dans son existence même.

2.3.2. Le naturalisme et la négation de l'image de Dieu

Le juridisme de Baïus n'aboutit pas seulement à « naturaliser le surnaturel », mais conduit également à la négation de la vision chrétienne de l'âme humaine comme créée à l'image de Dieu. Le fait, pour l'âme humaine, d'être créée à l'image de Dieu fait partie de sa nature. Comme dit Brigitte Cholvy, « l'image fait partie de l'ordre de la nature et définit toute créature spirituelle¹⁰³ ». Mais, dans la doctrine de Baïus, il ne peut plus en aller ainsi. L'âme se voit naturalisée au sens où elle ne peut plus être considérée comme étant créée à l'image de Dieu. Il est évident qu'une doctrine qui aboutit à donner à l'homme une fin purement naturelle ne peut plus concevoir l'homme comme possédant inscrit dans sa nature un désir naturel de voir Dieu. Or nier un tel désir, c'est nier que l'âme humaine soit créée à l'image de Dieu. Notre âme, en effet, est créée à l'image de Dieu. Cela signifie qu'en tant qu'image, elle est attirée par son modèle et cette attirance se traduit au plan naturel par l'existence du désir naturel de voir Dieu. Remettre en cause l'existence du désir naturel de voir Dieu, c'est donc remettre en cause que notre âme soit un esprit créé à l'image de Dieu. Or c'est que fait Baïus, car, pour lui, au plan naturel, il n'y a pas d'image de Dieu. De Lubac cite, à ce propos, Scheeben :

Baïus prétend qu'il n'y a dans l'homme aucune image de Dieu qui lui soit naturelle, en ce qu'elle découle des principes de la nature, et nie par conséquent cette image fondée sur la nature de l'homme que nous appelons naturelle ; c'est comme s'il disait que notre âme n'est pas spirituelle par essence, mais seulement psychique, au sens des gnostiques.¹⁰⁴

Baïus a complètement perdu de vue la nature augustinienne, celle de l'homme créé à l'image de Dieu. Il a, en fait, adopté, tout comme Cajetan, une approche aristotélicienne de la nature humaine. C'est ce qui le rend incapable de concevoir la nature humaine comme la

¹⁰³ B. CHOLVY, *Le surnaturel incarné dans la création. Une lecture de la théologie du surnaturel d'Henri de Lubac*, Éd. du Cerf, coll. « Études lubaciennes » X, Paris, 2016, p. 215.

¹⁰⁴ CASINIUS, *Qu'est-ce que l'homme ?* Introduction par Scheeben, in H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*, Éd. Aubier/Montaigne, coll. « Théologie » 8, Paris, 1946, p. 32.

concevait saint Augustin. De Lubac a bien perçu cette rupture entre Baïus et saint Augustin : « C'est ainsi que, parlant avec saint Augustin de « nature » et croyant même s'entendre avec lui pour en donner une définition identique, il la comprend en un tout autre sens. Sans qu'il s'en doute, Aristote et la scolastique ont passé par là. Il lui est impossible de dépouiller leur héritage¹⁰⁵ ».

2.3.3. Le mérite : une pure conformité à la loi

Le naturalisme de Baïus se perçoit aussi dans sa conception du mérite. Dans la doctrine de Baïus, le mérite réside dans la pure conformité à la loi. En cela, la doctrine de Baïus est bien un juridisme. Le propre du juridisme, comme le dit Yves Congar, est d'être une « attitude pratique isolant, privilégiant et absolutisant la considération formelle de la règle prise en sa lettre (...).¹⁰⁶ » Or c'est bien la conformité à la loi qui occupe la place centrale chez Baïus dans la question du mérite. Cela transparaît de manière très claire dans les propositions 13 et 15 condamnées par Pie V :

13. Les bonnes œuvres faites par les enfants d'adoption ne tirent pas leur mérite de ce qu'elles sont faites par l'esprit d'adoption qui habite dans le cœur des enfants de Dieu, mais seulement de ce qu'elles sont conformes à la loi, et que par elles on obéit à la loi. 15. Le mérite ne consiste pas en ce que celui qui agit bien, est en état de grâce et possède le Saint-Esprit, mais seulement en ce qu'il obéit à la loi de Dieu.¹⁰⁷

Cette réduction du mérite à une pure conformité à la loi conduit à la disparition de la *gratia elevans*. La grâce peut être considérée de deux manières : soit comme ce qui vient surélever notre nature pour lui permettre d'atteindre une fin qui dépasse ses capacités naturelles, soit comme ce qui vient guérir notre nature dans sa capacité d'agir au plan naturel. Le naturalisme de Baïus ne lui permet de pouvoir soutenir l'existence de la *gratia elevans*. Comme le dit Henri Rondet, chez Baïus, « la divinisation du chrétien est ignorée, la grâce médicinale l'emporte sur la grâce élevant¹⁰⁸ ».

¹⁰⁵ H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*, Éd. Aubier-Montaigne, coll. « Théologie » 8, Paris, 1946, p. 23.

¹⁰⁶ Y. CONGAR, « juridisme », *Catholicisme*, t. VI, Éd. Letouzey et Ané, 1967, Paris, col. 1273.

¹⁰⁷ Cf. X. LE BACHELET, « Baïus », *DTC*, t. I-2, Éd. Letouzey et Ané, Paris, 1905, col. 78.

¹⁰⁸ H. RONDET, *Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique*, Éd. Beauchesne, coll. « Verbum salutis », Paris, 1946, p. 292.

Pour Baïus, la grâce n'est pas considérée comme étant finalisée par l'union à Dieu – ce qu'on appelle la *gratia elevans* –, mais uniquement comme devant guérir la nature humaine pour lui redonner une capacité d'agir au plan naturel, de façon à pouvoir poser des actes qui soient conformes à la loi morale. Nous sommes bien en présence d'un naturalisme, puisque la grâce n'a plus pour rôle de nous faire parvenir à une fin qui dépasse nos capacités naturelles, mais uniquement de guérir notre nature pour que nous puissions agir conformément à la loi. La grâce n'est donc plus, pour Baïus, que la condition nécessaire pour pouvoir agir conformément à la loi. Elle n'est pas ce qui donne à nos actes de quoi mériter, car la pure obéissance à la loi qui nous fait mériter la vie éternelle. De Lubac a bien mis en évidence cet aspect de la pensée de Baïus :

Baïus, ne voyant dans l'inhabitation du Saint-Esprit, dans l'élévation surnaturelle, dans l'adoption à l'état d'enfant de Dieu, qu'une pure condition extrinsèque permettant de réaliser l'acte méritoire (sans influence aucune sur la nature de cet acte), peut poser une telle dissociation comme parfaitement pensable, sinon réalisable en fait. Elle ne le choque aucunement. Le « surnaturel » n'est jamais pour lui que dans le mode : pour Adam, simple condition préalable ; pour nous, de plus, gratuite et miraculeuse. Mais, quelles que soient les collaborations divines, le résultat demeure tout humain. La grâce précède l'acte du juste, mais on ne saurait dire qu'elle l'informe, elle le rend possible du dehors, elle ne le soutient pas du dedans.¹⁰⁹

La grâce n'est plus, pour Baïus, qu'une « condition extrinsèque » de l'acte méritoire. Elle n'est plus ce qui vient le surélever pour le proportionner à la vie éternelle. Baïus ôte ainsi à la grâce « toute influence sur la nature de l'acte ». Nos actes ne sont plus surnaturels. La grâce se voit reléguée sur le plan du mode de production : elle est cet aide transitoire qui vient permettre à notre acte d'être conforme à la loi morale. En d'autres termes, elle se voit réduite à la *gratia sanans*. Pour Baïus, il n'y a bel et bien plus de « *supernaturale quoad essentiam*¹¹⁰ ». Seule la grâce médicinale peut survivre pour autant qu'elle soit perçue comme étant efficace.

¹⁰⁹ H. DE LUBAC, *Augustinisme et théologie moderne*, Éd. du Cerf, Œuvres complètes XIII, Paris, 2008, p. 43-44.

¹¹⁰ *ibid.*, p. 33.

2.3.4. Une pensée enfermée dans l'Ancien Testament

Un constat qui peut facilement être fait, c'est que la figure du Christ n'intervient à aucun moment dans la doctrine de Baïus pour éclairer le mystère de l'homme. De Lubac, dans *Surnaturel*, utilise une expression latine pour qualifier l'œuvre de Baïus : « *In novo, non autem de novo Testamento*¹¹¹ ». Une telle expression veut dire que Baïus élabore sa pensée avec une mentalité relevant de l'Ancien Testament et non à partir du Nouveau Testament. On pourrait dire que c'est l'une des caractéristiques des doctrines qui adopte une vision pessimiste sur la nature humaine. Dans de telles pensées, le pessimisme rend incapable d'accéder à la Nouveauté de l'Évangile. L'Ancien Testament ne peut plus être éclairé à la lumière du mystère du Christ et le Nouveau Testament se voit rabattu sur l'Ancien Testament. De Lubac a bien vu l'inversion qui a lieu dans la pensée de Baïus :

Réelle infidélité : car la méthode d'Augustin était exactement inverse de celle de Baïus. Loin de rabattre le Nouveau Testament sur l'Ancien, c'est l'Ancien Testament qu'il exaltait jusqu'au Nouveau. Il ne le prenait pas comme Écriture juive, mais il le considérait comme rétrospectivement transfiguré par la lumière de l'Évangile. Pour lui, l'élite du peuple d'Israël participait déjà, dans le mystère, à l'esprit du christianisme. Le chrétien de Baïus, au contraire, participe encore à l'esprit judaïque.¹¹²

L'œuvre de Baïus s'insère bien tout entière dans l'Ancien Testament et dans l'esprit judaïque qui est celui de la loi. Ce qui est le signe qu'il est incapable de l'éclairer à la lumière du Nouveau Testament. Comme le souligne bien Marie-Gabrielle Lemaire, « autant la Nouveauté du Christ constitue le mouvement propre de la dialectique entre les deux Testaments, autant l'exégèse littérale se caractérise par sa méconnaissance de la Nouveauté du Christ (...).¹¹³ » En étant incapable d'éclairer l'Ancien Testament par le Nouveau, Baïus nous montre qu'il pense en dehors de la lumière de l'Évangile et de la nouveauté du Christ :

Baïus raisonne toujours comme si l'Ancien Testament nous avait apporté sur l'état primitif de l'homme et sur la destinée une lumière définitive. (...) Le Nouveau Testament n'est admis ni à

¹¹¹ H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*, Éd. Aubier/Montaigne, coll. « Théologie » 8, Paris, 1946, p. 40.

¹¹² *Ibid.* 25.

¹¹³ M.-G. LEMAIRE, *Prendre conscience du Christ. Du surnaturel à l'intelligence spirituelle de l'Écriture : le mouvement de la conversion chez Henri de Lubac*, Éd. du Cerf, coll. « Études lubaciennes » XIII, Paris, 2023, p. 43.

les réformer ni à les compléter, il n'est censé fournir aucune clarté nouvelle sur le rapport qui doit unir l'homme à Dieu. Le *spiritus adoptionis* de l'épître aux Romains, le *consortium divinae naturae* de la première épître de saint Pierre, ne sont que des sortes de remèdes concédés par la miséricorde divine pour remettre en état la nature adamique et lui permettre ainsi de poser l'acte d'obéissance qui lui méritera sa récompense. On le voit : dans cette conception, le Christ est un pur « réparateur ». Comme son rôle est très réduit, sa révélation est aussi très restreinte. C'est dans le cadre de l'Ancien Testament, clos à jamais, que son œuvre tout entière, doit s'insérer. En un mot, Baïus méconnaît la nouveauté du Christ.¹¹⁴

Pour Baïus, le Nouveau Testament n'a donc pas de lumière supplémentaire à nous apporter sur le mystère de l'homme et sur sa destinée. Le Christ ne peut donc plus être considéré comme celui qui vient nous donner un accès à la vie divine, mais uniquement comme un réparateur qui vient nous redonner une capacité à pouvoir exiger comme un dû la vie éternelle. Or ce que nous propose le Christ, c'est une grâce de filiation adoptive en vue de faire de nous des êtres capables de participer à la vie divine et cela Baïus ne saurait le reconnaître. Il ne voit dans l'Évangile que la recherche d'une conformité à la loi morale et aucunement la filiation adoptive qu'est venu nous apporter le Christ. Demeurer dans l'Ancien Testament est bien l'une des conséquences les plus dommageable du pessimisme de Baïus. En effet, une telle doctrine n'est qu'une tentative pour dépasser le pessimisme, mais ce dépassement demeure un échec.

2.3.5. Baïanisme et pélagianisme

Il est intéressant de faire un parallèle entre Baïus et Pélage, car tous deux aboutissent au naturalisme. En effet, que ce soit l'ascèse pure de Pélage ou le juridisme pur de Baïus, les deux conduisent à ce que de Lubac appelle le « naturalisme pur » : « Pélage, ou l'ascèse pure. Baïus, ou le juridisme pur. L'un et l'autre, chacun dans son ordre et à sa manière : un naturalisme pur.¹¹⁵ » Nous sommes bien en présence de deux doctrines qui ne peuvent conduire qu'au naturalisme. Le parallèle que de Lubac fait entre Pélage et Baïus, dans un passage de son livre *Surnaturel*¹¹⁶, est à ce propos éclairant :

Selon Pélage, l'autonomie humaine consiste en ce que la nature à une puissance propre en face de Dieu ; selon Baïus, elle consiste en ce que l'homme, en face de Dieu, a des droits. L'homme

¹¹⁴ H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*, Éd. Aubier/Montaigne, coll. « Théologie » 8, Paris, 1946, p. 25.

¹¹⁵ H. DE LUBAC, *Augustinisme et théologie moderne*, Éd. du Cerf, Œuvres complètes XIII, Paris, 2008, p. 15-20.

¹¹⁶ Un tel parallèle est aussi fait dans son autre ouvrage *Augustinisme et théologie moderne*, cf *Ibid.*, p. 17-20.

de Pélage est plus orgueilleux ; l'homme de Baïus, plus exigeant ; mais ni l'un ni l'autre n'a l'attitude du fils à l'égard de son père.¹¹⁷

Pour Pélage, la nature humaine a une « puissance propre en face de Dieu » au sens où elle n'a pas besoin de la grâce pour mériter la vie éternelle, car elle en est capable par ses propres forces. La doctrine de Baïus est bien résumée dans le *Dictionnaire de la foi chrétienne* à l'article « pélagianisme » :

Ascète exaltant la primauté et l'efficacité de l'effort volontaire dans la pratique de la vertu, Pélage estime que celle-ci est au pouvoir de l'homme ; il suffit que Dieu donne le libre-arbitre et la loi morale : la grâce joue tout au plus le rôle d'adjuvant ; la liberté n'a en rien souffert du péché d'Adam, qui se réduit à un mauvais exemple.¹¹⁸

Il est évident que, si l'on nie la nécessité de la grâce pour atteindre à la vie éternelle, le surnaturel ne peut plus exister. Une fin surnaturelle qui serait accessible par nos seules capacités naturelles est contradictoire : soit notre fin est surnaturelle et alors nous avons besoin de la grâce pour l'atteindre, soit elle est naturelle et alors nos capacités naturelles suffisent. On ne peut pas tenir ensemble le fait d'avoir une fin surnaturelle et le fait d'avoir les capacités naturelles de pouvoir l'atteindre. La position de Pélage n'est, en fait, tenable que dans le cadre d'un naturalisme où le surnaturel n'existe pas et non pas dans le cadre d'un homme ayant une fin surnaturelle.

De Lubac a vu juste en affirmant que le pélagianisme est une position instable qui ne peut conduire qu'au déisme : « Le pélagianisme lui-même (est) une position instable, - comme son correspondant dans l'ordre théorique, le déisme, - entre la pleine reconnaissance de la religion et un naturalisme absolu. Excluant Dieu de la vie humaine, il (est) bien près de le nier, ou de transférer à l'homme ses attributs.¹¹⁹ » En affirmant que l'homme peut atteindre par lui-même la vie éternelle, le pélagianisme ne peut tout simplement plus maintenir l'existence du Dieu chrétien et il aboutit nécessairement au déisme, c'est-à-dire à une religion naturelle et, si nous poussons plus loin sa logique interne, à une auto-divinisation de l'homme.

Baïus, lui, affirme bien le besoin de la grâce, mais uniquement au point de départ, car,

¹¹⁷ H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*, Éd. Aubier/Montaigne, coll. « Théologie » 8, Paris, 1946, p. 17.

¹¹⁸ O. DE LA BROUSSE, A.-M. HENRY, Ph. ROUILLARD (dir.), *Dictionnaire de la foi chrétienne*, t. 1, les mots, Éd. du Cerf, Paris, 1968, « pélagianisme », col. 568-569.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 18.

pour lui, dès que l'homme est en possession de la grâce, il devient tout aussi autonome vis-à-vis de Dieu que l'homme de Pélagé : il peut revendiquer son dû, tout comme l'homme de Pélagé peut atteindre par lui-même la vie éternelle. Pour de Lubac, la doctrine de Baïus conduit bien au pélagianisme : « le pélagianisme est maintenant le fait du docteur de Louvain. Il veut réintroduire des rapports entre le Créateur et la créature, l'idée d'une justice commutative.¹²⁰ » Affirmer l'existence d'un rapport de stricte justice – de justice commutative – entre Dieu et l'homme ne peut aboutir qu'à la conception d'un mérite purement naturel – comme nous l'avons vu – où la grâce n'a plus à intervenir pour surélever nos actes afin de les proportionner à la vie éternelle. L'homme de Baïus, comme celui de Pélagé, en vient à pouvoir mériter par ses propres forces la vie éternelle. Qui exige de Dieu le surnaturel comme un dû ne peut donc aboutir qu'à nier la grâce et à penser pouvoir mériter la vie éternelle par ses propres forces. Il ne peut que tomber dans la même erreur que Pélagé.

