

CHAPITRE PREMIER

LE SURNATUREL ET L'ÉTRANGE : CADRAGE

Les choses qu'œil n'a point vues, ni oreilles ouïes, et qui ne sont point montées en cœur d'homme, sont celles que Dieu a préparées à ceux qui l'aiment.
(1 Co 2.9, traduction de Calvin)

Souvenir d'un détail, lointain mais significatif : j'assistais à la conversation du théologien américain E. Earle Ellis, spécialiste connu du Nouveau Testament, avec un interlocuteur dont ma mémoire n'a pas retenu le nom. Le microcosme académique, observaient-ils, sourit avec dédain quand on prononce le mot ou qu'on avance le concept de *supernaturel* – et parfois le rejet se fait véhément; au bout du compte, cependant, on retombe toujours sur lui, on ne peut pas s'en passer...

Si l'on associe le surnaturel à l'*étrange* : qu'est-ce à dire ? L'étymologie, si elle ne détermine pas le sens, l'illustre parfois de façon utile, et ajoute sa touche de pittoresque. « Étrange » comme « étranger » viennent du latin *extraneum*, ce qui est du dehors, extérieur (un livre qui a fait naguère un beau succès rappelait qu'en Normandie on appelle l'étranger *horsain*, dont la provenance se situe *hors* des frontières). L'étrange a lieu *dans* l'expérience humaine et spirituelle et, pourtant, semble se rattacher à ce qui lui est extérieur, à ce qui passe ses limites. On peut parler de même du surnaturel. Le préfixe « sur » (*super*, *supra*) dans « surnaturel » joue pareillement de la métaphore spatiale (réfléchir davantage au statut, à la fonction, de cette

métaphore passerait d'autres limites, simplement celles qui sont assignées à la présente introduction !). On peut d'ailleurs remarquer le parallélisme d'un terme plus rare, « préternaturel » (*praeter*, « devant, au-delà »), surtout employé pour les dons surajoutés à la nature avant la Chute adamique.

Le commentaire sur les mots rappelle que le sujet (du surnaturel et de l'étrange) a une histoire. Nous commencerons par repérer la notion du surnaturel dans l'histoire de la théologie et des Églises ; puis nous tenterons de cerner ce qu'on appelle surnaturel dans l'expérience, pour éclairer, si possible, le rapport entre lui et « l'étrange ».

La notion de surnaturel chez les penseurs du christianisme

L'idée, bien que le mot n'y soit pas encore, émerge clairement à la surface de cet océan qu'est l'œuvre d'Origène. Non sans précautions, voire sans embarras : ce qui est significatif ! Il s'agit pour lui de défendre la foi contre la critique du philosophe platonicien Celse : les Grecs vénèrent la Nature comme une force divine et se scandalisent de l'affirmation chrétienne d'événements qui lui sont contraires (Celse a dû la rencontrer dans la prédication populaire). Origène répond que, pour lui, rien n'arrive de contraire à la nature puisque tout se déroule selon le *Logos* de Dieu : « quelles que soient les opérations de Dieu, pour extraordinaires [*paradoxa*] qu'elles soient ou qu'elles paraissent aux yeux de certains, elles ne sont pas contraires à la nature ». Mais il ajoute : « S'il faut presser les termes, on dira, en prenant la nature dans son acception la plus commune, que Dieu fait bien certaines choses au-dessus de la nature [*huper tèn phusin*]¹. » Émile Mersch cite Cyrille

1. *Contre Celse*, tome III, trad. Marcel Bourret, Sources chrétiennes 147, Paris, Cerf, 1969, livre V, chap. 23, lignes 22ss, p. 72. Origène précise : « comme de promouvoir l'homme au-dessus [de nouveau *huper*] de sa nature d'homme, de la faire se transformer en une nature supérieure et divine, et de l'y maintenir aussi longtemps que l'homme ainsi maintenu prouve par ses actes qu'il veut l'être ».