Au final, les deux attitudes – optimisme et pessimisme – se rejoignent complètement dans la même négation du surnaturel. Ni l'optimisme de Pélagé ni le pessimisme de Baïus n'aboutissent à respecter le mystère de la grâce. D'un côté, l'optimisme ne permet plus de croire à la nécessité de la grâce et, de l'autre, le pessimisme ne permet plus de saisir la vraie nature de la grâce. Des deux côtés, on débouche donc sur le naturalisme et sur l'autonomie de l'homme vis-à-vis de Dieu. Le baïanisme conduit bien au même point que Pélagé. Baïus parvient également, mais par un autre chemin que celui de Pélagé, à l'affirmation de l'autonomie de l'homme face à Dieu.

2.4. Une réponse erronée

2.4.1. L'état hypothétique de nature pure

Face au juridisme de Baïus qui menaçait la gratuité du surnaturel, les théologiens catholiques ont dû réagir pour garantir la gratuité du surnaturel et ils l'ont fait, dans un premier temps, en élaborant l'hypothèse d'un état de nature pure dans lequel l'homme aurait pu exister en ayant une fin purement naturelle et qui aurait pu donc trouver de quoi satisfaire son ambition dans un ordre purement naturel. Dans son livre *Le mystère du surnaturel*, de Lubac nous dit

¹²⁰ H. DE LUBAC, *Augustinisme et théologie moderne*, Éd. du Cerf, Œuvres complètes XIII, Paris, 2008, p. 43-29.

qu'« un autre univers aurait pu exister, dans lequel l'homme (...) eût borné ses ambitions raisonnables à quelque béatitude inférieure, simplement humaine¹²¹ ». Comme l'explique Brigitte Cholvy, la gratuité du surnaturel repose sur le fait qu'aurait pu exister une autre fin que celle existant actuellement : « Pour que (la fin surnaturelle) reste indue (...), une autre fin doit être possible, appelée par effet de symétrie béatitude naturelle.¹²²

Si certains théologiens en sont venu à imaginer cet état de nature pure, c'est pour pouvoir préserver la liberté divine face à la volonté humaine, car la gratuité du surnaturel est sauvegardée uniquement si la volonté divine demeure libre de ne pas donner le surnaturel. Or tel n'est plus le cas si le désir naturel de voir Dieu existe, car un tel désir, puisqu'il émane de la nature, doit être satisfait. Marie-Gabrielle Lemaire a bien mis en lumière ce lien entre la préservation de la liberté divine et la création de l'état hypothétique de nature pure :

Pour sortir de la crise baïaniste, il faut, pense-t-on, prendre le contre-pied de la nécessité que le théologien de Louvain introduit dans la liberté souveraine de Dieu, en insistant sur la gratuité totale de la vocation surnaturelle, laquelle cependant ne va plus tenir qu'à une hypothèse selon laquelle Dieu « aurait pu » créer des êtres spirituels sans les destiner à la vision béatifique.¹²³

C'est bien pour préserver la liberté divine face à une volonté humaine qui pense pouvoir réclamer le surnaturel comme un dû en raison de l'existence en nous du désir naturel de voir Dieu que certains théologiens, dont Robert Bellarmin¹²⁴, ont mis point l'hypothèse de la nature pure en recourant pour cela à la *potentia Dei absoluta* : Dieu aurait pu créer l'homme sans l'ordonner à la vision béatifique et, puisqu'il aurait pu être créé sans être ordonné à la vision béatifique, la liberté divine se soit sauvegardée et, par là même, la gratuité du surnaturel. Le fait qu'il y ait eu, pour Dieu, un autre choix possible est censé garantir la liberté divine et empêcher ainsi que le désir naturel de voir Dieu puisse contraindre Dieu à devoir donner le surnaturel

¹²¹ H. DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, Éd. du Cerf, Œuvres complètes XII, Paris, 2000, p. 80.

¹²² B. CHOLVY, *Le surnaturel incarné dans la création. Une lecture de la théologie du surnaturel d'Henri de Lubac*, Éd. du Cerf, coll. « Études lubaciennes » X, Paris, 2016, p. 205. Le raisonnement se fonde sur la possibilité pour Dieu de créer un autre univers où l'homme n'aurait pas été ordonné à la vision béatifique, mais à une fin purement naturelle. Cela présuppose la capacité pour Dieu de créer deux esprits humains de nature différente : l'un ordonné à une fin purement naturelle et l'autre ordonné à une fin surnaturelle.

¹²³ M.-G. LEMAIRE, *Prendre conscience du Christ. Du surnaturel à l'intelligence spirituelle de l'Écriture : le mouvement de la conversion chez Henri de Lubac*, Éd. du Cerf, coll. « Études lubaciennes » XIII, Paris, 2023, p. 45.

¹²⁴ De Lubac voit dans Robert Bellarmin l'un des initiateurs du recours à la *potentia Dei absoluta* pour garantir la gratuité du surnaturel : « En vue de réfuter Baïus, Bellarmin posait, encore en d'étroites limites, la possibilité d'une fin qui serait purement naturelle », H. DE LUBAC, *Augustinisme et théologie moderne*, Éd. du Cerf, Œuvres complètes XIII, Paris, 2008, p. 219. Pour Bellarmin, il ne s'agit encore que d'une possibilité.

comme un dû. Tel était bien le but recherché en recourant à la *potentia Dei absoluta* : garantir la gratuité du surnaturel en garantissant la liberté divine face à l'existence du désir naturel de voir Dieu.

2.4.2. Un état qui ne sert à rien

Mais l'état hypothétique de la nature pure ne résout en rien la question de la gratuité du surnaturel. C'est ce que remarque fort justement de Lubac dans un passage de son livre *Le Mystère du surnaturel* :

Il reste nécessairement à montrer comment le surnaturel n'est pas seulement gratuit par rapport à telle nature humaine hypothétique, ou par rapport à tel état hypothétique de la nature humaine, ou même par rapport à une nature humaine en général, telle qu'on peut l'envisager en dehors de toute réalisation concrète ; mais comment il l'est aussi et précisément par rapport aux hommes concrets que nous sommes, par rapport à tous ceux qui font partie de cette humanité présente, de cette humanité que Dieu a créée pour Le voir, ou, comme on dit quelquefois, de cette « nature historique ». Il reste à montrer que le surnaturel est encore totalement gratuit pour moi, dans ma condition présente. Sans quoi l'on n'a encore rien fait.¹²⁵

Comme on peut le remarquer, le recours à un état hypothétique de nature pure ne change rien au fait que l'homme existant possède bel et bien en lui un désir naturel de voir Dieu. Il y a là une objection évidente qui peut être faite au recours à l'état hypothétique de nature pure, objection que n'ont pas su voir les théologiens qui l'ont élaborée. En effet, on a beau recourir à la possibilité d'un état hypothétique de nature pure, cela n'enlève rien au fait que l'homme qui existe actuellement possède inscrit dans sa nature un appétit naturel de voir Dieu lui permettant de revendiquer le surnaturel comme un dû. La question de la gratuité du surnaturel ne peut pas être solutionnée en recourant à l'état hypothétique de nature pure, mais doit être pensée en faisant référence à l'homme existant concrètement qui lui possède un désir naturel de voir Dieu inscrit dans sa nature lui permettant donc de revendiquer le surnaturel comme un dû. C'est ici l'échec d'une théologie qui ne pense pas l'homme existant, mais qui quitte la réalité pour penser un homme qui n'existe pas. C'est ce qui met bien en évidence Brigitte Cholvy : « La nature pure n'atteint finalement pas son but, puisqu'elle ne parle ni du monde réel dans lequel les

¹²⁵ H. DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, Éd. du Cerf, Œuvres complètes XII, Paris, 2000, p. 81.

humains vivent, ni de l'homme réel personnel.¹²⁶ »

On voit clairement la raison pour laquelle il faut refuser le recours à la *potentia Dei absoluta* : qu'on recourt à un homme hypothétique qui, de fait, n'existe pas, ne change rien au fait que l'homme existant possède bel et bien un désir naturel de voir Dieu et qu'il peut donc toujours exiger le surnaturel comme un dû. La possibilité d'exiger le surnaturel n'est donc pas du tout supprimée par le recours à l'état hypothétique de la nature pure. Citons ici Bernard Sesbouë qui a bien su mettre au jour les limites du recours à la *potentia Dei absoluta* : « Le vrai problème n'est pas d'imaginer l'hypothèse d'une nature pure, en vue de sauvegarder la gratuité du surnaturel qui nous est offert, mais de montrer que la fin surnaturelle ne peut être l'objet d'une exigence pour l'être qui n'en saurait avoir d'autre.¹²⁷ »

2.4.3. La seule issue : la négation du désir naturel de voir Dieu

Le recours à la *potentia Dei absoluta* s'étant avéré inefficace pour garantir la gratuité du surnaturel, il a fallu opter pour une voie plus radicale, celle de la négation du désir naturel de voir Dieu. Elle a été perçue comme étant la seule manière de supprimer toute possibilité d'exiger le surnaturel comme un dû, car une nature humaine qui ne porte plus inscrit en elle un désir naturel de voir Dieu n'est plus à même de pouvoir exiger le surnaturel comme un dû. La négation du désir naturel de voir Dieu est dès lors devenue la seule solution possible au problème de la gratuité du surnaturel. Dans *Augustinisme et théologie moderne*, de Lubac fait référence à un théologien – Ripalda – qui illustre bien cette volonté radicale de nier l'existence d'un tel désir pour assurer la gratuité du surnaturel : « Le cri de guerre qu'avait poussé Ripalda : « Exterminandus est appetitus innatus ! » devait trouver un écho de plus en plus vaste. Ce *Delenda carthago* visait plus loin qu'une thèse scolaire. Il allait, sans qu'on y prît garde, à ruiner toute l'ancienne anthropologie.¹²⁸ »

Un tel cri de guerre n'a fait qu'entraîner les théologiens dans l'erreur, car la seule solution était de maintenir à la fois la gratuité du surnaturel et l'existence du désir naturel de voir Dieu. Mais, pris dans l'engrenage de la *potentia Dei absoluta*, ils n'ont plus été capable de s'abstenir de franchir le passage du « possible » au « réel ». Si on commence à penser un

¹²⁶ B. CHOLVY, *Le surnaturel incarné dans la création. Une lecture de la théologie du surnaturel d'Henri de Lubac*, Éd. du Cerf, coll. « Études lubaciennes » X, Paris, 2016, p. 209.

¹²⁷ B. SESBOUË, « Le surnaturel chez Henri de Lubac. Un conflit autour d'une théologie », *RSR* 80 (1992), p. 393.

¹²⁸ H. DE LUBAC, *Augustinisme et théologie moderne*, Éd. du Cerf, Œuvres complètes XIII, Paris, 2008, p. 312.

homme qui aurait pu être créé avec une fin purement naturelle, on en vient immanquable à le faire exister dans la réalité et c'est là où en sont arrivés certains théologiens, les théologiens de la nature pure. La négation du lien existant entre le *datum optimum* (la nature humaine) et le *donum perfectum* (le surnaturel) leur a semblé être la seule manière possible d'empêcher que l'homme puisse exiger le surnaturel comme un dû. Marie-Gabrielle Lemaire manifeste bien la logique qui a été ici à l'oeuvre :

Bien vite cependant, l'hypothèse d'un état de nature pure apparaît insuffisante pour rompre le lien de causalité établi par Baïus de la nature humaine à sa vocation surnaturelle. Il faut briser le lien entre le *datum optimum* de la création et le *Donum perfectum* de l'union à Dieu en réagissant à l'endroit où Baïus a opéré l'erreur fatale de raisonnement, à savoir sur le plan de l'empreinte en l'homme de sa vocation surnaturelle.¹²⁹

Pour briser ce lien, il n'y a en effet qu'une seule solution : passer de l'état hypothétique d'un homme non destiné à la vision de Dieu à sa réalisation concrète, autrement dit passer du possible au réel en niant l'existence du désir naturel de voir Dieu. C'est ce qui s'est passé. Ce qui, au point de départ, n'était qu'un « possible », fruit de la *potentia Dei absoluta*, a fini par devenir ce qui existe concrètement. Ainsi si les théologiens en sont venus peu à peu à nier l'existence du désir naturel de voir Dieu, c'est qu'une telle négation leur semblait bien plus sûre pour garantir la gratuité du surnaturel. C'est cet argument auquel recourt Marie-Gabrielle Lemaire :

N'est-il pas plus sûr d'envisager non pas seulement que l'homme « aurait pu » ne pas être destiné à une fin surnaturelle, comme le fait l'hypothèse de la nature pure, mais qu'il a vraiment été créé en vue d'une fin toute naturelle proportionnée à sa nature et suffisante, et que c'est par surcroît qu'il reçoit une vocation surnaturelle ?¹³⁰

¹²⁹ M.-G. LEMAIRE, *Prendre conscience du Christ. Du surnaturel à l'intelligence spirituelle de l'Écriture : le mouvement de la conversion chez Henri de Lubac*, Éd. du Cerf, coll. « Études lubaciennes » XIII, Paris, 2023, p. 45. On peut citer également ce passage du livre de Victor Franco Gomes *Le Paradoxe du désir de Dieu. Étude sur le rapport de l'homme à Dieu selon Henri de Lubac* : « La théologie moderne avait développé cette idée de nature pure avec le souci de garantir le caractère surnaturel des dons de Dieu et surtout leur gratuité. De ce fait, cette théologie partait d'une hypothèse selon laquelle Dieu aurait pu créer l'homme sans le destiner, par sa nature même, à sa vision. Cette supposition va perdre peu à peu son caractère hypothétique pour être envisagée comme un ordre effectif selon lequel l'homme vit en conformité avec les lois de sa nature et est déterminé par une fin purement naturelle et transcendante », Victor Franco GOMES, *Le Paradoxe du désir de Dieu. Étude sur le rapport de l'homme à Dieu selon Henri de Lubac*, Éd. du Cerf, coll. « Études lubaciennes » IV, Paris, 2005, p. 75.

¹³⁰ M.-G. LEMAIRE, *Prendre conscience du Christ. Du surnaturel à l'intelligence spirituelle de l'Écriture : le mouvement de la conversion chez Henri de Lubac*, Éd. du Cerf, coll. « Études lubaciennes » XIII, Paris, 2023, p. 47.

En niant un tel désir, on est ainsi vraiment sûr d'être débarrassé de toute possibilité de pouvoir exiger le surnaturel comme un dû. Ce qui n'est pas possible tant qu'existe en l'homme le désir naturel de voir Dieu. Le recours à la *potentia Dei absoluta* a donc entraîné certains théologiens vers la négation de l'existence du désir naturel de voir Dieu. C'est le chemin qu'a emprunté Suarez : « S'il n'y avait point de béatitude naturelle, explique Suarez, la fin surnaturelle serait due à l'homme : conséquence inadmissible, mais comment l'éviterait-on ?¹³¹ » Pour Suarez, le surnaturel ne peut être gratuit que s'il existe une béatitude naturelle, car c'est à cette condition seulement que le surnaturel n'est plus nécessaire à la nature humaine pour qu'elle puisse trouver son achèvement au plan naturel : affirmer l'existence d'une béatitude naturelle, c'est par là même assurer la gratuité du surnaturel. Si l'homme n'a plus besoin du surnaturel pour atteindre son achèvement, il est évident qu'il n'a plus besoin de l'exiger comme un dû.

L'échec de la théorie de la nature pure, c'est de n'avoir pas réussi à tenir les deux ensembles : la gratuité du surnaturel et l'existence du désir naturel de voir Dieu. L'existence du désir naturel de voir Dieu est sacrifiée au profit de la gratuité. De Lubac y voit la marque même de l'hérésie ou de théories qui n'arrivent pas à concilier entre eux des aspects de la réalité du mystère qui semble contradictoire : « Les grandes hérésies et certaines théories (...) cherchent des conciliations immédiates qui se font toujours au détriment d'un des termes de l'aporie. Le système de la nature pure est le fruit d'une conciliation de ce genre : pour sauvegarder la gratuité, on laisse tomber l'essentialité de l'homme.¹³² » Cette remarque est importante, car elle illustre parfaitement ce qui est en jeu dans la théorie de la nature : une incapacité à harmoniser entre eux ce qui semble contradictoire, mais qui, en fait, ne l'est pas.

2.5. Le piège de la mentalité juridique

2.5.1. Une erreur : penser à l'intérieur de la mentalité juridique

L'erreur qui a été commise par les théologiens qui ont voulu s'opposer à l'hérésie de Baïus a été d'avoir accepté, sans le critiquer, le principe selon lequel le désir naturel de voir

¹³¹ H. DE LUBAC, *Augustinisme et théologie moderne*, Éd. du Cerf, Œuvres complètes XIII, Paris, 2008, p. 276-218.

¹³² B. SESBOUË, « Le surnaturel chez Henri de Lubac. Un conflit autour d'une théologie », *RSR* 80 (1992), p. 395.

Dieu nous permet d'exiger le surnaturel comme un dû. C'est perdre de vue, comme le dit de Lubac, que « Dieu ne peut jamais être contraint, par aucune sorte d'exigence, de se donner lui-même à l'être sorti de ses mains.¹³³ » C'est cette vérité, qui peut sembler évidente à la lumière de la foi, que ces théologiens ont laissé s'obscurcir en eux en se laissant contaminer par la mentalité juridique. C'est ce que nous dit Marie-Gabrielle Lemaire : « l'erreur de départ semble avoir consisté à mesurer la gratuité de la vocation surnaturelle non pas à l'aune de la charité divine, mais du juridisme dont on cherchait à se départir. La gratuité du surnaturel est définie comme un « non-dû »¹³⁴ ». Au lieu de considérer la gratuité du surnaturel sous l'angle du don, ils n'ont plus été capable que de la percevoir sous l'angle de ce qui n'est pas dû.

Or, si l'on envisage la gratuité du surnaturel uniquement sous l'angle de ce qui n'est pas dû, l'existence du désir naturel de voir Dieu devient tout de suite problématique, parce qu'elle va à l'encontre d'une telle définition de la gratuité du surnaturel : si un tel désir existe, le surnaturel ne peut plus être ce qui relève du non-dû, car il peut être exigé comme un dû et il cesse donc d'être gratuit. C'est ce qui explique que, en adoptant une telle conception de la gratuité du surnaturel, on a commencé à voir une incompatibilité entre l'existence du désir naturel de voir Dieu et la gratuité du surnaturel : si le surnaturel est ce qui est non-dû, alors son existence se voit dès lors menacée par un désir qui peut l'exiger comme un dû. La négation du désir naturel de voir Dieu est alors apparue comme la seule solution pour maintenir la gratuité du surnaturel. Comme le dit Etienne Gilson, « beaucoup de théologiens ont un tel souci de préserver le caractère surnaturel et gratuit de la vision béatifique, qu'ils préfèrent nier qu'elle soit le couronnement d'un désir naturel de l'homme, car, pensent-ils, si le désir est naturel, comment la vision qui le couronne ne le serait-elle pas ?¹³⁵ »

La question de la gratuité du surnaturel telle qu'elle a été posée dans la théorie de la nature pure est l'exemple type d'un faux problème. Emile Poulat a fort justement dénoncé cette erreur qui a consisté à s'opposer à l'hérésie de Baïus en pensant à son tour à l'intérieur de la mentalité juridique : « Dès que l'on situe le débat en termes d'exigence, quelle qu'en soit la nature, on entre dans une impasse : là se trouve la racine de beaucoup d'incompréhension. Le P. de Lubac parle bien de l'esprit juridique qui a contaminé la théologie depuis le XVI^e siècle et, à leur insu, nombre de théologiens.¹³⁶ » En fait, les théologiens de la théorie de la nature

¹³³ H. DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, Éd. du Cerf, Œuvres complètes XII, Paris, 2000, p. 75.

¹³⁴ M.-G. LEMAIRE, *Prendre conscience du Christ. Du surnaturel à l'intelligence spirituelle de l'Écriture : le mouvement de la conversion chez Henri de Lubac*, Éd. du Cerf, coll. « Études lubaciennes » XIII, Paris, 2023, p. 50.

¹³⁵ E. GILSON, « Sur la problématique thomiste de la vision béatifique », *AHDLMA* 31 (1965), p. 74.

¹³⁶ E. POULAT, *Le désir de voir Dieu et sa signification pour la théologie française contemporaine*, Éd. DDB, Paris, 2015, p. 171.

pure se sont laissé prendre dans le piège de la mentalité juridique instaurée par l'hérésie de Baïus. Comme le dit très bien Brigitte Cholvy, « on se laisse toujours plus ou moins enfermer dans les arguments contre lesquels on veut lutter.¹³⁷ » De Lubac a bien vu la nécessité de sortir de la mentalité juridique pour retrouver une vraie conception de la gratuité du surnaturel et non pas de commettre l'erreur de s'opposer à Baïus en restant à l'intérieur de cette mentalité juridique corruptrice du surnaturel.

L'erreur commise par les théologiens de la théorie de la nature pure a bien consisté à s'opposer à Baïus en tenant pour vrai que le désir naturel de voir Dieu permet d'exiger le surnaturel comme un dû. C'était là s'écarter de la position de saint Thomas, car celui-ci n'a jamais soutenu que le désir naturel de voir Dieu permet d'exiger le surnaturel comme un dû. C'est ce que nous rappelle Stanislas Dockx :

Comment admettre que Baïus a raison de soutenir que la vision de l'essence divine est due à l'homme, au cas où se trouve en lui, de par sa nature, un désir de cette vision si un génie aussi lucide que saint Thomas ne voit pas cette conséquence, puisqu'il est un des grands défenseurs de l'absolue gratuité de la grâce ?¹³⁸

2.5.2. Une approche exclusivement philosophique de l'appétit naturel

Dans la question du baïanisme, comme on a pu le constater, la notion d'appétit naturel joue un rôle essentiel. Baïus, alors même qu'il pensait s'opposer à Aristote, n'a fait que reprendre à son compte son concept d'appétit naturel et le transposer au plan de la relation l'homme à Dieu et c'est là son erreur. Il faut interpréter la notion d'appétit naturel à la lumière de la Révélation et non pas d'une manière purement aristotélicienne. Selon de Lubac, Baïus a pratiqué, sans s'en rendre compte, la pire philosophie, car incapable de rendre compte – en raison de son caractère païen – de la vision chrétienne de l'homme :

Refusant, sous prétexte d'échapper aux errements de son siècle, de faire consciemment de la philosophie, Baïus allait en faire inconsciemment, et de la pire, - et nul plus que lui ne serait

¹³⁷ B. CHOLVY, *Le surnaturel incarné dans la création. Une lecture de la théologie du surnaturel d'Henri de Lubac*, Éd. du Cerf, coll. « Études lubaciennes » X, Paris, 2016, p. 206.

¹³⁸ S. DOCKX, « Du désir naturel de voir l'essence divine selon saint Thomas d'Aquin », *Archives de philosophie* 27 (1964), p. 51.

dépendant de son siècle. Comme Luther, dont il n'avait certes pas l'envergure, il allait d'autant plus subir les idées courantes qu'il prétendait s'inspirer uniquement du passé.¹³⁹

C'est ce qui fait que, dans la pensée de Baïus, on trouve, comme nous l'explique Christof Betschart, un curieux mélange de vision chrétienne de l'homme et d'aristotélisme :

Baïus mélange le concept ancien de nature avec celui de la scolastique. Il garde du concept ancien l'idée d'une considération historico-révélee qui comporte une destination divine en y ajoutant l'idée aristotélicienne et scolastique d'une nature qui exige les moyens pour arriver à sa fin au point de perdre la gratuité du don divin. Cette confusion est lourde de conséquence. (...) Elle fait de Baïus un auteur textuellement proche d'Augustin, mais en réalité opposé à lui dans une question aussi fondamentale que celle de la gratuité de la grâce.¹⁴⁰

La nature telle que la conçoit est en fait un mélange de christianisme et d'aristotélisme. L'élément chrétien s'est laissé corrompre par l'élément païen. Baïus est bel et bien resté prisonnier, sans s'en rendre compte, d'une lecture aristotélicienne de l'appétit naturel et c'est qui a été dommageable à son anthropologie chrétienne. Avec la notion d'appétit naturel, nous nous trouvons bien devant une notion philosophique relevant de la philosophie aristotélicienne. L'appétit naturel désigne l'inclination qui émane d'une nature pour la faire tendre vers la possession d'un bien nécessaire à son accomplissement.

Tout le problème de l'hérésie de Baïus – et de la réponse que les théologiens catholiques lui ont apportée – provient d'une lecture uniquement aristotélicienne de l'appétit naturel. C'est ce qui a permis l'élaboration de la théorie de la nature pure. Pour Aristote, toute nature tend au moyen d'un appétit naturel vers le bien qui est nécessaire à son accomplissement et, puisque ce bien est nécessaire à son accomplissement, il peut donc être exigé comme un dû. Servais Pinckaers souligne bien cet aspect central de l'appétit naturel : « Tout appétit contient en lui-même l'ordonnance à sa satisfaction comme à sa fin naturelle, et donc une exigence naturelle de pouvoir atteindre cette fin.¹⁴¹ » Dans la nature, les êtres tendent vers les biens nécessaires à leur perfection en vertu d'un appétit naturel. Or, si ces biens sont nécessaires à un être pour qu'il puisse parvenir à sa perfection, alors il faut qu'il puisse les obtenir. C'est de là que provient l'idée qu'un appétit naturel exige de pouvoir être satisfait.

L'appétit naturel est donc bien ce qui permet de justifier la possibilité de pouvoir

¹³⁹ H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*, Éd. Aubier/Montaigne, coll. « Théologie » 8, Paris, 1946, p. 23.

¹⁴⁰ Ch. BETSCHART, *L'humain, image filiale de Dieu. Une anthropologie théologique en dialogue avec l'exégèse*, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 315, Paris, 2022, p. 282.

¹⁴¹ S. PINCKAERS, « Le désir naturel de voir Dieu », *N&V* 4 (1976), p. 265.

revendiquer le surnaturel comme un dû. Si nous désirons le surnaturel au moyen d'un appétit naturel, c'est qu'il nous est nécessaire et, s'il nous est nécessaire, c'est qu'il nous le faut absolument. Comme le dit de Lubac, « rien de ce qui est indispensable à l'intégrité d'un être, ne peut lui être refusé : il le lui faut absolument.¹⁴² » Interprété dans un cadre de pensée purement aristotélicien, l'appétit naturel de voir Dieu peut tout à fait servir de fondement au juridisme de Baïus. Ceux des théologiens qui sont enfermés dans une approche purement philosophique de la nature humaine ne peuvent plus voir qu'une telle lecture de l'appétit naturel de voir Dieu est erronée¹⁴³.

2.5.3. Baïus, Cajetan et l'avènement du pélagianisme moderne

La pensée de Baïus conduit inévitablement à la théorie de la nature pure¹⁴⁴. C'est ce qu'a très bien su voir de Lubac : « Loin de déclarer la nature pure impossible – si l'on entend par là non pas un être créé sans exemption de la concupiscence ni aucun autre don « préternaturel », mais un être dont la fin serait purement naturelle, – Baïus, en réalité, la déclarait seule possible.¹⁴⁵ » On ne dira jamais assez combien les extrêmes se rejoignent. Exiger le surnaturel comme un dû aboutit à la négation du désir naturel de voir Dieu, tout comme la défense de la gratuité du surnaturel si on pense que l'existence du désir naturel de voir Dieu est incompatible avec elle. Cajetan et Baïus parviennent bien au même point d'arrivée : à la négation du désir naturel de voir Dieu. Au terme, il n'y a donc aucune différence : ceux qui ont élaboré la théorie de la nature pure pour défendre la gratuité du surnaturel contre l'hérésie de Baïus aboutissent comme lui à la négation du désir naturel de voir Dieu. Le rationalisme de Cajetan et le juridisme de Baïus aboutissent tous deux à la conception d'un homme pouvant atteindre par lui-même sa fin.

Un tel homme n'a plus besoin de Dieu pour parvenir à son achèvement, puisqu'un tel achèvement se trouve au plan naturel. Quand nous affirmons cela, nous ne voulons pas nécessairement dire que Cajetan et Baïus l'ont pensé explicitement, mais qu'ils ont créé le cadre de pensée qui permettra de pouvoir le concevoir. En aboutissant tous deux à la théorie de la

¹⁴² H. DE LUBAC, *Augustinisme et théologie moderne*, Éd. du Cerf, Œuvres complètes XIII, Paris, 2008, p. 15-19.

¹⁴³ Le rationalisme fait perdre de vue ce qui au regard de la foi sont des évidences : comment Dieu pourrait-il être contraint à donner sa grâce en raison de la revendication d'un appétit naturel qu'Il a lui-même créé. Se voulant augustinien, Baïus, sans s'en rendre compte, a opté pour une lecture aristotélicienne de l'appétit naturel, sans plus en référer à la lumière de la foi qui nous dit la grâce est un don que l'on ne saurait exiger.

¹⁴⁴ H. DE LUBAC, *Augustinisme et théologie moderne*, Éd. du Cerf, Œuvres complètes XIII, Paris, 2008, p. 42.

¹⁴⁵ H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*, Éd. Aubier/Montaigne, coll. « Théologie » 8, Paris, 1946, p. 34.

nature pure, ils ont créé les conditions pour que puisse apparaître le pélagianisme moderne. Celui-ci est un pélagianisme d'un nouveau type, car, pour Pélage, même s'il pensait pouvoir y accéder par ses propres forces naturelles, la fin de l'homme demeurait bien la vie éternelle. A aucun moment, il ne pouvait imaginer que l'homme puisse trouver sa fin dans un ordre purement naturel. La nouveauté de la théorie de la nature pure, par rapport à Pélage, réside dans le fait de penser que l'homme peut trouver son achèvement dans l'ordre purement naturel. Il va sans dire que cela s'oppose totalement à l'idée chrétienne selon laquelle l'homme ne peut trouver son unique achèvement que dans la vie éternelle. L'idée d'un homme pouvant trouver son achèvement au plan purement naturel est incompatible avec le christianisme. Elle n'a pu apparaître dans toute sa force que dans le siècle durant lequel s'affirme l'autonomie de l'homme par rapport à Dieu : le 16^{ème} siècle qui n'est autre que le siècle de la Renaissance. L'affirmation centrale de la théorie de la nature pure – l'homme a une fin purement naturelle – est un appel adressé à l'homme à se réaliser par lui-même en vue d'une fin qui ne peut donc plus être la vie éternelle, mais qui va devenir peu à peu, avec l'avènement de la science expérimentale et de la technique, la transformation de notre monde en vue de l'homme.

CHAPITRE 3 : LA THÉORIE DES LIMBES ET LA QUESTION DE LA BÉATITUDE NATURELLE

3.1. Une erreur : partir d'une opinion théologique

3.1.1 Une opinion théologique dépassée

Après Cajetan et Bañus, il nous reste à aborder la dernière origine de la théorie de la nature pure : la question des limbes ou du statut de l'âme des enfants morts sans baptême. De Lubac voit dans la réflexion sur le statut de l'âme des enfants morts sans baptême l'une des sources de la théorie de la nature pure¹⁴⁶. Cette question a eu effectivement une influence non négligeable pour expliquer l'avènement de la théorie de la nature pure¹⁴⁷. Les limbes désignaient traditionnellement dans la théologie le « lieu » située dans l'au-delà où réside l'âme des enfants morts sans baptême¹⁴⁸. Elles contenaient donc les âmes soumises à la peine du dam – c'est-à-dire à la privation de la vision béatifique –, sans être pour autant soumise à la peine du sens en raison de l'absence de tout péché mortel. La peine du sens, en effet, ne saurait concerner que les âmes de ceux qui ont commis le péché mortel durant leur vie ici-bas. Ce qui n'est pas le cas de l'âme des enfants morts sans baptême. Les limbes ont dû leur existence au

¹⁴⁶ Cf. H. DE LUBAC, *Augustinisme et théologie moderne*, Éd. du Cerf, Oeuvres complètes XIII, Paris, 2008, p. 140-144.

¹⁴⁷ Nous pensons que de Lubac n'a pas assez développé le rôle de la théorie des limbes dans l'élaboration de la théorie de la nature pure. Il ne fait que la mentionner sans expliquer comment elle a pu conduire à la négation du désir naturel de voir Dieu. Cette partie de notre travail s'appuie sur d'autres sources que l'œuvre de de Lubac.

¹⁴⁸ Les limbes constituaient cette partie de l'au-delà qui comprenait les âmes soumises à la peine du dam, sans être pour autant soumise à la peine du sens en raison de l'absence de tout péché mortel. La peine du sens, elle, concerne les âmes de ceux qui ont commis le péché mortel durant leur vie ici-bas.

fait que l'Église tenait jusqu'au milieu du 20^{ème} siècle que ceux qui meurent avec le seul péché originel ne peuvent pas accéder à la vision de Dieu.

Cette théorie n'est désormais plus soutenue par l'Église. Serge-Thomas Bonino relève le fait que cette doctrine n'apparaît pas dans le *Catéchisme de l'Église catholique* :

Le Catéchisme de l'Église catholique ne fait aucune mention de la doctrine des limbes à propos des enfants morts sans baptême (cf. n° 1261). Silence éloquent quand on songe que cette doctrine était jusqu'au milieu du XX^e siècle communément tenue pour une vérité théologique certaine et qu'elle était largement diffusée dans le peuple chrétien par la catéchèse. »

L'existence des limbes n'est plus tenue aujourd'hui par la plupart des théologiens. Serge-Thomas Bonino parle à leur sujet d'« une hypothèse théologique à bout de souffle. ¹⁴⁹» Il est, en effet, difficile à soutenir, au regard de la miséricorde divine, que des âmes qui n'ont commis aucun péché mortel soient à jamais privées de la vision béatifique. La théologie cherche aujourd'hui, au contraire, à accorder à ces âmes un accès à la vision béatifique, mais bien entendu par un autre moyen que le sacrement du baptême : soit en vertu d'une participation au mystère pascal du Christ – en se référant à *Gaudium et Spes*¹⁵⁰, soit par une suppléance de l'Église¹⁵¹.

¹⁴⁹ S.-Th. BONINO, « La théorie des Limbes et le mystère du surnaturel chez saint Thomas d'Aquin », *RT* 102 (2001), p. 131. Serge-Thomas Bonino mentionne également le fait que cette doctrine n'apparaît pas dans le *Catéchisme de l'Église catholique* : « *Le Catéchisme de l'Église catholique* ne fait aucune mention de la doctrine des limbes à propos des enfants morts sans baptême (cf. n° 1261). Silence éloquent quand on songe que cette doctrine était jusqu'au milieu du XX^e siècle communément tenue pour une vérité théologique certaine et qu'elle était largement diffusée dans le peuple chrétien par la catéchèse. » (S.-Th. BONINO, « La théorie des Limbes et le mystère du surnaturel chez saint Thomas d'Aquin », *RT* 102 (2001), p. 131).

¹⁵⁰ *GS* 22 : « Nous devons tenir que l'Esprit-Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associé au mystère pascal du Christ. »

¹⁵¹ Notre propos n'est pas de consacrer une réflexion théologique à l'âme des enfants morts sans baptême pour montrer comment elle peut accéder à la vision de Dieu, car nous n'abordons la question de la théorie des limbes que sous l'angle de la théorie de la nature pure. En effet, notre unique but est de montrer que la théorie des limbes a conduit à la négation du désir naturel de voir Dieu et non pas de réfléchir à la manière dont Dieu peut faire accéder l'âme des enfants morts sans baptême à la vision de Dieu.