d'Alexandrie, presque deux siècles plus tard, « qui parle de choses au-dessus de la nature, *hyper phusin*, que Dieu nous accorde dans le Christ² ». Olivier Boulnois relève l'emploi du composé *hyperphuès* par Maxime le Confesseur pour « les opérations de Dieu qui sortent du cours ordinaire de la nature : conception virginale, incarnation, eucharistie, miracles³ ». Rusticus, diacre romain, neveu du pape Vigile, serait responsable de la première occurrence du mot latin *supernaturalis*, dans sa traduction, vers 564, des lettres d'Isidore de Péluse (mort en 440 en Égypte)⁴. L'usage introduit par de tels auteurs s'est généralisé, et le mot de « surnature » a doublé celui de « grâce » pour désigner l'un des deux pôles de la grande antinomie qui régit la pensée de chrétienté : l'antinomie du motif fondamental Nature-Grâce.

La construction majestueuse qu'on appelle scolastique, et qui n'a pas entièrement disparu de nos jours, lutte avec un paradoxe. Plusieurs l'avouent, sans y voir une faiblesse mais plutôt l'écho de la profondeur quasi abyssale de la Vérité. D'une part, l'homme est fait pour Dieu, et le désir de la vision divine (dont Irénée déjà disait qu'elle est la vie de l'être humain) semble appartenir à sa nature. D'autre part, seule la grâce – toujours libre comme telle, toujours un « non-dû » – permet à l'homme d'atteindre ce but. La formule classique enveloppe cette difficulté : Dieu *surélève* (on peut aussi rappeler le *perficit* de l'adage ; la grâce ne détruit pas ou n'abolit pas la nature mais la porte à sa perfection, *perficit*). Boulnois résume ce qu'enseigne Thomas d'Aquin :

2. Émile MERSCH, *La Théologie du Corps mystique*, Paris/Bruxelles, Desclée De Brouwer/Édition Universelle, 1949³, tome II, p. 166, renvoyant, « par exemple », au commentaire de Jean de Cyrille I, 11, 5 et 12, 1, dans la *Patrologia graeca* de Migne, 73, 153 et 348 ; 74, 700.

3. Olivier BOULNOIS, « Surnaturel », in *Dictionnaire critique de théologie*, sous dir. Jean-Yves LACOSTE, Paris, PUF, 1998, p. 1113. Boulnois cite l'*Expositio orationis dominicae*, *Patrologia graeca*, 90, p. 893.

4. *Ibid.*

Nos fins dernières dépassent les prises de notre nature. L'homme a donc pour Thomas une destination paradoxale, qui surpasse même les capacités de sa nature. Le paradoxe de la nature intellectuelle est de désirer ce qu'elle n'a pas le pouvoir d'acquérir, et de pouvoir atteindre, mais par un autre, une perfection que nulle créature ne peut atteindre par elle-même (ST I^aII^{ae}, q. 5, a.5 ad 2^{um})⁵.

Les débats ne se sont pas clos au XIII^e siècle. Le nominalisme tend à couper la nature de la grâce, à colorer d'arbitraire le don que Dieu fait dans le libre exercice de sa volonté; mais le nominalisme compense en gonflant le pouvoir de la libre volonté humaine – et en posant que Dieu ne refuse pas sa grâce à qui fait ce qu'il peut. Thomas de Vio, dit Cajetan (le plus brillant des adversaires de la Réforme), au nom du principe selon lequel la nature ne fait rien en vain, glisse dans le thomisme l'autosuffisance de la nature, et donc le caractère *surajouté* du désir de Dieu; sans le vouloir, il rend ainsi possible « un humanisme sans Dieu⁶ ». Les grands jésuites Molina et Suarez suivent : « Au lieu de s'ouvrir sur l'infini, l'homme se referme sur sa nature⁷. » Michel de Baye (on voit aussi écrit « de Bay, Baius, Bajus »), considéré comme le précurseur du jansénisme, et que sa condamnation n'a pas privé de sa chaire à Louvain, prend le contrepied. Pour lui, la nature pure, obéissante à Dieu, a *droit* à la grâce, puisque c'est le Créateur qui en a mis en elle le désir, nécessaire à son accomplissement; mais l'homme perd *tout* avec le péché. Cet augustinisme était trop radical pour l'Église catholique de son temps. Au XX^e siècle Henri de Lubac (bien avant d'être élevé à la pourpre cardinale) a remis en cause l'idée de « pure nature ». Il en a eu contre la grâce « plaquée » sur la nature, principe extrinsèque : la nature, a-t-il fait valoir, n'existe concrètement qu'avec la grâce

5. *Ibid.*, p. 1114.