3.1.2. Un cadre de pensée non critiqué

La question du statut de l'âme des enfants morts sans baptême demeure une question à laquelle on ne saurait apporter une réponse certaine, car nous ne sommes pas dans le domaine de la certitude. C'est ce que nous rappelle la *Commission théologique internationale* :

L'Eglise n'a pas une connaissance certaine concernant le salut des enfants qui meurent sans avoir été baptisés. Elle connaît et célèbre la gloire des saints Innocents, mais le sort général des enfants qui meurent sans baptême ne nous a pas été révélé, et l'Eglise n'enseigne et ne juge que selon ce qui a été révélé.¹⁵²

La question des limbes est bien une question où l'Eglise n'a pas de réponse certaine à apporter, car le sort des enfants morts sans baptême ne nous a pas été révélé par Dieu. Nous ne pouvons pas être certains de la condition qui est la leur dans l'au-delà. On peut espérer le salut de l'âme des enfants morts sans baptême, mais on ne peut pas en avoir la certitude. L'erreur ici a été de faire comme si la théorie des limbes était certaine et s'imposait comme étant la seule solution possible à la question du statut de l'âme des enfants morts sans baptême dans l'au-delà. Or la théorie des limbes ne peut pas prétendre à la certitude, car elle n'est qu'une opinion théologique. Elle n'a jamais été définie de façon dogmatique. Une opinion, à la différence de ce qui est certain, peut se révéler n'avoir que l'apparence de la vérité et donc se révéler être fausse

Pendant longtemps, on a tenu l'existence des limbes pour étant certaine, alors qu'elle n'était qu'une opinion théologique. Admettre que l'âme des enfants morts sans baptême ne peut accéder à la vision de Dieu, c'est partir d'une affirmation qui contredit la miséricorde divine et la volonté salvifique universelle de Dieu. Si on l'accepte comme étant vraie, on engage la réflexion théologique sur un chemin qui n'est pas le bon, puisqu'il nous fait aboutir, comme nous allons le montrer, à la négation du désir naturel de voir Dieu. C'est à ses conséquences que l'on peut mesurer la vérité d'une théorie. Or, du fait qu'elle conduit à la négation du désir naturel de voir Dieu, on peut en déduire la fausseté.

Ce que nous voulons mettre en évidence ici, c'est qu'une théologie qui ne part pas de la

¹⁵² COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, « L'espérance du salut pour les enfants qui meurent sans baptême », in COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, documents II (1986-2009), Éd. du Cerf, coll. « Documents de l'Eglise », Paris, 2013, p. 533-534.

Révélation, mais d'une opinion théologique qu'elle croit certaine, alors qu'elle ne l'est pas, court le risque de nous faire tomber dans l'erreur et c'est bien ce qui est arrivé dans notre cas. La théorie des Limbes est bien des voies qui a abouti à la négation de l'existence du désir naturel de voir Dieu et donc à une mise radicale de l'anthropologie chrétienne. Cela est inévitable, car on ne peut pas partir de ce qui n'est qu'une opinion théologique pour penser le mystère de l'homme. Il faut partir de la Révélation. De Lubac – et c'est là un aspect très important de sa démarche – part toujours de la Révélation pour penser le mystère de l'homme.

3.1.3. Une difficulté : comment concilier « non-accès à la vision de Dieu » et « absence de souffrance intérieure » ?

L'âme des enfants morts sans baptême a dans l'au-delà un statut tout à fait particulier. En effet, si une telle meurt en état de péché originel – ce qui la prive de la vision béatifique –, elle n'est, par contre, pas en état de péché mortel, puisqu'elle n'a pas pu faire usage de la liberté – ce qui la place donc dans une tout autre situation que l'âme de ceux qui sont morts en état de péché mortel. Puisque, elle n'a pas commis de péché mortel, une telle âme ne peut donc en aucun cas se voir soumise dans l'au-delà à une peine sensible (peine du feu), comme c'est le cas de l'âme de ceux qui sont morts en état de péché mortel. Mais, en raison de l'obstacle du péché originel, elle ne peut pas accéder à la vision béatifique. Une telle âme a donc un statut tout à fait particulier : ni en enfer (en raison de l'absence de péché mortel), ni dans le ciel (en raison de l'obstacle du péché originel). De Lubac nous dit qu'on parlait d'elle en disant qu'elle était « in statu neutro » :

On pensait généralement que de tels êtres, s'étant trouvés au moment de leur mort, « sine culpa nec gratia », seraient en conséquence dans l'au-delà « sine poena nec gloria », c'est-à-dire « in statu neutro ». On ne parlait pas tout d'abord à leur sujet de « béatitude naturelle », mais seulement d'une « carentia beatitudinis » qui ne serait cependant pour eux qu'une certaine « paena negativa ».¹⁵³

A la lecture de ce passage d'Augustinisme et théologie moderne, on peut se rendre compte que cet état neutre n'était pas du tout tenu pour être une « béatitude naturelle », car il

¹⁵³ H. DE LUBAC, *Augustinisme et théologie moderne*, Éd. du Cerf, Œuvres complètes XIII, Paris, 2008, p. 141.

était considéré comme contenant une « *caentia beatitudinis* », une carence de béatitude. Pourquoi une telle carence de béatitude ? Parce qu'une telle âme n'atteint pas, dans l'au-delà, la fin pour laquelle elle est faite – une fin surnaturelle – et que, ne l'atteignant pas, elle ne saurait donc parvenir à une béatitude naturelle. La grande difficulté de la théorie des limbes consiste donc à devoir concilier le « non-accès à la vision de Dieu », puisqu'une telle âme est en état de péché originel, et l'« absence de souffrance intérieure », puisqu'une telle n'est pas en état de péché mortel. Serge-Thomas Bonino a bien mis en évidence ce qui semble bien être une contradiction :

Comment expliquer la coexistence, dans un seul et même sujet, de deux conditions qui semblent contradictoires : un état définitif de non-vision de l'essence divine et l'absence de toute souffrance intérieure ? Comment, en particulier, n'y aurait-il pas souffrance alors que semble radicalement contrarié le désir de Dieu, le désir de béatitude, que la tradition chrétienne discerne au cœur de toute créature spirituelle ?¹⁵⁴

La vraie difficulté concernant la théorie des limbes est celle de pouvoir concilier le non-accès à la vision de Dieu due à l'obstacle du péché originel, et l'absence de souffrance intérieure due à l'absence de péché mortel. Pour de Lubac, il est évident que l'on ne peut pas se contenter vouer l'âme des enfants morts sans baptême à la *damnatio* : « Comment accepter de vouer à la « *damnatio* », sans plus, un être qui ne (peut) évidemment pas recevoir la « *visio* », et qui n'(est) pourtant grevé d'aucune « *culpa* »¹⁵⁵ ». Le péché originel est bien l'obstacle qui empêche une telle âme de pouvoir accéder à la *visio*. L'absence de péché mortel, par contre, devrait pouvoir lui permettre d'accéder à un bonheur naturel, accomplissement de l'âme des enfants morts sans baptême au plan naturel. Mais un tel bonheur naturel est-il vraiment possible ? C'est à cette question qu'il nous faut tenter de répondre.

¹⁵⁴ S.-Th. BONINO, « La théorie des Limbes et le mystère du surnaturel chez saint Thomas d'Aquin », *RT* 102 (2001), p. 137.

¹⁵⁵ H. DE LUBAC, *Augustinisme et théologie moderne*, Éd. du Cerf, Œuvres complètes XIII, Paris, 2008, p. 142.

3.2. Saint Thomas et la théorie des limbes

3.2.1. Une première solution : la résignation

La première réponse apportée par saint Thomas d'Aquin dans laquelle il ne fait que reprendre ses devanciers a consisté à soutenir que l'âme séparée du corps sait que sa fin est la vision de Dieu, mais qu'elle doit se résigner à ne pas la désirer, puisqu'il ne sert à rien de désirer ce que l'on ne pourra jamais atteindre. C'est ce qu'on appelle la théorie de la résignation. La résignation est une attitude censée écarter la souffrance de l'âme des enfants morts sans baptême afin de lui permettre une forme de bonheur naturel. En soutenant qu'il ne sert à rien pour l'âme des enfants morts sans baptême de s'affliger de ne pas pouvoir parvenir à la vision de Dieu en raison de l'obstacle du péché originel, saint Thomas pense permettre à une telle âme d'écarter la souffrance intérieure qui viendrait l'empêcher de pouvoir parvenir à une forme de bonheur naturel qui peut seul convenir à une âme qui n'a pas commis de péché mortel. L'âme des enfants morts sans baptême doit donc se résigner à l'état qui est le sien : celui de ne pouvoir parvenir qu'à une connaissance naturelle de Dieu. Saint Thomas a soutenu cette solution dans son *Commentaire des Sentences* :

Quand quelqu'un est privé de ce qui dépasse sa capacité, il ne s'afflige pas, s'il a une droite raison. Il ne s'afflige que lorsqu'il est privé de ce à quoi il a été de quelque manière proportionné. Ainsi aucun homme sage ne s'afflige de ne pouvoir voler comme un oiseau ou de n'être pas roi ou empereur, puisque cela ne lui est pas dû, mais il s'affligerait s'il était privé de ce qu'il a eu de quelque manière la capacité de posséder.¹⁵⁶

Saint Thomas fait ici une comparaison entre le cas de l'homme qui désirerait pouvoir voler comme l'oiseau et l'âme des enfants morts sans baptême : tout comme l'homme qui désirerait voler ne s'afflige pas de ne pas pouvoir voler, puisque cela est impossible, l'âme des enfants morts sans baptême ne s'afflige pas de ne pas pouvoir voir Dieu, puisque son état l'en rend incapable, étant donné qu'elle n'a pas pu être libérée du péché originel par le baptême, et que la peine due au péché originel est la privation de la vision de Dieu.

Mais on peut facilement percevoir que la comparaison ne tient pas, car le cas du désir de voler n'est pas du tout identique au cas du désir de la vision de Dieu : dans un cas, on a

¹⁵⁶ THOMAS D'AQUIN, *In II Sent.*, dist. 33, q. 2, a. 2, in S. Th. BONINO, « La théorie des Limbes et le mystère du surnaturel chez saint Thomas d'Aquin », *RT* 102 (2001), p. 144.

véritablement affaire à une velléité et donc à un désir qui, parce qu'il porte sur de l'impossible, peut tout à fait ne pas se voir satisfait sans pour autant être empêché de parvenir à sa perfection, mais, dans l'autre cas, on a affaire à un appétit naturel, c'est-à-dire à un désir qui doit être satisfait pour que l'homme puisse atteindre à sa perfection. La situation est donc toute différente.

Si on peut se résigner à ne pas pouvoir voler comme l'oiseau, on ne peut pas se résigner à ne pas pouvoir voir Dieu, si l'on sait que la vision de Dieu est notre fin. Le fait que l'âme des enfants morts sans baptême soit dans l'impossibilité d'accéder à la vision de Dieu doit se résigner à ne pas pouvoir atteindre la fin pour laquelle elle est faite ne change rien au fait que son appétit n'est pas satisfait et ne le sera jamais. La résignation est valable dans le cas d'une velléité – le désir d'avoir des ailes pour pouvoir voler, mais pas dans le cas d'un appétit naturel – le désir de voir Dieu. L'âme des enfants morts sans baptême a beau se résigner à ne pas pouvoir atteindre la vision de Dieu en se disant qu'une telle fin n'est pas pour elle, sa souffrance demeure, car son appétit naturel n'est pas satisfait. Une telle solution n'en est en fait pas une. C'est le constat que fait Marie de l'Assomption :

Reste que même si on se résigne par sagesse, le fait de savoir qu'on a manqué sa fin peut -il vraiment ne causer aucune douleur ? Cela paraît difficile à concevoir, surtout quand on sait la force de l'appétit naturel de connaître, qui ne peut être apaisé que par la vision de l'essence divine. Il semble que la connaissance naturelle parfaite que les enfants des limbes ont de l'existence de Dieu doive attiser leur désir élicite de le connaître dans son essence ; se résigner à ne pas le connaître parce qu'ils n'en ont pas les moyens ne change rien à la force de ce désir, et doit donc s'accompagner d'une frustration certaine, d'où l'absence de béatitude.¹⁵⁷

La théorie de la résignation débouche donc sur l'incapacité à rendre compte de l'absence de souffrance intérieure dans laquelle doit se trouver l'âme des enfants morts sans baptême. Il ne suffit pas de résigner pour atteindre à un état où C'est pour cela que saint Thomas l'abandonne et qu'on trouve une autre solution dans le *De Malo*.

¹⁵⁷ MARIE DE L'ASSOMPTION, *De la grâce à la béatitude. Nature et grâce chez saint Thomas d'Aquin II. Nouvelles perspectives*, Éd. Parole et Silence, coll. « Bibliothèque de la Revue thomiste », Paris, 2022, p. 94-95.

3.2.2. La solution du *De Malo* : l'ignorance de la fin

La solution proposée par saint Thomas dans le *De Malo* se fonde sur l'ignorance de la fin : l'âme séparée du corps ne peut pas savoir que sa fin est la vision de Dieu. En soutenant une affirmation, saint Thomas pense permettre à une telle âme de parvenir à cette forme de bonheur naturelle propre aux limbes. Pour saint Thomas, il n'y a donc que la lumière de la foi qui aurait permis à l'âme des enfants morts sans baptême de savoir que leur fin est la vision de Dieu. Citons ici le *respondeo* de l'article 3 de la question 5 du *De Malo* :

Les âmes des enfants ne sont pas privées de la connaissance naturelle qui est due à l'âme séparée selon sa nature, mais elles sont privées de la connaissance surnaturelle que la foi enracine en nous ici-bas, du fait que, en cette vie, elles n'ont pas eu la foi en acte, ni reçu le sacrement de la foi. Or il appartient à la connaissance naturelle que l'âme sache qu'elle a été créée pour la béatitude, et que cette béatitude consiste dans l'obtention du bien parfait. Mais que ce bien parfait, pour lequel l'homme a été fait, soit cette gloire que possèdent les saints, c'est au-dessus de la connaissance naturelle. Aussi l'Apôtre dit-il : « Ni l'œil n'a vu, ni l'oreille entendu, et ce n'est pas monté au cœur de l'homme, ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment. » (1 Co 2, 9) ; et il ajoute ensuite : « Mais Dieu nous l'a révélé par son Esprit. » Cette révélation appartient bien à la foi. Et c'est la raison pour laquelle les âmes des enfants ne savent pas qu'elles sont privées d'un tel bien, et à cause de cela, n'en souffrent pas ; mais ce qu'elles ont de par leur nature, elles le possèdent sans douleur.¹⁵⁸

Contrairement à la première solution, celle de la résignation, cette deuxième solution se fonde sur le fait que l'âme des enfants morts sans baptême ne peut pas savoir que sa fin est la vision de Dieu, car elle ne possède pas l'habitus de foi, n'ayant pas reçu le baptême. Elle ne peut donc connaître que la béatitude en général, mais non pas la béatitude de manière déterminée. C'est ce qu'affirme saint Thomas, dans la question 5 du *De Malo*, consacrée aux peines dues au péché originel : « Les âmes des enfants morts avec le péché originel connaissent certes la béatitude en général selon la notion commune, mais pas en particulier. C'est pourquoi, ils ne souffrent pas de sa perte.¹⁵⁹ » Elles savent que l'homme est fait pour le bonheur, mais ne savent pas en quoi réside ce bonheur.

On voit tout l'intérêt d'une telle position : ne sachant pas que leur fin est la vision de Dieu, l'âme des enfants morts sans baptême ne peut donc pas souffrir d'en être privé. Elle peut ainsi accéder à une béatitude naturelle et jouir pleinement de la connaissance de Dieu à laquelle

¹⁵⁸ *De Malo*, q. 5, a. 3, resp., trad. Les moines de Fontgombault, Nouvelles Editions Latines, coll. « Docteur angélique », Paris, 1992.

¹⁵⁹ *Idem*.

elle peut accéder par ses propres capacités naturelles. Comme le dit Serge-Thomas Bonino, « laissée à ses seules ressources, privée des lumières de la foi, comme c'est le cas pour l'âme des limbes, l'intelligence identifie spontanément ce bonheur aux biens qu'elle peut atteindre naturellement et dont elle jouit effectivement : la connaissance et l'amour naturels de Dieu.¹⁶⁰ » Ainsi en l'absence de révélation, l'âme des enfants morts sans baptême ne sait pas qu'elle est faite pour la vision de Dieu et c'est ce qui lui permet d'atteindre à un état de perfection d'ordre purement naturel.

Mais cette solution connaît un inconvénient de taille : c'est que, à la fin des temps, ces âmes apprendront nécessairement qu'elle est leur fin véritable. Leur ignorance n'est donc que temporaire et non pas définitive. C'est la question que pose Serge-Thomas Bonino : « Qu'en sera-t-il lorsque ces âmes ressusciteront et prendront connaissance, par le Jugement dernier, de l'histoire surnaturelle du salut et de leur propre situation à son égard ?¹⁶¹ » Il est inévitable qu'à la résurrection finale, de telles âmes apprennent qu'elle était leur fin véritable. L'ignorance n'est donc pas définitive, mais seulement provisoire. Une telle objection rend difficile, comme le dit Serge-Thomas Bonino, « de tenir dans toute sa rigueur la thèse thomasienne du *De malo*.¹⁶² »

3.2.3. L'originalité de la position de saint Thomas

Dans cette deuxième solution, saint Thomas n'accorde pas à l'âme humaine, une fois séparée du corps, la capacité à pouvoir connaître le désir qui est inscrit en elle et qui n'est autre que le désir naturel de voir Dieu. Il adopte ici une position tout à fait originale que personne d'autre avant lui et parmi ses contemporains n'a tenu. Il est intéressant de voir qu'il s'écarte complètement de la position de son maître saint Albert le Grand :

L'âme de l'enfant connaît sa substance, qui lui est présente au plus haut point. Or la parfaite connaissance de la substance exige la connaissance de l'accident propre qui découle des

¹⁶⁰ S.-Th. BONINO, « La théorie des Limbes et le mystère du surnaturel chez saint Thomas d'Aquin », *RT* 102 (2001), p. 155.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 162. Serge-Thomas Bonino cite ici Jean Cabrol : « Les enfants comparaitront au jugement et ils connaîtront le bien ou le mal, les mérites et les démérites d'eux-mêmes et des autres. Ils verront donc et connaîtront les péchés et les démérites d'Adam et d'Eve, leur propre damnation et la cause de leur damnation : le péché d'Adam.¹⁶¹ », J. CABROL, *Defensiones theologiae divi Thomae Aquinatis, In II Sent.* dist. 33, q. 1, Ed. Paban-Pègues, t. 4, Tours, 1903, p. 378 b, in S.-Th. BONINO, « La théorie des limbes et le mystère du surnaturel chez saint Thomas d'Aquin », *RT* 102 (2001), p. 163-164.

¹⁶² S.-Th. BONINO, « La théorie des Limbes et le mystère du surnaturel chez saint Thomas d'Aquin », *RT* 102 (2001), p. 162.

principes propres de la chose. (...) Puis donc que l'image appartient à l'âme rationnelle, elle connaît qu'elle est, et donc qu'elle est *capax Dei*, car elle est image de Dieu pour pouvoir être *capax Dei*.¹⁶³

Pour saint Albert, l'âme séparée du corps peut connaître qu'elle est créée à l'image de Dieu, qu'elle est faite pour voir Dieu et donc capable de Le connaître et de L'aimer. Saint Thomas ne partage pas du tout ce point de vue. Il s'agit là d'une vision tout à fait originale de la connaissance l'âme séparée du corps que peut avoir de sa fin. Serge-Thomas Bonino met bien en évidence l'originalité de saint Thomas d'Aquin :

Avec l'article du *De Malo* apparaît l'originalité de saint Thomas dans la question des limbes, ce en quoi il tranche sur ses contemporains : il tient – et lui seul – que l'enfant mort sans baptême ignore tout de la véritable béatitude. Il ne sait donc pas de quoi il est privé (ni, à plus forte raison, pourquoi) et n'éprouve par conséquent aucune souffrance. Au contraire, il jouit de ce qu'il croit être son bonheur ultime. A ma connaissance, la tradition théologique antérieure n'avait jamais sondé cette possibilité. Peut-être pour n'avoir pas suffisamment mis en relief la transcendance de la foi par rapport à toute connaissance naturelle, même la plus parfaite. La connaissance de foi n'est jamais au terme d'un processus noétique purement naturel ; elle est d'un autre ordre. Or, la tendance était plutôt à élargir au maximum la connaissance naturelle de l'âme séparée, jusqu'à franchir parfois la frontière des vérités surnaturelles.¹⁶⁴

Là où les autres théologiens médiévaux assuraient que notre âme peut connaître, une fois séparée du corps, le désir que Dieu a inscrit en elle, saint Thomas, lui, soutient que non : sans la lumière de la foi, notre âme, à l'état séparé du corps, n'a pas la capacité de pouvoir connaître l'existence du désir naturel de voir Dieu qui l'acte créateur de Dieu a inscrit en elle. Ce qui ressort de cette seconde position soutenue par saint Thomas, c'est la très haute idée qu'il se fait du surnaturel : le surnaturel, c'est ce qui dépasse totalement notre capacité de connaître. L'âme a beau être séparée du corps, sans la lumière de la foi, elle ne sait pas que sa fin est de voir Dieu.

Saint Thomas choisit donc un tout autre parti que celui de ses devanciers ou de ses contemporains, car il refuse d'élargir au maximum, comme le font les autres théologiens, la connaissance naturelle de l'âme séparée du corps pour lui octroyer le pouvoir de connaître par ses seules capacités naturelles que l'homme est fait pour la vision de Dieu. En cela, il ne peut

¹⁶³ ALBERT LE GRAND, *Quaestio de poena*, a. 1, in S.-Th. BONINO, *La théorie des Limbes et le mystère du surnaturel chez saint Thomas d'Aquin*, RT 102 (2001), p. 155-156.

¹⁶⁴ S.-Th. BONINO, « La théorie des limbes et le mystère du surnaturel chez saint Thomas d'Aquin », RT 102 (2001), p. 155.

aller qu'à l'encontre de la tendance dominante. C'est la remarque que fait avec justesse Serge-Thomas Bonino : « La connaissance de foi n'est jamais au terme d'un processus noétique purement naturel ; elle est d'un autre ordre. Or la tendance était plutôt d'élargir au maximum la connaissance naturelle de l'âme séparée, jusqu'à franchir parfois la frontière des vérités surnaturelles.¹⁶⁵ » Il y a, pour saint Thomas, une distance infranchissable entre la connaissance de foi et la connaissance naturelle et l'âme des enfants morts sans baptême ne saurait la franchir. Elle ne peut donc pas accéder à la connaissance de ce qui relève de la foi, mais uniquement à la connaissance de ce qui relève de ses capacités naturelles. Ce qui lui est accessible par ses seules forces, c'est donc uniquement une connaissance naturelle de Dieu.

3.2.4. Une solution qui pose des difficultés insurmontables

Un des signes qui atteste que la théorie des limbes ne saurait être vraie est l'impasse dans laquelle nous met la solution proposée par saint Thomas dans le *De malo*, car une telle solution nous fait déboucher sur des difficultés insolubles. Une des premières questions qu'elle nous pose est celle de savoir si le fait que l'âme des enfants morts sans baptême ignore que sa fin est la vision de Dieu correspond vraiment à la réalité ou si cela n'est tenu par saint Thomas que pour lui permettre de pouvoir accéder dans l'au-delà à un état dans lequel sa souffrance intérieure se voit réduite au maximum ? Qui peut le dire ?

Une autre question que nous pose ce texte du *De malo* est celle de savoir si le corps est vraiment l'obstacle qui nous empêche de pouvoir parvenir ici-bas à savoir que notre fin est la vision de Dieu ou si l'âme séparée du corps ignore que sa fin est la vision de Dieu ? A nouveau, qui peut répondre à une telle question ? En tout cas, sur cette question, saint Thomas ne partage pas du tout la position soutenue par de Lubac dans son article de 1949, *Le Mystère du surnaturel* : « Peu importe que, dans les conditions actuelles de cette existence, le désir naturel de voir Dieu ne soit pas objectivement perçu selon toute sa force : il le sera en tout cas lorsque mon être tout entier me sera devenu clair, lorsque ma nature m'apparaîtra telle qu'elle est jusqu'à son fond¹⁶⁶ ». Comme on peut le remarquer, c'est le corps qui, pour de Lubac, est l'obstacle à la connaissance que l'âme peut avoir de l'existence en elle du désir naturel de voir Dieu. Ce qui veut dire qu'une fois séparée du corps – ce qui est le cas de l'âme des enfants

¹⁶⁵ S.-Th. BONINO, « La théorie des limbes et le mystère du surnaturel chez saint Thomas d'Aquin », *RT* 102 (2001), p. 155.

¹⁶⁶ H. DE LUBAC, « Le mystère du surnaturel », *RSR* 36 (1949), p. 91-92.

morts sans baptême –, l'âme peut accéder par elle-même à la connaissance de l'existence de l'appétit naturel qui a été inscrit en elle par l'acte créateur de Dieu¹⁶⁷. Or, pour saint Thomas, l'obstacle n'est pas le corps, mais la surnaturalité de la fin visée par l'appétit : ce n'est donc pas parce que l'âme est unie au corps qu'elle ne peut pas accéder à la connaissance de sa fin ultime, mais en raison du fait que cette fin est surnaturelle. Il y a, chez saint Thomas, une parfaite symétrie entre l'appétit naturel et la connaissance que l'on peut en avoir : si l'appétit tend vers une fin qui dépasse nos capacités naturelles, alors la connaissance de l'existence de cet appétit dépasse nos capacités naturelles.¹⁶⁸

Mais la position de saint Thomas s'oppose nettement à la position de ceux qui soutiennent que l'existence du désir naturel de voir Dieu est accessible à notre intelligence sans la lumière de la foi dans notre condition présente. Ainsi nous pensons que Marie de l'Assomption interprète le texte du *De malo* dans un sens qui n'est pas celui que saint Thomas donne à son texte. Voici la position de Marie de l'Assomption :

Les enfants des limbes savent que l'objet de la béatitude consiste dans l'obtention du bien parfait, c'est-à-dire la vision de l'essence divine. En revanche, ce qu'ils ignorent, c'est le contenu même de cette vision puisque l'essence divine est inaccessible sans la lumière de gloire ; n'ayant aucune idée du bien dont ils sont privés, ils n'en souffrent pas positivement. Et n'y ayant pas été proportionnés par la foi, ils s'y résignent avec sagesse. En d'autres termes, ils savent qu'ils sont privés de la vision, mais ils ne savent pas de quoi cette privation est faite, car cela supposerait l'accès à la vision.¹⁶⁹

Si on soutient que l'existence du désir naturel de voir Dieu est accessible à notre intelligence dans sa condition présente sans la lumière de la foi, il est clair que le texte de saint Thomas ne peut plus vouloir dire que l'âme des enfants morts sans baptême ne sait pas que sa fin est la vision de Dieu, mais uniquement qu'elle ne sait pas de quoi elle est privée, car, n'ayant

¹⁶⁷ La position soutenue par de Lubac fait appel, non à la surnaturalité de la fin visée par l'appétit, mais au fait que l'appétit de voir Dieu, étant naturel, ne saurait échapper à la connaissance de l'âme séparée du corps. Pour lui, c'est le corps qui empêche une telle connaissance et non pas le fait que cet appétit tende vers une fin qui dépasse nos capacités naturelles. Etant naturel, un tel appétit doit pouvoir être connu par notre intelligence. Même si ce n'est pas dans notre condition présente, mais à l'état séparé du corps, un tel appétit est quand même connaissable par notre intelligence.

¹⁶⁸ Pour nous éclairer sur la réponse à donner à cette question, on pourrait tenter de comparer la connaissance que possède notre âme à l'état séparé du corps à celle de l'ange. En d'autres termes, le cas de la connaissance de l'âme humaine séparée du corps est-il semblable à celui de l'ange ou non ? Mais, dans la *Somme de théologie*, saint Thomas n'affirme nulle part que l'ange peut savoir par lui-même qu'il est fait pour voir Dieu ni qu'il peut savoir par lui-même que Dieu est Trinité. Il se contente d'affirmer que l'ange a besoin de la lumière de la foi pour connaître l'existence des mystères qui relèvent de la volonté divine, tel, par exemple, le mystère de l'incarnation. (cf. *ST*, Ia, q. 57, a. 5).

¹⁶⁹ MARIE DE L'ASSOMPTION, *De la grâce à la béatitude. Nature et grâce chez saint Thomas d'Aquin II. Nouvelles perspectives*, Éd. Parole et Silence, coll. « Bibliothèque de la Revue thomiste », Paris, 2022, p. 92-93.

pas accès à la vision de Dieu, elle ne peut donc pas expérimenter le contenu de ce qui est vu. Si elle sait que sa fin est la vision de Dieu, elle ne sait pas, au plan de l'expérience, ce que signifie le fait de voir Dieu, puisqu'elle ne Le voit pas. Il ne s'agit donc plus d'une ignorance de la fin, puisqu'elle sait que sa fin est la vision de Dieu, mais d'une ignorance causée par une absence d'expérience, celle qui consiste à voir Dieu. L'âme des enfants morts sans baptême sait donc que sa fin est la vision de Dieu, mais ignore totalement le contenu de cette vision, puisqu'elle n'y a pas accès par mode d'expérience.

Une telle position n'est soutenable que si l'on pense que saint Thomas admet que notre intelligence dans sa condition présente sans la lumière de la Révélation peut arriver par elle-même à démontrer que notre fin est la vision de Dieu. Mais telle n'est pas ce que veut dire ici saint Thomas. Ce qu'il veut dire, c'est que l'âme séparée du corps ne peut pas savoir, sans la lumière de la foi, que sa fin est la vision de Dieu. Mais cela n'enlève à la difficulté de savoir si l'âme séparée du corps peut connaître que sa fin est la vision de Dieu. La théorie des limbes nous confronte à des questions qui révèlent l'impasse dans laquelle elle nous met.

3.3. Une voie vers la théorie de la nature pure

3.3.1. Une conciliation impossible

La solution proposée par saint Thomas dans le *De malo* débouche sur un échec : l'incapacité à concilier la non-accessibilité de la vision de Dieu et l'absence de souffrance intérieure. Saint Thomas

Bien que les enfants morts sans baptême soient séparés de Dieu si l'on songe à l'union qui résulte de la lumière de gloire, ils n'en sont pas cependant séparés complètement, ils lui sont au contraire unis par la possession des biens naturels ; en sorte qu'ils pourront être heureux en lui par la connaissance et l'amour naturels.¹⁷⁰

¹⁷⁰ *II Sent.*, disp. 33, q. 2, a. 2, ad 5, in Ch. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. La structure interne de l'Église et son unité catholique*, t. III, Éd. Saint-Augustin, Saint-Maurice, 2004, p. 1281.

Mais, pourtant, il ne parvient pas à rendre compte de la possibilité pour ces enfants d'être « heureux en Dieu par la connaissance et l'amour naturels ». Les deux solutions qu'il nous propose viennent buter toutes deux sur l'incapacité à concilier la non-accessibilité à la vision de Dieu et l'absence de souffrance intérieure. Ce qui rend impossible une telle conciliation, c'est l'existence en l'âme d'un appétit naturel : l'appétit naturel de voir Dieu. Or la non-satisfaction de l'appétit naturel de voir Dieu ne peut être que cause de souffrance intérieure. Il y a bien ici une contradiction : celle de croire qu'il est possible de tenir ensemble la non-satisfaction de l'appétit naturel de voir Dieu et la possibilité d'atteindre à une absence de souffrances intérieures. Comment une absence de souffrance intérieure est possible si l'appétit naturel de voir Dieu ne pourra jamais être satisfait ? C'est bien l'existence du désir naturel de voir Dieu qui rend impossible une telle conciliation, car lui présent, sa non-satisfaction engendre nécessairement un état de souffrance qui rend impossible à l'âme des enfants morts sans baptême de pouvoir parvenir à l'absence de souffrance intérieure pourtant requise par l'absence de péché mortel.

L'ignorance de la fin ne peut en rien changer au fait que l'appétit naturel de voir Dieu demeure insatisfait. La seule manière, pour l'âme des enfants morts sans baptême, d'accéder à un état dépourvu de souffrances intérieures, c'est la satisfaction de l'appétit naturel de voir Dieu et donc la vision de Dieu. Or tel n'est pas le cas de l'âme des enfants morts sans baptême, puisque leur appétit naturel de voir Dieu demeure inactualisé et donc insatisfait. De Lubac, dans son livre *Le Mystère du surnaturel*, imagine un esprit tel que le nôtre possédant trois caractéristiques, celle d'être fait pour voir Dieu, celle de ne pas le savoir et celle de ne jamais atteindre sa fin :

On peut imaginer un être – un esprit tel que le nôtre – portant au fond de sa nature un attrait analogue, *mais inconscient*. Cet être serait à lui-même inconnu. Dieu, qui jamais ne se donnera à lui, ne lui a pas révélé ce qu'il portait en lui. L'attrait qu'il ignore n'en existerait pas moins. Il serait intérieur à toutes ses démarches, sans pourtant constituer l'une d'entre elles. Ce serait donc, non à proprement parler, au sens du langage commun, un désir ou un appétit particulier, mais l'âme de tous ses désirs. L'impulsion d'un tel attrait, ne cessant de s'exercer, ferait d'un tel être un mouvement substantiel, dominant et réglant tout le reste, sans jamais s'objectiver lui-même, parce qu'il tournerait éternellement autour de Dieu – sans le savoir.¹⁷¹

Cet être imaginé par de Lubac, c'est l'âme des enfants morts sans baptême, condamnés « à tourner éternellement autour de Dieu sans le savoir ». La créature spirituelle porte en elle

¹⁷¹ H. DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, Éd. du Cerf, Œuvres complètes XII, Paris, 2000, p. 252.

un désir inconscient de voir Dieu. Tant que ce désir n'est pas satisfait, celle-ci est condamnée à tourner « éternellement autour de Dieu » sans le savoir et donc à ne jamais pouvoir trouver l'apaisement du désir qui est en elle. L'ignorance de la fin ne l'empêche pas de devoir tourner éternellement autour de Dieu sans savoir qu'elle est faite pour Le voir et sans pouvoir parvenir à Le voir. Une telle ignorance, comme le manifeste bien le texte de de Lubac, ne suffit donc pas à procurer l'apaisement du désir qui est inscrit dans la nature humaine. Affirmer, comme le prétend ici saint Thomas, que l'âme des enfants morts sans baptême pourrait trouver son repos du seul fait d'ignorer quelle est sa fin ne saurait être vraie, car seule la satisfaction de l'appétit naturel peut établir l'âme dans le repos et non pas la simple ignorance de la fin. Autrement dit, seule la vision de Dieu peut établir l'âme humaine dans le repos, car seule la vision peut satisfaire l'appétit naturel qui est inscrit dans l'intelligence humaine.

3.3.2. La négation du désir naturel de voir Dieu

Il est évident que la position adoptée par de Lubac rend intenable l'affirmation de l'existence des limbes, car elle fait des limbes un lieu permanent d'insatisfaction. Si on veut maintenir l'existence des limbes, il ne reste qu'une seule solution : nier l'existence du désir naturel de voir Dieu, car c'est le seul moyen qui puisse permettre à l'âme des enfants morts sans baptême de pouvoir parvenir à un état bonheur naturel. C'est ce que fait Journet en en nier l'existence du désir naturel de voir Dieu : « Les enfants dans les limbes ne sont pas ordonnés à la vision de Dieu Trinité, comme à une béatitude postulée par leur nature : et c'est pourquoi ils ne souffriront pas d'en être privés¹⁷² ». Il est aidé en cela par saint Thomas lui-même, car celui-ci ne mentionne aucunement l'existence du désir naturel de voir Dieu dans les passages où il traite de la question des Limbes. Comme le dit Serge-Thomas Bonino, « dans l'enseignement de saint Thomas sur les limbes, il n'est pas directement question d'un appétit naturel, ontologique, propre aux substances intellectuelles, dont l'objet serait la vision de l'essence divine¹⁷³ ». C'est ce qui permet à certains interprètes d'utiliser les textes de saint Thomas relatifs aux Limbes pour nier l'existence du désir naturel de voir Dieu et de les tirer ainsi du côté de la théorie de la nature pure.