6. *Ibid.*, p. 1115.

7. *Ibid.*

(donc « surélevée ») ou dans le péché, en dessous de son niveau propre. L'autre jésuite Karl Rahner fait de la grâce un « existentiel surnaturel », qui détermine l'existence, comme offre, de tous les humains, et qui semble, chez lui, si efficace qu'il n'est pas loin de laisser prévoir un salut universel (avec sa fameuse thèse sur les « chrétiens anonymes »). Émile Mersch, qui n'a pas eu le temps de développer sa pensée (fauché prématurément dans la débâcle de la fin mai 1940), propose de rapporter la nature au Dieu *un*, et la surnature au Dieu *trine*⁸.

Le mot le montre : le surnaturel se conçoit par référence au naturel, et par différence d'avec lui. Les modifications qu'en a subies le concept accompagnent celles du sens de la *nature*. La corrélation a joué pour la pensée scolastique elle-même, que nous venons d'évoquer : le thomisme fut adaptation à la nouvelle affirmation de la nature au XIII^e siècle. On observe une évolution plus marquée encore avec l'assurance triomphale des visions *modernes* de la nature. L'avènement de la modernité (XVI^e-XVII^e) et son règne éclatant (XVIII^e-XIX^e) ont impliqué la

8. *Théologie du Corps mystique*, t. II, chapitre 16 sur cette thèse. Mersch pose que le « surnaturel ne peut être qu'union à Dieu, une relation à Dieu, qui perfectionne un être fini » mais aperçoit une difficulté formidable : « Comment, en effet, concevoir un perfectionnement qui soit assez considérable pour déborder absolument toutes les virtualités naturelles d'un être, et qui soit pourtant assez discret pour laisser intactes les limites qui dessinent et définissent cet être ? » (p. 168 ; on reconnaît la difficulté scolastique). La solution réside dans la distinction entre deux relations à Dieu : à Dieu dans ses œuvres, ses *exteriora*, et, d'autre part, à « Dieu tel qu'il est en lui-même, dans la profondeur intérieure de son être » (p. 170). Dès lors, suggère-t-il, « ne faut-il pas dire que le surnaturel consiste dans une relation et une union à la Trinité comme Trinité ? » (p. 173). La Trinité, c'est « *Deus prout est in se* », dans ses *interiora* (p. 175). Mersch plaide donc que « l'ordre naturel se définit comme une relation au dieu [*sic*] de la raison, au Dieu acte pur des philosophes, le surnaturel se définit par une relation à Dieu tel que la foi seule le montre, tel que le surnaturel le montre, Dieu qui est Trinité » (p. 177). Dans la tradition, il trouve un précurseur en F. Zumel (1540-1607, de l'Ordre de la Merci, professeur à Salamanque), en particulier dans son commentaire de Thomas d'Aquin publié en 1597 (p. 179-180). Mersch tire ensuite de sa thèse une esquisse de renouvellement de l'ontologie : « [U]n nouveau type d'être jaillit » (p. 183, développé ensuite).

promotion de ce pôle (désormais opposé à celui de la liberté), et de nouveaux problèmes pour la notion de surnaturel.