¹⁷² Ch. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. La structure interne de l'Église et son unité catholique*, t. III, Éd. Saint-Augustin, Saint-Maurice, 2004, p. 1282.

¹⁷³ S.-Th. BONINO, « La théorie des Limbes et le mystère du surnaturel chez saint Thomas d'Aquin », *RT* 102 (2001), p. 156.

C'est bien dans ce second sens – celui de la théorie de la nature pure – que le Père Cottier interprète aussi ce texte du *De Malo* : « Il est question de la *natura pura*, et ceci non à titre de pure hypothèse, quand saint Thomas s'interroge sur le sort des petits enfants morts sans baptême¹⁷⁴ ». L'affirmation est claire : nous ne sommes pas du tout dans l'ordre hypothétique de nature pure, mais bien dans la réalité. Ce qui ne peut signifier qu'une chose : que l'âme humaine ne possède pas d'appétit naturel de voir Dieu. Le Père Cottier partage donc tout à fait l'opinion selon laquelle il faut qu'il n'y ait pas d'appétit naturel de la vision de Dieu pour que l'âme des enfants morts sans baptême puisse atteindre dans l'au-delà un bonheur naturel. Si tel n'est pas le cas, la non-actualisation de l'appétit naturel par la vision de Dieu empêche leur âme de pouvoir atteindre leur repos. Pour le Père Cottier, la position de saint Thomas ne peut être que celle de la théorie de la nature pure, car alors seulement un bonheur naturel est possible. C'est pour lui la seule possibilité d'interpréter le texte de saint Thomas d'Aquin.

3.3.3. Le désir naturel de voir Dieu : un appétit élicite « irréalisable »

Un texte du Cardinal Journet, tiré de *L'Église du Verbe incarné*, nous explique que les enfants morts sans baptême sont dans la même situation que des enfants qui auraient été créés dans l'état de nature pure :

Ni l'enfant né d'Adam, ni l'enfant que nous imaginons créé dans l'état de nature pure¹⁷⁵ ne peut avoir dans l'au-delà la connaissance (surnaturelle) de Dieu, comme Trinité et donc le désir (surnaturel) de voir Dieu comme Trinité, ce qui est proprement le désir de la vision béatifique. Mais l'un et l'autre auront le désir (naturel) de voir Dieu comme cause première de l'univers. C'est là un désir qui, à la réflexion, apparaîtra comme conditionnel, voire comme irréalisable.¹⁷⁶

Dans ce passage de *L'Église du Verbe incarné*, Journet compare la connaissance de Dieu dans l'au-delà de l'âme d'un enfant né d'Adam et mort sans baptême – et qui est donc en état

¹⁷⁴ G. COTTIER, *Le désir de Dieu. Sur les traces de saint Thomas*, Éd. Parole et Silence, Paris, 2002, p. 225.

¹⁷⁵ Dans ce texte, l'expression « créé à l'état de nature pure » ne désigne pas la théorie de la nature pure, mais un état où l'homme aurait été créé sans la justice originelle, c'est-à-dire dans un état purement naturel. L'âme d'un tel enfant n'est donc pas en état de péché originel dans l'au-delà. Mais le sens que lui donne Journet n'est pas correct, car une telle expression qualifie une nature ordonnée à la vision de Dieu. Or ce n'est pas le cas ici, car la nature humaine, pour Journet, à une fin purement naturelle.

¹⁷⁶ Ch. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. La structure interne de l'Église et son unité catholique*, t. III, Éd. Saint-Augustin, Saint-Maurice, 2004, p. 1281.

de péché originel – et celle de l'âme d'un enfant mort qui aurait été créé dans l'état de nature pure, c'est-à-dire sans la justice originelle et donc sans le péché originel. Leur cas est identique : des deux côtés, pas de désir naturel de voir Dieu et pas d'accès à la lumière de la Révélation. Ce qui veut dire que, pour Journet, l'âme des enfants morts sans baptême, tout comme l'âme d'un enfant créé à l'état de nature pure, ne possède pas un désir naturel de voir Dieu inscrit en elle par l'acte créateur de Dieu. Elle ne peut donc avoir dans l'au-delà, tout comme l'âme d'un enfant créé à l'état de nature pure, qu'un désir de voir Dieu comme « cause première de l'univers ». Le désir dont Journet reconnaît l'existence est un désir d'ordre naturel qui naît dans notre intelligence lorsqu'elle cherche à connaître la cause des choses que nous voyons. Il est donc engendré par notre activité rationnelle. Mais ce désir ne saurait être qu'une velléité, car il porte sur quelque chose d'impossible, puisque vouloir voir l'essence de la cause première dépasse totalement les capacités naturelles de l'âme d'un enfant sans baptême. Ce désir élicite de voir Dieu ne peut donc demeurer qu'un désir « irréalisable ». Journet n'admet donc pas l'existence d'un désir de voir Dieu émanant de la nature. Pour lui, « naturel » veut qui découle, non pas de la nature, mais de l'activité que notre intelligence déploie au plan purement naturel. Autrement dit, son désir de voir Dieu comme « cause première de l'univers » est bel et bien un désir élicite situé au plan naturel et résultant de l'activité de notre intelligence et non un appétit naturel. C'est là que la position de Journet se complique et devient soutenable, car, pour lui, ce désir n'est pas un désir « artificiel », mais un désir « naturel » :

Ce n'est cependant pas un désir artificiel, comme celui d'avoir une paire d'ailes ; c'est un désir profond, inéluctable, naturel (ce mot étant opposé cette fois à ce qui est artificiel, arbitraire, sans racines dans le cœur même de l'homme), qui travaillera leur âme : non pas sans doute comme une douleur, mais néanmoins comme une espèce de nostalgie.¹⁷⁷

La grande difficulté de la position de Journet, c'est de savoir comment justifier que l'on puisse tenir que le désir élicite de voir Dieu comme Cause première est un désir profond, inéluctable, naturel, si un tel désir ne trouve pas son fondement dans un appétit naturel de voir Dieu. Ce qui assure à un désir élicite d'être un « désir profond » - donc d'émaner de la nature - ne peut être que l'existence d'un appétit naturel de voir Dieu.

Notre texte parle d'un second désir : le désir élicite surnaturel de voir Dieu, non plus comme cause première de l'univers, mais comme Trinité. Il s'agit cette fois d'un désir élicite

¹⁷⁷ Ch. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. La structure interne de l'Église et son unité catholique*, t. III, Éd. Saint-Augustin, Saint-Maurice, 2004, p. 1281-1282.

d'ordre surnaturel qui n'existe que dans celui qui a été éclairé par la Révélation et élevé à l'ordre surnaturel de façon à pouvoir effectivement vers la vision du Dieu-Trinité. Mais un tel désir ne peut pas exister dans l'âme des enfants morts sans baptême, puisqu'elle n'a pas été éclairée par la Révélation sur ce qu'est sa vraie fin et qu'elle n'a pas non plus été élevée par grâce de façon à pouvoir tendre une fin qui dépasse ses capacités naturelles.

3.4. Une béatitude naturelle qui pose problème

3.4.1. Le « paradis naturel » des limbes

Lorsqu'on nie l'existence du désir naturel de voir Dieu, comme l'a fait Journet, l'obstacle qui empêchait l'âme des enfants morts sans baptême d'atteindre à une béatitude naturelle disparaît et elle peut alors jouir d'une béatitude naturelle. C'est ce qui explique que l'âme des enfants morts sans baptême est devenue l'exemple même d'une âme parvenue à sa béatitude naturelle. Ceux qui soutiennent la théorie de la nature se sont dès lors servis de cet exemple comme d'un argument pour justifier la possibilité d'une béatitude naturelle. C'est ce qu'a bien mis en évidence Marie de l'Assomption : « Dans le cadre de la théorie de la nature pure, l'existence des limbes, présentées comme une sorte de paradis naturel, deviendra l'argument le plus fort permettant de justifier la possibilité d'une béatitude naturelle.¹⁷⁸ » L'expression de « paradis naturel » est bien trouvée, car c'est bien de cela qu'il s'agit : les limbes sont devenus le lieu où se réalise un accomplissement parfait dans l'ordre naturel. Ce que traduit tout à fait l'idée d'un « paradis naturel ». Ce « paradis naturel » va tout à fait dans le sens d'une nature humaine ayant une fin purement naturelle. Il n'est donc pas étonnant que les partisans de la théorie de la nature pure aient utilisé la théorie des limbes pour justifier leur propre théorie.

Le philosophe Jacques Maritain est un bon exemple de cette utilisation de la théorie des limbes en vue d'établir la vérité de la théorie de la nature. Un passage d'une lettre adressée au philosophe Etienne Gilson illustre parfaitement une telle utilisation :

¹⁷⁸ MARIE DE L'ASSOMPTION, *De la grâce à la béatitude. Nature et grâce chez saint Thomas d'Aquin II. Nouvelles perspectives*, Éd. Parole et Silence, coll. « Bibliothèque de la Revue thomiste », Paris, 2022, p. 172.

Toute fin naturelle (n'est-ce pas axiomatique ?) doit pouvoir être réalisée par des moyens pareillement *naturels*. Que faites-vous du bonheur sans la moindre ombre que saint Thomas accorde aux enfants morts sans baptême, - ils sont des créatures intellectuelles, et ils ne verront jamais Dieu, - et ils jouissent de leur fin naturelle (...).¹⁷⁹

Comme on peut le remarquer, Maritain applique à l'âme des enfants morts sans baptême le principe de Cajetan selon lequel une nature ne peut pas tendre vers une fin qui dépasse ses capacités naturelles. Il considère même ce principe comme étant axiomatique¹⁸⁰. Un axiome est, d'après la définition que nous donne le *Dictionnaire de la foi chrétienne*, une « proposition évidente par soi¹⁸¹ ». Maritain donne bien à ce principe la force d'un axiome : elle est, pour lui, une proposition dont la vérité ne saurait être contestée. Sa portée est universelle et s'applique donc à la nature humaine. Dès lors, la théorie des limbes devient le lieu où peut se vérifier la vérité d'un tel principe : si l'âme des enfants morts sans baptême tendait vers une fin qui dépasse ses capacités naturelles, alors elle ne pourrait plus parvenir au bonheur naturel qui lui est dû dans l'au-delà en raison du fait qu'elle n'a pas commis de péché mortel. Or tel n'est pas le cas, puisqu'une telle âme parvient à un « bonheur sans la moindre ombre ».

3.4.2. Une faille : une connaissance qui progresse sans fin

Il y a pourtant une faille dans la position de Maritain, car, si on lit la suite de son texte, on perçoit tout de suite que sa position devient contradictoire : « C'est assez pour (les âmes des enfants morts sans baptême) de connaître Dieu par analogie aussi parfaitement que la nature peut le connaître (d'une connaissance qui sans doute progresse sans fin) tout en sachant que leur désir de le voir demeure une limite inatteignable (...)»¹⁸². On a bien deux affirmations contradictoires : d'un côté, Maritain tient que le principe de Cajetan selon lequel une nature humaine ne peut pas tendre vers une fin qui dépasse ses capacités s'applique à l'âme des enfants

¹⁷⁹ J. MARITAIN, *Lettre du 16 décembre 1963 adressée à Etienne Gilson* in E. GILSON-J. MARITAIN, *Correspondance 1923-1971*, Éd. Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », Paris, 1991, p. 220.

¹⁸⁰ Il faut noter que Maritain a évolué dans la question du désir naturel de voir Dieu. Si, dans cette lettre adressée à Etienne Gilson, il ne reconnaît pas l'existence d'un tel désir. Par contre, dans son œuvre posthume « *Approches sans entraves*, Maritain reconnaît l'existence d'un tel désir : « La fin de toute substance intellectuelle quelle qu'elle soit, même infime, est de voir Dieu, *intelligere Deum*, dit saint Thomas au chapitre 25 (du *Contra Gentiles*) ; en sorte que l'homme a un désir ou un appétit naturel de la vision de Dieu (...)»¹⁸⁰ » J. MARITAIN, *Approches sans entraves*, Éd. Universitaires Fribourg/Éd. Saint Paul, Œuvres complètes, vol. XIII, Fribourg/Paris, 1992, p. 582.

¹⁸¹ O. DE LA BROUSSE, A.-M. HENRY, Ph. ROUILLARD (dir.), *Dictionnaire de la foi chrétienne*, t. 1, les mots, Éd. du Cerf, Paris, 1968, « axiome », col. 80.

¹⁸² J. MARITAIN, *Lettre du 16 décembre 1963 adressée à Etienne Gilson* in E. GILSON-J. MARITAIN, *Correspondance 1923-1971*, Éd. Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », Paris, 1991, p. 220.

morts sans baptême et, de l'autre, que cette même âme ne peut pas atteindre son repos. Or il est clair que si la nature humaine tend vers une fin purement naturelle, elle doit trouver son repos au plan naturel. L'existence d'une connaissance qui progresse sans fin est donc impossible si la nature humaine ne possède pas de désir naturel de voir Dieu. Or, si, dans l'optique de Maritain, un tel désir n'existe pas, comment expliquer que la connaissance naturelle de Dieu qu'acquiert une telle âme ne puisse l'établir dans le repos. Mais tel n'est pas le cas. Les deux affirmations soutenues par Maritain ne sont donc pas soutenables en même temps : si l'une est vraie, l'autre est fausse, mais les deux ne peuvent pas être vraies en même temps.

Maritain est ici dans une impasse, qui est, en fait, celle de la théorie des limbes : même s'il tient la théorie de la nature pure, il est obligé d'affirmer l'existence d'une recherche indéfinie pour faire droit à l'expérience humaine. Cela atteste de la difficulté qu'il y a à tenir la théorie de la nature pure. L'âme des enfants morts sans baptême cherche indéfiniment le bien qui lui manque sans savoir qu'elle est faite pour voir Dieu et sans jamais pouvoir atteindre à la possession du bien qui l'établirait dans le repos. Elle ne peut donc pas atteindre à un bonheur purement naturel. Peut-il y avoir un « bonheur sans aucune ombre » s'il n'y a pas de repos possible, mais une recherche indéfinie qui la fait tendre vers une « limite inatteignable ». En d'autres termes, le « paradis naturel » des limbes n'existe pas. La position de Maritain révèle l'incompatibilité de la théorie de la nature pure et de l'expérience humaine.

3.4.3. Une idéalisation de la sagesse philosophique

Au cœur de la théorie des limbes, il y a bien une notion d'origine philosophique qui pose problème : celle de « béatitude naturelle ». Comme précédemment avec Cajetan et Baius, nous retrouvons à nouveau la même difficulté : celle de l'intégration d'Aristote dans le la théologie. Cette fois, le problème résulte de la difficulté à y intégrer le bonheur propre au philosophe. Dans un passage célèbre de *l'Éthique à Nicomaque*, Aristote nous parle du « bonheur parfait » auquel conduit la philosophie :

Si le bonheur est une activité conforme à la vertu, il est rationnel qu'il soit activité conforme à la plus haute vertu, celle-ci sera la vertu de la partie la plus noble de nous-mêmes. Que ce soit donc l'intellect ou quelque autre faculté qui soit regardé comme possédant par nature le commandement et la direction et comme ayant la connaissance des réalités belles et divines,

qu'au surplus cet élément soit lui-même divin ou seulement la partie la plus divine de nous-mêmes, c'est l'acte de cette partie selon la vertu qui lui est propre qui sera le bonheur parfait.¹⁸³

Aristote parle bien d'un « bonheur parfait », rendu accessible à l'homme grâce à la vertu la plus haute : la sagesse ou σοφία. Mais ce « bonheur aristotélicien » a été idéalisé par un aristotélisme de type averroïste pour devenir une forme de béatitude ultime dans laquelle notre intelligence parviendrait à son repos. Cet idéal, comme le dit Jean-Yves Lacoste, en est venu à reléguer à l'arrière-plan la béatitude surnaturelle :

Il n'est pas sans importance qu'un idéal profane de vie philosophique renaisse alors, qu'il conduise à une certaine assimilation de la béatitude et de l'expérience philosophique (ou au moins à produire un concept de la « félicité » philosophique qui relègue à l'arrière-plan la béatitude théologique), et qu'il transfère sur le philosophe les traits les plus significatifs de la vie religieuse : on avait considéré le moine comme vrai philosophe, voici que le philosophe réapparaît et pare son expérience des prestiges dont jouissait avant lui le moine ou le religieux.¹⁸⁴

Le bonheur parfait d'Aristote est bien devenu une forme d'idéal qui fait croire que l'homme peut atteindre son achèvement dans l'ordre purement naturel. L'idéalisation d'une sagesse purement philosophique peut facilement conduire à associer « béatitude naturelle » et « repos ». Ce qui va complètement à l'encontre de l'expérience humaine. L'aristotélisme radical, parce qu'il fait de la philosophie le savoir ultime, en est venu à penser la béatitude naturelle comme étant la fin ultime. Mais c'est ignorer qu'Aristote n'a pas connu la Révélation et donc que la fin ultime de l'homme ne s'atteint pas ici-bas, mais dans l'au-delà. Aristote parle donc d'un « bonheur parfait », parce qu'il n'a aucune idée de l'existence de la vraie fin ultime, celle qui est située au-delà de la mort. Pour lui, le « bonheur parfait » ne peut être que le bonheur atteint par l'activité philosophique ici-bas. En d'autres termes, la contemplation à laquelle peut parvenir le philosophe des « réalités belles et divines » ne peut être, pour lui, que la fin ultime de l'homme.

Mais on ne peut plus penser comme Aristote après la Révélation : la béatitude du philosophe ne peut plus être la béatitude ultime. Le penser, c'est quitter le christianisme pour retourner à Aristote. C'est opérer une régression dans l'ordre de la pensée pour retrouver une philosophie païenne. Or, comme nous l'avons vu, c'est justement ce qu'a voulu faire Cajetan :

¹⁸³ ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, Livre X, 1177a 12-16, trad. Jean Tricot, Éd. Vrin, Paris, 2007.

¹⁸⁴ J.-Y. LACOSTE, « philosophie », *Dictionnaire critique de théologie* (dir. Jean-Yves Lacoste), Éd. PUF, Paris, 1998, p. 903.

retourner à Aristote. Croire que la nature humaine peut avoir une fin purement naturelle, c'est retourner à Aristote qui, lui, n'avait pas la Révélation. Dans ce cadre de pensée purement aristotélicien, on comprend que l'âme des enfants morts sans baptême en soit venue à être la réalisation même de ce « bonheur parfait » d'Aristote, non plus ici-bas, mais au-delà de la mort, dans ce lieu qu'on appelle les limbes. C'est bien l'idéalisation de la sagesse purement philosophique d'Aristote – une telle idéalisation est bien à l'œuvre chez Cajetan – qui a permis la création de ce « paradis naturel » que sont les limbes. Croire qu'une âme puisse être heureuse d'un bonheur purement naturel, alors même qu'elle n'atteindra jamais la vision de Dieu, n'est possible que si l'on idéalise la sagesse philosophique. On comprend qu'une telle idéalisation ait empêché de pouvoir critiquer la théorie des limbes, car on ne saurait critiquer une théorie qui ne fait que justifier son propre point de vue.

3.4.4. Une béatitude imparfaite

Parler de « béatitude naturelle » est trompeur, car cela peut nous faire commettre l'erreur de transposer sur le plan naturel ce qui ne peut relever que de la béatitude surnaturelle, notamment l'idée de repos. Saint Thomas distingue bien deux types de béatitude, la béatitude imparfaite et la béatitude parfaite : « Il y a deux sortes de béatitude (*beatitudo*) pour l'homme, l'une parfaite et l'autre, imparfaite. Il faut entendre par béatitude parfaite, celle qui réalise la vraie notion de béatitude, et par béatitude imparfaite, celle qui, n'y parvenant pas, constitue une certaine participation particulière à la ressemblance de la première.¹⁸⁵ » Pour saint Thomas, la béatitude imparfaite est celle que nous atteignons par nos propres capacités naturelles – la connaissance philosophique de Dieu – et la béatitude parfaite est celle qui dépasse nos capacités naturelles – la vision de Dieu : « La béatitude imparfaite peut être acquise par l'homme au moyen de ses forces naturelles (...). Mais la béatitude parfaite consiste dans la vision de l'essence divine. Or la vision de Dieu en son essence dépasse la nature, non seulement de l'homme, mais de toute créature.¹⁸⁶ »

A la lecture de ces deux passages du *Traité de la Béatitude* de la *Prima secundae*, on voit clairement que, pour saint Thomas, la béatitude naturelle n'est pas celle en laquelle nous puissions trouver notre repos. C'est bien dans la vision de Dieu que nous pouvons notre repos

¹⁸⁵ *ST*, Ia-IIae, q. 3, a. 6, resp., trad. S. Pinkaers, Éd. du Cerf, Paris, 2001.

¹⁸⁶ *ST*, Ia-IIae, q. 5, a. 5, resp., trad. S. Pinkaers, Éd. du Cerf, Paris, 2001.

et non pas dans la connaissance de Dieu qui est accessible à nos capacités naturelles. C'est ce sur quoi insiste bien Marie de l'Assomption :

Si saint Thomas accepte de parler de béatitude imparfaite pour qualifier la félicité naturelle que l'homme peut acquérir dans l'état de voie par ses facultés, et qui est celle dont parle Aristote, ou de béatitude proportionnée aux forces de la nature, à propos de l'ange et de l'homme, c'est en tant qu'elle est une similitude imparfaite de la béatitude surnaturelle qui constitue seule béatitude finale de la créature rationnelle, et qu'elle doit être finalisée par elle, en restant ouverte vis-à-vis d'elle.¹⁸⁷

La béatitude naturelle n'est qu'une « similitude imparfaite » - et même très imparfaite – de la béatitude surnaturelle. Elle ne fait que désigner la béatitude que l'homme peut atteindre par ses seules capacités naturelles et non pas un état de plénitude dans la possession du souverain Bien. Elle est donc nécessairement imparfaite et ne saurait être qu'une lointaine ressemblance de la béatitude véritable. Comme l'affirme Henri Rondet, « saint Thomas, malgré son intellectualisme, combat fortement l'idée qu'on puisse trouver la béatitude dans la spéculation philosophique ; il n'y voit qu'une pâle image de la béatitude véritable.¹⁸⁸ »

La « béatitude naturelle » du philosophe porte donc mal son nom, car la notion de béatitude dit un état de plénitude. Or un tel repos est impossible au plan naturel¹⁸⁹. L'intelligence humaine, tant qu'elle n'a pas atteint Dieu, demeure insatisfaite, c'est-à-dire en état de non-repos. L'expression « béatitude naturelle » n'est assurément pas une expression heureuse. Mieux vaudrait parler de « connaissance naturelle de Dieu » que de « béatitude », afin d'éviter de donner l'impression que la philosophie peut nous conduire à une sagesse capable d'établir notre âme dans le repos.

¹⁸⁷ MARIE DE L'ASSOMPTION, *Nature et grâce chez saint Thomas d'Aquin. L'homme capable de Dieu*, Éd. Parole et Silence, coll. « Bibliothèque de la Revue thomiste », Paris, 2020, p. 564.

¹⁸⁸ H. RONDET, « Nature et surnaturel dans la théologie de saint Thomas d'Aquin », *RSR* 33 (1946), p. 79.

¹⁸⁹ L'intelligence peut tout à fait être au repos par rapport à une vérité qu'elle possède, mais ce n'est qu'un repos partiel, par rapport à une vérité, mais non pas par rapport aux vérités que notre intelligence ne possède pas encore.

3.5. Le naturalisme ou l'impasse de la théorie des limbes

3.5.1. Une pensée située en dehors de l'expérience humaine

Partir d'une opinion théologique – celle qui consiste à soutenir que celui qui meurt avec le seul péché originel ne peut pas accéder à la vision de Dieu – nous fait aboutir, comme lors de l'étude de nos deux précédentes voies, au naturalisme. Une opinion peut n'avoir que l'apparence de la vérité et se révéler en fait fausse. C'est le cas de la théorie des limbes. En tenant que celui qui meurt avec le seul péché originel ne peut pas accéder à la vision de Dieu, on est conduit nécessairement à devoir tenir que l'âme des enfants morts sans baptême doit pouvoir accéder à une béatitude naturelle, puisqu'elle n'est pas en état de péché mortel, et on se condamne dès lors à devoir nécessairement nier l'existence du désir naturel de voir Dieu. Or c'est cette notion de « béatitude naturelle » d'origine aristotélicienne qui nous met, comme le dit de Lubac, dans des « difficultés insurmontables¹⁹⁰ », car elle vient contredire radicalement l'expérience humaine, car nous pouvons faire l'expérience que rien au plan naturel en peut établir notre intelligence dans le repos.

Saint Thomas, dans sa *Somme contre les Gentils*, exclut totalement la possibilité d'un repos au plan naturel.¹⁹¹ La connaissance naturelle de Dieu obtenue par la philosophie ne peut pas donner accès à une béatitude naturelle, car elle ne met pas fin au désir de savoir. La négation de l'existence du désir naturel de voir Dieu ne peut donc en rien servir à justifier la possibilité de l'existence d'une béatitude naturelle. En effet, on a beau nier l'existence d'un tel désir, cela ne suffit pas du tout à établir notre intelligence dans le repos. C'est le signe qu'une telle négation n'est pas du tout conforme à la réalité. Au contraire, elle nous éloigne de la réalité pour nous faire aboutir au naturalisme : à cette nature humaine conçue sans plus aucune référence au surnaturel. Un tel naturalisme s'explique par le fait que le cadre de pensée dans lequel se meut l'élaboration de la théorie des limbes est la philosophie d'Aristote et non plus la Révélation. Il en allait de même pour Cajetan et Baïus. Ce naturalisme conduit à ne plus pouvoir penser ce qui existe. Ce qui existe, en effet, c'est une âme empêchée par le péché originel de pouvoir accéder à la béatitude pour laquelle elle est faite et non pas une âme ayant une fin purement naturelle pouvant tout à fait se contenter d'un bonheur purement naturel.

¹⁹⁰ H. DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, Éd. du Cerf, Œuvres complètes XII, Paris, 2000, p. 248.

¹⁹¹ Cf. *SCG*, III, 39, 6, trad. Vincent Aubin, Éd. Garnier/Flammarion, Paris, 1999.

3.5.2. L'oubli du drame du péché et de la miséricorde divine

Il y a bien ici un drame que la théorie de la nature pure méconnaît totalement : le drame d'une âme faite pour voir Dieu, mais séparée de Lui par le péché originel. C'est ce drame que nous rappelle Bernard Sesbouë :

On en tirera l'idée courante que l'homme non baptisé ou non croyant vit l'expérience de l'homme naturel. C'est pourquoi l'enfant mort sans baptême ira aux limbes et n'en souffrira pas, puisqu'il recevra une fin proportionnée à sa nature. Or le drame du péché est que cet homme est atteint au cœur de sa vocation surnaturelle maintenue. L'enfant est appelé à voir Dieu dès avant son baptême. Mais cette thèse a été la plus commune pendant des siècles et a habité la théologie jusque dans les années 1950.¹⁹²

Ce dont il est question dans la théorie des limbes, ce n'est pas d'une âme qui ne souffre pas de ne pas pouvoir atteindre à la vision de Dieu, parce qu'elle aurait accédé dans l'au-delà à une béatitude naturelle, mais d'une âme qui, sans faute de sa part, ne peut pas parvenir à réaliser la vocation divine qui est inscrite dans sa nature en raison du péché originel qui demeure en elle. Elle ne saurait donc atteindre à un état de « béatitude naturelle ». C'est bien du drame du péché dont il est question ici. Mais ce drame a une issue, car cette âme n'est pas en état de péché mortel. Rien n'empêche la miséricorde divine de venir suppléer à l'absence du sacrement du baptême pour conférer la grâce du baptême sans le sacrement du baptême. Ce qu'il y a de très étonnant dans la théorie des limbes, c'est bien, en définitive, que l'âme des enfants morts sans baptême n'y est à aucun moment mise en relation avec la miséricorde divine. Le point de départ de la théorie des limbes a bien été une opinion théologique discutable et non pas la Révélation, car, au cœur de la Révélation, il y a bien la révélation, dans le Christ, de la miséricorde divine. Or c'est bien de cette miséricorde divine dont ne tient aucun compte la théorie des limbes. La miséricorde divine est bien ce qui vient contredire radicalement la vérité du principe sur lequel repose une telle théorie, à savoir que « celui qui meurt avec le seul péché originel ne peut pas accéder à la vision de Dieu ».

¹⁹² B. SESBOUË, *L'homme, merveille de Dieu*, Éd. Salvator, Paris, 2015, p. 106.

CONCLUSION

Les trois voies que nous avons étudiées – celle de Cajetan, de Baius et de la théorie des limbes - aboutissent bel et bien toutes trois à la négation du désir naturel de voir Dieu. Cela nous a permis de pouvoir comprendre comment certains théologiens ont pu en venir à nier l'existence du désir naturel de voir Dieu et parvenir ainsi à cette rupture anthropologique que l'on appelle la théorie de la nature pure. A chaque fois, nous avons rencontré l'aristotélisme et la difficulté – bien réelle – à l'intégrer de manière harmonieuse dans la théologie, mais aussi une vision anthropocentrique de l'homme qui rend difficilement acceptable la conception d'un homme référé à Dieu dans son être même par l'existence d'un désir naturel de voir Dieu.

C'est bien en voulant opérer un retour à Aristote que Cajetan a abouti à la négation du désir naturel de voir Dieu. En effet, en appliquant le principe aristotélicien, qui avait déjà repris avant Cajetan par Averroès, selon lequel « une nature ne peut pas tendre vers une fin qui dépasse ses capacités naturelles », on ne peut qu'aboutir à la conception d'une nature humaine close sur elle-même et donc séparée du surnaturel. Cette nature close sur elle-même, Cajetan l'appelle la nature essentielle. Celle-ci ne porte donc plus aucun lien inscrit en elle qui la relirait au surnaturel.

Cajetan en est donc venu à devoir penser totalement différemment l'ouverture de notre nature au surnaturel : au moyen du recours à la puissance obédientielle. La nature humaine, comme toutes les autres natures, a été créée par Dieu et peut donc devenir tout ce qu'Il voudra qu'elle devienne. Elle peut être dite en puissance obédientielle vis-à-vis de la toute-puissance divine. C'est ce qui explique que Dieu peut donner à l'homme une autre fin que celle qu'Il lui a donné en le créant et c'est ce qu'Il a fait. Cette nature humaine possédant une autre fin que celle reçue lors de sa création, Cajetan l'appelle la nature historique. Cette nature désigne la

personne humaine ayant accédé à la connaissance de sa fin véritable au moyen de la Révélation et rendue capable d'y tendre au moyen de la grâce. Le désir de voir Dieu devient dès lors un désir élicite d'ordre surnaturel existant, non plus au plan de la nature, mais au plan de la volonté de la personne.

Mais, conscient de la séparation qu'il a opérée entre la nature humaine et le surnaturel, Cajetan a tenté vainement de les resouder en affirmant l'existence d'un désir naturel de voir Dieu au plan de l'appétit élicite : en apprenant, au moyen de la Révélation, que notre fin véritable est la vision de Dieu, naît spontanément en nous, au plan naturel, un désir élicite de voir Dieu. Mais l'existence d'un tel désir ne s'avère possible que s'il existe en nous un appétit naturel de voir Dieu, car lui seul peut expliquer qu'un tel désir puisse naître en nous spontanément du seul fait d'apprendre par la Révélation que notre fin est la vision de Dieu. Or un tel appétit n'existe pas chez Cajetan. La tentative de Cajetan de resouder entre eux la nature humaine et le surnaturel ne peut être que vouée à l'échec.

La position de Cajetan conduit nécessairement au naturalisme, c'est-à-dire à une vision de la nature humaine où celle-ci n'est plus du tout considérée comme étant reliée au surnaturel. La nature humaine de Cajetan est bien une nature humaine close sur elle-même. C'est la raison pour laquelle nous avons distingué « naturalisme philosophique » et « personnalisme théologique » : d'un côté, une nature humaine considérée comme autonome par rapport à Dieu et, de l'autre, une personne humaine ayant reçu par grâce une fin surnaturelle. Au regard de la foi chrétienne, le naturalisme de Cajetan compromet la grandeur de l'homme et ne fait que révéler une théologie antihumaniste. Une théologie qui ne reconnaît pas l'existence du désir naturel de voir Dieu ne saurait être capable de rendre compte de la grandeur de l'homme, car cette grandeur lui vient tout entière d'avoir été créé pour voir Dieu.

Après Cajetan, nous en sommes venus à l'hérésie de Baïus. Celle-ci consiste bien en un profond bouleversement dans la manière de concevoir la relation entre l'homme et Dieu. Cela transparaît clairement à travers la nouvelle conception de l'état d'innocence qui est celle de Baïus et qui le met en rupture complète avec saint Augustin : avant le péché, le surnaturel était nécessaire à l'intégrité de la nature humaine et pouvait donc être exigé par l'homme comme un dû. Au cœur du baïanisme, nous trouvons donc l'attitude qui consiste à exiger le surnaturel comme un dû. Une telle attitude découle de la mentalité anthropocentrique de la Renaissance où l'homme commence à se concevoir comme étant autonome par rapport à Dieu.

L'anthropocentrisme est l'attitude par lequel l'homme se met au centre et, parce qu'il se met au centre et, en se mettant au centre, l'homme ne peut plus que se prendre lui-même pour fin et c'est ce qui arrive dans le baïanisme : la fin de l'homme n'est plus être la vision de

Dieu, mais son propre perfectionnement moral. Le baïanisme ne peut être qu'un moralisme, c'est-à-dire une doctrine qui met l'accent sur la vie morale et non plus sur la vie théologale. Avec Baïus, le surnaturel ne peut plus dorénavant qu'être instrumentalisé en vue de la nature. Ce n'est plus la nature humaine qui est en vue du surnaturel, mais le surnaturel qui est en vue de la nature humaine.

Dans un tel univers, où le surnaturel se voit finalisé par la nature humaine et où l'homme ne peut donc plus avoir qu'une fin purement naturelle, on perçoit facilement qu'une fin surnaturelle n'a plus de sens. Tout comme Cajetan, le baïanisme conduit nécessairement au naturalisme, c'est-à-dire à une vision de la nature humaine où celle-ci est considérée sans plus aucun lien au surnaturel et à un surnaturel qui se voit nié dans son existence, puisque la nature humaine tend vers une fin purement naturelle. Ainsi l'hérésie de Baïus aboutit à la fois à l'inconsistance du surnaturel – Baïus est en cela un précurseur du déisme – et à la négation du désir naturel de voir Dieu, car celui-ci n'existe que si la nature humaine a pour fin la vision de Dieu. Cela signifie donc que l'âme humaine ne peut plus être considérée comme étant créée à l'image de Dieu, car elle ne saurait être considérée comme créée à l'image de Dieu que si elle est un esprit fait pour voir Dieu.

Dernière de nos voies étudiées, la théorie des limbes est une théorie qui cherche à rendre compte du statut dans l'au-delà de l'âme des enfants morts sans baptême. L'erreur qui a conduit ici à la théorie de la nature pure a été de partir de l'opinion théologique selon laquelle « Celui qui meurt avec le seul péché originel ne peut pas accéder à la vision de Dieu ». Une telle opinion a trop longtemps été prise pour une vérité, alors qu'elle ne l'est pas. C'est clair que, si on la soutient, l'âme des enfants morts ne peut accéder à la vision de Dieu. Tout le problème est alors de concilier le nonaccès à la vision béatifique – dû à l'obstacle du péché originel – et l'absence de souffrance intérieure – due au fait qu'une telle âme n'est pas en état de péché mortel.