La nature scientifiquement appropriée, par la combinaison du raisonnement mathématique et de l'expérience planifiée, acquiert une consistance nouvelle, et, pour des siècles, glorieuse. Comment la croyance au surnaturel va-t-elle soutenir le choc des succès impériaux et des prétentions impérialistes de la raison nouvelle ? Comment maintiendra-t-elle qu'il y a des réalités qui dépassent la prise de la méthode scientifique ? Qu'a besoin de révélation venue d'ailleurs une Raison si efficace dans la découverte, une Science qui devient pour les modernes, comme l'a dit François Châtelet, la Voie, la Vérité, la Vie ? Comment fera-t-elle la différence entre le dogme de l'Incarnation et telle légende mythologique sur un dieu visiteur, et souvent inséminateur ? Comment admettrait-elle les miracles, qui lui apparaissent comme des déchirures du tissu causal, ce tissu pan-cosmique sans accroc qu'elle est si fière de reconstituer ? Depuis la fin du XVIII^e siècle en tout cas : au *supranaturalisme* (souvent mitigé) de théologiens sur la défensive s'oppose le *rationalisme*, qui brandit le drapeau de l'objectivité scientifique.

La représentation moderne de la nature se scandalise, dans le surnaturel devenu suspect, des manifestations prétendues d'agents *étrangers* au système des causes qu'on se croit en train de maîtriser : si l'aveu d'une Transcendance n'attire guère, ce sont les *miracles* qui sont la cible des critiques. Les averroïstes, disciples européens (surtout parisiens) d'Averroës, avaient déjà cherché de « tout reconduire à des causes naturelles, y compris les événements apparemment extraordinaires. Cela fut fait, par exemple, à propos des visions en songe et à propos des pratiques magiques⁹ ». La Renaissance dynamise la tendance. « C'est ainsi que Pomponazzi dans son

9. Gianfranco FIAVORANTI, « Naturalisme », *Dictionnaire critique de théologie*, p. 785.

célèbre *De incantationibus* (*Des enchantements*, 1520) démontre comment les miracles des saints ne sont pas dus à l'action divine, mais à la seule puissance de l'imagination¹⁰. » Montaigne, avec son air de n'y pas toucher, instille le même doute¹¹. Giordano Bruno, qu'on a vénéré comme saint martyr de la rationalité, « [s]ous une forme bouffonne [...] expose métaphoriquement les faiblesses des religions révélées, la vanité des croyances habituelles de l'humanité. Tout y passe : les miracles du Christ, – incompréhensibles suivant les lois de la nature –, la virginité de Marie, les subtilités du dogme de la Trinité, la foi des simples d'esprit, etc.¹² ». Cela n'empêche pas Pomponazzi de croire à l'astrologie et Bruno à la magie¹³. La modernité des Lumières et du scientisme moissonnera ce que tels auteurs ont semé.

Comment les Réformateurs et leurs héritiers se sont-ils disposés face à ces tendances ? Ils n'ont pas manqué de critiquer la construction scolastique : principalement pour son « optimisme », c'est-à-dire la minimisation des atteintes du péché. Ils ont porté une attention plus vive au *drame* de l'aliénation et apostasie qui corrompt la nature. L'antithèse du péché et de la grâce supplante l'antinomie Nature-Grâce comme clé d'interprétation. La notion de surnaturel n'est guère remise en cause pour autant. Et tout n'est pas résolu. Ils n'affrontent pas très efficacement le problème de la consistance nouvelle, « moderne », de la nature. Il leur faut éviter de tomber dans l'erreur, répudiée, du luthérien Flacius Illyricus (pour le reste un théologien de belle qualité) : ontologiser le péché, en faire

10. Hélène VÉDRINE, *Les Philosophies de la Renaissance*, Que sais-je ? 1424, Paris, PUF, p. 70.

11. Cité dans *ibid.*, p. 71 avec référence aux *Essais* I, 21 ; dans l'édition Folio classique, Paris, Gallimard, [1965], la citation se trouve p. 162 (Montaigne évoque à la même page les stigmates du roi Dagobert [!] et de saint François d'Assise). Au chapitre 23, p. 177, Montaigne écrit : « Les miracles sont selon l'ignorance en quoi nous sommes de la nature, non selon l'être de la nature. »

12. H. VÉDRINE, *op. cit.*, p. 84.

13. *Ibid.*, p. 71, 85.