Saint Thomas a tenu successivement deux solutions : la résignation et l'ignorance de la fin. Mais aucune de ces deux solutions ne s'est révélée satisfaisante : ni le fait de se résigner à ne pas atteindre la fin pour laquelle on est faite, puisqu'elle ne nous est pas destinée, ni le fait d'ignorer que sa fin est la vision de Dieu ne permet à l'âme des enfants morts sans baptême d'accéder à un état où règne l'absence de souffrance intérieure. A cela, il faut ajouter que la seconde solution – l'ignorance de la fin – nous place dans une difficulté qui semble insurmontable : celle de savoir si notre âme peut savoir, à l'état séparé du corps, qu'elle est faite pour la vision de Dieu. Ce qui est un signe évident du caractère erroné de la théorie des limbes.

Aucune de ces deux solutions ne permet de concilier le nonaccès à la vision de Dieu et l'absence de souffrance intérieure. L'obstacle qui rend impossible une telle conciliation est

évidemment l'existence du désir naturel de voir Dieu, car c'est son existence même qui empêche l'âme des enfants morts sans baptême de pouvoir parvenir à une absence de souffrance intérieure dans un état de non-accès à la vision de Dieu. On comprend dès lors qu'il était bien plus facile pour permettre à l'âme des enfants morts sans baptême d'atteindre à un véritable bonheur naturel de nier l'existence du désir naturel de voir Dieu.

S'il est un argument que les partisans de la théorie de la nature pure ont utilisé pour appuyer leur négation du désir naturel de voir Dieu, c'est bien la théorie des limbes, car le seul moyen de permettre à l'âme des enfants morts sans baptême d'atteindre à un bonheur naturel est la négation du désir naturel de voir Dieu et il n'y a pas d'autres. On peut ici à l'œuvre une forme d'idéalisation de la sagesse philosophique aristotélicienne. Concevoir qu'une béatitude naturelle soit possible n'est envisageable que dans un cadre de pensée où domine une forme d'idéalisation de la sagesse philosophique. Le « bonheur parfait » d'Aristote a donné naissance à l'idée selon laquelle une béatitude naturelle est possible et qu'une telle béatitude se réalise dans l'âme des enfants morts sans baptême. A aucun moment, il n'y a de remise en cause de l'opinion initiale selon laquelle « celui qui meurt avec le péché originel ne peut pas accéder à la vision de Dieu. Tant qu'une telle opinion n'est pas remise en cause, on ne peut aboutir qu'à la négation du désir naturel de voir Dieu.

L'étude de ces trois voies nous a permis de voir que la négation du désir naturel de voir Dieu a pour origine l'aristotélisme et le juridisme de Baïus, mais aussi l'anthropocentrisme de la Renaissance qui est bien la mentalité dans laquelle se déploie l'aristotélisme de Cajetan et le juridisme de Baïus. On peut tout à fait que l'usage d'Aristote qui a conduit à la théorie de la nature pure a été fait à l'intérieur d'une mentalité anthropocentrique. Le rationalisme aristotélicien qui est à l'origine de la théorie de la nature pure est indissociable d'une mentalité anthropocentrique qui voit dans l'autonomie de la nature humaine par rapport à Dieu une valeur à promouvoir. C'est ce double facteur qui explique qu'une anthropologie nouvelle ait pu se construire en privilégiant la lumière de la seule raison au détriment de la lumière de la Révélation. C'est ce qui s'est passé au plan historique : au 16^{ème} siècle, la vision théocentrique de l'homme – propre au christianisme – cède la place à une vision anthropocentrique de l'homme : celle d'un homme qui possède une fin purement naturelle et qui peut donc trouver son achèvement au plan purement naturel.

On peut mesurer combien la théologie catholique, à travers certains de ces représentants – notre travail a surtout mis l'accent sur Cajetan et Baïus – a contribué, à sa manière, parallèlement à la crise issue de la réforme protestante et à la dissociation opérée par Luther entre la foi et les oeuvres, à la genèse de la modernité. Elle l'a fait en niant l'existence de

l'appétit naturel de voir Dieu qui relie la nature humaine au surnaturel. Là où Luther a séparé la foi et les œuvres, la théologie catholique – du moins certains de ses représentants – a séparé la nature humaine du surnaturel. Le point d'aboutissement de la théorie de la nature pure ne peut donc être que le naturalisme et l'incapacité à rendre compte du fait que l'homme est créé à l'image de Dieu. C'est bien là que se situe la rupture fondamentale avec l'anthropologie chrétienne : en instaurant un homme créé avec une fin purement naturelle, l'âme humaine ne peut plus être considérée comme étant créée à l'image de Dieu, car le désir de voir Dieu, pour de Lubac et la Tradition, est constitutif de l'image de Dieu. Ce que ne permet plus de tenir la théorie de la nature pure, c'est que l'âme humaine est un esprit fait pour voir Dieu.

ABRÉVIATIONS

<i>AHDLMA</i>	<i>Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age</i>
DDB	Desclée de Brouwer (éditions)
<i>DTC</i>	<i>Dictionnaire de théologie catholique</i>
<i>N&V</i>	<i>Nova et Vetera</i>
<i>NRT</i>	<i>Nouvelle revue théologique</i>
PUF	Presses universitaires de France (éditions)
<i>RSR</i>	<i>Recherches de science religieuse</i>
<i>RT</i>	<i>Revue thomiste</i>
<i>SCG</i>	<i>Somme contre les Gentils</i>
<i>ST</i>	<i>Somme de théologie</i>

BIBLIOGRAPHIE

- ARISTOTE, *De anima*, trad. Jean Tricot, Éditions Vrin, Paris, 2003 (2^{ème} édition)
- , *De Caelo*, trad. Jean Tricot, Éditions Vrin, Paris, 1949
- , *Éthique à Nicomaque*, trad. Jean Tricot, Paris, Éditions Vrin, 20017 (3^{ème} édition)
- BETSCHART Ch., *L'humain, image filiale de Dieu. Une anthropologie théologique en dialogue avec l'exégèse*, Éditions du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 315, Paris, 2022.
- BONINO S.-Th., *Dieu, « Celui qui est » (De Deo ut uno)*, Éditions Parole et Silence, coll. « Bibliothèque de la Revue thomiste », Paris, 2016.
- , « La théorie des Limbes et le mystère du surnaturel chez saint Thomas d'Aquin », *RT* 102 (2001), p. 131-165.
- , « Cajetan », *Dictionnaire des théologiens et de la théologie chrétienne*, Éditions Bayard/Centurion, Paris, 1998, p. 94-95.
- , « Historiographie de l'école thomiste : le cas Gilson », in S. Th. Bonino (dir.), *Saint Thomas au XX^e siècle, Acte du colloque du Centenaire de la « Revue thomiste »*, Paris, Éditions Saint-Paul, p. 299-313.
- BOULNOIS O., « Les deux fins de l'homme. L'impossible anthropologie et le repli de la théologie », *Les Études philosophiques* 2 (1995), p. 205-222.

- BROCHIER E., « La nature dans la *Physique* d'Aristote à Thomas d'Aquin », *RT* 122 (2022), p. 53-70.
- CHANTRAINE G., *Henri de Lubac, tome II, Les années de formation (1919-1929)*, Éditions du Cerf, coll. « Études lubaciennes » VII, Paris, 2009.
- CHANTRAINE G., « Henri de Lubac Le théologien à l'œuvre », *Communio* 17 (1992), p.66-80.
- CHOLVY B., *Le surnaturel incarné dans la création Une lecture de la théologie du surnaturel d'Henri de Lubac*, Éditions du Cerf, coll. « Études lubaciennes » X, Paris, 2016, p. 192-193.
- COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, « L'espérance du salut pour les enfants qui meurent sans baptême », in *COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE*, documents II (1986-2009), Paris, Éditions du Cerf, coll. « Documents de l'Église », 2013, p. 485-548.
- CONGAR Y., « juridisme », *Catholicisme*, t. VI, Éditions Letouzey et Ané, 1967, Paris, col.1273-1274.
- CONSTITUTION *GAUDIUM ET SPES*, Éditions du Centurion, Paris, 1967.
- COPLESTON F., *Histoire de la philosophie, t. III, la Renaissance*, Éditions Casterman, Tournai/Paris, 1958.
- COTTIER G., *Le désir de Dieu. Sur les traces de saint Thomas*, Éditions Parole et Silence, Paris, 2002.
- DOCKX S., « Du désir naturel de voir l'essence divine selon saint Thomas d'Aquin », *Archives de philosophie* 27 (1964), p. 49-96.
- DONNEAUD H., *Histoire et théologie. Thomistes en dialogue. XIX^e–XX^e*, Éditions Arbre bleu, Nancy, 2021.
- DUMAS B., *Mystique et théologie d'après Henri de Lubac*, Éditions du Cerf, coll.« Études lubaciennes » VIII, Paris, 2013.
- FOUILLOUX E., *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II. 1914-1962*, Éditions DDB, Paris, 1998.
- FOULQUIE P. et SAINT-JEAN R., *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, Éditions PUF, 1962.
- GARDEIL A., « Le désir naturel de voir Dieu », *RT* 41 (1926), p. 381-410.
- GARRIGOU-LAGRANGE R., « Vérité et immutabilité du dogme », *Angelicum* 24 (1947), p. 124-139.
- , « Le désir naturel du bonheur prouve-t-il l'existence de Dieu ? », *Angelicum* 8 (1931), p. 129-148.
- GILSON E., « Cajetan et l'humanisme théologique », *AHDLMA* 22 (1956), p. 113-136.
- , *Introduction à la philosophie chrétienne*, Éditions Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », Paris, 2007.

- , *L'esprit de la philosophie médiévale*, Éditions Vrin, Paris, 2008.
- , *L'être et l'essence*, Éditions Vrin, Paris, 1948.
- , *Le philosophe et la théologie*, Éditions Arthème/Fayard, Paris, 1960.
- , « Sur la problématique thomiste de la vision béatifique », *AHDLMA* 31 (1964), p.67-88.
- GILSON E.-MARITAIN J., *Correspondance 1923-1971*, Éditions Vrin, coll. « bibliothèque des textes philosophiques », Paris, 1991.
- GOMES V. F., *Le Paradoxe du désir de Dieu. Étude sur le rapport de l'homme à Dieu selon Henri de Lubac*, Éditions du Cerf, coll. « Études lubaciennes » IV, Paris, 2005.
- GOUHIER H., *L'antihumanisme au XVIIe siècle*, Éditions Vrin, Paris, 1987.
- JACQUEMET G., « anthropocentrisme », *Catholicisme*, t. 1, Éditions Létouzey et Ané, Paris, 1948, col. 626.
- JOURNET Ch., *L'Église du Verbe incarné. La structure interne de l'Église et son unité catholique, t. III*, Éditions Saint-Augustin, Saint-Maurice, 2004.
- NICOLAS J.-H., « Les rapports entre la nature et le surnaturel dans les débats contemporains », *RT* 95 (1995), p. 399-416.
- LA BROSSE (DE) O., HENRY A.-M., ROUILLARD Ph. (dir.), *Dictionnaire de la foi chrétienne*, t. 1, les mots, Éditions du Cerf, Paris, 1968.
- LAPORTA J., *La Destinée de la nature humaine selon saint Thomas d'Aquin*, coll. « Études de philosophie médiévale », Éditions Vrin, Paris, 1965.
- LE BACHELET X., « Baïus », *Dictionnaire de théologie catholique*, t. I-2, Éditions Letouzey et Ane, 1905, col. 37-111, Paris, 1905.
- LEMAIRE M-G, *Prendre conscience du Christ. Du surnaturel à l'intelligence spirituelle de l'Écriture : le mouvement de la conversion chez Henri de Lubac*, Éditions du Cerf, coll. « Études lubaciennes » XIII, Paris, 2023.
- LEONARD A-M, « La nécessité théologique du concept de nature pure, *RT* 102 (2001), p. 345-351.
- LUBAC (DE) H, *La Révélation divine*, Éditions du Cerf, Œuvres complètes IV, Paris, 2006.
- , *La Foi chrétienne. Essai sur la structure du symbole des apôtres*, Éditions du Cerf, œuvres complètes V, Paris, 2008.
- , *Affrontements mystiques*, Éditions du Cerf, Œuvres complètes IV, Paris, 2006.
- , « Apologie et théologie » in *Théologie d'Occasion*, Éditions DDB, Paris, 1984.
- , *Athéisme et sens de l'homme*, Paris, Éditions du Cerf, Œuvres complètes IV, Paris, 2006.
- , *Augustinisme et théologie moderne*, Éditions du Cerf, Œuvres complètes XIII, Paris, 2008.

- , « *Duplex hominis beatitudo* », *RSR* 36 (1948), p. 290-299.
- , « La lumière du Christ », *Théologie dans l'histoire, t. 1*, Paris, Éditions DDB, 1990.
- , *Le Mystère du surnaturel*, Éditions du Cerf, Œuvres complètes XII, Paris, 2000.
- , « Le Mystère du surnaturel », *RSR* 36 (1949), p. 80-121.
- , *Petite catéchèse sur nature et grâce*, Éditions du Cerf, Œuvres complètes XIV, Paris, 2013.
- , *Recherches dans la foi*, Éditions Beauchesne, coll. « bibliothèque des archives de philosophie », Paris, 1979.
- , « Remarques sur l'histoire du mot « surnaturel », I et II », *RSR* 3-4 (1934), p. 225-249 et p.350-370.
- , « *Duplex hominis beatitudo* », *RSR* 35 (1948), p. 292-299.
- , *Surnaturel. Études historiques*, Éditions Aubier/Montaigne, coll. « Théologie » 8, Paris, 1946.
- , *Entretien autour de Vatican II*, Éditions France catholique/Cerf, Paris, 1985.
- LUBAC (DE) H.-GILSON E., *Lettres de M. Etienne Gilson adressées au P. de Lubac et commentées par celui-ci Correspondance 1956-1975*, Éditions du Cerf, Œuvres complètes XLVII, Paris, 2013.
- MALEVEZ L., « La gratuité du surnaturel », *NRT* 6 (1953), p. 561-689.
- , « L'esprit et le désir de Dieu », *NRT* 69 (1947), p. 3-31.
- MARGELIDON Ph.-M. et FLOUCAT Y., *Dictionnaire de philosophie et de théologie thomistes*, Éditions Parole et Silence, Paris, 2011.
- MARIE DE L'ASSOMPTION, *Nature et grâce chez saint Thomas d'Aquin L'homme capable de Dieu*, Éditions Parole et Silence, coll. « Bibliothèque de la Revue thomiste », Paris, 2020.
- , *De la grâce à la béatitude. Nature et grâce chez saint Thomas d'Aquin II. Nouvelles perspectives*, Éditions Parole et Silence, coll. « Bibliothèque de la Revue thomiste », Paris, 2022.
- MARITAIN J., *Approches sans entraves*, Éditions Universitaires Fribourg/Éditions Saint Paul, Œuvres complètes, vol. XIII, Fribourg-Paris, 1992.
- MILBANK J., *Le Milieu suspendu. Henri de Lubac et le débat sur le surnaturel*, Éditions Ad Solem/Ed. du Cerf, Genève/Paris, 2006.
- MONTAGNES B., *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Éditions du Cerf, Paris, 2008.
- MORANO G., *Dictionnaire paradoxal de la philosophie. Penser la contradiction*, Éditions du Cerf, Paris, 2022, « illusion », p. 393-397.

- MOULINS-BEAUFORT (DE) E., *Anthropologie et mystique selon Henri de Lubac « L'esprit de l'homme » ou la présence de Dieu en l'homme*, Éditions du Cerf, Œuvres complètes, Paris, 2003.
- MOUROUX J., *Le sens chrétien de l'homme*, Éditions Aubier/Montaigne, coll. « Théologie » 6, Paris, 1943.
- NICOLAS J.-H., *Les profondeurs de la grâce*, Éditions Beauchesne, Paris, 1969.
- PINCHARD B., « Cajetan », *Dictionnaire de la théologie chrétienne. Encyclopaedia Universalis*, Éditions Albin Michel, Paris, 1998, p. 187-188.
- PINCKAERS S., « Le désir naturel de voir Dieu », *Nova et Vetera* 4 (1976), p. 255-273.
- POULAT E., *Le désir de voir Dieu et sa signification pour la théologie française contemporaine*, Éditions DDB, Paris, 2015.
- PROUVOST G., *Thomas d'Aquin et les thomismes*, Éditions du Cerf, Paris, 2007.
- PUTALLAZ F.-X., *Qu'est-ce que la nature ?* Éditions Salvator, coll. « Philanthropos », Paris, 2022.
- RENWART L., « La nature pure à la lumière de l'encyclique « *Humani generis* », *NRT* 4 (1952), p. 337-354.
- RONDET H., « Nature et surnaturel dans la théologie de saint Thomas d'Aquin », *RSR* 33 (1946), p. 56-91.
- RONDET H., *Gratia Christi Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique*, Éditions Beauchesne, Paris, 1946.
- RONDET H., « Le problème de la nature pure et la théologie du XVI^{ème} siècle », *RSR* 35 (1946), p. 481-521.
- RUSSO A., *Henri de Lubac*, Éditions Brepols, Paris, 1997.
- SCHMITZ J., « La doctrine médiévale des causes et la théologie de la nature pure », *RT* 102 (2001), p. 217-264.
- SESBOUË B., *L'homme, merveille de Dieu*, Éditions Salvator, Paris, 2015.
- SESBOUË B., « Le surnaturel chez Henri de Lubac. Un conflit autour d'une théologie », *RSR* 80 (1992), p. 373-408.
- TANOÛARN (DE) G., *Cajétan. Le personnalisme intégral*, Éditions du Cerf, coll. « La nuit surveillée », Paris, 2009.
- THOMAS D'AQUIN, *De Malo*, q. 5, a. 3., trad. Les moines de Fontgombault, Nouvelles Éditions Latines, coll. « Docteur angélique », Paris, 1992.
- THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, L. III, trad. Vincent Aubin, Éd. Garnier/Flammarion, Paris, 1999
- TORRELL J.-P., « Nature et grâce chez Thomas d'Aquin », *RT* 102 (2001), p. 167-202.

TORRELL J.-P., *Saint Thomas, maître spirituel*, Éditions Universitaire de Fribourg, Fribourg, 1996.

WAGNER J.-P., *La théologie fondamentale selon Henri de Lubac*, Éditions du Cerf, Paris, 1997.